

Para fundamentar la bioética

Jorge José Ferrer
Juan Carlos Álvarez

Teorías y paradigmas teóricos
en la bioética contemporánea



Deeclia De Brouwer

Cátedra de Bioética

PARA FUNDAMENTAR LA BIOÉTICA

Teorías y paradigmas teóricos
en la bioética contemporánea

JORGE JOSÉ FERRER
JUAN CARLOS ÁLVAREZ

PARA FUNDAMENTAR LA BIOÉTICA

Teorías y paradigmas teóricos
en la bioética contemporánea

2ª edición



2003



Desclée De Brouwer

1ª edición: septiembre 2003

2ª edición: octubre 2005

ISBN: 84-330-8468-098-3

© 2003, UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
© 2003, EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A.

Henao, 6 - 48009
www.edesclée.com
info@edesclée.com

ISBN: 84-330-1814-0

Depósito Legal:

Impresión: Publidisa. - Sevilla

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Queda totalmente prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento o recuperación de información, sin permiso escrito de los editores.

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
INTRODUCCIÓN	15

PRIMERA PARTE: CUESTIONES PRELIMINARES

CAPÍTULO PRIMERO: ÉTICA, MORAL Y BIOÉTICA.....	21
CAPÍTULO SEGUNDO: TEORÍAS Y PARADIGMAS TEÓRICOS EN BIOÉTICA	83

SEGUNDA PARTE: LA BIOÉTICA ANGLOAMERICANA

CAPÍTULO TERCERO: EL PRINCIPIALISMO	121
CAPÍTULO CUARTO: EL PARADIGMA CASUÍSTICO	163
CAPÍTULO QUINTO: EL PARADIGMA DE LAS VIRTUDES	183
CAPÍTULO SEXTO: LA BIOÉTICA DEL PERMISO EN LA OBRA DE H. T. ENGELHARDT	205
CAPÍTULO SÉPTIMO: LA ÉTICA MÉDICA COMUNITARISTA	243
CAPÍTULO OCTAVO: BIOÉTICA Y FEMINISMO	261

CAPÍTULO NOVENO: LA BIOÉTICA UTILITARISTA DE PETER SINGER	297
CAPÍTULO DÉCIMO: EL PRAGMATISMO CLÍNICO	343
CAPÍTULO DECIMOPRIMERO: EL PARADIGMA DE LA MORALIDAD COMÚN.....	367

**TERCERA PARTE:
LA BIOÉTICA MEDITERRÁNEA**

CAPÍTULO DECIMOSEGUNDO: LA BIOÉTICA EN ITALIA.	405
CAPÍTULO DECIMOTERCERO: LA ÉTICA FORMAL DE BIENES Y EL PRINCIPIALISMO JERARQUIZADO DE DIEGO GRACIA .	435

**CUARTA PARTE:
A MODO DE CONCLUSIÓN**

A MODO DE CONCLUSIÓN	469
ÍNDICE ONOMÁSTICO	511
ÍNDICE ANALÍTICO.....	517

PRÓLOGO

El lector tiene entre sus manos un libro de fundamentación de la ética; más en concreto, de la bioética. Cabría preguntarse, ya de entrada, si tiene algún sentido fundamentar los juicios morales. De hecho, todos los hacemos. No es posible vivir sin hacer juicios sobre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto. ¿Qué más fundamentación necesitan? Son tan ineludibles como la vida misma. Ningún ser humano puede zafarse de ellos. Y si viniera alguien de otro planeta y no tuviera conciencia moral, conciencia del deber, nos plantearía un gravísimo problema. Tendríamos derecho a preguntarnos si un ser tal podría considerarse humano.

La ética, de algún modo, se fundamenta a sí misma. No necesita que nadie le eche una mano. Lo que hacen los especialistas, quienes se dedican profesionalmente al estudio de la ética, no es propiamente fundamentar, sino explicar. Si tuvieran que fundamentar, la ética sería sencillamente imposible. Nadie tiene capacidad para hacer tal cosa. En el fondo no podemos ni explicarla. La conducta moral, el hecho de que los seres humanos nos creamos obligados a hacer ciertas cosas y a evitar otras, pende sobre el misterio. Se trata de un hecho original e irreductible a cualquier otro. Es una experiencia primaria. Se tiene o no se tiene. Nada más.

Esto que llamamos fundamentación de la ética es, en el mejor de los casos, un intento de explicación. De lo que se trata es de dar razones de la experiencia moral, de la conciencia del deber y de por qué nos creemos obligados a actuar de una cierta manera y a no hacerlo de

otra. No fundamentamos, sólo explicamos o, mejor, intentamos explicar, y ello muy imperfectamente. Tanto, que las explicaciones se suceden unas a otras, sin que parezca fácil albergar la esperanza de que alguna acabe siendo la definitiva. Todo el que construye una teoría nueva proclama, explícita o implícitamente, la insuficiencia de las anteriores. A la vez que construye su propia tesis, firma el certificado de defunción de todas las precedentes. Muchas veces se ha comparado esto con el martirio de Sísifo, que elevaba la piedra del mundo hasta lo alto de una montaña tantas veces cuantas ésta rodaba hacia abajo, que era siempre.

Hoy estamos por lo general convencidos de que la realidad es infinitamente más rica que todo lo que nosotros podamos pensar de ella. Ya ha pasado la época en que el hombre concebía la mente como una facultad capaz de reproducir las cosas tal como ellas son en sí. Es la metáfora de la máquina fotográfica, la de la adecuación perfecta entre el orden del ser y el del pensar. Fue un filósofo y médico judío del siglo X, Isaac Israelí quien parece que definió la verdad como *adaequatio intellectus et rei*, adecuación del entendimiento y la cosa. Hoy, diez siglos después, se piensa más bien lo contrario, que existe una radical inadecuación entre uno y otra. Los neokantianos de Marburgo utilizaron una metáfora que es muy significativa del modo como se acerca al problema de la verdad el hombre moderno. Decían que entre el entendimiento y la realidad hay una relación parecida a la que describe la teoría matemática del límite. En ambos casos la convergencia total no se daría más que en el infinito. Esto significa que sólo al final de los tiempos, sumando todas las perspectivas sobre las cosas, podríamos llegar a conocerlas tal como ellas son. El fenómeno llevado al límite se identifica con el noúmeno. Este privilegio no le compete más que a Dios. De ahí la conocida frase de Ortega de que Dios es aquel en que se dan en unidad todas las perspectivas sobre los fenómenos y las cosas. Los seres humanos no podemos aspirar a tanto. Siempre vemos las cosas en perspectiva, es decir, dejando en la sombra la mayor parte de su realidad, aquella que serían capaces de alumbrar todas las otras perspectivas posibles. Como una vez escribió Zubiri, todo lo que descubre, encubre. No hay un descubrimiento total, absoluto. La verdad ya no es adecuación, sino descubrimiento lento y progresivo, y siempre parcial. No es un azar que fueran precisamente los neokantianos de Marburgo quienes llamaran la atención sobre el concepto griego de *alétheia*.

Todo esto viene a cuento de la fundamentación de la ética. Decíamos que más que de fundamentación se trata de explicación. Y ahora añadimos que no hay una explicación, sino varias, muchas. Esto es algo que con frecuencia se le hurta al lector. Cuando alguien hace el esfuerzo de construir una teoría nueva, en este caso una fundamentación nueva de la ética, es frecuente que se limite a exponer su propia opinión, su teoría, que por supuesto considera superior a todas las demás, dejando las otras en el olvido. ¿Para qué describirlas, siendo así que las tiene por superadas? Lo contrario sería fomentar la confusión. Esto explica que haya tan pocos libros dedicados a exponer de modo riguroso las distintas teorías que tratan de dar cuenta del hecho moral. Lo cual priva al lector de la posibilidad de tomar partido por una o por otra, o por varias a la vez. Parece como si los autores buscaran el rendimiento incondicional del lector. Es frecuente que no le dejen más opciones que la total aceptación o el completo rechazo. Se les priva de todas las otras posibilidades. *Tertium non datur*. Los fundamentadores parecen estar diciéndole al lector: o estás conmigo, o estás contra mí.

¿Y si no fuera así? ¿Y si las fundamentaciones no fueran tan perfectas como sus autores intentan hacernos creer y no se anularan por completo unas a otras? En este caso, lo correcto sería exponer el abanico entero de las existentes, a fin de que el lector pueda tomar partido activo por una o varias de ellas. ¿Por qué no pensar que al lector le corresponde también hacer su propio descubrimiento, realizar su proceso de desvelación o *alétheia*? ¿Es que tenemos que seguir considerándole un mero sujeto pasivo, cuya única obligación es asimilar o metabolizar lo que se le dice? ¿No pertenecerá a la condición de lector el ser también de algún modo autor; es decir, un sujeto activo y creativo? Y si es así, ¿cómo podemos justificar el hurtarle el abanico de respuestas que a cualquier pregunta, en este caso a la pregunta por el hecho de la moralidad o la experiencia moral, se han ido dando a lo largo de la historia?

Tengo para mí que uno de los principales méritos del libro de Jorge José Ferrer y Juan Carlos Álvarez es haber tenido en cuenta en su exposición todas las fundamentaciones importantes que hoy se hallan vigentes en el mundo de la bioética. El lector tiene ante sí un panorama tan rico como fascinante. Este libro le va a permitir ver las ventajas y los inconvenientes de cada una de ellas. No lo dudemos, ninguna puede aspirar a la perennidad. Todas son parciales, relativas. Tanto, que al leerlas siempre hemos de proceder del mismo modo: sometiéndolas a

prueba por contraste con nuestra propia experiencia moral. Ninguna teoría, por buena que sea, nos parecerá adecuada si no se ajusta a esa especie de sentido moral primario que todos creemos tener. Aunque fuera intelectual o estéticamente perfecta, si no resultara capaz de dar cuenta de los elementos básicos de nuestra experiencia moral primaria, la tendríamos necesariamente por falsa o inadecuada. Todos somos, pues, jueces en esta causa. Nadie habla por boca ajena. Cuando asumimos como propia una u otra teoría, es porque creemos que se ajusta a lo que nosotros pensamos o sentimos; quizá mejor, a lo que vivimos. No sirve la vida a las teorías, sino las teorías a la vida. Que no se hizo el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre.

Llegados a este punto, cabe preguntarse si la experiencia moral de todos los seres humanos es la misma. En ciertos puntos básicos, no sería difícil convenir en que sí, que es idéntica. Pero en otros aspectos cabe, cuando menos, dudarlo. Y ello porque eso que llamamos la experiencia moral, es un fenómeno terriblemente complejo, en el que intervienen razones, pero también aspectos muy poco racionales, como por ejemplo, las emociones. Los psiquiatras conocen bien un tipo de personalidad antisocial o desviada, el llamado frío emocional, un sujeto de inteligencia muy aguda, pero sin resortes emocionales. No vibra, no sintoniza como los demás. No se trata del perverso emocional, del sádico o del masoquista. Se trata del sujeto que no reacciona emocionalmente ante los acontecimientos, ni positiva ni negativamente. Si la moralidad dependiera sólo de la inteligencia, tales personas serían en este aspecto, el de la moralidad, perfectamente normales. Y, sin embargo, no suele ser así. Entre ellos están algunos de los más célebres criminales.

La experiencia moral no es sólo intelectual. También es emocional. Y es más cosas. En nuestra vida moral influyen decisivamente las tradiciones, los valores, las creencias. Ninguno de esos factores es tampoco completamente racional. Hay teorías intelectualistas de los valores, pero las que siempre se han llevado la palma han sido las emotivistas. Los procesos estimativos son profundamente emocionales; o si se prefiere, no racionales, o no completamente racionales. Y algo similar cabe decir de las creencias. Si éstas fueran completamente racionales, ya no serían creencias. No tiene sentido decir que se cree en el teorema de Pitágoras. Las creencias pueden y deben ser razonables, pero no del todo racionales. San Pablo definió la fe en la carta a los romanos como un *rationabile obsequium*. *Rationabile*, no *rationale*.

Ahora bien, si esto es así, si en la vida moral intervienen factores tan diversos, razones, emociones, valores, creencias, tradiciones, etc., ¿qué puede tener de extraño que no sea igual para todos? No me refiero sólo a los contenidos. No se trata de que unos tengan por correcto algo que para otros no lo es, o viceversa. Se trata de algo mucho más serio. De que la propia experiencia moral es distinta en unos casos y en otros, y que por tanto la explicación o teoría moral que ese tal aceptará como más adecuada o correcta será también distinta. Esto me recuerda un libro que hace ahora casi cuarenta años escribió un profesor mío y compañero de Jorge Ferrer, Alejandro Roldán. El año 1966 publicó un volumen titulado *La conciencia moral: Ensayo de ética diferencial tipológica*. Se trataba de aplicar los principios de la Psicología diferencial al estudio de la moralidad. Y así como en Psicología diferencial es frecuente distinguir tres tipos psicológicos fundamentales, Roldán creyó posible construir sobre ellos tres “etotipos”, que denominó, respectivamente, “moral de la epiqueya sistemática”, “moral de la eficacia en la acción” y “moral del deber riguroso y sistemático”. El paradigma del primer tipo sería Bentham, el del segundo Maquiavelo y el del tercero, Kant. Todo esto es harto discutible. Pero en cualquier caso siempre habrá una tensión dinámica entre el *ama et fac quod vis* de Agustín de Hipona y el imperativo categórico kantiano, o entre la ética de la virtud y el vicio y la ética del derecho y del deber. Suele decirse que los latinos somos más proclives al primer tipo y los germánicos al segundo. ¿Quién tiene razón? ¿No será que todos la tienen en alguna medida y ninguno completamente?

Pienso que estas reflexiones pueden resultarle útil al lector de este por lo demás utilísimo libro. El simple hojear del índice permite advertir que los autores han ordenado la exposición en dos partes centrales, una dedicada a las doctrinas bioéticas surgidas en el mundo anglosajón, y otra a las que han nacido en la cuenca mediterránea. No es un mero artificio. Ellos saben bien que la cultura determina en buena medida el modo de enfocar los problemas morales. En la época del Renacimiento, tras la reforma protestante, se hizo célebre en Europa aquello de *cujus regio, eius religio*. Algo similar cabría decir de la ética. Por eso la moralidad no es un mero fenómeno individual sino también colectivo, y hay moral de los pueblos y de las sociedades. El primero de los firmantes de este libro, Jorge Ferrer, lo sabe bien. Nacido en Puerto Rico, vive en sus carnes la confrontación entre dos culturas tan

distintas como la anglosajona y la latina. ¿Son también complementarias? Seguro que sí. Dado que ninguna puede considerarse perfecta, todas tienen mucho que aprender de las demás. Esa es una de las cosas positivas que podemos esperar del fenómeno, en otros aspectos tan preocupante, de la globalización.

Escribir un libro es una aventura. Y leerlo, también. Todo libro abre a un mundo de realidades e ilusiones, quizá también de quimeras. Laín Entralgo escribió un precioso ensayo titulado *La aventura de leer*. Es preciso que el lector se asome a este que ahora tiene entre sus manos con espíritu aventurero, que intente repetir la aventura que escribiéndolo han recorrido sus autores. Estoy seguro que la travesía le va a resultar fascinante. Y espero que además le resulte sumamente provechosa.

Madrid, 5 de mayo de 2003
Diego Gracia

INTRODUCCIÓN

Las publicaciones en el campo de la bioética son cada vez más numerosas. Por eso, la publicación de un nuevo libro exige una explicación, máxime cuando no aborda ninguno de los problemas bioéticos acuciantes en el momento presente, como podrían serlo la clonación, la investigación con células troncales embrionarias o los derechos del ambiente y las futuras generaciones. Quizás, la mejor manera de explicar la especificidad de la obra que tiene ahora el lector en sus manos sea refiriéndonos a su génesis.

La gestación de este libro ha sido larga. Ha nacido de la elaboración y reelaboración repetida de los apuntes de la fundamentación de la bioética preparados para los alumnos del Máster en Bioética de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Frecuentemente cuando se habla de bioética se piensa en algunas de las cuestiones a las que hemos aludido en el párrafo anterior o a otras, como el consentimiento informado, el secreto médico o la distribución de recursos sanitarios, etc. Aquí no abordamos ninguna de esas cuestiones particulares, sino que examinamos los fundamentos teóricos y los modelos de reflexión a partir de los cuales los bioeticistas se aproximan a ellos, los analizan y proponen respuestas morales para los numerosos interrogantes que semejantes problemas plantean. Es decir, nos dedicamos a examinar los *fundamentos de la bioética*, sin olvidar la justificación del hecho mismo de la moralidad y la vinculación de la bioética con la ética filosófica, que constituye, desde nuestro punto de vista, su irrenunciable horizonte.

Es preciso remarcar lo que acabamos de afirmar en la última oración del párrafo anterior. Aunque este libro se publica en la colección Cátedra de Bioética de la Universidad Pontificia Comillas, es importante señalar que no es una obra teológica ni pretende serlo. Nos colocamos, desde el principio hasta el final, en el horizonte de la reflexión filosófica. Los modelos teóricos que estudiamos están articulados en el lenguaje de la argumentación estrictamente racional, de lo que también se conoce como la bioética secular¹. Esta opción no significa que neguemos, en modo alguno, la legitimidad del discurso teológico en el campo de la bioética. Dicho discurso no es sólo legítimo, opinamos que también es necesario. Sin embargo, los presupuestos del discurso teológico son muy diversos. Se trata, en verdad, de un territorio distinto porque el discurso genuinamente teológico parte del compromiso generado por la experiencia de la fe. No en balde, desde San Anselmo, se ha hablado de la teología como la fe que busca entenderse a sí misma. Esa definición sigue siendo, a nuestro juicio, válida y no sólo para la teología dogmática. También vale, *mutatis mutandis*, para ese discurso práctico sobre las consecuencias de la experiencia de fe para el obrar humano que es la teología moral. A nadie se le oculta, sin embargo, que nuestras sociedades modernas son cada día más pluralistas y seculares, nos guste o no. Y en el seno de la sociedad pluralista y secular es imperativo que adoptemos el lenguaje de la razón, que habla la filosofía para reflexionar sobre la vida moral. En esas coordenadas colocamos nuestro trabajo, conforme a una larga historia de cultivo de la filosofía que ha sido muy importante en la tradición católica, que siempre se ha distanciado del estricto fideísmo. Dentro de esa tradición y como un servicio a toda la sociedad abordamos en estas páginas el estudio crítico de los que consideramos ser los principales modelos teóricos en la bioética contemporánea.

El libro consta de cuatro partes principales: en la *primera parte*, constituida por los capítulos uno y dos, abordamos cuestiones preliminares, pero esenciales, sobre todo para el alumno que se acerca por primera vez al estudio formal y sistemático de la ética, por muy docto que pueda ser en otras disciplinas. En esos capítulos procuramos clarificar

1. A primera vista podría parecer que la inclusión del pensamiento de Mons. Elio Sgreccia en este libro constituyese una excepción. Sin embargo no es así porque Mons. Sgreccia se presenta a sí mismo como filósofo y no como teólogo.

lo que entendemos por moral, ética, bioética, teoría moral y paradigma bioético. La clarificación de dichos conceptos principales exige el análisis detallado de otras nociones a ellas vinculadas, así como la presentación de algunos datos históricos.

La *segunda parte* del libro estudia las teorías y los paradigmas teóricos que se han desarrollado en la bioética algoamericana, con especial atención al debate que, en esas coordenadas culturales, ha tenido lugar a lo largo de la década de los años noventa del recientemente concluido siglo XX. Sucesivamente presentamos los diversos modelos teóricos, empezando por el principalismo de Beauchamp y Childress. Esta es la parte más larga del libro. Esperamos que su utilidad esté en proporción a su volumen.

La *tercera parte* se interesa por la bioéticas mediterráneas, prestando atención a la reflexión que se ha elaborado en Italia y España. El capítulo más importante de esta parte es el que se dedica a estudiar la fundamentación de la bioética propuesta por Diego Gracia, quien es, a nuestro juicio, el más destacado cultivador de la bioética en los países de lengua española y que nos ha honrado escribiendo el prólogo de este libro.

La *cuarta y última parte* es la más breve. Se limita a un único capítulo en el que presentamos, de modo todavía provisional y esquemático, nuestra propia propuesta. Esperamos que sea útil para estimular la discusión, contribuyendo así al desarrollo de la reflexión bioética, sobre todo en los países de lengua española.

Hasta ahora la principal obra dedicada al tema de la fundamentación de la bioética, en español, ha sido **Fundamentos de bioética** de Diego Gracia, publicada en 1989. Esperamos que nuestro libro pueda ser un útil complemento a esta obra de Gracia. **Fundamentos de bioética** es un trabajo mucho más abarcador, que reconstruye la historia de los principios de la bioética y de las fundamentaciones de la ética filosófica. El nuestro es más modesto, centrando su atención en la producción estrictamente bioética, recogiendo una discusión que, en buena parte, se ha desarrollado después de la publicación de **Fundamentos**.

Habiendo explicado los contenidos y lo que creemos que pueda ser la aportación específica de nuestro libro (y tocará a los lectores juzgar si lo hemos logrado), viene el difícil capítulo de los agradecimientos. Su dificultad estriba en que son tantas las deudas de gratitud que hemos contraído en la producción de este texto, que es imposible mencionar a todos nuestros benefactores.

En primer lugar es obligado mencionar al inolvidable Javier Gafo. Fue él quien primero alentó a uno de los autores a convertir en libro los apuntes elaborados para los alumnos del Máster. En segundo lugar, nuestra gratitud se dirige a los alumnos de las tres promociones que hasta ahora han completado el Máster en Bioética de la Universidad Pontificia Comillas. Sin su interés, entusiasmo, preguntas y dificultades no hubiésemos desarrollado y refinado los temas que presentamos. De un modo especial les dedicamos este libro, a ellos y también a las futuras generaciones del Máster.

También es preciso reconocer el apoyo que nos han dado los colegas de la Cátedra de Bioética de la Universidad Pontificia Comillas: su director actual, el P. Julio Martínez, S.J.; el Secretario de la Cátedra, José García Férez y los miembros del Consejo de la Cátedra: Juan Ramón Lacadena, Juan Luis Trueba, Luis González Morán, Marisé Borja, Mari Paz Catalán, Javier Rivas y Antonia Monzón. Este manuscrito ha sido leído y corregido en sus diversas etapas por Javier Gafo, Juana Bellanato, Marisé Borja, Juan Luis Trueba y José Rafael Echevarría. A todos ellos, nuestro agradecimiento y cariño. De más está decir que ninguno de ellos es responsable de los límites y deficiencias del resultado final, que seguramente habría sido mucho más imperfecto sin su colaboración y ayuda.

Durante la redacción de este libro, los autores han dedicado varios periodos de trabajo intensivo, refugiados en la casa de campo de uno de ellos, Juan Carlos Alvarez, en Nuevo Baztán, aislados y alejados del mundanal ruido de Madrid. Durante esos periodos, la familia de Juan Carlos no sólo ha sacrificado buena parte de las atenciones de éste, a las que tenían derecho, sino que también nos han acompañado a ambos con su cariño, cuidado y alegría, al mismo tiempo que nos recordaban continuamente que escribir libros no es ni lo único ni lo más importante en la vida. Jorge Ferrer también agradece a sus superiores en la Compañía de Jesús, particularmente al P. Orlando Torres, S.J., su Superior Regional por el tiempo concedido para trabajar en este proyecto, y a sus amigos y colegas, de San Juan y de Madrid que lo han acompañado y estimulado a lo largo de todo el proceso: Ernesto Frontera, Lillian Gayá, Elena Marina, Donald Vega, Rafi y Michelle Ruiz, Juan y Rebeca Berríos, Javier Júdez y Marisa Serrano y otros muchos que es imposible mencionar.

Nuevo Baztán a 1º de Enero del año 2003

PRIMERA PARTE
CUESTIONES PRELIMINARES

CAPÍTULO PRIMERO

ÉTICA, MORAL Y BIOÉTICA

I. CLARIFICACIÓN TERMINOLÓGICA

“Ética” y “moral” son términos de uso corriente. Todos nosotros los usamos frecuentemente en nuestra conversación diaria. Sin embargo, su significado no resulta siempre claro para los mismos que los usan. Basta hacer la pequeña prueba de pedir a cualquier grupo que los defina, que nos diga qué se entiende por “ética” o por “moral”, para que más de uno se encuentre en un aprieto. Quizás habría que decir de la ética y de la moral (porque todavía está por verse si son la misma cosa o si son cosas distintas) lo que San Agustín nos dice del tiempo en las **Confesiones**: Yo sé lo que es el tiempo mientras no me lo pregunten, cuando me lo preguntan ya no sé qué responder¹. Vamos a comenzar nuestro camino con una breve incursión etimológica que nos permita una aproximación al significado de estas palabras, tan importantes para nuestra disciplina.

1. Ética²

Nuestra palabra “ética” proviene del griego *éthos*. Empecemos por decir que, en griego, *éthos* se opone a *páthos*. Por *páthos* se entiende todo

1. “¿Qué es, pues el tiempo? Si nadie me lo pregunta lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé.” **Confesiones**, Libro XI, Capt. 14. Tomamos la cita de la edición crítica del P. Angel Custodio Vega, Madrid, BAC, 1955, 577.

2. Los datos etimológicos los tomamos de ARANGUREN, J. L., **Ética**, Madrid, Alianza Editorial, 1993, 21-22; FERRATER MORA, J., **Diccionario de filosofía**, t.2, Madrid, Alianza Editorial, 1979, 1057; LÓPEZ AZPITARTE, E., **Fundamentación de la ética cristiana**, Madrid, Paulinas, 1990, 50-51 y VIDAL, M., **Diccionario de ética teológica**, Estella, Verbo Divino, 1991, 397.

lo que nos ha sido dado por la naturaleza, sin que nosotros mismos –ni con nuestra libertad ni con nuestro esfuerzo– hayamos contribuido activamente a su existencia. Es decir, se trata de todo lo que hemos recibido “pasivamente”, al margen de nuestra autonomía y trabajo. Sería todo aquello que recibimos de lo que, inspirándonos en John Rawls, podríamos llamar *la lotería biológica y la lotería social*³. Así, por ejemplo, nuestro patrimonio genético, la posición social de nuestra familia, el lugar de nacimiento y hasta buena parte de los valores y hábitos que poseemos, podrían atribuirse al *páthos*, a las loterías, a lo pasivamente recibido. Es verdad que ya en el último ejemplo nos estaríamos alejando de lo puramente pasivo, porque está implicado el proceso educativo, que no entra en el ámbito de lo puramente recibido. El educando juega un papel activo en su proceso de educación. Sin embargo, no puede negarse que en la educación entran también en juego las loterías, desde la capacidad para aprender hasta la orientación de la educación recibida y los valores inculcados. El haber nacido en una familia cristiana, por ejemplo, ha orientado la educación moral y la socialización de muchos de nosotros, condicionamiento que hubiese sido evidentemente distinto de haber nacido en una familia islámica o atea. También ha condicionado nuestra educación el haber nacido en países y en medios sociales que nos han permitido, entre otras cosas, acceder a las aulas universitarias. Pero aquí ya estamos en la región en la que el *páthos* se mezcla con el *éthos*.

Si el *páthos* se refiere a lo recibido pasivamente, el *éthos* se refiere, por el contrario, al esfuerzo activo y dinámico de la persona que da a lo recibido forma verdaderamente humana, en el sentido más propio del término. La autonomía humana esculpe en los materiales recibidos del *páthos* la propia identidad personal. Con el *éthos* entramos en el ámbito de la libertad y, por ende, en el ámbito de lo biográfico y de lo estrictamente moral. El reino de la ética es, si queremos usar el lenguaje kantiano y hegeliano, el reino de la libertad y no el reino de la necesidad.

Hay que añadir enseguida que *éthos* en griego tiene dos grafías distintas. Encontramos en esa lengua un *éthos* escrito con eta (η) y otro

3. En su exposición del segundo principio de justicia, Rawls señala que una distribución justa de los bienes sociales no puede ser determinada por las contingencias sociales y naturales. Así lo exige el principio de la equitativa distribución de oportunidades. Cf. RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, 78-79. La traducción que estamos citando está hecha sobre la edición original del libro de Rawls, de 1971. Recientemente Rawls ha publicado una edición revisada de su obra: *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

escrito con épsilon (ϵ). Esta doble graffa no es inocente, sino que recoge una diversidad de significados. ἦθος, escrito con eta, significaba originalmente “morada” o “lugar de residencia”. Se usaba antiguamente en la poesía griega con referencia a los pastos y guaridas en que los animales habitan y se crían. Más tarde se aplicó al lugar de residencia de los seres humanos y llegó a significar “país”. Por último, vino a tener la que históricamente ha sido su acepción más común en la tradición filosófica de Occidente y la que aquí nos interesa. En esta última y, para nosotros, más importante acepción, significa *carácter o talante*: es decir, la disposición fundamental de una persona ante la vida⁴. Pero hay que tener cuidado con la palabra carácter en castellano. En nuestra lengua, “carácter” puede tener un sentido psicológico y otro estrictamente moral.

En sentido psicológico, el carácter es el conjunto de cualidades psíquicas y afectivas que intervienen en la conducta de una persona y la distinguen de los demás, lo que también llamamos *la personalidad*. Este concepto se refiere al temperamento y a las estructuras fundamentales de configuración psicológica de la persona. Algunos elementos del carácter psicológico son heredados y otros adquiridos, aunque no necesariamente a través de decisiones plenamente conscientes (lo usual suele ser más bien lo contrario). Pero no es esta acepción de la palabra carácter la que interesa principalmente a la ética. Como era de esperar, en ética nos interesa el carácter *en su sentido estrictamente moral*, es decir: la disposición fundamental de una persona ante la vida, su modo de ser estable desde el punto de vista de los hábitos morales (disposiciones, actitudes, virtudes y vicios) que la marcan –que la caracterizan– y le confieren el talante peculiar que la distingue.

El carácter moral, a diferencia del temperamento, que posiblemente sea innato, no es fruto del *páthos*. Es la configuración estable que una persona ha elegido para su vida. Se refiere, pues, a la clase de persona

4. Esta disposición presenta una doble dimensión de permanencia y de dinamismo. El núcleo de nuestra identidad personal es el producto de las opciones morales que vamos haciendo en nuestra biografía. Estas opciones van conformando nuestra fisonomía moral –la *clase de persona que somos, nuestra calaña moral*–, es decir, la disposición para dejarnos mover por unos motivos y no por otros. Aunque dicha fisonomía tiene una dimensión de estabilidad o permanencia, es importante resaltar que nuestra identidad moral no queda fijada definitivamente mientras nuestra biografía permanezca inconclusa. Cf. ARISTÓTELES, en 1103b 21-22; HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Caparrós, 2000, 74-78; SCHELER, M., *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós, 1996, 22-28.

que hemos elegido ser. Es posible que esta última afirmación sea causa de asombro para algunos. Volveremos en seguida sobre ella, porque aquí estamos en el núcleo constitutivo de la vida moral. La vida moral tiene que ver, ante todo, con la formación del carácter, es decir con la configuración de la propia personalidad –talante o calaña– moral, a través de las opciones y elecciones libres de la persona. Naturalmente que no se trata de una libertad absoluta, sin condicionamientos, sino de una libertad humana y, por ende, histórica. Pero sobre este problema volveremos en otro apartado de este capítulo.

Ahora conviene detenerse en el significado que tiene el término ἦθος en griego cuando se escribe con épsilon. El término escrito con esta segunda grafía se puede traducir por “hábito” o “costumbre”⁵. Se refiere, más bien, a los actos concretos y particulares, a través de los cuales la persona realiza su proyecto de vida. Este segundo sentido también interesa a la ética, porque el carácter moral se va formando, precisamente, a través de las opciones particulares, que hacemos en nuestra vida cotidiana. En cierto sentido, podemos decir que en cada elección particular, con peso moral, me elijo a mí mismo, elijo la clase de persona que yo quiero ser, aunque sea de manera implícita o atemática⁶. A través de la elección sistemática de opciones egoístas, también en las cosas pequeñas de cada día, me voy haciendo una persona egoísta. Es interesante que este detalle ha estado siempre presente en la educación ascética cristiana. La persona se prepara a los grandes sacrificios a través de los pequeños sacrificios, así como la santidad no consiste necesariamente en la realización de hazañas extraordinarias sino en la extraordinaria hazaña de hacer lo ordinario con extraordinario amor. De modo análogo, no suele caerse en el pecado grave de golpe, sino que suele ser el resultado de una serie de opciones egocéntricas que la persona ha ido realizando, muchas veces sin haberse hecho un planteamiento reflejo explícito⁷. En el fondo puede decirse que, desde

5. ARANGUREN, J. L., *Ética*, 22.

6. Es decir, aun cuando tenga plena advertencia de la acción que estoy ejecutando, no tengo necesariamente advertencia de sus implicaciones a largo plazo para la configuración de mi carácter o calaña moral.

7. “La tradición espiritual cristiana ha explicado maravillosamente muchas veces cómo en el pecado no suele caerse de golpe, sino *por un sutil proceso de autoengaño, o de cambio de valores, por el que uno va deslizándose insensiblemente.*” GONZÁLEZ FAUS, J. I., **La autoridad de la verdad**, Barcelona, Facultad de Teología de Cataluña -Editorial Herder, 1996, 66.

el punto de vista moral, somos lo que elegimos. Al preferir determinados valores en las opciones concretas, la persona está configurando, aunque no lo pretenda expresamente, su perfil moral. De ahí la importancia de educar en la virtud desde edad temprana, inculcando la preferencia por aquellos valores que harán que la persona sea buena⁸.

2. Moral

La palabra castellana “moral” viene del latín *mos*, que en esa lengua puede significar tanto costumbre como carácter o género de vida. De *mores* (plural de *mos*) se derivó el término *moralis*, neologismo acuñado por Cicerón para traducir el griego *éthika*⁹. En otras palabras, y desde el punto de vista etimológico, ética y moral tienen idéntico contenido semántico. Por eso algunos autores usan ambos términos indistintamente, de modo intercambiable. Dicho uso no es de ninguna manera incorrecto. Está sólidamente fundamentado en la etimología de las palabras que nos ocupan.

La etimología no es, sin embargo, el único criterio para determinar el significado de las palabras. Todas las lenguas evolucionan y es preciso atenerse a esa evolución si la lengua ha de seguir siendo instrumento de comunicación. En realidad, los significantes “ética” y “moral” se han utilizado a lo largo de la historia con diversos significados y con relaciones distintas entre ambos. Clásicamente se entendía por “ética” el estudio filosófico de los fundamentos, de los principios, de los deberes y los demás elementos de la vida moral. Es decir, se trata de la teoría filosófica sobre la moralidad. El término moral se aplicaba, por el contrario, a la consideración práctica de los casos concretos; es decir,

8. Es interesante notar que el término “etología”, con el que se denomina la parte de la biología que se dedica al comportamiento de los animales, procede de la misma raíz griega que ética. No es sorprendente, la etología estudia, precisamente, las “costumbres” del reino animal.

9. HORTELANO, A., **Problemas actuales de moral**, Salamanca, Sígueme, 1981, t. 1, 107-108. Según Hortelano, Cicerón acuña la palabra *moralis* para evitar el uso del barbarismo griego en latín, enriqueciendo así la lengua latina con un nuevo vocablo: “Pero, al intentar hacer una filosofía de las costumbres (*mores*), se da cuenta que le falta la palabra adecuada.” (Ib., 107) En nota a pie de página, la nota 7 en la misma página 107, el autor traduce el texto latino de *De fato*, en el que Cicerón presenta la nueva palabra: “Porque trata de las costumbres (*moribus*), que los griegos llaman *ethos*, nosotros, los romanos, solemos llamar a esta parte de la filosofía *de moribus*. Pero nos parece conveniente enriquecer la lengua latina llamando a esa parte de la filosofía ‘moral’.” Cf. ARANGUREN, J. L., **Ética**, 23-26; FERRATER MORA, J., **Diccionario...**, t.3, 2272.

para referirse al arte de aplicar la teoría filosófica, la ética, a los problemas concretos de la vida moral. Así, por ejemplo, al plantear ciertos problemas prácticos a los filósofos, éstos respondían que ésas eran cuestiones para los “moralistas”. El “moralista” era el que se dedicaba a dar consejos morales en los casos particulares, como hacían, por ejemplo, los predicadores y maestros religiosos. Los filósofos, por su parte, se ocupaban de la teoría de la vida moral (de la ética). En otras ocasiones los significados han cambiado, incluso radicalmente. Jürgen Habermas, basándose en conceptos de la tradición hegeliano-marxista, utiliza los términos “eticidad” y “moralidad” con significados nuevos. La “moralidad” se refiere a lo abstracto y universal; la “eticidad” a la concreción en el mundo de la moralidad, de la vida¹⁰.

Hoy, con mucha frecuencia, se hace una distinción semántica entre moral y ética en la bibliografía especializada y también en el uso corriente de estos vocablos¹¹, que nosotros vamos a asumir en este trabajo. Según este uso, *el término “ética” se reserva para la disciplina filosófica (o teológica) que estudia racionalmente la conducta humana, desde un punto de vista de los deberes y las virtudes morales*¹². La ética es saber racional, en cuanto reflexión crítica sobre el hecho de la vida moral. En el saber ético podemos distinguir tres tipos o grados del mismo: ética

10. HABERMAS, J., **Escritos sobre moralidad y eticidad**, Barcelona, Paidós, 1991, especialmente 74-82. Cf. ARANGUREN, J. L., **Ética**, 36-37. En estas páginas, Aranguren nos recuerda que, en el sistema hegeliano: “el espíritu subjetivo, una vez liberado de su vinculación a la vida natural, se realiza como espíritu objetivo en tres momentos, que son el Derecho, la moralidad y la eticidad... En el Derecho, ... la libertad se realiza hacia fuera. La moralidad agrega a la exterioridad de la Ley la interioridad de la conciencia moral... La moralidad es constitutivamente abstracta..., para ella *das Gute* (es decir, el bien “moral” separado del bien “communiter sumptum” o *Wohl*) es lo absolutamente esencial y su lema podría ser *Fiat iustitia, pereat mundus*. El rigorismo del pensamiento moralista procede de su carácter abstracto... Lo que Hegel llama la “tentación de la conciencia” es sublime en el orden individual, pero no hace historia, pues carece de efectividad. Por eso, el momento moral es superado en la síntesis de la eticidad... Hegel piensa, contra Kant, que el *deber* no puede estar en lucha permanente con el *ser*, puesto que el bien se realiza en el mundo... Paralelamente cree que el *fiat iustitia* no exige como consecuencia el *pereat mundus*, antes al contrario, porque lo *Gute* es, en realidad, inseparable del *Wohl*... Y en fin, Hegel sostiene... que la auténtica eticidad es eficaz y, por tanto, debe triunfar.”

11. Cf. ARANGUREN, J.L., **Ética**, 54-56.

12. A. HORTAL la define de la siguiente manera: “... la parte de la Filosofía que trata de decir cómo debemos actuar las personas y los grupos, buscando fundamentar racionalmente las normas y criterios por los que se deben regir las personas y los grupos en sus actuaciones.” **Ética**, t. 1, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1994, 10. En este trabajo, incluimos la teología moral o ética teológica en la definición, como auténtica disciplina ética.

descriptiva, ética normativa y ética filosófica en sentido estricto (que incluye la metaética y la epistemología moral). La ética descriptiva presupone el hecho moral. Es la ciencia positiva de los hechos morales, ya sean éstos individuales o colectivos. Pueden darse, y de hecho se dan, varios tipos distintos de éticas descriptivas, en función del criterio de descripción: psicológico, sociológico o caracterológico. Autores del nivel de E. Durkheim, L. Levy-Bruhl, M. Schlick y A. J. Ayer se han dedicado precisamente al estudio de la ética desde esta perspectiva descriptiva. La ética normativa consiste en repertorios, más o menos sistemáticos, de juicios prescriptivos, es decir, de normas morales. Los sistemas normativos nos dicen cómo deben actuar los agentes morales, dándoles normas prácticas de acción. Los repertorios normativos forman sistemas o códigos éticos. En dichos sistemas o códigos, las normas se apoyan o fundamentan unas en otras. Frecuentemente los códigos poseen una norma fundamental que expresa el núcleo moral del sistema. Por último, la ética filosófica es la reflexión moral, es la reflexión racional profunda de los presupuestos, de los fundamentos, de los sistemas de normas morales. Pretende descubrir las verdades necesarias para que un sistema moral sea válido. Es la fundamentación filosófica de la ética normativa. La ética filosófica es la reflexión crítica sobre los fundamentos y la coherencia de los sistemas normativos.

En este trabajo, y siguiendo un uso bastante extendido hoy día, reservamos el término “moral” para referirnos a los códigos normativos concretos, vigentes en las diversas comunidades humanas¹³. Se trata, pues, de la moral vivida, aceptada por las personas y los grupos, sin que haya sido necesariamente sometida a la mediación de la crítica racional sistemática. Existe así la moral islámica, la cristiana, la budista, la marxista, la neoliberal, etc. Es verdad que cada una de estas tradiciones –o muchas de ellas, al menos las más desarrolladas intelectualmente– intentará elaborar una reflexión que justifique racionalmente sus exigencias, pero esa reflexión “ética” es un segundo momento con respecto al código moral de cada una de las correspondientes comunidades. Es posible vivir la propia vida desde un código moral determina-

13. “Aun a sabiendas de que la inercia de los usos del lenguaje ordinario se resiste a un uso excesivamente rígido de los términos, nosotros en adelante tenderemos a usar “moral” para hablar del conjunto de normas y criterios por los que de hecho se rige o pretende regir una persona o grupo en sus actuaciones, y que también se emplea para valorar, aprobar o desaprobar las actuaciones propias o ajenas.” HORTAL, A., *Ética*, 10.

do, sin detenerse jamás a reflexionar teóricamente sobre su justificación racional. Esta moral vivida ha informado y sigue informando la vida de la inmensa mayoría de los seres humanos. En sociedades más sencillas que la nuestra, la educación moral ha estado casi siempre ligada a la religión y se ha comunicado informalmente de una generación a otra a través del proceso de socialización. Como veremos más adelante, mientras no surjan retos notables que exijan una justificación racional de las opciones morales, las personas pueden vivir con integridad moral sin necesidad de una reflexión sistemática sobre la moralidad.

No obstante, sostenemos que, desde el punto de vista de nuestra investigación, es preciso distinguir entre la vida moral (moral vivida) y el saber moral (moral reflexionada). La vida moral se da biográficamente en cada uno de los seres humanos. La vida moral es una realidad temporal, dinámica, donde las acciones pasadas permanecen de alguna manera en nosotros y no sólo en nuestra memoria. En realidad, quedamos modificados, remodelados, por lo que hemos hecho. La biografía moral de cada sujeto es el conjunto de acontecimientos que van dando forma a su núcleo moral, al *ethos* del sujeto. Pero nuestras actuaciones morales muchas veces, quizá en la mayor parte de las ocasiones, no están fundamentadas racionalmente. Por eso, no somos capaces de dar razón de ellas, de justificarlas o explicarlas con argumentos morales. La vida moral tiene lugar, en la vida de la mayor parte de las personas, sin necesidad de un conocimiento profundo de la teoría moral¹⁴. El saber moral es el conocimiento fundamentado de la moralidad, que nosotros llamamos *ética*. Aunque la *ética* puede modificar en ocasiones la actuación moral de las personas (por ejemplo, en la solución de nuevos problemas), es preciso señalar que la moral reflexionada no es necesaria para llevar una vida moral buena. Una persona ignorante de toda teoría moral puede ser una bellísima persona, que lleva una vida moral intachable, mientras que otro individuo que posee conocimientos vastos y profundos acerca de las teorías morales puede ser un auténtico sinvergüenza. En resumen, aunque admitimos que *ética* y moral podrían usarse indistintamente y así lo hacen varios autores, nos ceñiremos usualmente a la distinción que acabamos de presentar, por razones de

14. Esto no significa que el sujeto carezca de todo conocimiento moral, sino que no posee un saber crítico, teóricamente fundamentado. Todos los sujetos morales poseen algún conocimiento moral, producto de su propia experiencia y de la educación moral que han recibido en su proceso de socialización y educación, por más que éste pueda ser rudimentario y carente de reflexión.

claridad conceptual. Si bien es cierto que esta asignación de significados a los vocablos “ética” y “moral” es discutible, opinamos que la distinción conceptual entre moral vivida y moral reflexionada es esencial. No vemos por qué no se deba aceptar la denominación de la primera como moral y de la segunda como ética, tal como se ha abierto paso en buena parte de la bibliografía especializada reciente¹⁵.

II. PLURALIDAD DE SISTEMAS MORALES Y UNIVERSALIDAD DE LA EXPERIENCIA MORAL

La moralidad es un hecho universal e inevitable. No conocemos ninguna cultura, ningún grupo humano que carezca de normas morales, de un código moral, por elemental que éste sea. En todas las comunidades humanas existen unas conductas y formas de vida que son preferidas, aceptadas y alabadas y otras que son rechazadas y vituperadas, porque se entiende que no promueven la convivencia, la supervivencia y, en resumen, el bien de las personas y de la comunidad. No podemos olvidar la dimensión fuertemente social de la moralidad. De hecho, algunos autores sugieren que la moralidad empieza cuando las personas comprenden que algunas conductas son obligatorias o inaceptables precisamente por el efecto que tienen sobre los otros y, por ende, en la supervivencia del mismo grupo social. Incluso grupos marginales, como la mafia o una banda de ladrones, tienen, de alguna manera, su propio código “moral”, si bien es cierto que la mayor parte de los ciudadanos opinamos –y con razón– que dicho código es una parodia de la auténtica vida moral. Por lo tanto, *al lado del pluralismo de los códigos morales es preciso reconocer la universalidad de la experiencia moral.*

15. Hemos dicho que la reflexión teológica sobre la vida moral es auténtica ética, en el sentido estricto que hemos dado a esa palabra. Por eso preferimos hablar de “ética teológica”, en vez de usar el término más tradicional, al menos en la teología católica, de “teología moral”. Sin embargo, esta última denominación sigue estando muy arraigada en los ambientes católicos y la usaremos ocasionalmente. Incluso algunos autores plantean una distinción radical entre la ética filosófica y la teología moral, reservando el término ética para la llamada ética civil mientras que el estudio teológico de la moralidad se denomina como moral. Para los que piensan de esta manera, hablar de ética teológica entraña un contrasentido. Nótese, además, que preferimos distinguir entre ética civil y ética teológica o teología moral y no, como hacen algunos, entre ética racional y teología moral. Nos parece que esa distinción parecería privar a la ética teológica o teología moral del lógos, de la racionalidad. Pero si se le priva del lógos no sería ni verdadera teología ni genuina reflexión crítica sobre la vida moral.

La experiencia moral se da en todos los pueblos y culturas y en todas las personas con un desarrollo psíquico e intelectual normal. La moralidad es un constitutivo característico de la condición humana, como lo son la racionalidad, la sociabilidad o el hecho del lenguaje. El ser humano es un ser moral. Ahora bien, esa moralidad constitutiva se concreta de mil y una maneras distintas en las diversas culturas y en las cambiantes condiciones históricas en las que viven los seres humanos. Podemos establecer una analogía entre el hecho de la moralidad y el fenómeno del lenguaje. El ser humano tiene una innata capacidad para el lenguaje, que se materializa en multitud de idiomas, muy diversos entre sí. De manera semejante, la estructura moral, la capacidad para obrar moralmente, se expresa en múltiples códigos morales. De ahí también el carácter problemático de la moralidad y el que pueda llegar a parecernos como algo totalmente arbitrario. Muchos de nuestros contemporáneos se apresuran a concluir, razonando superficialmente, que, dado que existen diversos códigos morales y éstos no coinciden entre sí, entonces ninguno es verdadero y la moralidad es completamente arbitraria o subjetiva, dependiendo de los gustos y preferencias de cada uno. La elección de los valores morales sería, desde ese punto de vista, una preferencia semejante a la elección del color de la corbata, de la película que queremos ver este fin de semana o del sabor del helado que nos vamos a tomar después de la película¹⁶.

Es preciso añadir que, como apunta C. S. Lewis, aun en el pluralismo de los contenidos morales, no es insólito encontrar una cierta unidad subyacente. Por ejemplo, los diversos códigos difieren con respecto al número de cónyuges que una persona puede tener. Mientras el cristianismo impone una estricta monogamia, el Islam permite que el hombre tenga más de una mujer. Sin embargo, en ambos casos se admite que no se puede ejercer la sexualidad legítimamente con cualquier persona. De hecho, todas las culturas regulan, de alguna manera, el ejercicio de la sexualidad y la institución matrimonial. De modo

16. Aranguren, interpretando a Zubiri, distingue entre la moral como estructura y la moral como contenido. La universalidad corresponde a la primera, la pluralidad a la segunda. Cf. ARANGUREN, J. L., *Ética*, 47-48, 54-55; GRACIA, D., *Fundamentos de bioética*, Madrid, Eudema, 1989, 373; HORTAL, A., *Ética*, 2.

análogo, añade C. S. Lewis, ninguna sociedad hasta ahora ha condecorado a los que huyen en batalla (aunque, cabría añadir que quizá tendríamos que hacerlo para poner punto final a la monstruosidad de la guerra). Más aún, continúa el autor irlandés, todos estamos convencidos de que, por lo menos, algunas exigencias morales van más allá de las preferencias personales y de los estándares culturales. Por eso, nos sentimos con derecho a reclamar cuando alguien nos engaña o no cumple con aquello que nos prometió. También nos sentimos con derecho a censurar los horrores morales del pasado como el holocausto nazi¹⁷.

Bernard Gert, Charles M. Culver y K. Danner Clouser piensan que la mayoría de las personas concluyen que no hay acuerdos sustantivos en el campo de la moral porque concentran su atención en las cuestiones más controvertidas, como el aborto o la eutanasia. En realidad, afirman estos autores, las cuestiones controvertidas constituyen una pequeña porción de la materia de la que se ocupan los juicios morales. En realidad, en la mayor parte de las cuestiones morales existe un acuerdo fundamental en la sociedad, hasta tal punto que la mayor parte de las personas no tienen que tomar decisiones conscientes al respecto. ¿Quién dudaría en emitir un juicio moral negativo sobre una persona que le hace daño a otra, simple y sencillamente porque no le parece simpática? ¿Quién pondría en cuestión que el engaño deliberado e injustificado o el incumplimiento negligente del deber son acciones moralmente reprobables? Es verdad que no hay unanimidad de pareceres sobre todas las cuestiones de índole moral. No obstante se dan acuerdos fundamentales sobre la mayor parte de las que encontramos en nuestra vida cotidiana. Según la tesis de Gert, Culver y Clouser existe un sistema implícito de moralidad común que garantiza este amplio acuerdo que usualmente pasa desapercibido¹⁸.

Sin embargo, no conviene olvidar que, a pesar de que existan acuerdos bastante amplios o generales sobre algunos puntos morales, no

17. LEWIS, C. S., **Mere Christianity**, Nueva York, Macmillan Publishing Company (Collier Books), 1960, 17-39, especialmente 17-21.

18. GERT, B., CULVER, C. M. y CLOUSER, K. D., **Bioethics. A Return to Fundamentals**, Nueva York, Oxford University Press, 1997, 15-23. El pensamiento de Gert, Culver y Clouser se estudia en el capítulo XI de este libro.

podemos pretender reducir el hecho de la moralidad a un código o sistema único, a no ser que usemos la fuerza –lo que sería ineficaz y contraproducente– o convirtamos a todos a una sola fe religiosa o a un único sistema filosófico, opciones que hoy día tienen visos de ser altamente improbables. El pluralismo moral es inevitable actualmente y hemos de convivir buscando los acuerdos posibles en nuestras sociedades cada vez más pluralistas y democráticas. Sin embargo, no es menos cierto que el hecho moral, la moral como estructura (*que* el hombre ha de hacer, según la expresión de Aranguren), es un dato universal, aunque la concreción material en normas, en códigos y sistemas, es decir, la moral como contenido (*lo que* el hombre ha de hacer, según Aranguren) es muy variable. En realidad, lo sorprendente no es el pluralismo de los contenidos morales, sino la universalidad de la moralidad como estructura del ser humano. El hecho moral es omnipresente en la experiencia humana.

III. GÉNESIS DE LA MORALIDAD

1. Dos respuestas insuficientes

Mary Midgley señala que en nuestra tradición occidental se han dado dos respuestas radicales a la pregunta por el origen de la moralidad: la explicación del contrato social y la explicación cristiana¹⁹. La explicación del contrato social encuentra su formulación clásica en el pensamiento de Thomas Hobbes (1588-1679)²⁰. Para Hobbes, el hombre no es un ser social por naturaleza, como enseñaba Aristóteles. En el individuo humano predomina el egoísmo, el ansia de dominio y la hostilidad hacia los demás. Los hombres llegan a organizarse en sociedad por el imperativo de la razón, de la prudencia egoísta. En el estado de naturaleza reina el egoísmo, siendo la propia utilidad la única regla de conducta. El resultado es un estado permanente de guerra de todos

19. MIDGLEY, M., *El origen de la ética*, en SINGER, P. (Ed.), **Compendio de ética**, Madrid, Alianza Editorial (Alianza Diccionarios), 1995, 29-42.

20. Además del artículo de Midgley, para esta presentación sumaria del pensamiento ético-político de Hobbes seguimos a FRAIELE, G., **Historia de la filosofía**, t. 3, Madrid, BAC, 1966, 735-744.

contra todos. Este estado de guerra permanente es insoportable. Para asegurar la paz, se da el paso del estado de naturaleza al contrato social. La moral y la misma comunidad política son el resultado de la prudencia egoísta, que aconseja al hombre terminar con la guerra permanente del estado natural, aunque no haya en él sentimientos de altruismo hacia sus semejantes ni inclinación alguna a vivir en sociedad, sino todo lo contrario. Midgley señala que esta explicación no da cuenta cabal del fenómeno moral, por dos razones fundamentales: 1) los seres humanos no somos tan prudentes y congruentes como implica el mito hobbesiano²¹; 2) los seres humanos tampoco somos tan egoístas como el mismo mito parece suponer:

Es obvio que las personas que se esfuerzan por comportarse decentemente a menudo están animadas por una serie de motivos bastante diferentes, directamente derivados de la consideración de las exigencias de los demás. Actúan a partir del sentido de la justicia, por amistad, lealtad, compasión, gratitud, generosidad, simpatía, afecto familiar, etc. –unas cualidades que se reconocen y honran en la mayoría de las sociedades humanas. En ocasiones, los teóricos del egoísmo, como Hobbes, explican esto diciendo que estos supuestos motivos no son reales, sino sólo nombres vacíos. Pero es difícil comprender cómo pudieron haberse inventado estos nombres, y ganar curso, por motivos inexistentes. Y aún resulta más intrigante cómo pudo haber pretendido alguien conseguir sentirse animado por ellos²².

En resumen, si el ser humano no es ni tan racional ni tan egoísta como pretende el mito hobbesiano, el egoísmo prudente –o ilustrado, como suele decirse hoy, traduciendo la expresión inglesa “*enlightened self-interest*”– no basta para explicar el fenómeno universal de la moralidad.

¿Qué decir de la segunda explicación, la cristiana, tal y como la entiende la autora? Según Midgley, la tradición cristiana “explica la moralidad como nuestro intento necesario por sintonizar nuestra naturaleza imperfecta con la voluntad de Dios”²³. En su opinión, tampoco la propuesta cristiana logra dar una respuesta satisfactoria:

21. MIDGLEY, M., *El origen ...*, 31.

22. *Ib.*, 31-32.

23. *Ib.*, 30.

El relato cristiano, en vez de resolver el problema lo desplaza, pues aún tenemos que saber por qué hemos de obedecer a Dios. Por supuesto la doctrina cristiana ha dicho mucho más sobre esto, pero lo que ha dicho es complejo y no puede mantener su atractiva simplicidad tan pronto como se plantea la cuestión relativa a la autoridad²⁴.

Esta presentación de la propuesta cristiana no puede menos que sorprender a cualquiera que conozca la tradición moral católica. Es una visión puramente positivista de la moralidad, en clave de obediencia a un mandamiento externo. Aunque esta interpretación de la moral ha estado y está presente en algunas corrientes de pensamiento en la tradición cristiana, no puede decirse que ha sido la única. Ciertamente, en la tradición genuinamente tomista de la ley natural, el imperativo moral no viene impuesto desde fuera, sino que es una exigencia que el ser humano encuentra en sí mismo, en su propia estructura constitutiva como ser personal²⁵. Al tratar de la ley natural en la cuestión 94 de la I-2ae. de la **Suma**, santo Tomás escribe:

Entre todas las cosas que son objeto del conocimiento humano se da un cierto orden. En efecto, lo que primariamente cae bajo nuestra consideración es el ente, cuya percepción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es el siguiente: “No se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa”; ... Pues bien, como el ser es lo primero que cae bajo toda consideración,²⁶ así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica, ordenada a la operación, puesto que todo agente obra por un fin, el cual tiene la naturaleza de

24. *Ibidem*.

25. E. López Azpitarte comenta: “... Si queremos vivir de una manera adulta, no basta el sometimiento a lo mandado por la autoridad, sin saber dar una explicación motivada de nuestra conducta. La justificación última sobre la bondad o malicia de una acción no se encuentra jamás en el hecho de que esté mandada o prohibida –esto constituye lo más característico del comportamiento infantil...–, sino en el análisis y estudio de su contenido interno. Hay que pasar de una moral heterónoma e impositiva a una conducta autónoma, adulta y responsable.” LÓPEZ AZPITARTE, E., *Fundamentación de la ética cristiana*, en RINCÓN, R., MORA, G. y LÓPEZ AZPITARTE, E., **Praxis cristiana**, t. 1, Madrid, Paulinas, 1980, 250. De ahora en adelante citamos este artículo como **Praxis**, para que no se confunda con la obra del mismo autor con idéntico título que ya se ha citado en la nota 2. Los temas tratados en el artículo de **Praxis** se tratan también en el libro de 1990.

26. En este punto no nos parece que la traducción castellana sea tan precisa como sería de desear. El texto latino dice: “Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis...” (S.Th. q. 94, a. 2, *Respondeo*). Opinamos que “consideración” no recoge con suficiente nitidez la expresión “*quod cadit in apprehensione simpliciter*”.

bien: “Bien es lo que todos los seres apetecen. Este, pues, será el primer precepto de la ley: Se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal. Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en éste, de suerte que todas las cosas que deban hacerse o evitarse, en tanto tendrán carácter de preceptos de ley natural en cuanto la razón práctica los juzgue naturalmente como bienes humanos. Y puesto que el bien tiene naturaleza de fin..., todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y, por consiguiente, como necesariamente practicables; y sus contrarias, como malas y vitandas. Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales²⁷.”

Desde esta perspectiva, para explicar el origen de la moralidad no es preciso remontarse a un mito de los orígenes, como hace Hobbes. Más aún, tampoco es preciso, en sentido estricto, demostrar que debemos obedecer a Dios. Nuestra propia humanidad es el libro por excelencia para encontrar lo que es bueno, de suyo, para el ser humano. A pesar de todas las críticas que se pueden hacer a la tradición del derecho natural, nos parece que su afirmación de la moralidad como una exigencia intrínseca a la constitución personal de los seres humanos es completamente recuperable. ¿Cuáles son esos elementos constitutivos de nuestra humanidad que pueden dar razón de la génesis de la moralidad como exigencia estructural universal de nuestra especie?

27. S.Th. q. 94, a. 2, *Respuesta*. Tomamos la traducción de la **Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino**, t. VI, Madrid, BAC, 1956, 129-130. Cf. MAHONEY, J., **The Making of Moral Theology**, Oxford, Clarendon Press, 1987, 77-83; LÓPEZ AZPITARTE, E., **Fundamentación...**, 137-150; CHIAVACCI, E., *Ley natural*, en COMPAGNONI, F., PIANA, G., PRIVITERA, S. y VIDAL, M. (Eds.), **Nuevo Diccionario de Teología Moral**, Madrid, Paulinas, 1992, 1013-1028, particularmente la exposición histórica, 1013-1019. Para valorar rectamente la tradición católica sobre la ley natural, es preciso admitir que la comprensión tomasiana, que hemos resaltado, no ha sido la única. El agustinismo neoplatónico tendió a transformar la ley natural en un catálogo, escrito o escribible, de pecados particulares, en continuo aumento y que no admitían la posibilidad de ignorancia inculpable o invencible. Más tarde, el giro ockhamista dará lugar, paradójicamente, a una concepción igualmente rígida y preceptista de la ley natural. El voluntarismo ockhamista dará lugar a una comprensión de la razón como manifestación de la voluntad de Dios. Siendo impensable que Dios hubiese dejado incertidumbres en la promulgación de sus mandamientos absolutos, se llegó a concebir la ley natural como un catálogo de preceptos operativos inamovibles. La razón no es ya, como lo era para el Aquinate, la capacidad para descubrir los valores y preceptos morales a partir de la aprehensión de nuestras propias inclinaciones naturales, sino el lugar de la promulgación de los decretos divinos. Esta corriente se asociará, en el albor de los tiempos modernos, con el racionalismo, dando lugar a una mentalidad que podemos encontrar representada, por ejemplo, en S. Puffendorf.

2. La moralidad como exigencia de la estructura constitutiva de los seres personales humanos²⁸

Enumeramos y comentamos a continuación los elementos constitutivos de la estructura óptica del ser humano que, según nuestro parecer, hacen que sea, ineludiblemente, un animal moral.

a) *La insuficiencia del instinto*²⁹

Los estudios de la sociobiología han puesto de relieve insistentemente nuestra innegable pertenencia al reino animal. No obstante, el ser humano es un animal con características del todo particulares, que lo separan del resto de las especies animales. Una de ellas es precisamente su estructura moral, que da origen al hecho de la moralidad. Y es preciso dar cuenta de ello. El primer dato aparece, al menos a primera vista, como una deficiencia, una carencia de la especie humana. Los instintos parecen estar mucho mejor desarrollados en otras especies animales que en la nuestra. Siguiendo las leyes del instinto, ordenadas al bien y supervivencia de la especie, los animales no humanos alcanzan su propio destino y plenitud, incluyendo en algunas especies, como las abejas, complejas organizaciones sociales. Los instintos parecen ser, como norma general, una guía suficiente para garantizar su adaptación al medio. Con ello se aseguran también la supervivencia de la especie y el equilibrio ecológico.

El ser humano aparece particularmente desprovisto desde este punto de vista. Es el mamífero que nace en el mayor estado de indefensión e indigencia, en una radical dependencia de los otros. Aunque posee unos instintos básicos para la satisfacción de sus necesidades fundamentales, son totalmente insuficientes para guiar su conducta en la comunidad humana. Su evolución y supervivencia depende de un

28. Sobre la génesis de la moralidad Cf. LÓPEZ AZPITARTE, E., **Praxis**, 243-261. Dos obras recientes sobre la ley natural, que vale la pena estudiar son: TRIANA, L. H., **Feminist Ethics and Natural Law**, Washington DC, Georgetown University Press, 1999 y PORTER, J., **Natural and Divine Law**, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. Se trata de dos teólogas estadounidenses de la nueva generación de teólogas moralistas de ese país. La obra de Traina es muy interesante para tener una visión histórica general y la discusión teológica contemporánea sobre la ley natural. La obra de Porter estudia la comprensión de la ley natural en los autores de los siglos XII y XIII, a partir del *Decreto* de Graciano.

29. Sobre este punto seguimos de cerca la presentación de LÓPEZ AZPITARTE, E. *Ib.*, 243-244.

proceso de aprendizaje y socialización, aun en las sociedades más primitivas. Para aprender a comportarse y a vivir en la comunidad humana necesita un proceso educativo, que conlleva el aprendizaje de ciertas normas de conducta apropiada. Precisamente la insuficiencia de los instintos para regular adecuadamente el comportamiento humano en la sociedad, impone la necesidad de elaborar códigos de conducta y de comunicarlos a través de la enseñanza y del ejemplo. De lo contrario, la anarquía de los instintos haría imposible la convivencia social. Y sin la sociedad no es posible la supervivencia misma del hombre en toda su especificidad humana.

b) La racionalidad

La insuficiencia del instinto está compensada con creces por la inteligencia superior que la evolución ha concedido a la especie humana. La vida del ser humano no se organiza por el solo instinto. Se guía, más bien, conforme a las exigencias de la razón. En realidad, aquí es donde irrumpe en el horizonte de la evolución de las especies lo específicamente humano. El ser humano, gracias a su inteligencia racional, puede elegir sus fines y decidir cuáles son los medios más idóneos para conseguirlos. Si es necesario o deseable para los fines que persigue, transforma su propio hábitat y se modifica a sí mismo. Ciertamente, nuestro estilo de vida urbano, en una sociedad posindustrial y posmoderna, dista mucho del de nuestro antepasado *homo sapiens* más remoto, aunque en muchas cosas nuestros organismos sigan estando programados para la vida de la jungla, más que para la metrópolis contemporánea. En definitiva, los seres humanos, gracias a la inteligencia de la que hemos sido dotados, hemos podido adaptarnos prácticamente a cualquier medio. Esta adaptación propia de la especie humana se distingue de la que se constata en las demás especies del reino animal. En realidad, la inteligencia humana adapta el medio a nuestras necesidades, transformándolo de tal manera que deja de ser medio para convertirse en mundo. Por eso decimos que el ser humano tiene *mundo* mientras que los animales tienen *medio*³⁰. Gracias a su inteligencia y a la

30. "... Max Scheler afirmó que el hombre es el único animal capaz de decir "no". ¿No a qué? No a la naturaleza, al medio natural. Lo cual quiere decir, prosigue Scheler, que el hombre no vive en un medio pura y estrictamente natural, sino en algo distinto, en un "mundo" de sentido. Los animales tienen medio; los hombres mundo. El medio es el ámbito de las respuestas naturales; el mundo, por el contrario, es el ámbito de la respon-

capacidad que ésta le da para cambiar su ambiente y cambiarse a sí mismo, el ser humano es cada vez más capaz de elegirse a sí mismo³¹.

Esa inteligencia que capacita al ser humano para cambiarse a sí mismo, le permite también descubrir que no cualquier manera de obrar es buena para la persona y para la comunidad en la que ella vive y convive. Unas conductas están al servicio del auténtico bien de las personas y otras no. La inteligencia humana permite así elaborar códigos de moralidad que favorecen, prescriben y alaban determinados comportamientos, mientras que desaniman, prohíben y vituperan otros. Naturalmente, como la inteligencia humana no es infalible y las situaciones históricas en las que viven los hombres son variadas y cambiantes, los códigos morales también son múltiples y mutables. Pero eso no indica que no sea posible discernir entre ellos, precisamente a partir de esa misma razón que los elabora. La elaboración de las normas morales no es un proceso puramente arbitrario. Ciertamente no cualquier cosa es buena para el hombre. Algunas cosas son claramente buenas (socorrer a una persona que está en una situación de extrema necesidad y que quiere ser ayudada), otras son claramente malas (quitarle la vida a un ser humano inocente que desea seguir viviendo o torturar a un niño por diversión) y otras muchas caen en terrenos más grises. No obstante, la razón humana puede discernir, encontrar la corrección y la bondad morales, sin que las opciones morales sean puramente arbitrarias o caprichosas.

c) *Autonomía*³²

Ya hemos dicho que la inteligencia da a los seres humanos la capacidad de elegir racionalmente fines y medios. Esta inteligencia también capacita a la persona humana para prever las consecuencias de sus

sabilidad moral. El hombre tiene, por extraña y asombrosa paradoja, que adaptarse no a un medio sino a un mundo, y para ello sus respuestas no pueden ser meramente naturales, sino que necesitan ser responsables o morales." (GRACIA, D., **Profesión médica, investigación y justicia sanitaria** (Ética y vida, t. 4), Bogotá, Editorial El Búho, 1998, 40. En alemán, la distinción entre medio y mundo se presta a uno de esos juegos de palabras que tanto aman los alemanes: *Umwelt* y *Welt*.

31. Hasta el punto que cabría preguntarse si nuestros descendientes serán todavía seres humanos o si pertenecerán a una especie distinta de la nuestra. Cf. ENGELHARDT, H. T., **The Foundations of Bioethics**, Nueva York, Oxford University Press, 1996, 413.

32. Sobre el concepto de autonomía Cf. MILLER, B., *Autonomy*, en REICH, W. T. (Ed.), **Encyclopedia of Bioethics**, t. 1, Nueva York, Simon and Schuster Macmillan, 1995, 215-220; BEAUCHAMP, T. L. y CHILDRESS, J. F., **Principles of Biomedical Ethics**, Nueva York, Oxford University Press, 2001 (5ª ed.), 57-104. La **Encyclopedia of Bioethics** se citará, de ahora en adelante, como **EB**.

actos, preferir entre ellas y tomar decisiones en las que al elegir un acto está también eligiendo sus consecuencias previsibles. La insuficiencia de la programación instintiva, junto a la inteligencia racional, dan al ser humano una característica que está en el corazón de toda la vida moral: *la autonomía*. La palabra “autonomía” viene del griego y se usa para referirse a una realidad que se rige por sus propias leyes, teniendo la capacidad de darse la ley a sí misma. El ser humano es capaz de elegir un proyecto de vida y escoger también los medios para irlo realizando aquí y ahora. La voluntad libre del ser humano es un presupuesto necesario para poder hablar de ética. Si el ser humano no tuviese una voluntad libre, querría decir que estaría determinado a realizar las acciones que realiza: estaría predeterminado y, por lo tanto, carecería de responsabilidad, porque sus acciones no le serían imputables. Decimos que la voluntad humana es autónoma en cuanto puede elegir fines y medios, valores y preferencias para orientar su propia vida. La autonomía es, podríamos decir en una definición provisional, la capacidad que tienen las personas para autodeterminarse en orden a la propia realización, eligiendo entre los diversos bienes que tienen ante sí.

Todos los sistemas morales y legales presuponen la autonomía como su condición de posibilidad. Solamente si las personas pueden elegir sus conductas podemos premiarlas y castigarlas, alabarlas o censurarlas. La autonomía humana no es, por supuesto, absoluta. Está condicionada por múltiples factores biológicos, sociales, culturales, lingüísticos, etc. Pero condicionado no quiere decir determinado. Lo que nos condiciona es lo que nos posibilita el ejercicio humano de la libertad. Sin el lenguaje, la cultura, la educación, etc., que nos condicionan, no podríamos actuar ni desarrollarnos como seres humanos; pero eso no quiere decir que nos pre-determinen a actuar de una manera específica e inevitable. Somos libres porque ante una situación concreta podemos elegir decir “no”, por muy condicionados que estemos. La libre voluntad es parte de la experiencia humana más fundamental. Nos aprehendemos a nosotros mismos como capaces de elegir, decidir y orientar nuestras vidas conforme a un proyecto y a unos valores elegidos por nosotros mismos. Precisamente porque nos captamos a nosotros mismos como seres autónomos, nos sabemos responsables ante nosotros mismos y ante los demás.

Tan vinculada está la vida moral a la libertad que sin ella no hay actos morales. La cuestión del acto moral ha sido ampliamente estudiada, con sus limitaciones, por los manuales de teología moral a lo

largo de los siglos. El punto de partida de toda la reflexión teológico-moral sobre este punto se encuentra, sin duda, en amplio tratado tomasiano sobre los actos humanos, en la **Suma teológica**³³. La moral tomasiana comienza con el tratado sobre el fin último del hombre, que es, para Tomás, la bienaventuranza y ésta consiste, en definitiva, en el gozo beatífico de la unión con Dios. Los medios para alcanzar la bienaventuranza no son otros que los actos humanos, que son el objeto de estudio de la moral. ¿Cuáles son los actos humanos? ¿Cómo se definen? Para Santo Tomás son verdaderamente actos humanos: "...actos humanos se llaman propiamente los que son voluntarios, por ser la voluntad apetito racional, el cual es propio del hombre..."³⁴ Los autores posteriores siguieron el magisterio de Santo Tomás en el análisis del acto humano, insistiendo sobre todo en las exigencias de *conocimiento (o advertencia)* y *libertad de la acción realizada por la persona, para que ésta tenga peso moral*. Sobre este particular escribe el teólogo español Aurelio Fernández: "Actuar de modo humano demanda en primer lugar conocer la bondad o malicia de lo que se ejecuta y que el sujeto sea libre al momento de ejecutarla. En consecuencia, el acto humano es moral cuando se realiza con *conocimiento y libertad*"³⁵. Añade el mismo autor, explicando el requisito de la advertencia o conocimiento:

Dado que la racionalidad es lo específico del ser humano, para que un acto pueda imputársele moralmente, se requiere que la persona sea consciente de la acción que va a ejecutar, y que, desde el punto de vista ético, advierta que es "buena" o "mala". La "advertencia" ha de ser, pues, doble: debe ser consciente de lo que hace; pero además ha de conocer la bondad o malicia de la acción que ejecuta u omite³⁶.

En cuanto a la libertad escribe:

La acción moral, además de conocer la bondad o malicia del acto que se ejecuta, requiere además el "consentimiento". Para ello se exige la libertad de la voluntad. La libertad es el elemento más determinante de la moralidad del acto. La acción que se lleva a cabo de modo violento o en la que la libertad se ve limitada o anulada por la pasión, el miedo, etc. pierde el carácter moral³⁷.

33. S.Th. I-II q.q. 6-21.

34. Ib., I-II q. 6, introducción.

35. FERNÁNDEZ, A., **Compendio de teología moral**, Madrid, Ediciones Palabra, 1995, 153.

36. Ib., 153-154.

37. Ib., 155.

Para aclarar más el concepto, Tomás, y todos sus discípulos después de él, distinguieron entre los actos humanos y los actos del hombre. Son actos verdaderamente humanos los que son específicos de las personas y que reúnen los dos requisitos que acabamos de señalar, mientras que son actos del hombre todos los demás, aquellos que tenemos en común con los demás animales, como el dormir, comer o copular. Sin embargo, aun estos actos que compartimos con nuestros parientes en el resto del mundo animal, adquieren una densidad particular cuando los asumen la inteligencia y la libertad humanas. De tal manera que comer u omitir la comida tiene o puede tener unas resonancias e implicaciones morales en el hombre que nunca tendrá en el caballo o el buey.

A pesar de toda la importancia que tienen los actos humanos para la vida moral, no es aconsejable que nos quedemos en una pura moral de actos, olvidando el contexto de los actos en toda la totalidad de la vida del sujeto moral. La vida moral no se reduce a la realización de actos moralmente correctos. Es correcto el acto que corresponde a las exigencias de los valores morales en unas circunstancias concretas. Para el florecimiento de la vida moral no basta con la realización de la corrección en las acciones aisladas, sino que es preciso conseguir también la bondad moral de las personas. No se trata solamente de que realicen la acción ajustada a las exigencias morales en un determinado contexto, sino de que lo hagan por la motivación adecuada y de modo habitual. Sólo entonces la persona es buena, aun cuando pueda equivocarse a la hora de valorar las exigencias de la moralidad en las circunstancias concretas en las que se encuentra en un determinado momento.

También debemos distinguir conceptualmente entre la autonomía moral y la autonomía práctica. En muchas ocasiones hablamos de autonomía sin ponerle el apellido, lo que nos lleva a confusión. La autonomía moral es la capacidad que tiene todo ser humano, por el hecho de serlo, de proponerse fines y de proyectarse hacia el futuro. Mientras que la capacidad de elegir realmente, prácticamente, aquí y ahora entre determinados bienes, entre determinados cursos de acción que se abren ante nosotros, es lo que llamamos autonomía práctica. Todo ser personal tiene autonomía moral, pero no en todo momento de su vida tiene la misma autonomía práctica, que variará según su biografía, sus condiciones fisiológicas (puede estar ebrio, comatoso o sedado, por poner algunas situaciones en las que su autonomía práctica está comprometida o incluso anulada).

Por otro lado, en bioética se usa frecuentemente la palabra autonomía para referirse al principio ético de respeto por la autonomía, que nos manda respetar las decisiones autónomas de las personas. Sin embargo, es importante que distingamos con claridad estas tres categorías: autonomía moral, autonomía práctica y principio de autonomía. En todo caso, la autonomía moral y práctica de los seres humanos están en la raíz de su identidad como seres inevitablemente morales.

d) Responsabilidad

Porque podemos elegir, también tenemos que dar cuenta de nuestros actos, de nuestras acciones y omisiones. El precio de la libertad es tener que elegir ineludiblemente, hasta el punto que no elegir ya es una elección. También del no elegir tenemos que dar razón. Ser responsable es, precisamente, tener que responder, que explicar, que dar cuenta o razón de lo que se ha hecho o se ha dejado de hacer. ¿Responder ante quién? Ciertamente ante nosotros mismos. Nos sentimos responsables por nuestras acciones ante nuestra propia conciencia, que nos alaba o nos reprocha. Pero también tenemos que dar razón ante los otros, ante la comunidad de los seres morales, en cuanto nuestras opciones afectan a los demás. En último término, los creyentes se sentirán también responsables ante la Trascendencia, pero en este momento no nos ocuparemos de la dimensión religiosa de la moralidad, ya que nuestro discurso se sitúa en el plano de la reflexión estrictamente filosófica. Fijémonos más bien en esta responsabilidad ante los otros, ante la comunidad de los seres morales, de la que nosotros formamos parte y en la que tienen sentido todas las exigencias de protección, respeto, derechos y solidaridad. Ninguna reclamación moral tiene sentido fuera de la comunidad de los seres morales. Esa responsabilidad puede tener un carácter legal o jurídico, cuando se trata de acciones que están previstas por el sistema formal de derecho de una comunidad humana. Pero aun cuando no haya responsabilidad jurídica, sigue estando vigente la responsabilidad estrictamente moral a la que están sujetas todas nuestras acciones genuinamente autónomas³⁸.

38. Aunque la responsabilidad jurídica presupone la responsabilidad moral, no todas las acciones que implican responsabilidad de índole moral conllevan responsabilidad jurídica. Cualquier acción libre que pueda afectar a terceras personas conlleva responsabilidades de índole moral. Sin embargo, eso no indica que esa misma acción conlleve algún tipo de consecuencia en el ámbito de ese sistema formal que es el derecho. Dicho

Estas reflexiones sobre la responsabilidad nos llevan lógicamente al próximo elemento decisivo en la génesis de la estructura moral de la persona humana: su índole comunitaria, su sociabilidad constitutiva.

e) Índole comunitaria de la persona humana

Beauchamp y Walters privilegian esta última característica para dar cuenta de la génesis de la moralidad. Sostienen, como ya señaló Hobbes en su día, que la moralidad entra en escena cuando comprendemos que ciertas acciones deben realizarse u omitirse por razón del impacto que tendrían o podrían tener en la vida de otras personas³⁹. Los seres humanos no podemos florecer sin el apoyo de la comunidad. Por eso Aristóteles definió al ser humano como *animal político*⁴⁰. Somos constitutivamente entes sociales y políticos y, por ende, solidarios, para el bien y para el mal. Ser solidarios significa, dicho sencillamente, que todos estamos a bordo de la misma nave y que naufragamos o llegamos a puerto todos juntos⁴¹. Los seres humanos compartimos un mismo proceso evolutivo, constituimos una única especie, habitamos un mismo planeta y somos copartícipes de una única historia. La crisis ecológica quizás ponga de relieve hoy con dramático realismo esta condición soli-

de otro modo: toda instancia de genuina responsabilidad jurídica presupone y conlleva una responsabilidad de índole moral. Sin embargo, la responsabilidad moral existe muchas veces, quizás la mayor parte de las veces, sin que exista al mismo tiempo responsabilidad de índole jurídica. De hecho, la responsabilidad moral puede ser –y frecuentemente es– más exigente que la jurídica. Así, por ejemplo, un acto de beneficencia –dedicar parte de mi tiempo al cuidado de mi vecina anciana y sin familia– puede vivirse como una estricta obligación moral, aunque las leyes de mi sociedad no me obliguen ni puedan obligarme a hacerlo.

39. BEAUCHAMP, T. L. y WALTERS, L. R., *Contemporary Issues in Bioethics*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1994, 1-38.

40. ARISTÓTELES, *Política*, 1253 a.

41. Es importante remarcar que estamos hablando ahora de la solidaridad como un hecho y no como un valor moral. La solidaridad como dato precede a la solidaridad como imperativo moral: "El principio de solidaridad puede expresarse con esta simple fórmula: los hombres están inevitablemente ligados unos a otros y dependen de muchas maneras los unos de los otros; en consecuencia están obligados a actualizar ese vínculo en el modo justo para el bien del individuo y del todo... El principio contiene ante todo un *indicativo*... Del indicativo se sigue el *imperativo* moral: los hombres deben actualizar y configurar la mutua dependencia de manera tal que ésta contribuya al desarrollo de la persona humana y a la promoción de la sociedad." (GÜNTÖR A., *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, t. 3, Alba, Edizioni Paoline, 1977, 124-125; Cf. VIDAL, M., *La solidaridad: nueva frontera de la teología moral*: *Studia moralia* 23 (1985) 99-126; ID. *Para comprender la solidaridad: virtud y principio ético*, Estella, Verbo Divino, 1996.)

daria del género humano, que tan fácilmente podemos olvidar. Si mis acciones u omisiones contribuyen a destruir el planeta, a contaminar las aguas y a aniquilar las especies animales, estoy destruyendo el único planeta que nos alberga a todos y que, hasta ahora, parece ser la única morada que podemos legar a nuestros descendientes. La solidaridad se presenta, pues, como un hecho. El dato de la solidaridad se convierte, sin embargo, en imperativo moral que me constriñe a ejercer mi autonomía con responsabilidad social.

f) La vulnerabilidad humana

Además, los seres humanos somos vulnerables física y psicológicamente. Bernard Gert señala que Hobbes es uno de los pocos filósofos que se ha percatado del nexo que existe entre vulnerabilidad y moralidad⁴². Para Hobbes las virtudes morales son dignas de alabanza precisamente porque todos nos ahorramos inconvenientes y calamidades cuando las personas son virtuosas. El filósofo del siglo XVII comprendió, escribe Gert, que la moralidad se interesa, ante todo, por aquellos comportamientos humanos que afectan a los demás. En otras palabras, la moralidad es necesaria no sólo porque somos seres comunitarios, sino también porque la comunidad humana está inevitablemente constituida por seres vulnerables, que necesitan la protección y el calor de la comunidad moral para poder subsistir y florecer. Según Gert, Friedrich Nietzsche (1844-1900) tenía razón cuando decía que la moral es la protección de los vulnerables. Su error consistió en no darse cuenta de que todos lo somos. Ésa es la diferencia entre Nietzsche y Hobbes⁴³. Cuando examinemos los orígenes históricos de la moderna bioética veremos que uno de los factores que contribuyeron a su nacimiento fue precisamente la necesidad de proteger las vulnerabilidades de los sujetos humanos en la investigación científica y de los pacientes en los contextos clínicos.

Por supuesto que nuestra vulnerabilidad no queda plenamente amparada por las solas prescripciones negativas de la moralidad. Ésas

42. GERT, B., *Morality. Its Nature and Justification*, Nueva York, Oxford University Press, 1998, 9.

43. *Ibidem*. Es interesante y sugerente el título de la antropología filosófica de Juan Masiá: *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1997.

marcan los mínimos. Necesitamos también de las contribuciones positivas de otras personas: intimidad, cariño, protección y cuidado. La satisfacción de estas necesidades solamente es posible en una comunidad de seres morales, en la que se reconocen y amparan las vulnerabilidades y los intereses de las personas, y en la que se garantizan ámbitos de convivencia íntima, en los que los individuos pueden satisfacer sus necesidades más profundas y más característicamente humanas. Porque todos necesitamos esa comunidad moral para florecer como seres humanos, también somos corresponsables de su mantenimiento y promoción. Y por eso es preciso garantizar su subsistencia. Precisamente para salvaguardar la comunidad moral, los seres racionales elaboramos normas y códigos de conducta. De lo contrario no sería viable la vida en comunidad, sin la cual no podemos florecer como seres humanos.

En conclusión, sostenemos que las seis características constitutivas del ser humano que acabamos de enumerar –a saber: *la insuficiencia del instinto, la racionalidad, la autonomía, la responsabilidad, la índole comunitaria y la vulnerabilidad*– explican por qué el ser humano es un animal que construye sistemas morales. La moralidad está arraigada en nuestra estructura óptica como seres personales. La sociobiología ha insistido, además, en la raigambre biológica del hecho moral. Si la moralidad tiene esa raigambre biológica, no puede ser una superestructura arbitraria. Por el contrario, es un requisito esencial si hemos de garantizar la continuidad de la vida –y no sólo de la vida humana, si tenemos en cuenta la crisis ecológica– en nuestro planeta⁴⁴.

44. Esta alusión a los hallazgos de la sociobiología no indica, de ninguna manera, que aceptemos todos los presupuestos y conclusiones de los cultivadores de esa disciplina. Los propulsores de la sociobiología tienden a reducir la moral a comportamientos biológicamente determinados. Aunque la moralidad tiene, sin duda, fundamentos biológicos y evolutivos, pensamos que no puede reducirse a ese nivel, so pena de anularla. *Afirmamos sin ambages la libertad de la voluntad: la genuina, si bien condicionada, autonomía de la criatura humana*. Decir lo contrario equivale a negar, desde nuestro punto de vista, la posibilidad misma de toda vida auténticamente moral. Como ha señalado Mary Midgley (en su libro **Beast and Man: The roots of Human Nature**, 1978) en su crítica a las ideas de Edward O. Wilson: “Así, el tener en cuenta factores biológicos en el examen de cuestiones éticas no permite concluir que las últimas sean cuestiones biológicas. Biologizar la ética ... quiere decir filosofar mejor, esto es, mejor de lo que se filosofa cuando los factores biológicos y sociobiológicos se echan por la borda.” Tomamos esta cita de FERRATER MORA, J. y COHN P., **Ética aplicada. Del aborto a la violencia**, Madrid, Alianza Editorial, 1991, 14-15. La cita directa está en la pág. 15.

IV. MORAL Y DERECHO ⁴⁵

Ética y derecho están íntimamente relacionados pero no son, de ninguna manera, idénticos. Las cuestiones morales más candentes suelen también ser cuestiones legales porque afectan la convivencia social y el orden público. Así, algunas de las cuestiones más candentes hoy en bioética, también son problemas de los que se tiene que ocupar el legislador: la clonación y otras prácticas de procreación asistida, el aborto, el suicidio médicamente asistido, la eutanasia, la distribución de los recursos sanitarios y la protección del ambiente, entre otras. Ninguna de estas cuestiones pueden estar ausentes en el debate bioético y todas ellas exigen también la atención de legisladores, jueces y juristas. De hecho, en los últimos años ha nacido una nueva especialidad jurídica: *el bioderecho*. Sin embargo, ni las decisiones de los jueces ni la sola promulgación de leyes bastan para zanjar el problema moral y, en ocasiones, pueden recrudecerlo, como ha ocurrido a propósito del aborto, en los Estados Unidos, a partir de la decisión del Tribunal Supremo de esa nación en el sonado caso de *Roe versus Wade* (1973).

Vamos a hacer una breve y sucinta incursión en la historia de la discusión sobre la relación entre la moral y el derecho positivo.

1. Aristóteles (384-322 a.C.)

El Estagirita distingue entre la parte de la justicia que es *natural* y la parte de la justicia que es *legal*. La *justicia natural* es aquella parte de la justicia que debe tener la misma fuerza en todas partes (diríamos hoy, en cualquier sociedad y cultura). La *justicia legal*, por su parte, comprende las normas que tienen fuerza vinculante en el pueblo o nación que las ha adoptado o promulgado⁴⁶.

2. El estoicismo (siglo IV a. C. al siglo I d. C.)⁴⁷

Como es sabido, el movimiento filosófico estoico tuvo una vida muy larga. Iniciado por Zenón de Citio en el siglo IV a.C., el estoicismo tardío floreció en Roma en el primer siglo de la era común. Según

45. Seguimos básicamente la presentación que hace BRODY, B. A., *Law and Morality*, EB, t. 3, 1335-1340.

46. ARISTÓTELES, en 1134b 20.

47. El nombre del movimiento proviene del pórtico o galería (*stóá*) donde enseñaba Zenón de Citio.

la doctrina estoica, el primer impulso de cualquier animal es la propia subsistencia, la preservación de la propia vida que se logra viviendo conforme a las exigencias de la propia naturaleza. Siendo racional la naturaleza propia y peculiar del hombre, vivir según las exigencias de la naturaleza, para él, es lo mismo que vivir conforme a la razón. Ese es el fin mismo de la vida humana y en ello consiste la vida virtuosa. La *justicia natural* –y aquí recuperamos el término aristotélico– se realiza cuando el ser humano obra según las exigencias de la recta razón.

3. Santo Tomás de Aquino (1225-1274)

El Aquinate define la ley como “un mandato establecido por la razón, para el bien común y promulgado por el responsable de la comunidad”⁴⁸. Conviene desmenuzar un poco los elementos de esta magnífica definición:

a) Mandato establecido por la razón

La ley es un mandato racional, es decir, conforme a la razón. Santo Tomás cierra aquí el paso a todo positivismo jurídico. No basta con la promulgación por parte de la autoridad. La autoridad competente misma está sujeta al imperio de la razón. Por lo tanto, no hay lugar para la obediencia ciega. Podríamos decir que la racionalidad es un constitutivo intrínseco de la auténtica ley, esencial para que un pronunciamiento de la autoridad tenga fuerza de ley. Una ley irracional es nula. También lo es la ley injusta.

b) Para el bien común

Para Santo Tomás, el fin de la vida humana es la bienaventuranza o felicidad, que, para él, consiste primaria y esencialmente en la visión inmediata de Dios. No obstante, el ser humano puede alcanzar también una bienaventuranza, si bien imperfecta, en esta vida por el conocimiento de la verdad y la práctica de las virtudes. Ahora bien, la ley es una realidad social. No mira al solo bien individual, sino al bien de la sociedad, a la felicidad común. En este contexto, el Aquinate cita la enseñanza de San Isidoro de Sevilla (560?-636): la ley no es para provecho particular de nadie, sino para utilidad común de los ciudadanos. Si la ley no vela por el bien común de los ciudadanos no es verdadera ley.

48. *Summa Theologiae* (S Th) I-2 q. 90 a. 4.

c) Promulgada por la autoridad⁴⁹

Precisamente porque la ley tiene como objetivo el bien común, su promulgación no puede ser competencia de los individuos particulares. La publicación y establecimiento formal de las leyes compete a quien tiene la responsabilidad por el bien común de la sociedad, que para Santo Tomás era el príncipe; nosotros diríamos el gobernante. La promulgación es esencial. No puede exigirse el cumplimiento de una ley que no es conocida como tal.

Si nos fijamos en los rasgos constitutivos de la ley en la comprensión tomasiana, aquélla no puede ser de ninguna manera arbitraria. Tiene que ser conforme a la razón y servir para promover la utilidad común. En otras palabras, la ley humana tiene que ajustarse a las exigencias de la ley moral natural. Para Santo Tomás, es “natural” lo que se ajusta a las exigencias de la razón. La ley no puede ir contra los requisitos de la “justicia natural”, so pena de perder toda su fuerza vinculante. La ley injusta no sería verdadera ley. Precisamente por eso su cumplimiento no obliga en conciencia.

Además de ser conforme a la razón, la ley debe ser realizable. El Aquinate cita de nuevo a San Isidoro: “La ley debe ser posible, conforme a la naturaleza, apropiada a las costumbres del país”⁵⁰. En otras palabras, su cumplimiento debe ser factible para la mayor parte de los ciudadanos y no sólo para los muy virtuosos. De ahí que la ley no deba prohibir todos los vicios prohibidos por la moral, sino solamente los más graves, aquellos que la mayor parte de los ciudadanos pueden evitar, particularmente los que perjudican a los demás, y sin cuya prohibición la sociedad humana no podría sostenerse. Dice Santo Tomás: “Así la ley humana prohíbe el homicidio, el robo y otros males semejantes”. De la misma manera, la ley humana tampoco debe prescribir todas las virtudes, sino sólo aquellas que son necesarias para el bien común, para conservar y fomentar la paz⁵¹. Una vez promulgadas, las leyes justas y realizables obligan en conciencia a todos los ciudadanos. Su cumplimiento es, pues, un deber moral. Por otra parte, las leyes injustas no obligan. Santo Tomás nos da criterios para distinguir entre leyes justas

49. Promulgar es, en derecho, la publicación formal de una ley, para que se cumpla y se haga cumplir con carácter obligatorio.

50. *S Th* I-2 q. 96, a. 2.

51. *Ib.*, I-2 q. 96 a. 3.

e injustas. Podemos decir que la ley es justa: a) *por razón de su fin*, si se ordena al bien común; b) *por razón de su autor*, si la promulga la legítima autoridad y dentro de los límites de su competencia; c) *por razón de su forma*, si es conforme a la justicia distributiva, que es la virtud por excelencia del príncipe, es decir: “cuando se imponen las cargas y distribuyen los beneficios a los súbditos con igualdad de proporcionalidad y en orden al bien común”. Por el contrario, la ley es injusta si no cumple con los requisitos anteriores: a) *por razón de su fin*, si no mira al bien común (por ejemplo, cuando el soberano impone leyes onerosas mirando a sus intereses propios y no a los de la sociedad); b) *por razón del autor*, cuando no la dicta la legítima autoridad o cuando la autoridad excede su competencia; c) *por razón de su forma*, cuando las cargas y beneficios se distribuyen entre los ciudadanos de modo muy desigual, sin guardar la regla de proporcionalidad exigida por la justicia distributiva⁵². Repetimos que, para santo Tomás, las leyes que no son justas, no son leyes y su cumplimiento no obliga en conciencia. Más aún, podría llegar a ser obligatorio rebelarse contra ellas, como cuando un tirano manda la idolatría o cualquier otra cosa contraria a la ley divina.

4. La tradición “iusnaturalista” secular

Además de la tradición del derecho natural conservada en la teología católica, existe una tradición iusnaturalista secular en la filosofía occidental, que ha sido enormemente influyente. Los nombres más destacados quizás sean los del jurista holandés Hugo Grocio (Grot o Grotius) (1583-1645), considerado por muchos como fundador del derecho internacional⁵³ y, sobre todo, el filósofo inglés John Locke (1632-

52. *Ib.*, I-2 q. 96 a. 4. Cf. GRACIA, D., **Fundamentos...**, 207-216.

53. Otros atribuyen, probablemente con más razón, al Maestro Francisco de Vitoria (ca. 1492-1546), en particular, y a la Escuela de Salamanca, en general, la paternidad del derecho internacional. Vitoria se había educado en París con Pedro Crockaert y, después de regresar a España, enseñó en Salamanca durante muchos años. Su pensamiento teológico se conserva en sus conferencias (“*Relecciones*”). Se planteó cuestiones tales como el modo de tratar a los indios en América y las causas que pueden justificar las guerras, procurando convencer a los gobernantes de que sus acciones deben estar fundadas en el Derecho. Por eso muchos le consideran como uno de los padres, si no el padre del Derecho internacional. Esta doctrina se encuentra recogida en sus relecciones *De indis* y *De iure belli*. El texto de estas relecciones con las introducciones críticas del P. Teófilo Urdanoz se pueden leer en DE VITORIA, F., **Obras de Francisco de Vitoria**, Madrid, BAC, 1960, 491-858. Cf. ANGELINI, G. y VALSECCHI A., **Disegno storico della teologia morale**, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1972, 111-112; FERRATER MORA, J., **Diccionario de filosofía**, t. 4, Madrid, Alianza, 1979, 3446-3447.

1704), a quien podemos atribuir la paternidad de la moderna teoría de los derechos humanos. Vale la pena citar el pasaje de su **Ensayo sobre el gobierno civil**, en el que encontramos por vez primera la tabla de los derechos humanos civiles y políticos:

Aunque el estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia; aunque el hombre tenga en semejante estado una libertad sin límites para disponer de su propia persona y de sus propiedades, esa libertad no le confiere derecho de destruirse a sí mismo, ni siquiera a alguna de las criaturas que posee, sino cuando se trata de consagrarla con ello a un uso más noble que el requerido por su propia conservación. El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones; porque siendo los hombres todos la obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, siendo todos ellos servidores de un único Señor soberano, llegados a este mundo por orden suya y para servicio suyo, son propiedad de ese Hacedor y Señor que los hizo para que existan mientras le plazca a Él y no a otro. Y como están dotados de idénticas facultades y todos participan de una comunidad de Naturaleza, no puede suponerse que exista entre nosotros una subordinación tal que autorice a destruirnos mutuamente ... De la misma manera que cada uno de nosotros está obligado a su propia conservación y a no abandonar voluntariamente el puesto que ocupa, lo está asimismo, cuando no está en juego su propia conservación, a mirar por la de los demás seres humanos y a no quitarles la vida, a no dañar ésta, ni todo cuanto tiende a la conservación de la vida, de la libertad, de la salud, de los miembros o de los bienes de otro, a menos que se trate de hacer justicia al culpable⁵⁴.

Los derechos humanos naturales son cuatro en el pensamiento de Locke, como acabamos de leer en la cita precedente: a la vida, a la libertad, a la propiedad y a la integridad física. Los posee todo ser humano, por el mero hecho de serlo, previamente a la existencia del Estado y de sus leyes. Por eso, el derecho positivo pierde su legitimidad cuando viola los derechos fundamentales de las personas. Los derechos humanos son naturales y tienen un carácter moral. En este sentido, Locke, y con él toda la tradición de los derechos humanos, admite una priori-

54. LOCKE, J., **Ensayo sobre el gobierno civil**, Madrid, Aguilar, 1969, 6-7; citado por GRACIA, D., **Fundamentos...**, 133-134.

dad del orden moral sobre el orden jurídico, de lo moral sobre lo legal. En realidad, casi todos los grandes autores admiten que hay circunstancias en las que la ley positiva debe ser desobedecida, por ser contraria a las exigencias del orden moral⁵⁵.

5. La tradición liberal

Finalmente, es preciso añadir una palabra sobre la relación entre derecho positivo y orden moral en otra tradición sumamente influyente hoy: el liberalismo. La obra clásica sobre la relación entre la ley y la moralidad, en esa tradición, es el ensayo de John Stuart Mill (1806-1873) sobre la libertad: **On Liberty** (1859). La posición de Mill ha sido desarrollada ulteriormente por otros autores. Aquí nos limitamos a dar una visión muy elemental, pero pensamos que recoge lo más esencial de la posición liberal sobre el punto que nos ocupa.

Es oportuno recordar que el valor supremo en la tradición liberal es la libertad individual. La sociedad puede usar el poder coercitivo de la ley para limitar la libertad, solamente cuando las acciones del individuo puedan causar daño a otras personas. Sería, por lo general, inapropiado imponer una ley cuyo único propósito fuese proteger al mismo individuo que ejecuta la acción (por ejemplo, prohibir fumar aun cuando no se moleste a otras personas, en la intimidad de la propia morada). Este principio fundamental de la ética política del liberalismo se conoce como el “principio de daño”⁵⁶. El texto clásico se encuentra en el ensayo de Mill titulado **Sobre la libertad**:

El único objeto que autoriza a los hombres, individual o colectivamente, a turbar la libertad de acción de cualquiera de sus semejantes, es la propia defensa; la única razón legítima para usar de la fuerza contra un miembro de una Comunidad civilizada es la de impedirle perjudicar a otros; pero el bien de ese individuo, sea físico, sea moral, no es razón suficiente. Ningún hombre puede, en buena lid, ser obligado a actuar o a abstenerse de hacerlo, porque de esa actuación o abstención haya de

55. Cf. GRACIA, D., **Fundamentos...**, 132-135.

56. El liberalismo es una tradición viva y, por ende, cambiante. Hoy día se admite, junto al principio de daño clásico, el principio de ofensa. La sociedad tiene derecho a reprimir algunas acciones por el carácter ofensivo que tienen para la mayor parte de la sociedad. Cf. FEINBERG, J., “*Harmless Immoralities*” and “*Offensive Nuisances*”, en PIERCE, C. y VANDEVEER, D. (Eds.), **AIDS. Ethics and Public Policy**, Belmont, Wadsworth Publishing Company, 1988, 92-102.

derivarse un bien para él, porque ello le ha de hacer más dichoso, o porque, en opinión de los demás, hacerlo sea prudente o justo. Estas son buenas razones para discutir con él, para convencerle o para suplicarle, pero no para obligarle o causarle daño alguno si obra de modo diferente a nuestros deseos. Para que esta coacción fuese justificable, sería necesario que la conducta de este hombre tuviese por objeto el perjuicio de otro. Para aquello que no le atañe más que a él, su independencia es, de hecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su espíritu, el individuo es soberano⁵⁷.

Nótese que también en la tradición liberal se reconoce la distinción entre el orden legal y el orden moral. La ley que interfiere injustificadamente con la libertad individual se invalida, precisamente porque ha violentado las exigencias más fundamentales del orden moral, tal y como lo entiende Mill.

6. Conclusión

En resumen, podemos concluir después de este rápido recorrido panorámico que existe tanto una diferencia como una profunda relación entre el orden moral y el orden jurídico. La normativa legal no puede transgredir las exigencias esenciales de la moralidad, pero tampoco puede pretender imponer todas las exigencias que impondría la moral. Uno de los requisitos de la ley es que sea factible, que pueda observarla la mayoría de los ciudadanos, sin que constituya para ellos una carga excesivamente onerosa, como ya lo percibió Santo Tomás de Aquino⁵⁸.

57. MILL, J. S., **Sobre la libertad. El utilitarismo**, Barcelona, Ediciones Orbis, 1984, 32. Otra cita famosa de Mill en este mismo ensayo nos pueden ayudar a comprender más cabalmente su pensamiento: "Con respecto a la conducta de los hombres hacia sus semejantes, la observancia de las reglas generales es necesaria, a fin de que cada uno sepa lo que debe esperar; pero, con respecto a los intereses particulares de cada persona, la espontaneidad individual tiene derecho a ejercerse libremente. La sociedad puede ofrecer e incluso imponer al individuo ciertas consideraciones para ayudar a su propio juicio, algunas exhortaciones para fortificar su voluntad, pero, después de todo él es el juez supremo. Cuantos errores pueda cometer a pesar de esos consejos y advertencias, constituirán siempre un mal menor que el de permitir a los demás que le impongan lo que ellos estiman ha de ser beneficioso para él ..." (Ib., 93) "Los llamados deberes para con nosotros mismos no constituyen una obligación social, a menos que las circunstancias los conviertan en deberes para con los demás. La expresión "deber para consigo mismo", cuando significa algo más que prudencia, significa respeto de sí mismo, o desenvolvimiento de sí mismo; y nadie tiene por qué dar cuenta a los demás de ninguna de estas dos cosas, pues el hacerlo no reportaría ningún bien a la humanidad." (Ib., 95)

58. Además de los textos tomasianos citados Cf. ADORNO, T. W., **Mínima moralia. Reflexiones desde la vida dañada**, Madrid, Taurus, 1987.

Desde nuestro punto de vista es esencial que afirmemos la prioridad del orden moral sobre el jurídico, para cerrar el paso al positivismo jurídico, que hoy parece cundir en determinados ambientes. Si lo moral se reduce a lo legal, se cierra toda posibilidad de crítica al orden establecido en nombre de la justicia o de los derechos humanos fundamentales. La legalidad está al servicio del orden moral, salvaguardando los mínimos morales posibles y necesarios para la convivencia social⁵⁹. De otra parte no se puede negar que las leyes y la reflexión jurídica dan contenidos a las exigencias morales formales, deviniendo así elementos constitutivos de la vida moral de los ciudadanos en la comunidad política. La relación entre el orden moral y el jurídico es dinámica y recíproca, porque se trata de realidades íntimamente ligadas y profundamente interdependientes.

En resumen, sostenemos que la moralidad es *anterior y posterior* a la legalidad, por paradójico que parezca a primera vista. Es anterior por ser condición de posibilidad de la existencia de normas legales. Sin la existencia de seres morales –y, por ende, de actos morales– no tendría sentido ni posibilidad la regulación legal de los mismos. Es posterior porque más allá de lo normativizado por las leyes se abre un inmenso campo de acciones donde la obligación es puramente moral, no exigible coercitivamente, pero no por ello menos importante para el florecimiento moral de los individuos y de las comunidades. Se trata de todo el ámbito de los ideales morales y de los proyectos de vida felicitantes, de todo el amplio horizonte de las ofertas de sentido, sean éstas de índole religiosa o secular. Por eso pensamos que lo legal constituye una estrecha franja intermedia entre lo moral como fundamento y lo moral como horizonte de plenitud y excelencia humanas. Como ya hemos señalado, la prioridad del orden moral sobre el legal se manifiesta también porque la moralidad es la instancia crítica desde la cual es posible criticar y reformar el propio orden legal. Recordemos que en ocasiones nos vemos moralmente obligados a no realizar acciones permitidas por la legalidad, porque éstas se colocan más allá de lo permisible por las propias convicciones morales. Más aún, podemos sentirnos moralmente obligados a transgredir las leyes cuando entendemos que éstas

59. El tema de la ética de mínimos lo ha tratado a fondo Adela Cortina. Entre sus múltiples publicaciones Cf. **Ética mínima**, Madrid, Tecnos, 1989; **Ética sin moral**, Madrid, Tecnos, 1990/1995; **La ética de la sociedad civil**, Madrid, Anaya, 1995; **Ética aplicada y democracia radical**, Madrid, Tecnos, 1997.

son inmorales o incompatibles con nuestras convicciones morales. La obligación moral pesa más, en estos casos, que la legal, hasta el punto de poder exigirnos graves sacrificios como muestran las historias de los mártires y los héroes morales de la historia⁶⁰.

V. MORAL Y RELIGIÓN⁶¹

La ética y la religión son dos realidades íntimamente ligadas, pero no se deben identificar ni reducir la una a la otra. Reducir la religión a la ética es empobrecerla y reducir la ética a la religión constituiría un grave problema en una sociedad secular y pluralista como la nuestra.

1. La religión: definición del concepto

El concepto de “religión” es sumamente complejo. No podemos ir más allá de una primera y somera aproximación al mismo. Quizá podríamos comenzar distinguiendo, como hemos hecho con la moralidad, entre la religiosidad como estructura y la religiosidad como contenido. Aunque el hecho religioso parece ser prácticamente universal en la experiencia humana, los contenidos religiosos son múltiples y no pocas veces irreconciliables entre sí. El término “religión”, como apunta Mariasusai Dhavamony, sugiere diversas ideas a diferentes personas. Por religión podría entenderse, entre otras cosas: creencia en la divinidad o en Dios, el acto de orar o de participar en un ritual o acto de culto, meditar sobre algo divino o la actitud emocional del individuo respecto a algo que trasciende este mundo (o se percibe de esa manera). Cabe añadir que también hay quien identifica el fenómeno religioso con la moralidad.

60. Cabe recordar aquí el clásico ejemplo literario de la Antígona de Sófocles. Antígona se rebela contra Creonte en nombre de una ley de Zeus que vale más que las leyes del rey. El creyente escucha, en definitiva, la voz de Dios en la llamada de su conciencia moral, remarcando aun más el carácter de ultimidad y de no negociabilidad que tiene la llamada del valor moral para la conciencia del hombre.

61. Seguimos fundamentalmente la exposición de DHAVAMONY, M., *Religión. Definición*, en LATOURELLE, R. y FISICHELLA, R. (Eds.), *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, Paulinas, 1992, 1128-1139. Cuando citamos otros autores, lo hacemos constar en nota al pie de página. Sobre la relación entre moral y religión Cf. los excelentes artículos, escritos desde perspectivas distintas, de MARTÍN VELASCO, J., *Religión y moral*, en VIDAL, M. (Ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, 185-203; GRACIA, D., *Religión y ética*, en GAFO, J. (Ed.) *Bioética y religiones: el final de la vida*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2000, 153-218; VIDAL, M., *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2000, 777-803.

Según la conocida etimología que da Cicerón (106 a. C.- 43 a. C.), la palabra latina “*religio*” deriva de “*re-ligere*”, que quiere decir “estar atento, considerar, observar, mantenerse unido”. “*Re-ligere*” se opone a “*negligere*”, que significa “descuidar, socavar”. La religión sería originalmente, según esta etimología, el cumplimiento atento del deber, manteniéndose la persona religiosa atenta y unida a un poder más elevado, a Aquello o Aquel que es más grande que la persona del creyente. El autor cristiano Lactancio (ca. 260-340) propuso, sin embargo, otra etimología. Según este autor eclesiástico, la palabra “*religio*” procedía de “*re-ligare*”, que significa “atar, mantener junto”. En este caso, la religión sería estar atado o mantenerse unido a lo divino. La persona religiosa sería aquella que está en relación estrecha y duradera con Dios o lo divino. La religión es el lazo que une al ser humano con la divinidad. Desde esta perspectiva, la religión toca, en primer lugar, el ámbito de la interioridad y del afecto. No existe certeza lingüística sobre la exactitud de ninguna de estas etimologías, sin embargo ambas son enormemente sugerentes⁶². San Agustín (354-430) hizo suya la segunda, la de Lactancio. Por eso vino a tener una influencia perdurable en el pensamiento cristiano.

M. Dhavamony opina que ambos significados se pueden integrar para indicar el doble aspecto de la religión, a saber: *la dimensión objetiva y subjetiva* de la experiencia religiosa. La religión no se refiere solamente a las creencias, costumbres, tradiciones y ritos que pertenecen a agrupaciones sociales particulares. Implica también las experiencias individuales de las personas religiosas. Una definición de la religión que acentuase el aspecto comunitario hasta el punto de infravalorar o excluir la dimensión personal, sería gravemente defectuosa. La experiencia personal de lo divino (lo sagrado, lo santo, lo misterioso o, mejor dicho, el Misterio mismo) es uno de los elementos más importantes de la religión. En realidad, en esa relación de la persona

62. Norbert Schiffrers añade una tercera sugerencia etimológica. “Religión” se derivaría del vocablo latino “*reeligere*”. Siendo posible que la persona religiosa se aleje culpablemente de la divinidad, puede retornar a ella a través de la conversión. Para este autor: “la posible reducción etimológica de la palabra *religio* a estos tres verbos descubre, en una visión de conjunto, un sentido convergente, que es más que etimología, pues representa una descripción de diversas formas de comportamiento religioso”. Cf. SCHIFFERS, N., *Religión*, en RAHNER, K. ET. AL., **Sacramentum mundi**, t. V, Barcelona, Herder, 1973, Col. 908-909.

religiosa con lo sagrado se encuentra lo más fundamental del fenómeno religioso⁶³.

Podemos decir, entonces, que la religión es el reconocimiento consciente y efectivo de una realidad absoluta, de la cual la persona religiosa se sabe existencialmente dependiente, bien sea por sumisión, bien por identificación total o parcial con ella⁶⁴. Esta definición distingue con claridad la religión de la magia: mientras que en la religión el ser humano se entrega al poder divino, en la magia se pretende someter la divinidad a la voluntad humana. La inclusión tanto de la entrega o sumisión como de la identificación, permite que esta definición abrace tanto a la experiencia teísta como a la panteísta. En las religiones teístas prevalece la experiencia de la sumisión o entrega a la divinidad, mientras que en las panteístas o monistas predomina la experiencia de la identificación con el absoluto. El absoluto se experimenta como misterio. El "Otro" de la experiencia religiosa es "inaprehensible e incomprensible, no sólo porque mi conocimiento tiene respecto a él

63. Así, por ejemplo, E. Durkheim (1858-1917) pone el énfasis en la creencia y práctica dentro de una comunidad social. Para Durkheim, cuando los individuos tienen el sentimiento religioso de estar ante un poder superior que trasciende sus vidas personales y les impone su voluntad como un imperativo moral, están, en realidad, en la presencia de una realidad más grande que les rodea. No se trata, sin embargo, de un ser sobrenatural, sino del hecho natural de la sociedad humana. La idea de Dios sería, pues, un símbolo de la sociedad. La teoría sociológica de la religión avanzada por el autor citado plantea, sin duda, muchas dificultades. Es innegable que la experiencia religiosa no pocas veces sobrepasa la perspectiva de una sociedad empírica particular, abriéndose a una comunión de índole universal: a la humanidad o al universo en su conjunto. La divinidad está en el origen de toda la realidad, la ama y cuida y nos llama a amarla y cuidarla como lo hace Él (ella, ello). Tampoco puede dar cuenta del fenómeno del profetismo moral. El profeta moral va más allá del código moral establecido en su sociedad, llamando a sus oyentes a reconocer nuevas y más amplias exigencias éticas en sus vidas. Cf. DHAVAMONY, M., *Religión ...*, 1129-1130.

64. Comprendemos que esta manera de definir la religión excluye o parece excluir al ateo del fenómeno religioso, lo cual es altamente discutible. En realidad, el ateísmo es, desde nuestro punto de vista, una toma de posición ante el fenómeno religioso y, en ese sentido, es una posición religiosa. La dimensión religiosa de los seres humanos, como estructura, consiste en la capacidad para preguntarse por lo trascendente. El hacerse la pregunta, independientemente de la respuesta que se le dé, pone de manifiesto la religiosidad del ser humano. Si la respuesta es negativa –la del ateo– no quita un ápice de esa dimensión religiosa (el ateo es un ser religioso, pues tiene la capacidad para preguntarse por lo trascendente, aunque su respuesta sea para negar su existencia); si la respuesta es positiva, habrá muchos contenidos posibles distintos, todas las propuestas creenciales. Sin embargo, el ateo no se considera necesariamente a sí mismo como persona religiosa. Por eso hemos adoptado esta definición que nos parece más respetuosa con la posición del ateo y que centra nuestra atención en la experiencia de la persona que se entiende a sí misma como hombre religioso, que es lo que aquí nos interesa directamente.

límites infranqueables, sino además porque tropiezo con algo absolutamente heterogéneo, que por su género y su esencia es incommensurable con mi esencia ..."⁶⁵. Precisamente por eso produce en mí el sentimiento de maravilla, de reverencia, de temor sagrado. También por eso puede ser presentado de muchos modos: como poder, como persona, como realidad absoluta impersonal o transpersonal, etc.

En realidad, la mejor expresión para referirse al Otro de la experiencia religiosa es el Misterio. Dios es el misterio de los misterios. Por eso, en su misma revelación, Dios permanece misterio. La experiencia religiosa es, ante todo, experiencia de ese misterio absoluto, tremendo y fascinante, que atrae e infunde temor reverencial. En la tradición cristiana, ese Misterio se encuentra como Amor Absoluto, que nos acoge incondicionalmente y que se nos da como don, como gracia. Aquí está el núcleo de la experiencia religiosa cristiana, y no en la observancia de determinadas normas morales. Se debe añadir, además, que el hombre religioso no percibe su experiencia como un mero hecho humano, producido por su sola industria. Interviene en ella una fuerza que se experimenta como superior a la persona religiosa, y que ésta siente que no puede alcanzar ni producir por su propio poder. La religión no es la mera aspiración humana a lo divino. Implica, además, algún tipo de respuesta por parte de lo divino, una cierta revelación de lo divino. Estas revelaciones de lo divino se llaman hierofanías. En la tradición cristiana, la hierofanía por excelencia ocurre en la persona de Jesucristo.

De otra parte, no se puede olvidar que en la experiencia religiosa auténtica siempre hay una dimensión moral. Todas las grandes religiones tienen enseñanzas morales. Pero la religión no se agota de ninguna manera en lo moral. En lo religioso entran el culto (los ritos), la plegaria, el contenido positivo o doctrinal (el mito y la doctrina), la experiencia mística, la experiencia de gratuidad y de gracia, etc. Desde el punto de vista fenomenológico podemos señalar coincidencias y diferencias entre la experiencia religiosa y la experiencia moral⁶⁶.

65. OTTO, R., *Lo santo*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, 42.

66. Quizá sea preciso añadir que aquí nos referimos a la experiencia religiosa auténtica, particularmente a la experiencia mística, que quizá sea la experiencia religiosa por excelencia. Esto no excluye, por supuesto, que, dada la complejidad del fenómeno religioso, existan experiencias religiosas aberrantes, que oprimen a la persona. Además, es preciso admitir que el expediente histórico de las grandes religiones es, cuando menos, ambiguo. En sus historias hay páginas de gloria, escritas por los santos y los místicos, y páginas negras como la Inquisición, las guerras de religión y los preocupantes fundamentalismos que vemos florecer hoy.

2. Coincidencias entre la moral y la religión

Tanto la religión como la moral ponen al ser humano en contacto con lo absoluto, con lo incondicionado. En la experiencia moral, el sujeto se encuentra ante la exigencia del deber, que se le muestra como indiscutible y no negociable. Se encuentra, por ejemplo, ante el rostro del otro que le impone la obligación del respeto absoluto: no puede manipularlo, instrumentalizarlo, convertirlo en mero medio, quitarle la vida. En la religión también nos topamos con la experiencia de lo incondicionado o absoluto. El creyente experimenta lo sagrado como lo que no puede ser manipulado de ninguna manera. La divinidad no está sometida a los deseos humanos (y aquí se distingue, como ya habíamos indicado, la auténtica experiencia religiosa de la magia). La realidad de la divinidad no depende de nada ni de nadie. Ella confiere sentido a todas las cosas. En cuanto experiencia de lo incondicionado, moral y religión están emparentadas.

3. Diferencias ente la moral y la religión

La moralidad tiene como término el bien, la realización del valor moral, que se presenta a la voluntad humana en la experiencia del deber, como una obligación a realizar. El núcleo de la experiencia moral está, como ya hemos indicado, en la experiencia de la obligación o en el encuentro con el deber. La majestad del valor se impone a la libertad en la experiencia del "tú debes". El sujeto moral responde al reconocimiento de la majestad del valor a través del esfuerzo por obrar conforme al valor descubierto como deber.

El centro de la experiencia religiosa no es, sin embargo, la experiencia del deber, sino la experiencia del Misterio, que no se presenta ni como obligación ni como ideal, sino como don, como presencia benévola y amorosa, como donación de sentido absoluto, como gratuidad y acogida. Ciertamente, la experiencia religiosa también conlleva una llamada a la plenitud y a la perfección. Pero para el hombre religioso, al menos en la tradición espiritual cristiana, la plenitud no es fruto ante todo del esfuerzo propio, sino del don gratuito de la trascendencia. Por eso, la teología espiritual y la ética teológica son primas hermanas, pero no son de ninguna manera la misma cosa. Quizá podríamos decir que la espiritualidad se centra más en el aspecto del don, mientras que la moral subraya más la tarea.

4. Conclusión

Lo religioso y lo moral están emparentados, ya que en ambos casos estamos ante una experiencia del absoluto. Aunque son muy diversos en la forma de la experiencia y en su articulación conceptual y lingüística, la auténtica experiencia religiosa remitirá siempre a la moralidad como su signo de verificación. Por otra parte, si bien es posible una moral sin religión, la mejor fundamentación de la moral se encuentra en la experiencia religiosa. Aunque hay intentos de buscar una fundamentación absoluta a la ética desde premisas puramente racionales, sin referencia religiosa alguna (Kant), no cabe duda que la fe en una realidad absoluta como la divinidad brinda al creyente la más formidable fundamentación para la aceptación de exigencias éticas incondicionadas y no negociables. Ciertamente desde la fe en Dios es más fácil reconocer la exigencia absoluta de respeto que me impone el rostro del otro finito, en cuanto que es sacramento del Otro infinito. Por lo tanto, sin negar la posibilidad de fundamentar exigencias éticas incondicionadas desde premisas no religiosas, queremos destacar, al concluir este apartado, la fuerza y la riqueza de las éticas de inspiración religiosa. También es preciso añadir que las éticas de inspiración religiosa tendrán que recurrir al trabajo de la razón a la hora de concretar la inspiración religiosa en una ética normativa, de la misma manera que lo tienen que hacer las éticas que parten de otros supuestos de inspiración y fundamentación.

VI. ÉTICA Y BIOÉTICA

Hasta ahora hemos estado hablando de la experiencia moral y de la ética en términos generales. Sin embargo, nuestro interés principal en este libro se centra en una disciplina (o sub-disciplina) concreta dentro de la familia de la ética: *la bioética*. Por lo tanto, parece oportuno abordar el tema de la bioética, intentando dar una especie de *pre-comprensión* de nuestro campo de estudio. Para ello vamos a abordar las causas históricas de su nacimiento. Terminaremos este apartado con la presentación de la definición de la bioética propuesta por Warren T. Reich en la segunda edición de su magnífica **Encyclopedia of Bioethics**.

1. El origen de la palabra “bioética”⁶⁷

Warren T. Reich afirma que tanto la disciplina como la palabra “bioética” tuvieron un “nacimiento bilocado” (“*bilocated birth*”). La bioética habría nacido, más o menos al mismo tiempo, en la Universidad de Wisconsin en Madison y en la Universidad de Georgetown en Washington, D.C.⁶⁸. El padre en Wisconsin fue Van Rensselaer Potter, un famoso investigador en el campo de la oncología, mientras que en Washington, D.C., fue André Hellegers, obstetra holandés e investigador polifacético, trasplantado a U.S.A., primero a la Universidad de Johns Hopkins en Baltimore y después, a partir de 1967, a Georgetown. Las investigaciones de Reich no dejan lugar a dudas: Potter fue el primero en acuñar el término “bioética” y el primero en usarlo en una publicación. En enero de 1971, Potter publicó el primer libro con la palabra “bioética” en su título: **Bioethics: Bridge to the Future**⁶⁹. Ya en 1970, el oncólogo había usado la palabra “bioética” en el título de un artículo: *Bioethics: The Science of Survival*⁷⁰. Ese mismo año, también la empleó en una nota a pie de página en otro artículo suyo, publicado en la revista **Zygon**⁷¹.

67. Seguimos los artículos de REICH, W. T., *The Word “Bioethics”: Its Birth and the Legacies of those Who Shaped It*: **Kennedy Institute of Ethics Journal** 4 (1994) 319-335; ID., *The Word “Bioethics”: The Struggle Over Its Earliest Meanings*: **Kennedy Institute of Ethics Journal** 5 (1995) 19-34; ID., *Il termine “Bioetica”: nascita, provenienza e forza*, en RUSSO, G. (Ed.), **Storia della bioetica**, Roma, Armando Editore, 1995, 157-206. Cf. GAFO J., *Veinticinco años de bioética*: **Razón y Fe** 234 (1996) 401-414; RUSSO, G., *Storia della bioetica dalle origini ad oggi*, en RUSSO, G. (Ed.), **Storia della Bioetica ...**, 7-99; ID., **Fondamenti di meta-bioetica cattolica**, Roma, Dehoniane, 13-39. Sobre la historia de la bioética, y desde una perspectiva más amplia, véase también: GRACIA, D., **Fundamentos de bioética**, 23-311; DELL'ORO, R. y VIAFORA, C., **History of Bioethics: International Perspectives**, San Francisco, International Scholars Publications, 1996. Muy recientemente el fundador del primer centro de bioética en Europa, el jesuita catalán Francesc Abel, ha publicado una historia de la bioética: ABEL I FABRE, F., **Bioética: orígenes, presente y futuro**, Barcelona y Madrid, Instituto Borja de Bioética - Fundación Mapfre, 2001. En nivel más divulgativo e incluyendo datos sobre la bioética latinoamericana Cf. FERRER, J., *Treinta años de bioética en el centenario de razón y fe*: **Razón y Fe** 243 (2001) 591-596.

68. Georgetown es la más antigua universidad católica en U.S.A. Fue fundada por John Carroll, primer obispo de Baltimore (y primer obispo católico nacido en el territorio de los Estados Unidos), y dirigida por la Compañía de Jesús. Sin ser parte del “*Ivy League*”, es una universidad de mucho prestigio en los Estados Unidos.

69. **Bioethics: Bridge to the Future**, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1971.

70. *Bioethics: The Science of Survival: Perspectives in Biology and Medicine* 14 (1970) 120-153.

71. *Biocybernetics and Survival*: **Zygon** 5 (1970) 229-246.

Hellegers, por su parte, fue el fundador del primer instituto universitario dedicado al estudio de la bioética: **The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics**, inaugurado oficialmente el 1 de julio de 1971 (6 meses después de la aparición del libro de Potter) en la Universidad de Georgetown, gracias al donativo de 1.35 millones de dólares de la *Joseph P. Kennedy, Jr. Foundation*⁷². Es posible que la palabra “bioética” fuese acuñada en el entorno de Hellegers, sin ningún conocimiento previo de las publicaciones de Potter. Según nos informa Warren Reich, R. Sargent Shriver, marido de Eunice Kennedy Shriver, vicepresidente ejecutivo de la Fundación Kennedy e íntimo amigo de Hellegers, asegura que fue él mismo el primero en acuñar la palabra “bioética”. Es posible que haya sido así. También es posible que Hellegers hubiese encontrado la palabra en alguna de sus prolongadas sesiones nocturnas de lectura⁷³, mencionase la palabra a Shriver (conversaban varias veces diariamente) y, más tarde, Shriver creyese que estaba creando el término, cuando, en verdad, lo estaba recordando⁷⁴. En todo caso, si el círculo de Hellegers acuñó la palabra independientemente o si la tomó, acaso inconscientemente, de Potter, carece de importancia. Lo cierto es que la disciplina que va a nacer en Washington es muy distinta de la que originalmente propusiera el investigador de Madison. No menos cierto es que el legado de Hellegers predominará en el desarrollo futuro de la nueva disciplina. Reich habla del legado de Potter y del legado de Hellegers como dos maneras diversas de comprender la bioética. Recojamos brevemente los rasgos esenciales de cada uno de ellos.

a) El legado de Potter

Potter concibió la bioética como una nueva disciplina, que combinaría los conocimientos biológicos con el conocimiento de los sistemas

72. El *Kennedy Institute* fue el primer instituto universitario dedicado a la bioética y el primero en tener la palabra “bioética” en su nombre. Sin embargo, es preciso añadir que Daniel Callahan y Willard Gaylin habían fundado, entre 1969 y 1970, lo que hoy es el *Hastings Center*, con el nombre de *Institute of Society, Ethics, and the Health Sciences*. Cf. CALLAHAN, D., *The Hastings Center and the Early Years of Bioethics: Kennedy Institute of Ethics Journal* 9, Núm. 1 (1999) 53-71.

73. Hellegers era un lector voraz y a veces pasaba toda la noche leyendo.

74. REICH, W. T., *The Word “Bioethics”: Its Birth ...*, 325-326.

de valores humanos. En el término “bioética”, *bio* representa los conocimientos biológicos y *ética* el conocimiento de los sistemas de valores humanos. La nueva disciplina debería construir un puente entre estas dos culturas⁷⁵, la cultura de las ciencias naturales y la cultura de las humanidades, superando la brecha que existe entre ellas.

Hay dos culturas –ciencias y humanidades– que parecen incapaces de hablarse una a la otra y si ésta es parte de la razón de que el futuro de la humanidad sea incierto, entonces posiblemente, podríamos fabricar un “puente hacia el futuro” construyendo la disciplina de la bioética como un puente entre dos culturas. Los valores éticos no pueden ser separados de los hechos biológicos. La humanidad necesita urgentemente de una nueva sabiduría que le proporcione el conocimiento de cómo usar el conocimiento para la supervivencia del hombre y la mejora de la calidad de vida⁷⁶.

Según Potter, hoy en día el diálogo entre las ciencias naturales y las humanidades parece imposible. Este diálogo es, sin embargo, inaplazable. Lo que está en juego es la supervivencia de la especie humana en este planeta, así como la de las naciones y de las culturas. La bioética de Potter se propone identificar y promover los cambios óptimos para sostener y hacer prosperar el mundo civilizado. Se ha dicho, quizás simplificando las cosas, que la bioética de Potter es sobre todo *ecológica*, mientras que la de Georgetown será, en primer lugar, *biomédica*, como veremos en seguida.

El legado de Potter ha tenido una influencia modesta en el desarrollo de la disciplina, aunque siempre ha habido grupos que se han inspirado en sus ideas. El poco éxito de la propuesta potteriana se ha debido, en parte, a la falta de apoyos institucionales y económicos que tuvo. Potter dedicó su vida a la investigación en su especialidad científica, dedicándose a la bioética solamente a tiempo parcial y sin apoyos institucionales. Sin embargo, es preciso apuntar que en estos momentos estamos viviendo un renacer de la “bioética global” (*Global Bioethics*) que retoma las ideas originales del científico de Madison.

75. Potter toma de C. P. Snow la idea de las dos culturas incapaces de entenderse, proponiendo una unificación de ambas para poder comprender la realidad humana. Cf. SNOW, C. P., **Las dos culturas y un segundo enfoque**, Madrid, Alianza, 1977.

76. POTTER, V. R., **Bioethics, Bridge to the Future**, New Jersey, Prentice Halls, Inc. Englewood Cliffs, 1971.

Ciertamente en un mundo en el que las cuestiones ecológicas y de justicia internacional son las más acuciantes para la ética del siglo XXI, es impostergable la recuperación de los ideales potterianos⁷⁷.

b) El legado de Hellegers

Ciertamente fue Hellegers el que introdujo la palabra “bioética” y, con ella, un nuevo campo de investigación y estudio y un poderoso movimiento social, en el mundo académico y también en el mundo del gobierno y de los medios. Como ya dijimos, Hellegers fue el principal responsable de la fundación del Instituto Kennedy, en Washington, D.C, en un contexto universitario interdisciplinario. Siendo la capital federal de los Estados Unidos, Washington es el centro donde se formula y establece la legislación y la política pública del país que ha tenido el liderato mundial en el desarrollo de la biomedicina. La visión de la bioética que se va desarrollar en Georgetown será distinta de la visión de Potter por dos razones fundamentales: 1) su mayor atención a las cuestiones biomédicas; 2) y su adopción de la herencia teórica y metodológica de la tradición filosófica y teológica de Occidente. El legado de Hellegers hace de la bioética una rama de la ética ordinaria, aplicada al reino de la biomedicina, como señaló K. Danner Clouser en su pionero artículo sobre la bioética en la primera edición de la **Encyclopedia of Bioethics**, publicada bajo la dirección de Reich en 1978⁷⁸.

Podemos destacar las siguientes características del modelo de Georgetown, que no solamente lo distinguen del modelo potteriano, sino que también han sido, con toda probabilidad, la clave de su éxito:

77. Cf. POTTER, V. R., *Biocibernética y supervivencia*, en PALACIOS M. (Ed.), **Biocibernética y supervivencia**, Oviedo, Ediciones Nobel, 2000, 59-78, con su hermoso credo bioético en 5 artículos: 1) Acepto la necesidad de actuar de inmediato para remediar los males de un mundo azotado por crisis de toda índole. 2) Acepto el hecho de que la futura supervivencia y desarrollo de la humanidad, tanto a nivel cultural como biológico, está fuertemente condicionada por las actividades y planes presentes del hombre; 3) Acepto la singularidad y exclusividad de cada individuo y su necesidad instintiva de contribuir a la mejora de su comunidad social y hacerla compatible con las demás necesidades que a mayor largo plazo tenga la sociedad; 4) Aceptaré la inevitabilidad de algunos de los sufrimientos humanos resultantes del desorden natural en los seres biológicos y en el mundo físico pero no aceptaré con pasividad el sufrimiento resultante de la crueldad del hombre contra el hombre. 5) Acepto la finalidad de la muerte como un hecho consustancial a la vida (Ib., 76-77). Véase también el artículo de GERIN, G., *Bioética global*, en Ib., 101-107.

78. CLOUSER, K. D., *Bioethics*, en REICH, W. T. (Ed.), **EB**, Nueva York, The Free Press, 1978, t.1, 120.

- 1) Los estudiosos del Instituto Kennedy centraron su atención en los problemas biomédicos, más cercanos a la vida cotidiana y a las preocupaciones de la gente, al menos en los años 70 y 80: la relación personal médico-paciente, la ética de la experimentación, el aborto, la ética del final de la vida, etc. Estas cuestiones tenían también una urgencia política de la que carecían los planteamientos de Potter.
- 2) El lenguaje filosófico adoptado por los estudiosos del Instituto Kennedy era más tradicional y más familiar. Los estudiosos de la filosofía y la teología se encontraban en casa con este lenguaje, que también resultaba más afín a los participantes en el debate político. El lenguaje de Potter, por su parte, no estaba anclado en la tradición filosófica de Occidente y hasta se le cuestionaba si podía calificarse como ética o si la nueva sabiduría que proponía era simplemente ciencia aplicada.
- 3) Hellegers y su grupo encontraron un apoyo institucional y financiero que Potter no tuvo nunca: a) La Universidad de Georgetown brindaba un ambiente interdisciplinario. Se trataba de una universidad de prestigio con Escuela de Medicina, y departamentos de ciencias y de filosofía, además del compromiso humanístico de una institución católica y jesuita. b) El millonario apoyo económico de la Fundación Kennedy. c) La localización en Washington, D.C., el centro tanto del debate político como del *establishment* científico estadounidense. Washington es la sede del Congreso de los Estados Unidos, de los *National Institutes of Health (NIH)*, la *National Academy of Sciences* y el Ministerio de Sanidad del Gobierno Federal USA. Esto dio a los estudiosos de Georgetown una participación en la elaboración de la política pública estadounidense en el campo biomédico y, también, acceso a fondos para la investigación. No olvidemos que la biblioteca del Instituto Kennedy es hoy día el centro de referencia bibliográfica nacional en el campo de la bioética: *National Bioethics Reference Library*.

Por otra parte, como también ha señalado Reich, se puede constatar una convergencia entre la visión de Potter y la de Hellegers en cuanto al llamado enfoque “global” de la nueva disciplina. En verdad, la bioética debería ser una ética para el bien de todo el planeta y debe-

ría ocuparse de todas las cuestiones en el ámbito de las ciencias de la vida, tanto biomédicas como ambientales⁷⁹.

2. El contexto cultural

La nueva disciplina no nace en el vacío. Para comprender cabalmente su nacimiento es preciso tener en cuenta dos corrientes culturales decisivas en la segunda mitad del siglo XX: 1) el progreso científico-tecnológico, particularmente en el campo biomédico, y 2) los grandes cambios sociales y políticos, que transformaron la convivencia humana en la mayor parte de los países de nuestro planeta. Podríamos, quizá, hablar, por falta de una terminología más precisa, de una *transformación científica* y de una *transformación cultural*, para explicar las grandes coordenadas culturales que explican el nacimiento de nuestra disciplina⁸⁰.

a) La transformación científica: el alumbramiento de la “Nueva Medicina”

Albert R. Jonsen, en su recientemente publicada historia de la bioética, habla del desarrollo de la “nueva medicina” como uno de los factores decisivos en el nacimiento de la bioética. No hay duda alguna: en la segunda mitad del siglo XX, las ciencias médicas han conocido un progreso extraordinario. Los treinta años transcurridos desde el final de la Segunda Guerra Mundial en 1946 hasta el 1976 han sido descritos por McGehee y Bordley, historiadores de la medicina estadounidense, como *el período del crecimiento explosivo* en medicina⁸¹. Diego Gracia, gran conocedor de la historia de la medicina, ha escrito que la clásica relación médico-enfermo ha cambiado más en los últimos veinticinco años que en los veinticinco siglos anteriores⁸². Jonsen apunta algunos de los hitos del desarrollo médico de ese período:

79. REICH, W. T., *The Word “Bioethics”: The Struggle ...*, 24-28.

80. Cf. CALLAHAN, D., *Bioethics*, en **EB**, 248-253.

81. JONSEN, A. R., **The Birth of Bioethics**, Nueva York, Oxford University Press, 1998,

12. Jonsen toma la expresión del libro de McGEHEE, H. y BORDLEY, J., **Two Centuries of American Medicine**, Philadelphia, Saunders, 1976, 385-771. Aunque aquí dialogamos con la obra de Jonsen, es preciso recordar que existen otros trabajos importantes sobre la historia de la bioética. Cf. Nota 67 supra.

82. GRACIA, D., **Bioética clínica** (Ética y vida, t.2), Bogotá, Editorial El Búho, 1998, 61; Cf. ID., *Los cambios en la relación médico-enfermo: Medicina Clínica* 93 (1989) 100-102.

En 1946, la estreptomycin comenzó a usarse en gran escala para el tratamiento de los pacientes tuberculosos, dando lugar al cierre de cientos de sanatorios durante la década siguiente. La penicilina, descubierta en 1928 y aplicada clínicamente por primera vez durante la guerra, se produjo sintéticamente, haciendo de esta rara droga el tratamiento preferido para la neumonía y otras infecciones serias. En 1947, la droga metotrexato se usó por vez primera para tratar la leucemia, iniciando la era de las quimioterapias en oncología. En 1949, se cultivó el virus de la polio en tejidos humanos, haciendo posible el desarrollo de las vacunas contra la poliomielitis, introducidas a mediados de la década de los años cincuenta; el litio comenzó a usarse para tratar a los pacientes maníaco-depresivos. Se descubrieron drogas eficaces para el tratamiento de la hipertensión ... En 1952, la droga clorpromazina comenzó a estar disponible para el tratamiento de la esquizofrenia agitada. El marcapasos externo comenzó a usarse para las arritmias cardíacas ... También en 1952, se llevó a cabo la primera operación a corazón abierto, una válvula humana fue reemplazada por vez primera, y la estimulación externa del corazón logró revertir el infarto agudo de miocardio: el desfibrilador eléctrico aparecería cuatro años más tarde y la reanimación cardiopulmonar en 1958. Los cateterismos cardíacos permitieron la visualización de los defectos cardíacos. La hemodiálisis para pacientes crónicos se inició en 1962⁸³.

Huelga decir que el progreso de la medicina no terminó en esa fecha. Podemos añadir otros datos, sin pretender, de ninguna manera, ser exhaustivos. A mediados de la década de los sesenta comenzó a usarse la amniocentesis, haciendo posible el diagnóstico prenatal de numerosos defectos congénitos como el síndrome de Down. Si unimos a esta nueva posibilidad diagnóstica la legalización del aborto en los Estados Unidos, en 1973, no es difícil anticipar la reaparición de la mentalidad eugenésica en la sociedad⁸⁴. Con el advenimiento de las drogas inmunosupresoras a partir de la década de los sesenta, los trasplantes de órganos se convierten en una intervención ordinaria en el campo de la medicina⁸⁵. En esa misma década hicieron su entrada en el mercado

83. JONSEN, A. R., *The Birth...*, 12; Cf. SIMÓN LORDA, P. y BARRIO CANTALEJO, I. M., *Un marco histórico para una nueva disciplina: Medicina Clínica* 105 (1995) 583-597, versión revisada del mismo artículo en CAOUCEIRO, A. (Ed.) *Bioética para clínicos*, Madrid, Triacastella, 1999, 37-71. Citamos siempre la versión revisada.

84. *Ib.*, 177-178.

85. *Ib.*, 196-232.

farmacológico los primeros anovulatorios orales, después de casi una década de investigación. Con la “píldora” se abren nuevas posibilidades para la separación de la actividad sexual y la procreación, abriendo un debate ético que tuvo un gran impacto en el desarrollo de la bioética⁸⁶. Por último mencionaremos las nuevas técnicas de reproducción asistida. Aunque ya a fines del siglo XVIII se habían logrado algunos éxitos en la aplicación de la inseminación asistida, la fecha emblemática es el 25 de julio de 1978, cuando nació en Inglaterra Louise Joy Brown, la primera bebé probeta del mundo⁸⁷. Más recientemente, en 1997, Ian Wilmut y sus colegas nos sorprendieron con el anuncio del nacimiento de la famosa oveja Dolly, el primer mamífero creado por la transferencia del núcleo de una célula somática adulta a un óvulo previamente enucleado⁸⁸. Aunque no hay evidencia de que esta técnica haya ya sido aplicada a la especie humana con fines reproductivos, no faltan voces que reclaman la legitimidad de dicha aplicación y nadie duda que se planteará en un futuro no muy lejano. En todo caso, en el momento actual somos testigos de un amplio y acalorado debate, ético y legal, sobre los límites de su utilización con fines terapéuticos en la especie humana. La clonación de seres humanos plantea serias interrogantes filosóficas, religiosas, morales y jurídicas. El debate bioético no está, pues, de ninguna manera cerrado.

b) Los cambios culturales y políticos

Jonsen apunta que durante la década de los años cincuenta, el avance científico en el ámbito de la biomedicina se veía como un bien indiscutible, sin mezcla alguna de mal. En la década siguiente, ese optimismo acrítico comenzó a ser cuestionado⁸⁹. Una serie de factores influyeron en ese despertar crítico. Algunos de ellos son independientes de los avances médicos a los que hemos aludido. En la década de los sesenta floreció un conjunto de movimientos que tendían a la búsqueda de una nueva cultura, basada en la libertad, la justicia y la igualdad. Son los años de los movimientos pacifistas en los Estados Unidos y de los movimientos de liberación en el Tercer Mundo, del cuestionamiento del

86. *Ib.*, 296-303.

87. *Ib.*, 304-305.

88. *Ib.*, 411-412.

89. *Ib.*, 12.

establishment y de las protestas estudiantiles. La bioética no puede entenderse si prescindimos de ese fermento cultural. Los avances tecnológicos no hubiesen dado origen a la bioética sin una nueva cultura de la autonomía, la igualdad y la desconfianza en el poder de las grandes instituciones. La medicina es una de esas instituciones, o, al menos, lo era en aquel entonces. Repasemos algunos de los hechos más sobresalientes de la historia estadounidense de este período.

En los Estados Unidos, los gobiernos demócratas de Kennedy y Johnson habían declarado la guerra contra la pobreza. Como parte de esa guerra se incrementó el gasto social del Gobierno Federal, expandiendo la cobertura del Seguro Social, estableciendo los programas de *Medicare* y *Medicaid* en 1965 y creando la Oficina para las Oportunidades Económicas como parte del Gobierno Federal⁹⁰. Todas estas iniciativas reflejan el clima de preocupación por la justicia y la igualdad que recoge la tradición social del Partido Demócrata y que ha sido fuertemente contestada por las fuerzas neoconservadoras que han alcanzado el poder en los Estados Unidos a partir de la administración de Reagan. Esta fue también la época de la lucha contra la discriminación racial, cuya figura principal fue, sin duda, Martin Luther King. En 1964 se firmó la ley de los derechos civiles, conocida como *Civil Rights Act*, y en 1965 la ley sobre los derechos electorales de las minorías. Estas leyes pusieron fin a la discriminación racial desde el punto de vista legal. Otras iniciativas, como las políticas de discriminación positiva (*affirmative action*) y la integración racial de las escuelas, se introdujeron a través de órdenes ejecutivas con el fin de ir traduciendo en realidades la igualdad, contemplada por la ley, de los afroamericanos y de otras minorías⁹¹.

También en los países del Tercer Mundo surgen, en esos años, numerosos movimientos de liberación política y económica. Son los años de gloria de la Revolución Cubana y de los movimientos de liberación en América Latina y también en algunas regiones de África. Sin embargo, en estos movimientos tercermundistas predomina la influen-

90. JONSEN, A. R., *The Birth ...*, 385. *Medicare* es el seguro médico para las personas mayores como parte de los beneficios del Seguro Social. *Medicaid* brinda cobertura de gastos sanitarios a las personas médico-indigentes. A pesar de eso, 43 millones de norteamericanos carecen de seguro médico. Se trata de ciudadanos que ni tienen seguro médico a través de sus empleos ni ganan suficiente dinero para comprar un seguro privado. Por otra parte, sus ingresos están por encima del nivel máximo permitido para acogerse a los beneficios del *Medicaid*.

91. *Ibidem*.

cia de la filosofía marxista. En los Estados Unidos, en congruencia con las tradiciones políticas y culturales de aquel país, las reivindicaciones sociales se articularon en el lenguaje de la tradición liberal, con su énfasis en la autonomía y en los derechos de los individuos. Este factor cultural es importante para comprender por qué la nueva disciplina de la bioética va a nacer bajo el signo de la autonomía, de tal manera que el principio de respeto por la autonomía va a ser el sello distintivo de los primeros años de la bioética, como lo sigue siendo para el bioderecho establecido por la jurisprudencia norteamericana.

Las luchas en favor de los derechos civiles y de la igualdad racial no son las únicas batallas libradas en esos años. También cunde una desconfianza hacia las instituciones, que se va acentuando a fines de la década de los sesenta y principios de los setenta. Ciertamente, es una época de grandes procesos de transformación de las instituciones más tradicionales como la familia, las iglesias y las instituciones educativas. En la Iglesia Católica, por ejemplo, fueron los años del Vaticano II y de la llamada crisis posconciliar, que trajo consigo una transformación profunda de la Iglesia, a la que todavía no se ha puesto punto final. En los Estados Unidos dos factores importantes en esta crisis de confianza en las instituciones, particularmente en el Estado, fueron la Guerra de Vietnam y la crisis de *Watergate*. Como ya hemos sugerido, también la autoridad médica comenzó a ser cuestionada. Podemos señalar dos factores decisivos en esa nueva suspicacia ante las ciencias biomédicas y sus innegables logros: la publicación de numerosos abusos en la investigación científica y la transformación del profesional médico en un técnico distante. Los adelantos científicos trajeron consigo una transformación cultural de las profesiones sanitarias, particularmente de la medicina.

En todo caso, el nacimiento de la bioética no se hubiese dado sin el contexto de esta nueva cultura de la autonomía y de la igualdad. Los adelantos científicos y el poder de la nueva medicina, por sí solos, no hubiesen bastado. Por eso es indispensable unir ambos polos, la tecnología y la nueva cultura moral de la autonomía y la igualdad, para dar a luz la moderna bioética. Sin embargo, y a pesar de estas raíces culturales, la primera generación de *bioeticistas*, se ocupó más de lo que podríamos llamar los problemas éticos planteados por el nivel *micro*, como la protección de los sujetos humanos en la investigación y los derechos del paciente, que de las cuestiones *macro*, como la justicia

social⁹². Esta preocupación con el nivel *micro* era comprensible en aquellos tiempos. Hoy con la aparición en escena, en la década de los ochenta, del SIDA, con la mayor conciencia de las cuestiones transculturales y con el auge de la medicina empresarial, la bioética tiende, cada vez más, a ocuparse de las cuestiones planteadas por el hasta ahora prácticamente olvidado principio de justicia. Si la autonomía de las personas fue el santo y seña de las primeras décadas, la comunidad y la justicia deben serlo en esta tercera década, de cara a la irrupción del nuevo milenio⁹³. Albert Jonsen, en el epílogo de su obra sobre el nacimiento de la bioética, pasa revista a lo que ha pasado en bioética a partir de 1987 (el último año estudiado en el libro):

La bioética ha sido una disciplina activa desde 1987. Las cuestiones han seguido llegando para el estudio de los bioeticistas y el trabajo jamás es aburrido. Las cuestiones han subrayado la configuración teórica que la bioética tomó durante sus años de formación. En particular, el individualismo y la importancia de la autonomía, que tan eficazmente lidió con los grandes problemas de las primeras décadas, como el paternalismo, la experimentación con sujetos humanos y la recuperación de órganos, han cedido el paso a concepciones de la comunidad y la justicia, exigidas por las cuestiones de genética y de las políticas de sanidad⁹⁴.

c) Los abusos en la investigación científica⁹⁵

La medicina científica siempre ha dependido, de alguna manera, de la experimentación. No obstante, la era de la medicina experimental, en

92. *Bioética, bioeticistas y eticistas* son neologismos procedentes del inglés. Los dos últimos aún no tienen carta de ciudadanía oficial en nuestra lengua. No obstante su uso está bastante difundido y en esta obra los usaremos habitualmente. *Eticista*, procedente del "ethicist" inglés, se usa para denominar al estudioso de la ética, reservando el término "ético" para el que vive conforme a las exigencias de la ética. *Bioeticista*, del inglés "bio-ethicist", se adopta para referirse al estudioso de la bioética.

93. Esta tesis se ha planteado en relación con el SIDA en FERRER, J., *SIDA y bioética. De la autonomía a la justicia*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1997. Cf. las reflexiones de JONSEN, A. R., *The Birth ...*, 406-415.

94. JONSEN, A. R., *The Birth ...*, 413.

95. Jonsen habla en su historia de la bioética de cinco grandes discusiones que articularon el discurso de la naciente bioética durante las dos primeras décadas. La primera de ellas es precisamente la ética de la investigación con sujetos humanos. Las restantes son: la nueva genética, los trasplantes de órganos, las cuestiones éticas al final de la vida ("la muerte y el morir") y los debates a propósito de la reproducción humana. El autor dedica un capítulo a cada uno de estos debates. A la ética de la investigación con sujetos humanos dedica el capítulo 5: *The Birth ...*, 125-165.

sentido estricto, se abre en el siglo XIX⁹⁶. La historia de la experimentación médica con sujetos humanos en el siglo XIX conoció serios abusos de índole ética⁹⁷. No obstante, para comprender el nacimiento de la moderna bioética, podemos comenzar nuestra historia con los horrores de los experimentos realizados por los científicos de la época nazi, que habían sido precedidos por una serie de leyes promulgadas por dicho régimen que ponían en evidencia su obsesión eugenésica⁹⁸. La exposición pública de dichos abusos en los procesos de Nuremberg, al finalizar la segunda guerra mundial, estimuló el deseo de impedir que situaciones semejantes se repitiesen. El llamado *Código de Nuremberg* (1947) abrió el camino a la formulación de normativas más precisas para proteger la integridad de los sujetos humanos en la experimentación biomédica⁹⁹.

96. Decimos que la medicina ha sido siempre una ciencia experimental en cuanto que la efectividad de los medios terapéuticos se ha corroborado a lo largo de su historia, necesariamente, a través de la observación de sus resultados en la curación de los enfermos. Toda nueva terapia tiene, y ha tenido siempre, que ser probada en algún enfermo, frecuentemente en situaciones desesperadas cuando los remedios probados no eran útiles para aliviar a un paciente. Cf. JONSEN, A. R., *Ib.*, 125-126; GRACIA, D., **Profesión médica, investigación y justicia sanitaria** (Ética y vida t. 4), Bogotá, Editorial El Búho, 1998, 77-110, especialmente las 79-106, dedicadas a la historia de la investigación clínica.

97. *Ib.*, 127-133.

98. El 14 de julio de 1933 se aprobó en la Alemania nazi la ley de esterilización obligatoria de las personas que sufrían defectos mentales congénitos, esquizofrenia, psicosis maniaco-depresiva, epilepsia hereditaria, alcoholismo severo, ceguera hereditaria y Corea de Huntington. En 1937 se ampliará dicha ley a todos los niños de color. En 1939 se inicia el programa Aktion T.4 de eutanasia de niños menores de tres años con defectos congénitos. En 1941 se amplió para incluir a todos los menores de 17 años que sufrían de dichos defectos. En 1943 se incluyeron en este programa los niños sanos que fuesen judíos o de otras razas no arias. En este programa se investigaron las formas más rápidas y efectivas de causar la muerte, aplicándose los resultados en los campos de concentración en los sistemas de exterminio masivos. En 1941 se autorizó el programa 14 f 13, que recomendaba la eutanasia involuntaria para todos los enfermos incurables y psicópatas que se encontrasen en los campos de concentración. Todos estos datos se encuentran en el citado artículo de SIMÓN LORDA, P. y BARRIO CANTALEJO, I. M., *Un marco histórico...*, 51-52.

99. Es interesante recordar que los principios de Nuremberg eran, originalmente, comentarios morales incluidos en los documentos legales del proceso como *obiter dicta*, sin que constituyesen el fundamento jurídico de las sentencias dictadas contra los médicos nazis. Los investigadores del Nacional Socialismo fueron sentenciados por contravenir el derecho de guerra y las leyes penales de los países civilizados. Además, los principios mismos del *Código de Nuremberg* estaban ya contenidos en las normas para regular la experimentación médica establecidas por el Ministerio de Asuntos Religiosos, Educativos y Médicos de Prusia en 1900. Las mismas habían sido asumidas en otras normas publicadas por el Gobierno Alemán en 1931, pocos años antes de la Segunda Guerra Mundial. Cf. BAKER, R., *A Theory of International Bioethics: The Negotiable and the Non-Negotiable: Kennedy Institute of Ethics Journal* 8, Núm. 3 (1998) 249-250. Sobre el juicio de Nuremberg Cf. JONSEN, A. R., *The Birth ...*, 133-136. Datamos el *Código de Nuremberg* en 1947 siguiendo la datación que se encuentra en la **EB**.

Posteriormente, las declaraciones de Helsinki (1964) y de Tokio (también conocida como Helsinki II, en 1975) de la Asociación Médica Mundial, avanzaron por este camino. Se trata de documentos que han tenido una gran influencia en los códigos. En la Declaración de Helsinki se recomienda la formación de comités, independientes del investigador y del patrocinador de la investigación, que evalúen el proyecto de investigación¹⁰⁰. Aquí encontramos, probablemente por primera vez, la idea de nombrar comités de ética para evaluar la investigación científica con sujetos humanos.

Lamentablemente los médicos nazis no han tenido el monopolio de las prácticas abusivas en la investigación científica. A partir de la década de los sesenta, se dieron a la luz pública una serie de investigaciones científicas, moralmente problemáticas, llevadas a cabo en los Estados Unidos¹⁰¹. Probablemente el más conocido y cruel de todos sea el tristemente famoso estudio de Tuskegee. Como es de sobra conocido, el estudio se diseñó para investigar la historia natural de la sífilis latente, en ausencia de tratamientos médicos verdaderamente efectivos. Los sujetos fueron alrededor de 400 varones de raza negra, portadores de la sífilis, y 200 sujetos libres de la infección como grupo control. El estudio se comenzó en 1932. La opinión profesional mayoritaria sostenía que los tratamientos usados entonces para la sífilis reducían la morbilidad y la mortalidad, pero podían también ocasionar serias complicaciones. No sólo se engañó, sin reparos y de varios modos, a estos sujetos, sino que también se les mantuvo sin tratamiento después del advenimiento de la penicilina en los años cuarenta, a pesar de que se sabía perfectamente bien que la sífilis reducía en un 20% su esperanza de vida, por no decir nada acerca del perjuicio para la calidad de sus vidas¹⁰². El experi-

100. El texto de la declaración dice textualmente: "The design and performance of each experimental procedure involving human subjects should be clearly formulated in an experimental protocol which should be transmitted for consideration, comment and guidance to a specially appointed committee independent of the investigator and the sponsor ...". Declaración de Helsinki, I.2, en **EB**, t. 5, h2766.

101. Es clásico el artículo de BEECHER, H. K., *Ethics and Clinical Research: New England Journal of Medicine* 274 (1966) 1354-1360. Henry Beecher, profesor de la Facultad de Medicina de la Universidad de Harvard e investigador médico de gran prestigio, recogió 22 ejemplos de trabajos de investigación con deficiencias éticas, realizados por investigadores de primera categoría y publicados en revistas científicas.

102. Entre los engaños habría que apuntar que nunca se les informó que eran sujetos experimentales, a los portadores de la infección no se les comunicó su diagnóstico y jamás supieron, por supuesto, que estaban siendo privados de un tratamiento eficaz y fácilmente accesible.

mento se continuó hasta 1972, cuando la prensa nacional se enteró y lo dio a la publicidad¹⁰³. Los experimentos de Tuskegee aparecieron en la primera plana del *New York Times*¹⁰⁴.

Podríamos señalar otros ejemplos, como la inyección del virus de la hepatitis a niños mentalmente retrasados en Willowbrook o de células cancerosas a pacientes ancianos en el *Jewish Hospital* de Brooklyn¹⁰⁵. *Willowbrook State School* era una institución para niños con deficiencias mentales, localizada en Staten Island, en Nueva York. A partir de 1956, los doctores Samuel Krugman y Joan Giles iniciaron un estudio de la historia natural de la hepatitis, una dolencia que solía ser endémica en poblaciones de niños institucionalizados, con el propósito de desarrollar una vacuna. Con esos fines, infectaron deliberadamente con el virus una cohorte de niños recién admitidos a *Willowbrook*, usando procedimientos de consentimiento altamente controvertibles. El experimento se justificó aduciendo que casi todos los niños se infectaban con el virus en la Institución. La infección en los niños era benigna y, además, los inmunizaba de por vida. La publicación del estudio causó un gran revuelo, con tomas de posición a favor y en contra de los investigadores¹⁰⁶. Los experimentos del *Jewish Hospital* se realizaron en 1963. El Dr. Chester Southam inoculó con células cancerosas a 22 pacientes del Hospital. El objetivo del estudio era descubrir si la capacidad del cuerpo para rechazar las células cancerosas debía atribuirse al mismo cáncer o al debilitamiento del organismo por otras causas.

Estos estudios y otros similares se dieron a conocer al público a través de la prensa nacional e internacional y también en revistas médicas. La toma de conciencia sobre esta problemática dio origen a la creación de lo que podríamos quizá llamar un comité nacional de ética en los USA, el primero de todos en lo que ha venido a ser la historia de la bioética y de los comités de ética¹⁰⁷. El 12 de julio de 1974 el Congreso de los

103. La información sobre los estudios de Tuskegee la tomamos de LEVINE, R. J., *Ethics and Regulation of Clinical Research*, New Haven, Yale University Press, 1988 (2ª ed.), 69-70 y de JONSEN, A. R., *The Birth...*, 146-148.

104. SIMÓN LORDA, P. y BARRIO CANTALEJO, I. M., *Un marco histórico...*, 53.

105. Tomamos los datos sobre estos ensayos de BEAUCHAMP, T. L. y FADEN, R., *Informed Consent*, EB, t. 3, 1235-1236; JONSEN, A. R., *The Birth ...*, 143.153-154; LEVINE, R. J., *Ethics and Regulation ...*, 70-71.

106. Es preciso reconocer que Krugman y Giles lograron desarrollar la vacuna. Probablemente su éxito disminuyó la reacción negativa a sus estudios.

107. Sobre las comisiones nacionales de bioética en los Estados Unidos Cf. JONSEN, A. R., *The Birth ...*, Capítulo 4, 90-122. Jonsen fue miembro de las dos comisiones nacionales, la *National Commission* y la *President's Commission*.

Estados Unidos aprobó la ley que ha pasado a la historia como *National Research Act*¹⁰⁸. Dicha ley disponía la creación de una comisión nacional para la protección de los sujetos humanos en la investigación científica en medicina y en las ciencias de la conducta: *National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research*. La Comisión tenía como parte de su cometido la tarea de llevar adelante una amplia investigación que identificase los principios éticos fundamentales para la orientación de la investigación científica en los campos de su competencia, así como el desarrollo de directrices concretas que garantizaran que la investigación se llevase a cabo en conformidad con dichos principios. La identificación de principios éticos generales es una encomienda novedosa, sin duda, para una comisión nombrada por el Gobierno. La Comisión trabajó desde 1975 hasta 1978¹⁰⁹. En 1979 se publicó el **Informe Belmont**¹¹⁰. Este documento dice expresamente que cualquier actividad científica con sujetos humanos, que tenga un elemento de investigación, requiere escrutinio ético para protegerlos de posibles abusos. La figura de los revisores o “*reviewers*” aparece una y otra vez en las páginas del **Informe Belmont**. Ciertamente la Comisión Nacional publicó otros informes sobre una variedad de temas, incluyendo: la investigación con niños, con personas encarceladas, la psicocirugía y los comités de ética en la investigación científica con sujetos humanos, conocidos en los Estados Unidos como “*Institutional Review Boards*”. No obstante, para nosotros, el **Informe Belmont** tiene un interés particular.

Como ya hemos apuntado, la misión encomendada a la Comisión incluía la identificación de principios éticos generales para la orientación de la investigación biomédica con sujetos humanos. Dichos principios deberían servir como fundamento para la elaboración de los reglamentos que gobernasen dicha investigación. Para trabajar sobre este tema, los comisionados celebraron una reunión cerrada de tres días, que tuvo lugar desde el 13 hasta el 16 de febrero de 1976, en una propiedad de la *Smithsonian Institution*, conocida como Casa Belmont. Como fruto de esa reunión se identificaron tres principios fundamentales, que

108. La legislación aprobada el 12 de julio de 1974 había estado precedida y preparada por un amplio y arduo trabajo legislativo que se remontaba al 1968. Las figuras claves fueron los senadores demócratas Walter Mondale y Ted Kennedy. Cf. JONSEN, A. R., **The Birth ...**, 90-98.

109. Los once comisionados fueron juramentados el 3 de diciembre de 1974. *Ib.*, 99.

110. El título completo en inglés es: *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*.

han tenido una fortuna impresionante en el desarrollo posterior de la disciplina: *respeto por las personas, beneficencia y justicia*¹¹¹. Sobre estos principios volveremos en la presentación del paradigma principialista.

La segunda comisión nacional, conocida como la *Comisión Presidencial (The President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research)*, trabajó desde el 1980 hasta el 1983 y produjo una serie de importantes documentos, pero ninguno de ellos formuló principios generales, como lo había hecho el **Informe Belmont**¹¹².

d) Renace el interés por la ética normativa

En los departamentos de filosofía de las universidades norteamericanas, con excepción de las universidades católicas, predominaba la influencia del neopositivismo lógico en el estudio de la filosofía moral. La figura más influyente en la comprensión de la filosofía moral era A. J. Ayer¹¹³. Según las premisas del neopositivismo lógico, las proposiciones tienen sentido si son tautologías o si son empíricamente verificables. Como las proposiciones morales no se ajustan a estos criterios, hay que concluir que, al proferir juicios morales, el hablante está expresando sus sentimientos de aprobación o reprobación acerca de una acción o persona, pero su elocución no es ni verdadera ni falsa. Las proposiciones morales no son verdaderas ni falsas y no es posible argumentar racionalmente sobre las cuestiones morales. Los filósofos no tenían por qué ocuparse de la ética normativa, que se debía dejar a los políticos, periodistas y predicadores. La filosofía moral debía dedicarse única y exclusivamente a la metaética: es decir, a reflexionar sobre el significado de los términos morales usados por los hablantes. Daniel Callahan, uno de los grandes patriarcas de la bioética en USA, narra cuán frustrante fue para él el estudio de este tipo de filosofía como estudiante doctoral en Harvard, a fines de la década de los cincuenta:

111. JONSEN, A. R., **The Birth ...**, 102-103.

112. Sobre la *President's Commission*, Cf. *ib.*, 107-115.

113. La obra clásica de A. J. Ayer es su libro **Language, Truth, and Logic**, publicado en 1946. El predominio del positivismo lógico fue transitorio. Con el positivismo empezó, sin embargo, el interés en el análisis lingüístico y la concentración en el estudio de la lógica del lenguaje moral (metaética), con descuido de las cuestiones sustantivas. Aunque la reducción de la ética a la metaética es, desde nuestro punto de vista, inaceptable, no conviene olvidar que el estudio de la metaética sigue siendo importante para un abordaje completo de la filosofía moral.

La filosofía moral en aquel modelo analítico se centraba casi por entero en la lucha entre el utilitarismo y la deontología, e incluso ese debate quedaba sumergido debajo del interés, todavía mayor, en la metaética, empantanada en los usos y el estatuto de los conceptos y del lenguaje moral. La ausencia de la ética normativa era casi total. Esa clase de filosofía analítica resultó ser un camino pesado, incluso abrumador, para alguien que se había sentido atraído a la filosofía por el ejemplo de Sócrates, que formulaba importantes e inquietantes preguntas, no en el mundo académico, sino en el mercado público¹¹⁴.

Callahan añade que, aunque no lo sabía todavía, él no era el único filósofo descontento con esta aproximación a la ética. La fundación de la revista **Philosophy and Public Affairs** (1970) y la publicación de la célebre obra de John Rawls, **A Theory of Justice** (1971), marcaron, en su opinión, el comienzo de una nueva era en la filosofía moral norteamericana¹¹⁵. Insatisfechos con la esterilidad de la metaética y deseosos de contribuir a los inquietantes problemas sociales y políticos de la época, como la igualdad racial y la guerra de Vietnam, los filósofos comenzaron a interesarse en la ética normativa. El primer gran filósofo en interesarse por los temas de lo que vendría a ser la bioética fue Hans Jonas, un alemán transplantado a los Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial. Jonas se había formado en Alemania en la década de los veinte, bajo la dirección de los grandes maestros Edmund Husserl, Martin Heidegger y del teólogo Rudolf Bultmann¹¹⁶. Poco a poco, otros estudiosos de la filosofía entraron en el campo todavía naciente de la ética biomédica. Entre los pioneros podemos señalar a Samuel Gorotvitz, Ruth Macklin, K. Danner Clouser, Stephen Toulmin, Baruch Brody y Stuart Spicker¹¹⁷. Toulmin acuñó la conocida y citada frase: *la bioética ha salvado a la ética filosófica*¹¹⁸.

114. CALLAHAN, D., *The Hastings Center and the Early Years...*,55.

115. *Ibidem*.

116. JONSEN, A. R., **The Birth ...**, 77-78.

117. *Ib.*, 78-83.

118. TOULMIN, S., *How Medicine Saved the Life of Ethics*, **Perspectives in Biology and Medicine** 25 (1982) 736-750. Tomamos esta referencia del libro de JECKER, N. S., JONSEN, A. R. y PEARLMAN, R. A., **Bioethics. An Introduction to the History, Methods and Practice**, Boston/Londres, Jones and Bartlett Publishers, 1977, 101. En este libro se presenta una versión abreviada del artículo de Toulmin, 101-109.

3. La definición de bioética

Los debates acerca de los problemas éticos planteados por las nuevas ciencias biomédicas fueron, poco a poco, dando forma a un nuevo campo de estudio, que hoy llamamos bioética. Para definir este campo de estudio vamos a recurrir a la principal obra de consulta en nuestra disciplina, hoy por hoy, la **Encyclopedia of Bioethics**, editada por Warren Thomas Reich. En la introducción general a la **Enciclopedia**, Reich define la bioética de la siguiente manera:

*El estudio sistemático de las dimensiones morales –incluyendo la visión moral, las decisiones, las conductas y las políticas– de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud, usando una variedad de metodologías éticas en un contexto interdisciplinario*¹¹⁹.

Ciertamente, la definición de Reich exige algunos comentarios. En primer lugar, algunas personas cuestionarían la limitación de la bioética a las ciencias de la vida, porque les parece que equivale a limitarla al estricto ámbito biomédico. En algunos sectores de las ciencias de la salud, como en la enfermería y en la salud pública, hay una fuerte resistencia, con buenas razones, al enfoque excesivamente biológico que ha tenido la asistencia sanitaria. Por eso, preferimos hablar de las ciencias de la vida y la salud, para que quede claro que favorecemos una comprensión *bio-psico-social-espiritual* de la persona. La bioética aborda los problemas atendiendo a la totalidad de la persona y a la totalidad de las

119. REICH, W. T., *Introduction*, **EB**, t. 1, xxi. Dada la importancia de esta definición, transcribimos el original en inglés: “the systematic study of the moral dimensions –including moral vision, decisions, conduct, and policies– of the life sciences and health care, employing a variety of ethical methodologies in an interdisciplinary setting.” Usamos el término “políticas” para traducir el término inglés “policies”. Según el **Diccionario de la lengua española** de la Real Academia (vigésima segunda edición, 2001) éste es un uso aceptado del término, si bien es poco habitual en España: “Orientaciones o directrices que rigen la actuación de una persona o entidad en un asunto o campo determinado”. James F. Drane sugiere una distinción entre *directrices* y *políticas*. Las directrices son orientaciones o guías para la acción, oficialmente establecidas en una institución (por ejemplo, un hospital), en situaciones para las que no existe todavía un amplio consenso moral en la sociedad. Por eso las directrices tienen un mayor sentido de provisionalidad que las políticas. Estas últimas se establecen para situaciones en las que ya existe un amplio consenso moral en la sociedad y, por ende, tienen un carácter más firme y estable que las directrices. Cf. DRANE, J. F., *I comitati di etica in ospedale*, en VIAFORA, C. (Ed.) **Comitati etici. Una proposta per il mondo sanitario**, Padova - Roma, Fondazione Lanza -Università Gregoriana Editrice, 1995, 57-58; FERRER, J., *El porqué y el qué de los comités de ética*, en SANTOS y VARGAS, L., FERRER, J. y DAMIANI, B. (Eds.), **Humanities and the Health Sciences**, Potomac Md., Scripta Humanistica, 2001, 128.

personas. No se puede olvidar la perspectiva global que Potter infundió al término que acuñó en Madison en 1970. El “*bios*” de la bioética no tiene un sentido meramente biológico, no se refiere a la mera vida zoológica o botánica, sino que incluye también la vida biográfica, la vida como proyecto de la libertad que corresponde a la existencia netamente personal. Aun cuando convenga cuestionar la prepotencia humana ante las demás formas de vida, no podemos olvidar que no hay vida moral sin entes plenamente personales, capaces de hacer proyectos y de asumir responsabilidades. No tendría sentido hablar de los intereses morales de los animales o de las plantas si no existiesen seres personales, a quienes podemos exigir una responsabilidad moral. Ahora bien, así entendido el “*bios*” de la bioética, no tienen por qué sentirse excluidas las ciencias de la salud que están más socialmente orientadas, como la salud pública, la enfermería o el trabajo social. Todas ellas tienen un papel esencial en el equipo interdisciplinario de salud, que incluye también, desde nuestro punto de vista, la medicina preventiva y la asistencia espiritual de los pacientes o clientes de estas profesiones.

Otra cuestión que exige comentario es la índole interdisciplinaria de la bioética. Es verdad que la bioética aborda problemas tan complejos que ningún especialista posee toda la formación y la información necesarias para comprender todos sus ángulos. Por eso es indispensable la participación de los científicos expertos en las ciencias básicas, clínicos, juristas, científicos sociales y estudiosos de las ciencias morales (es decir, la filosofía y la teología), poniendo en común las aportaciones de sus respectivas disciplinas. La contribución propia del filósofo y del teólogo –y de la figura nueva del *bioeticista*– es el conocimiento de la tradición filosófica y teológica, incluyendo las metodologías aptas para el razonamiento moral. Sin embargo, este abordaje interdisciplinario pone en cuestión la identidad misma de la bioética como disciplina autónoma. En su historia de la bioética, Jonsen dedica un capítulo a la cuestión de la identidad de la bioética como disciplina académica. Concluye que si por disciplina se entiende “un conjunto coherente de principios y métodos adecuados para el análisis de una materia en particular”, la bioética no es una disciplina. No existe en bioética ni una teoría ética maestra ni una metodología única, como expresa con toda claridad la definición avanzada por Reich¹²⁰. En bioética encontramos una multiplicidad de teorías y paradigmas teóricos y

120. JONSEN, A. R., *The Birth ...*, 345.

una pluralidad de metodologías de análisis. Ésa es su riqueza y su pobreza. Sin embargo, el mismo Jonsen añade que la concepción de una disciplina como un conjunto de principios y métodos en torno a una única teoría es probablemente un arcaísmo. En cualquier disciplina académica conviven, hoy día, una pluralidad de teorías y de métodos¹²¹. Si, por otra parte, adoptamos una definición más modesta y realista de la bioética, podemos decir que es una disciplina, aunque todavía está en formación¹²². Si por disciplina entendemos un conjunto de contenidos y métodos, sometidos a escrutinio crítico y con una razonable unidad temática, la bioética puede ser considerada como una disciplina académica, aunque todavía no esté del todo consolidada.

Callahan aborda esta cuestión en el artículo antes citado. Apunta que, a pesar de la abundante presencia de la docencia de la bioética en las universidades y de la no menos abundante producción de artículos y libros, la bioética no se ha establecido del todo en los más altos niveles del mundo académico. Sigue siendo, señala Callahan, una especie de forastero –“*something of an outsider*”–, como ocurre en las universidades con otros campos de estudio interdisciplinario. Posiblemente por eso muchos estudiosos de la bioética prefieren identificarse como filósofos, teólogos o médicos y no como *eticistas* o *bioeticistas*. No obstante, Callahan piensa que la bioética se ha establecido como una *subdisciplina* sustancial en la vida académica¹²³.

Desde nuestro punto de vista no se debe aspirar a más. Es decir, la bioética no puede pretender ser, al menos en este momento, una asignatura completamente desgajada de las disciplinas que le han dado origen y que le siguen dando solidez. A la bioética se debe acceder desde una de sus disciplinas constitutivas, que tienen una tradición académica sólida. Además, opinamos que, en último término, la reflexión bioética no puede desprenderse de las ciencias morales clásicas: la filosofía y la teología. La bioética continuará siendo un campo de estudio que exige conocimientos interdisciplinarios y que supone, por ende, conversación y deliberación entre muchos expertos. No obstante, si aspira a ser verdadera ética tendrá que afiliarse, como una sub-disciplina, a la filosofía o a la teología. Y esta última afirmación nos lleva al punto final que queremos tocar en este capítulo.

121. *Ibidem*.

122. Por eso Jonsen sugiere que la bioética tal vez sea “*a demi-discipline*”. *Ib.*, 345-346.

123. CALLAHAN, D., *The Hastings Center and the Early Years ...*, 68-69.

4. Enfoque secular

En su breve ensayo de introducción a la bioética, apunta G. Durand:

Con ocasión de los nuevos descubrimientos en el orden bio-médico, son probablemente los teólogos los primeros alertados... Sin embargo, rápidamente se abre paso una doble toma de conciencia. Los teólogos... conscientes de vivir en un mundo pluralista y de que se debaten cuestiones que interesan a todos los ciudadanos, sienten la necesidad de no encerrarse en un enfoque puramente religioso (menos aún confesional) e incluso quieren secularizar su lenguaje... En la búsqueda de un lenguaje común... los distintos interesados han adoptado espontáneamente un enfoque secular...¹²⁴.

Es innegable que los teólogos tuvieron un papel de protagonismo en los primeros días de la bioética. Jonsen habla de la “trinidad de teólogos” que “presidieron la creación de la bioética”: Joseph Fletcher, Richard A. McCormick y Paul Ramsey¹²⁵. Otros de los protagonistas de los primeros años también venían de la teología, como James Gustafson, James Childress, LeRoy Walters, George Kenoti, Warren Reich, William F. May, Robert Veatch y el mismo Jonsen. También fuera de los Estados Unidos han jugado un papel importante los estudiosos con trasfondo religioso. Por lo que respecta a España habría que mencionar el trabajo de Javier Gafo, Marciano Vidal, Eduardo López Azpitarte, Francisco Javier Elizari, Manuel Cuyás y Francesc Abel, entre otros. Sin embargo, la marginación de la religión y del lenguaje religioso en bioética es un hecho innegable. Las razones son múltiples.

Una de ellas, sin duda, es la señalada por Durand: los teólogos se vieron obligados a adoptar el lenguaje de la racionalidad filosófica para participar activamente en una conversación que va más allá de los límites confesionales. También es cierto que la discusión de muchas cuestiones concretas en bioética se puede llevar adelante sin explícitas referencias teológicas. Por último, algunos de los primeros bioeticistas abandonaron el ministerio ordenado, quizá algunos de ellos desilusionados con la toma de posiciones morales oficiales en sus iglesias¹²⁶. En todo caso, es dudoso que esta radical secularización de la bioética haya

124. DURAND, G., *La bioética*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1992, 24-25.

125. JONSEN, A. R., *The Birth ...*, 41. Todo el capítulo segundo (34-64) está dedicado a la contribución de los teólogos en los primeros días de la disciplina.

126. *Ib.* 57-58.

sido beneficiosa para nuestra disciplina¹²⁷. Daniel Callahan, que empezó su andadura por la bioética como un laico católico comprometido y terminó por abandonar la fe, señala que la marginación de la religión en bioética ha suprimido una posible fuente de vigor para abordar las cuestiones amplias que son hoy urgentes, como la discusión sobre los fines de la medicina y las cuestiones de justicia¹²⁸. En otras palabras, la ausencia o, al menos, la marginalidad de la religión en el campo de la bioética podría estar oscureciendo esa “visión más amplia” (“*the wider view*”) que constituía el ideal por excelencia de André Hellegers, uno de los creadores del campo de estudio al que nos dedicamos. Esa visión más amplia, una visión enraizada en el reconocimiento de los valores y de las cuestiones de sentido, es la base para la integración de disciplinas y especialidades que supone la bioética¹²⁹. Una auténtica bioética no debería renunciar a preguntarse por el sentido de la vejez, del dolor y de la muerte. Dicho de otro modo, no puede renunciar a reflexionar sobre la finitud y fragilidad de la vida, no sólo la humana, en este planeta. Sin embargo, éstas son precisamente las cuestiones que difícilmente se pueden abordar desde una perspectiva netamente secular y posmoderna. Los pensadores religiosos tendrían la responsabilidad de, cuando menos, plantearlas, aunque no puedan producir respuestas que satisfagan a todos.

VII. CONCLUSIÓN

En este capítulo, después de clarificar algunos conceptos fundamentales para el estudio de la ética, hemos introducido la bioética. Para introducirla, hemos hecho una presentación de las circunstancias históricas en las que tuvo lugar su nacimiento en los Estados Unidos. No basta con apuntar a los avances tecnológicos en medicina para comprender el surgimiento de la nueva disciplina, o sub-disciplina. Es preciso hacerse cargo de todo el contexto cultural que hizo posible su nacimiento. Hemos señalado tres importantes factores culturales: el florecimiento de una cultura de la autonomía y la igualdad, con una

127. MCCORMICK, R. A., *Bioethics. A moral vacuum?* **America** 180 Núm 15 (1999) 8-12; Cf. GAFO, J., *In memoriam R. A. McCormick*. **Jano** LIX (2000) 532-536.

128. CALLAHAN, D., *The Hastings Center and the Early Years ...*, 66-67.

129. REICH, W. T., *The “Wider View”: André Hellegers’s Passionate, Integrating Intellect and the Creation of Bioethics*: **Kennedy Institute of Ethics Journal** 9, Núm. 1 (1999) 25-51.

desconfianza hacia las autoridades establecidas; los abusos cometidos en la investigación científica con seres humanos; y el renacimiento del interés en la ética normativa, nacido de la esterilidad de la reducción de la ética filosófica a la sola metaética y del deseo de una nueva generación de filósofos de contribuir, desde su disciplina, a la búsqueda de soluciones para los grandes interrogantes planteados por la nueva cultura. La bioética nace como una reflexión comprometida y no puede, en ningún caso, pretender ser un conocimiento aséptico, alejado de los empeños morales que le infunden vida y le dan sentido.

Hoy día, la bioética ha ganado amplio terreno en los ambientes académicos, pero todavía se discute si es una disciplina por propio derecho. Hemos concluido que quizá sea mejor concebirla como una subdisciplina de la ética (filosófica y teológica), que exige inevitablemente el diálogo interdisciplinar, sin el cual es imposible abordar con seriedad las cuestiones prácticas que se nos plantean todos los días en los campos propios de la bioética: las ciencias de la vida y la salud, incluyendo la protección del ambiente.

CAPÍTULO SEGUNDO

TEORÍAS Y PARADIGMAS TEÓRICOS EN BIOÉTICA

INTRODUCCIÓN: DE LA EXPERIENCIA MORAL A LAS TEORÍAS ÉTICAS

En el primer capítulo hemos hablado acerca de los códigos morales y de la moral vivida, distinguiéndola –no separándola– de la moral reflexionada. A la moral reflexionada, la hemos llamado ética y la hemos colocado en el universo de las disciplinas filosóficas o teológicas. En este capítulo nos ocupamos del paso de la moral vivida a la moral reflexionada, que puede llegar a ser teoría moral. Hegel (1770-1831) dijo que la filosofía es como la lechuza de Minerva, que siempre llega al atardecer, en el crepúsculo¹, lo cual coincide con la tradicional máxima *primum vivere, deinde philosophare*. La teoría es segundo momento con respecto a la experiencia, siendo siempre un intento de dar cuenta de ésta, explicándola y haciéndola inteligible a la luz de la razón. Así tenemos, por ejemplo, en primer lugar, la experiencia de la fuerza de la gravedad y en un segundo momento la teoría que intenta explicar el fenómeno de la gravedad; igualmente, el hecho de la enfermedad es anterior en la experiencia humana a las ciencias médicas. *De*

1. HEGEL, G. W. F., *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1955, 36. “Cuando la filosofía pinta el claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se le puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo”.

modo análogo, las teorías éticas son un segundo momento con respecto al hecho mismo de la moralidad, a lo que vamos a llamar la experiencia moral².

I. EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA

El concepto de experiencia posiblemente sea uno de los más vagos e imprecisos en filosofía. Cuando menos, es un término polisémico, con numerosas acepciones. Así, por ejemplo, por experiencia se puede entender: a) la consumada habilidad en el desempeño de un determinado trabajo, adquirida por el ejercicio prolongado y repetido del mismo; b) en las ciencias experimentales, la experiencia es la síntesis inductiva de una serie de experimentos empíricos; c) también hablamos, en un sentido quizá menos preciso, de experiencia sexual, de experiencia de la amistad y hasta de experiencia de Dios. Es evidente que la palabra “experiencia” no puede tener idéntico significado en todos estos casos, tan diversos entre sí. Sin embargo, siguiendo al filósofo italiano Paolo Valori, podemos encontrar un sustrato común a todos los diversos tipos de experiencia. La experiencia supone siempre un contacto de primera mano con la realidad, vivido por el sujeto con un sentido de inmediatez, de encuentro directo con las cosas. El que tiene experiencia no habla por lo que otros le han contado ni por lo que ha leído en los libros. Valori, en su obra sobre la experiencia moral, define la experiencia como “un contacto inmediato y receptivo de la realidad”³. Dicho contacto se distingue sustancialmente, en su opinión, de la mediación racional construida por la mente humana.

Aquí usamos el término “experiencia moral” para referirnos a las *realidades vividas* por los seres humanos –en nuestro caso, a las realida-

2. Es cierto que todavía podría plantearse una pregunta ulterior, que no abordamos aquí: la relación entre los códigos morales y la experiencia moral de las personas. Lógicamente ambas realidades anteceden a la teoría moral. Sin embargo, aún cabe preguntarse por la prioridad lógica entre la experiencia y los códigos. Aunque opinamos que en términos antropológicos habría que dar prioridad a la experiencia, tampoco se puede negar que los códigos juegan un papel importante en la configuración de la experiencia moral de las personas. Quizá se podría decir que los hombres articulan los códigos morales y que éstos, a su vez, configuran las personas en su fisonomía y estructura morales (véase en el capítulo primero la distinción entre vida moral y saber moral y su mutua influencia).

3. Valori, P., *L'esperienza morale*, Brescia, Morcelliana, 1985 (3ª ed.), 121. Sobre el concepto de experiencia en filosofía Cf. FERRATER MORA, J., *Experiencia*, en *Diccionario de filosofía*, t. 2, Madrid, Alianza Editorial, 1990, 1094-1101.

des morales–, sin que hayan sido todavía tematizadas, de manera crítica y sistemática, por la inteligencia humana. La persona humana es un ser moral mucho antes de que elabore teorías filosóficas sobre la moralidad. Esta afirmación es válida, tanto por lo que se refiere al devenir colectivo de la especie humana, como al proceso de desarrollo de cada uno de sus miembros. Si nos fijamos en el proceso de educación moral de los individuos, vemos que las normas morales básicas se aprenden a través de la educación informal, que comienza en la infancia. En el proceso de socialización se nos van inculcando máximas y normas de índole moral, tales como: “comparte los juguetes con tu hermano”, “pídele perdón a tu papá”, “no mientas”, “es mejor dar que recibir”, “haz el bien y no mires a quién”, etc.⁴ Así, poco a poco, la persona va haciendo suyos los códigos morales que imperan en su medio ambiente. Frecuentemente la educación moral ha estado ligada, tanto en nuestra cultura como en otras, a la formación religiosa. Como decíamos en el primer capítulo, la religión tiene un contenido moral y el recurso a la divinidad constituye seguramente el fundamento más sólido, aunque no único, si se quiere conferir carácter incondicional a los preceptos de la moral normativa.

Este conocimiento prefilosófico de la moralidad ha sido y sigue siendo suficiente para que la mayor parte de los seres humanos vivan moralmente, sin tener necesidad de recurrir a la elaboración de justificaciones teóricas de las normas morales. ¿Por qué se da, entonces, el paso del código moral, de la moral vivida, a la teoría ética?

II. RAZÓN DE SER DE LAS TEORÍAS ÉTICAS

Es evidente que la teoría ética nace, ante todo, de la necesidad de justificar racionalmente las opciones morales, ante la propia conciencia y ante los demás. La elaboración teórica de la moralidad nace, en pri-

4. Junto a las normas estrictamente morales aprendemos otras normas de comportamiento –de etiqueta, de convención social– que no son propiamente normas morales. Así aprendemos, por ejemplo, modales de mesa o normas para el vestido, que no son de índole estrictamente moral. Naturalmente, que la observancia o la violación de las mismas podría tener ribetes morales en determinadas circunstancias. Por ejemplo, podría ser que yo quebrantase las normas sociales sobre los modales de mesa para perjudicar a otras personas. En ese caso, la violación de las normas de etiqueta podría tener una connotación moral. De otra parte, el que yo carezca de modales, debido a mi proceso de socialización, no hace de mí una persona inmoral.

mer lugar, de nuestra necesidad de comprender nuestro obrar a la luz de la propia racionalidad. Esta necesidad de justificación se hace más acuciante y necesaria en las *situaciones de conflicto*, cuando parece imposible cumplir con todas las exigencias de la moralidad, o ante el reto que se plantea cuando las *propias convicciones morales se confrontan con convicciones distintas y hasta contradictorias*. En otras palabras, podemos decir que la razón moral se ve forzada a convertirse en razón teórica porque se topa en la realidad con *la existencia de conflictos y desacuerdos morales*⁵. Éstos exigen que se pueda dar cuenta ponderada, racionalmente justificada, de las propias opciones morales. Vamos a explicar lo que entendemos por conflicto y por desacuerdo moral. Antes de clarificar esos conceptos, vamos a distinguirlos de otra noción más sencilla: la simple *cuestión moral*.

1. Cuestión moral

Tenemos una *cuestión moral* cuando nos encontramos ante una situación que nos exige obrar en conformidad con los valores y los principios morales. La cuestión moral no es necesariamente un dilema moral. En la cuestión moral, lo exigido por los valores y principios morales está claro o razonablemente claro. Las razones que podrían inclinar al sujeto a obrar de otra manera no son de índole moral. Por ejemplo, si yo soy el dueño de una tienda y un cliente me paga 1.000 euros, cuando en realidad me debe 500, yo tengo una cuestión moral, pero no tengo un dilema moral. Los argumentos que puedo aducir para quedarme con las 500 euros, que no me pertenecen, carecen de peso moral; a no ser que se tratase, por ejemplo, de un caso de verdadera compensación oculta.

5. En realidad, la situación puede ser mucho más compleja. Las dificultades y disonancias que se presentan al sujeto moral le llevan a teorizar sobre la ética, intentando pasar del intuitivo y confuso conocimiento de la vida moral a un saber moral fundado, razonable y coherente: una teoría moral, o cuando menos un paradigma. El conocimiento teórico mismo presenta incompatibilidades lógicas de unas partes con otras. En ocasiones el conocimiento actual se muestra incompatible con el conocimiento de otros tiempos. También el conocimiento moral puede ser incompatible con saberes científicos actuales y con nuevas experiencias de la comunidad humana o del mismo sujeto, todo ello en continua evolución. Además, nuestro conocimiento moral puede ser incompatible con el de otros sujetos morales.

Hay dificultades de orden práctico: la colisión de las pautas de conducta del conocimiento teórico con las apetencias del sujeto; la de los deberes que se desprenden de ese conocimiento con los usos que la vida social exige o incluso la colisión de dicho conocimiento con las expectativas sociales.

Pasando al campo biomédico, que nos interesa más aquí, pensemos en un médico de familia que tiene un contrato con una aseguradora que trabaja con el sistema de cuidado gestionado o dirigido (lo que se llama en inglés *managed care*), que ha venido a ser el modelo dominante en la práctica sanitaria estadounidense. Usualmente, estos médicos reciben una cantidad fija anual por cada paciente confiado a su cuidado. Se trata de un pago fijo “*per cápita*”, de ahí el nombre, en inglés, de *capitation* o, en nuestra lengua, pago capitativo. De esa suma fija se pagan todos los gastos médicos del paciente: visitas al consultorio del médico de asistencia primaria, visitas a especialistas, medicinas, análisis y otros estudios con fines diagnósticos. La idea de este sistema es desalentar el gasto superfluo en intervenciones médicas, que era uno de los peligros del sistema anterior, conocido en inglés como *fee-for-service* (pago por servicio). En dicho sistema, el médico facturaba por cada procedimiento que realizaba, fuese éste de índole diagnóstica o terapéutica. También cobraban el laboratorio, los técnicos y la farmacia, sin que ello afectase al bolsillo del médico de cabecera. Es cierto que en el sistema anterior existía el peligro de intervenciones superfluas, no hay duda. A eso habría que añadir, sin embargo, que el sistema actual tiene un peligro no menos temible, al menos desde el punto de vista del paciente. Si antes existía la tentación de ordenar procedimientos innecesarios, ahora existe la de obviar aquellos que lo son, porque están en juego los intereses económicos del médico de cabecera, que es la puerta de acceso a todo el sistema (*gatekeeper*).

Supongamos que el Dr. Pérez es un médico de familia que tiene un contrato con la compañía aseguradora *El Lucro Ante Todo*. Una de sus pacientes, María, una adolescente de dieciséis años, ha sido atendida en la sala de urgencias de un hospital local por un intento de suicidio. En el hospital, la entrevistó un psiquiatra y diagnosticó una depresión severa. El psiquiatra recomienda que María reciba un tratamiento con antidepresivos como la fluoxetina o la paroxetina⁶. Los antidepresivos son fármacos caros y su coste excedería la asignación o pago capitativo que el Dr. Pérez recibe mensualmente por atender a María. La situación se complica para el Dr. Pérez porque este mes ha tenido que ordenar dos resonancias magnéticas y dos consultas a especialistas. Un tra-

6. La fluoxetina se vende con el nombre comercial de *Prozac*, tanto en el mercado estadounidense como en España. La paroxetina se conoce comercialmente como *Paxil* en el mercado estadounidense y como *Seroxat* en España.

tamiento con antidepresivos este mes amenaza la salud monetaria de Pérez. El médico se pregunta si no sería posible tratarla con fármacos tricíclicos, que son más baratos, o posponer el comienzo del tratamiento de María hasta el mes siguiente. El Dr. Pérez se encuentra ante un dilema, pero ¿podemos decir que es un dilema moral? No, no se trata de un dilema moral. Si María necesita el tratamiento con antidepresivos (y eso no lo ha cuestionado el Dr. Pérez), el médico se encuentra ante una cuestión moral, pero no ante un conflicto moral. No hay dudas acerca de las exigencias de la moral profesional en este caso. Siendo aparentemente indiscutible la indicación médica, los argumentos morales están a favor de una de las alternativas: prescribir el tratamiento con antidepresivos. El conflicto de este médico es económico y psicológico, pero no está ante un genuino conflicto moral.

El conflicto genuinamente moral podría plantearsele, por ejemplo, a final de año, a la hora de decidir si renueva su contrato con *El Lucro Ante Todo*. Por una parte estaría la lealtad a sus pacientes, con los que ya ha establecido una relación profesional. Por otro lado estarían sus obligaciones para consigo mismo y su familia, así como las dificultades morales que le plantea el ejercicio de la profesión en un medio en el que muy probablemente se va a encontrar en situaciones similares a la de María en el futuro. Por supuesto que aquí se plantea un problema de ética a otro nivel: el de la organización del sistema sanitario, lo que podríamos llamar la bioética social. Si el sistema de “*fee-for-service*” era problemático moralmente, y eso está fuera de duda, una organización del sistema de prestación de servicios sanitarios que ponga al profesional en una situación semejante a la del Dr. Pérez, en la que podría ser penalizado por practicar buena medicina, no es menos problemática⁷. En todo caso, este ejemplo debería dejar clara la distinción entre *cuestión moral* y *conflicto moral*, que es lo que nos interesa ilustrar en este momento.

7. No queremos sugerir que todas las organizaciones de cuidado dirigido (o “*medicina gestionada*”, como se dice a veces en español) sean insensibles a las necesidades de los pacientes, ni mucho menos pretendemos rechazar de plano el sistema de cuidado dirigido. Sin embargo, es innegable que ocurren situaciones semejantes a la que presentamos en este ejemplo. Esto no indica que el sistema de cuidado dirigido sea intrínsecamente perverso, como algunos parecen pensar. Simplemente indica que no es un sistema perfecto y que tiene sus dificultades, como las tenía el sistema anterior. Por ello es necesario someterlo continuamente a escrutinio crítico, también desde el punto de vista bioético.

2. El conflicto moral⁸

El *conflicto moral* surge cuando el agente moral se encuentra ante una *encrucijada moral*, es decir: el sujeto moral tiene que elegir entre dos o más alternativas, pero ninguna de ellas está libre de problemas éticos⁹.

8. Al hablar de los conflictos morales tomamos como punto de partida la reflexión de BEAUCHAMP, T. L. y CHILDRESS, J. F., **Principles of Biomedical Ethics**, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 2001, 5ª edición, 9-12, sobre lo que ellos denominan dilemas morales.

9. Los libros de bioética usan con frecuencia el término “dilema moral” para referirse a lo que nosotros denominamos “conflicto”. En sentido estricto, el “dilema” se refiere a una situación que nos plantea dos alternativas o soluciones posibles. Así lo indica ya su etimología griega y ése es el sentido que tiene en su uso ordinario en nuestra lengua. Según el **Diccionario de la lengua española** de la Real Academia Española (22ª ed., 2001), la primera acepción del término “dilema” es: “Argumento formado de dos proposiciones contrarias disyuntivamente, con tal artificio, que negada o concedida cualquiera de las dos, queda demostrado lo que se intenta probar”. Según este significado estricto, una persona se encuentra ante un dilema cuando está en una situación en la que se ve obligada a elegir entre dos alternativas insatisfactorias. No obstante, la palabra se usa frecuentemente en un sentido menos preciso, para referirnos a una situación en la que el sujeto ve ante sí más de una alternativa y percibe argumentos morales a favor y en contra de cada una de ellas, quedando en una situación de perplejidad moral, que le dificulta la toma de decisiones con buena conciencia. Este uso más amplio sería compatible con la definición que encontramos en la ya clásica obra de Beauchamp y Childress: “Los dilemas morales son circunstancias en las que las obligaciones morales exigen o parecen exigir que una persona adopte cada una de las dos (o más) acciones alternativas que [tiene ante sí], sin embargo la persona no puede realizar todas las alternativas requeridas”. (BEAUCHAMP, T. L. y CHILDRESS, J. F., **Principles...**, 10.) El **Diccionario** también tolera este significado menos preciso del término, en su segunda acepción: “Duda, disyuntiva”. No obstante, Diego Gracia ha sido crítico con la mentalidad que él llama “dilemática” en bioética. “Dilema”, sostiene Gracia, ha venido a usarse en nuestras lenguas modernas como sinónimo de “conflicto moral”. Para él esta manera de hablar resulta problemática porque parecería indicar que ante cualquier conflicto moral existen solamente dos soluciones posibles, opuestas e incompatibles entre sí (Cf. GRACIA, D., *La deliberación moral. El papel de las metodologías en ética clínica*, en SARABIA Y ÁLVAREZUDE J. y DE LOS REYES LÓPEZ, M. (Eds.), **Comités de ética asistencial**, Madrid, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, 2001, 21-41, especialmente 23-24). Para evitar el malentendido señalado por Gracia, usamos el término “conflicto” para referirnos a la situación moralmente problemática que pone al agente moral en estado de perplejidad y duda en cuanto al curso de acción que debe elegir. Probablemente el mejor precedente en la historia de la reflexión moral para comprender la situación a lo que nos referimos se encuentra en la doctrina tradicional sobre la conciencia perpleja, que se encuentra todavía hoy en los manuales de teología moral fundamental. El P. Berhard Häring la explica de la siguiente manera: “La conciencia perpleja constituye un caso especial de conciencia errónea. Nace de un violento, aunque transitorio, estado de confusión de juicio. Ante la necesidad de tomar partido, todas las alternativas parecen pecaminosas. En tal caso, siempre que se pueda aplazar la decisión, hay que empezar pidiendo consejo. Si no hay dilación posible, la persona escrupulosa elegirá lo que ella crea el “mal menor”, demostrando así la buena voluntad”. (HÄRING, B., **La ley de Cristo**, t. 1, Barcelona, Herder, 1963, 208).

Por ejemplo, una mujer embarazada, Ana, sabe, gracias al diagnóstico prenatal, que el feto que lleva en sus entrañas tiene graves deficiencias congénitas. El niño puede sobrevivir, pero su calidad de vida va a estar seriamente comprometida. El consejero genético le presenta la alternativa del aborto. Por otra parte, Ana proviene de una familia muy religiosa, con fuertes convicciones morales acerca de la santidad de la vida y de la maldad moral del aborto. Si las convicciones morales cristianas de Ana son tan fuertes como las de su familia, es posible que no se le plante un conflicto, porque no considerará el aborto como una opción moralmente aceptable. Es decir, el aborto no se planteará como una alternativa moralmente posible. Sin embargo, supongamos que Ana tiene convicciones morales fuertes acerca del valor de la vida no nacida, pero que esas convicciones no son tan fuertes como para no verse ahora cuestionadas por otras persuasiones morales, que ella también ha aceptado, acerca, por ejemplo, de las objeciones, que hoy muchos plantean en nombre de la moral, a que se traiga al mundo un niño con serias deficiencias, que va a sufrir mucho y que podría ser una carga para la sociedad. En ese caso, la madre gestante podría encontrarse en una encrucijada moral angustiada, porque, desde sus convicciones personales, percibe que hay razones morales de peso tanto a favor como en contra de la continuación del embarazo. El conflicto moral supone, en el sentido que atribuimos aquí a este término, una situación de perplejidad subjetiva. El sujeto moral se siente en una encrucijada, aunque podría ser que otras personas pensasen que la solución moral del caso es evidente. Por eso hemos escogido el ejemplo, sumamente controvertido, del aborto. Es posible que algunos pensemos que hay una tragedia humana, pero que no hay un conflicto moral, porque el aborto no es una alternativa moralmente aceptable en ninguna hipótesis. Sin embargo, eso no impide que Ana pueda vivirlo como un verdadero conflicto moral¹⁰.

10. La doctrina sobre la conciencia perpleja, a la que aludíamos en la nota anterior, asume que el conflicto era solamente subjetivo y no objetivo. Por ejemplo, Ana puede dudar sinceramente acerca de su obligación moral, pero eso se debe a un oscurecimiento, no necesariamente culpable, de su razón moral. Desde el punto de vista objetivo, conforme a la enseñanza moral católica, no puede haber dudas: el aborto directo es siempre un mal moral, una acción *intrínsecamente mala*. Hoy día tiende a pensarse que existen conflictos morales objetivos, que van más allá del error de la conciencia. No todos los casos son tan claros como el aborto directo. Es decir, se dan situaciones en las que objetivamente no pueden salvarse todos los valores morales en juego. La realidad de las situaciones de conflicto o colisión de valores la admiten también autores católicos, cuando menos en casos en los que no esté de por medio una acción intrínsecamente mala. (Cf.

Otro ejemplo de conflicto moral puede darse en el ámbito del secreto profesional. ¿Se debe guardar el secreto cuando están en juego los derechos fundamentales –como la vida o la salud– de una tercera persona? Un ejemplo típico en la bibliografía norteamericana es el caso Tarasoff, que sentó un precedente jurídico a propósito de este conflicto:

El 27 de octubre de 1969, Prosenjit Poddar asesinó a la joven Tatiana Tarasoff. Dos meses antes, el 20 de agosto, Poddar había revelado sus intenciones de matar a Tatiana a su psicoterapeuta, el Dr. Lawrence Moore, psicólogo del *Cowell Memorial Hospital* en la Universidad de California en Berkeley. Aunque Poddar no reveló al terapeuta el nombre de la víctima, dio datos suficientes para identificarla. Después del asesinato, los padres de Tatiana presentaron una demanda civil contra el Dr. Moore, contra el hospital y contra la Universidad de California, porque no se les había avisado del peligro que corría su hija¹¹.

Vale la pena ponderar el conflicto que se le plantea al terapeuta en una situación semejante. *Por una parte*, está la obligación de guardar el secreto, protegiendo la intimidad de su paciente. No olvidemos que el secreto profesional protege tanto la dignidad del paciente como los intereses de la sociedad. A la sociedad le interesa que las personas con trastornos mentales reciban psicoterapia. Por lo tanto, no estamos contraponeando simplemente los derechos de una persona contra los derechos de la sociedad. La protección de la intimidad de los pacientes en

VIDAL, M., **Moral de actitudes. Moral fundamental**, t. 1, Madrid, Editorial Perpetuo Socorro, 1990, 457-468; LÓPEZ AZPITARTE, E., **Fundamentación de la ética cristiana**, Madrid, Ediciones Paulinas, 1990, 187-213; más cautelosamente, PESCHKE, K. H., **Christian Ethics. Moral Theology in the Light of Vatican II**, Alcester (Great Britain), C. Goodlife Neale, 1993, 224-225.245-246; otros, como C. Caffarra niegan que pueda darse un verdadero conflicto para la conciencia católica cuando está de por medio una intervención del Magisterio de la Iglesia, Cf. CAFFARRA, C., **Viventi in Cristo**, Milán, Jaca Book, 1981, 106-108). El filósofo moral inglés Sir David Ross aborda esta cuestión en sus escritos. La solución planteada por Ross ha tenido fortuna en bioética. Este autor distingue entre *deberes "prima facie"* ("*prima facie duties*") y *deberes de hecho* ("*actual duties*"). Cuando estamos ante un conflicto de deberes es preciso determinar, según Ross, cuál es el deber de hecho en esas circunstancias concretas. Para ello, no basta con atenerse a los datos deontológicos. Es necesario evaluar también las consecuencias de las diversas alternativas. Según este autor, la deliberación moral, al menos en las situaciones de conflicto, tendría dos momentos, que podríamos llamar deontológico y teleológico. Estos términos los explicamos más adelante en este capítulo. Cf. ROSS, W. D., **The Right and the Good**, Oxford, Oxford University Press, 1930; traducción española: **Lo correcto y lo bueno**, Salamanca, Sígueme, 1994; GRACIA, D. **Fundamentos de bioética**, Madrid, Eudema, 1989, 455-457.

11. La presentación del caso Tarasoff la tomamos de BEAUCHAMP, T. L. y CHILDRESS, J. F., **Principles...**, 415-418.

general y de los pacientes psiquiátricos en particular es un importante interés social. El secreto profesional tiene, pues, una importante función social. *Por otra parte*, está en juego la vida de una tercera persona, así como la obligación del Estado de proteger la vida de los ciudadanos. Como se puede ver, buenas razones morales avalan tanto la revelación como la no-revelación. Cualquier alternativa que se elija no podrá menos que lesionar algunos valores morales.

Esto es un auténtico conflicto moral. El sujeto moral se siente ante una encrucijada, en una situación de perplejidad moral. Las teorías morales surgen, en parte, por la necesidad de encontrar soluciones racionales a los conflictos morales. Las teorías éticas no garantizan, naturalmente, que sea siempre posible resolver satisfactoriamente todos los conflictos morales. En la vida moral pocas veces se obra con absoluta e indiscutible seguridad. Se trata, por lo general, de decisiones prudentes, como veremos más a fondo cuando estudiemos el paradigma casuístico.

3. El desacuerdo moral

El mismo caso Tarasoff nos puede servir para ilustrar lo que entendemos por desacuerdo moral, si comparamos las opiniones emitidas por los jueces que intervinieron en el mismo. En la *opinión de la mayoría*, escrita por el juez Tobriner, se dictaminó que el terapeuta no estaba exento de responsabilidad. Según la mayoría de los jueces que intervinieron en el caso, aunque la regla general obliga a guardar el secreto médico, en este caso predominan los derechos de la víctima potencial y la obligación que tiene el Estado de garantizar la seguridad de los ciudadanos. Uno de los jueces, el juez Clark, emitió una opinión disidente. Clark sostiene que la revelación del secreto constituye una violación de los derechos fundamentales del paciente. Desde su punto de vista, la práctica de revelar el secreto profesional contribuiría a una pérdida de confianza en la profesión médica. Los pacientes acabarían por no dar al terapeuta la información necesaria. Clark opina que el fallo de la mayoría podría tener un efecto disuasorio, alejando del tratamiento psicoterapéutico precisamente a las personas que lo necesitan más. Si la opinión de la mayoría se convierte en la norma jurídica aceptada, aumentaría el riesgo de que el Estado recurriese al uso de la reclusión o confinamiento civil, limitando la libertad de personas que, en realidad, no deberían estar confinadas. Por último, Clark creía que el fallo de la mayoría podría contribuir al aumento de la violencia en la socie-

dad, en la medida en que las personas con problemas de salud mental, potencialmente violentas, desistan de buscar asistencia profesional.

Aquí tenemos un verdadero desacuerdo moral. En el desacuerdo, a diferencia del conflicto, tal y como lo hemos definido nosotros, los sujetos morales no están en un estado de perplejidad. Tanto Tobriner como Clark se sienten seguros de la justeza o del acierto de sus propias opiniones. Ambos tienen argumentos razonables, y con sustancia moral, para apoyar sus respectivas posiciones. Ninguno de ellos es una persona inmoral o ha querido emitir un fallo injusto. Sin embargo, es evidente, a todas luces, que sus tomas de posición son irreconciliables entre sí. Los debates en torno al aborto, a la eutanasia, al suicidio médicamente asistido, a la despenalización de las drogas o al uso de animales para la experimentación científica son ejemplos claros de desacuerdos morales en nuestra sociedad. En realidad, el desacuerdo moral es una de las características distintivas de la situación cultural de las sociedades posmodernas, posindustriales y poscristianas, en las que vivimos hoy.

4. Conclusión

Las teorías éticas se formulan para responder a nuestra necesidad, como seres dotados de inteligencia racional, de dar razón de nuestras convicciones y opciones morales. Esa necesidad se ve acuciada por los conflictos y desacuerdos morales. Algunos sistemas morales resuelven los problemas negando que puedan darse verdaderos conflictos éticos (conflictos éticos objetivos). El conflicto sería solamente subjetivo, ocasionado por la perplejidad del sujeto. Otras propuestas teóricas admiten, sin embargo, que se dan conflictos morales en la realidad, porque hay casos en los que es imposible honrar todos los valores (o los deberes) morales implicados en la situación concreta. Favorecemos la segunda posición, sin que esto signifique que no haya situaciones en las que la perplejidad sea ocasionada por razones de índole exclusivamente subjetiva.

Las convicciones y los juicios morales se justifican dando razones. No todas las razones son, desde luego, buenas. Las razones presentadas deben ser capaces de resistir la crítica racional de los que sostienen una opinión diversa, aunque no sea capaz de hacerlos cambiar de opinión (de “convertirlos” a nuestro punto de vista). Las teorías y paradigmas teóricos nos dan marcos de referencia conceptuales para la argumentación moral.

III. LA TEORÍA MORAL

1. Qué entendemos por “teoría”

En todas las disciplinas académicas se elaboran teorías: en física, en biología, en psicología, en historia, en derecho, etc. También en filosofía y en teología se elaboran teorías. Sin embargo, no es fácil precisar el significado exacto del término teoría. Por lo general se usa sin definirlo, presuponiendo una comprensión intuitiva del mismo. Aquí vamos a definir la teoría, en términos muy amplios, como un *esbozo o modelo intelectual elaborado para dar razón de la realidad de manera coherente y razonable*¹². Las teorías nacen de nuestra necesidad de comprender la realidad en toda su complejidad. La razón humana necesita responder, en la medida de lo posible, a la pregunta *por qué*, ante los fenómenos que capta en su experiencia. Por ejemplo, yo capto este libro como rojo o aquella corbata como azul. ¿Por qué capto esta realidad como roja y aquella como azul? La física y la biología vendrán en mi auxilio con teorías sobre las ondas electromagnéticas, los fotones, el funcionamiento del ojo, etc. Como la realidad es compleja y la razón humana es finita, es posible elaborar múltiples teorías, aptas para explicar el mismo fenómeno. A mayor complejidad, mayor será el número de explicaciones posibles de una realidad determinada¹³. Es preciso admitir, por ello, un cierto *indeterminismo* de las teorías. Ni en las ciencias naturales, ni en filosofía, ni en teología se puede sostener un realismo ingenuo, que presuponga que la teoría agota todas las posibilidades de la realidad.

Ahora bien, aquí no nos interesan las teorías en general, sino las teorías morales. En sentido estricto merecerían el título de teorías morales aquellas formulaciones intelectuales que diesen cuenta, razonablemente, del hecho mismo de la moralidad. Para estar completa, una teoría moral tendría que tener, desde nuestro punto de vista, cuando menos tres componentes: 1) la mostración y explicitación del hecho

12. Las teorías también tienen una pretensión de completitud, aunque sabemos, desde Gödel, que la completitud no es compatible con la coherencia en los sistemas formales. Para una visión introductoria de esta problemática en su relación con la bioética Cf. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, M., *¿Qué es bioética?*, Salamanca, Sígueme, 1998, 129-150; GRACIA, D., *Fundamentación y enseñanza de la bioética (Ética y vida*, t. 1), Bogotá, Editorial El Búho, 1998, 115-122.

13. Esta definición de la teoría y las reflexiones recogidas en este párrafo están inspiradas en GRACIA, D., *Fundamentos ...*, 482-505. Gracia se inspira, a su vez, en su maestro, el filósofo Xavier Zubiri.

moral; 2) la enunciación y justificación de un criterio o criterios de moralidad; 3) una metodología para resolver las situaciones de conflicto entre los valores, principios y normas adelantados por la misma teoría¹⁴. Si aplicamos estrictamente la criteriología que acabamos de enunciar, la mayor parte de los modelos de razonamiento moral que estudiamos en este libro no pueden ser considerados como teorías éticas. En realidad, como quedará claro al final de este libro, algunas de las propuestas teóricas que encontramos hoy en la filosofía moral, en general, y también en bioética son, paradójicamente, anti-teóricas. Para sortear esta dificultad, hemos preferido acuñar la expresión *paradigmas teóricos*, usando el término “paradigma” en su sentido original de “modelo” o “ejemplar”¹⁵.

14. La discusión sobre las teorías morales ha sido amplia en la filosofía moral y no hay unanimidad sobre los elementos esenciales que constituyen una teoría moral. Recientemente Bernard Gert ha sostenido que una teoría moral tiene la tarea de explicar, explicar y, en la medida de lo posible, justificar el sistema moral común que existe en la sociedad. Cf. GERT, B., **Morality. Its Nature and Justification**, Nueva York, Oxford University Press, 1998, 6.17-20. Sobre el pensamiento de Gert volveremos en el capítulo XI de este libro, que dedicamos al estudio del paradigma de la moralidad común.

15. El término “paradigma” ha sido puesto de moda por la famosa obra del historiador de la ciencia Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions**, publicada por primera vez en 1962. El uso del término “paradigma” no es, sin embargo, unívoco en el célebre libro de Kuhn, como admite el mismo autor en la posdata que escribió en 1969. Kuhn reconoce dos usos muy distintos del vocablo “paradigma” en su obra: 1) Un paradigma (o un conjunto de paradigmas) sería la constelación de acuerdos compartidos por una comunidad de especialistas (Cf. KUHN, T. S., **La estructura de las revoluciones científicas**, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, 278-287). 2) El sentido principal sería, sin embargo, el de “ejemplar compartido”. La educación científica enseña al estudiante las similitudes que debe buscar al enfrentarse a diversos problemas de su especialidad, marcándole así la “Gestalt” en la que la situación debe ser vista: “La habilidad resultante para contemplar una variedad de situaciones como semejantes... es, yo creo, el hecho principal que el estudiante adquiere al resolver problemas ejemplares, ya sea con lápiz y papel o en un bien construido laboratorio. Después que el estudiante ha completado un cierto número de problemas que pueden variar mucho de una unidad a otra, examina las situaciones que lo enfrentan, como científico, en la misma Gestalt, en que lo hacen otros miembros de su grupo de especialistas... Ha asimilado... un modo de ver confirmado por el tiempo y admitido por el grupo” (Ib., 287-293, la cita directa se encuentra en la página 290). Nos parece que el modo en el que usamos el término en este libro, para referirnos a los paradigmas teóricos en bioética, es compatible con este segundo sentido. Cada uno de los paradigmas ofrece al estudiante o al clínico una Gestalt, un modelo intelectual, para abordar y resolver los problemas morales que encuentra en la realidad. Por supuesto que no todos los paradigmas van a ser igualmente útiles para abordar todas las cuestiones. La casuística, por ejemplo, es útil para las cuestiones de ética clínica, pero no es igualmente apta para reflexionar sobre problemas de distribución de recursos sanitarios en la sociedad, lo que hoy día algunos denominan *macro-alocación*, un anglicismo que empieza a introducirse en la bioética de lengua española.

Los paradigmas teóricos en ética, y en bioética, deben ser aptos para explicar y justificar racionalmente las opciones morales. No lo olvidemos, *justificar significa mostrar que nuestras opciones se ajustan a la racionalidad moral*. En último término, será preciso demostrar, o mostrar al menos, que la opción moral elegida en una situación determinada es coherente con los valores y principios morales profesados por el sujeto moral. Como ya hemos señalado, creemos que existen situaciones de conflictos objetivos en los que no es posible salvar todos los valores implicados, ni cumplir con las exigencias de todos los principios y normas morales. Pero la violación de un principio o de una norma tiene que ser justificada con argumentos morales convincentes, coherentes con el paradigma moral que se profesa. Estas últimas afirmaciones nos insinúan ya nuestro próximo tema: cuáles son los modelos de justificación moral, aptos tanto para justificar juicios concretos como para fundamentar paradigmas teóricos, porque también la elección de un paradigma tiene que ser justificada. En ética no hay lugar para las opciones arbitrarias.

2. Modelos de justificación o modelos de razonamiento moral¹⁶

Existen tres modelos básicos de razonamiento moral. No son mutuamente excluyentes. Podemos usar uno u otro en diversas circunstancias. Opinamos que el tercer modelo, el coherentismo, es el más apto a la hora de justificar paradigmas teóricos. No olvidemos que, como acabamos de apuntar en el apartado anterior, también la elección de un paradigma teórico necesita ser justificada a través de la argumentación racional.

a) *El deductivismo o el modelo silogístico*

En este modelo, el juicio moral particular está justificado si se deduce lógicamente de los principios morales generales profesados por el sujeto. El juicio moral particular es la conclusión de un silogismo aristotélico. La justeza de la conclusión depende, obviamente, de la verdad de las premisas. Si las premisas son falsas, por más que la deducción sea formalmente impecable, la conclusión no nos llevará a la verdad moral, a no ser por accidente. Los ejemplos que ponemos a continua-

16. La idea de los tres modelos la tomamos de BEAUCHAMP, T. L. y CHILDRESS, J. F., *Principles...*, 385-401.

ción son formalmente correctos, pero las premisas difícilmente serían aceptadas por todos hoy en día. Precisamente los adoptamos para mostrar cómo un razonamiento formalmente correcto podría ser causa de desacuerdos morales notables en el debate social:

Primer ejemplo

- Los actos sexuales antinaturales son inmorales.
- Los actos sexuales homosexuales son antinaturales.
- Ergo, los actos homosexuales son inmorales.

Segundo ejemplo

- Toda acción que disminuya el número de asesinatos es obligatoria para el Estado.
- La pena de muerte disminuye el número de asesinatos.
- La instauración de la pena de muerte es una obligación del Estado.

Puesto en términos formales, el razonamiento deductivista procede de la siguiente manera:

Todos los casos de **X** son **Y**

A es un caso de **X**

Ergo, **A** es un caso de **Y**

Si acordamos que *y* = actos inmorales, diríamos:

- Todos los casos de **X** son actos inmorales
- **A** es un caso **X**
- **A** es un acto inmoral.

La fortaleza del razonamiento deductivo reside en la certeza de la conclusión respecto de sus premisas. En un argumento válido, si todas las premisas son verdaderas, la conclusión es necesariamente verdadera. El que difiera de la conclusión de un silogismo válido, debe atacar la verdad de cuando menos una de las premisas. El principal problema de este modo de razonar estriba, como ya hemos dicho, en la selección de unas premisas verdaderas¹⁷. Para la argumentación moral,

17. Una deducción formalmente válida llegará a juicios verdaderos en su conclusión sólo si las premisas son verdaderas, porque en el proceso deductivo no podemos encontrar nada en la conclusión que no estuviese ya contenido en las premisas. El razonamiento deductivo explicita, pero no nos da conocimientos nuevos. Si las premisas son verdaderas y el razonamiento es formalmente válido, la conclusión será verdadera. Sin embargo, es posible que las premisas sean falsas y que, por accidente, la conclusión sea verdadera. Por ejemplo, supongamos que las premisas del silogismo sobre los actos homosexuales sean objetivamente falsas. Supongamos, además, que podemos demos-

este modelo funciona bien ordinariamente en situaciones sencillas y claras, cuando los hechos son tales que una norma moral general puede aplicarse con toda claridad. Sin duda, es un modelo de justificación válido y necesario en muchas ocasiones. Sin embargo, no se puede dudar que si se pretendiese adoptar como modelo exclusivo, resultaría insuficiente. En la vida real los casos son complejos y más de una norma moral suele estar implicada en la situación que se quiere juzgar. El modelo resulta todavía más problemático si se quiere adoptar para justificar un paradigma teórico en ética (en vez de un juicio moral particular), porque, en ese caso, sería difícil evitar alguna forma de intuicionismo. El peligro del intuicionismo está en la elección del punto partida, al que se le concede un estatuto epistemológico privilegiado.

b) El inductivismo

El ejemplo por excelencia de razonamiento inductivo en bioética es el paradigma casuístico, que estudiaremos más adelante. La justificación inductiva procede de los casos particulares y de los consensos morales, existentes en la comunidad, al establecimiento de normas generales, que más tarde servirán como guías orientadoras en el análisis de casos nuevos análogos a los casos originales o paradigmáticos. Para el inductivista estas normas generales son derivadas de la experiencia y, por lo tanto, secundarias y no primarias en el orden del conocimiento. Los casos nuevos conducen a la revisión y refinamiento de las normas generales, que no son estáticas y absolutas. Algunos inductivistas incorporan también elementos deductivistas en su razonamiento, ya que conceden un papel a las normas generales y a los casos paradigmáticos. Uno de los puntos oscuros en las teorías inductivistas suele ser el papel de las normas y los principios en las decisiones morales. En todo caso, es cierto que el razonamiento inductivo juega un

trar de manera clara y convincente su falsedad. Aun así sería posible que los actos homosexuales fuesen inmorales por otras razones distintas de las recogidas en las premisas. Lo único que quedaría demostrado, al mostrar la falsedad de las premisas, es que la conclusión a la que se ha llegado acerca de los actos homosexuales no ha quedado justificada racionalmente por el silogismo esbozado. Ahora bien, no podemos excluir *a priori* la existencia de otras premisas que pudiesen fundamentar ese juicio moral. Sí se podrá –y se deberá– pedir al que siga sosteniendo el juicio expresado en la conclusión que presente argumentos válidos y verdaderos, si es que quiere persuadirnos de la verdad de su convicción. De otra manera, tendremos que concluir que lo suyo es una opinión arbitraria o un prejuicio, pero no un genuino juicio moral, que debe estar avalado por buenas razones morales.

papel en la justificación moral. La razón moral no puede funcionar satisfactoriamente con la sola deducción. El razonamiento inductivo procedería más o menos así:

- Se empieza con el caso particular. Se analizan los hechos, personas y circunstancias.
- Se contrasta el caso actual con los casos anteriores similares y las normas generales.
- Se llega a una conclusión provisional: “presumiblemente es así, si no median circunstancias extraordinarias”.

Por ejemplo,

- El paciente X ha tenido un resultado positivo en la prueba de anticuerpos al VIH. Es un hombre casado que se ha infectado en una aventura extraconyugal en un viaje de negocios y se niega a informar a su esposa de su seropositividad.
- La norma general manda guardar el secreto médico.
- Pero existen precedentes éticos y legales de casos en los que es legítimo e incluso obligatorio quebrantarlo, como el caso Tarasoff.
- El caso presente es análogo al caso Tarasoff porque están en juego la salud y la vida de una tercera persona inocente.
- Parece que en este caso sea legítimo revelar el secreto¹⁸.

c) Coherentismo

John Rawls es el principal exponente de este modelo de justificación, que él llama *equilibrio reflexivo*. Seguimos la presentación del mismo que hace Norman Daniels¹⁹. Daniels señala que muchos piensan que una teoría moral consiste en un conjunto de juicios morales y un conjunto de principios, que generan o justifican dichos juicios morales. Para resolver el problema de los fundamentos de la teoría se suele conferir un estatuto epistemológico privilegiado a los juicios morales enunciados, dándoles el título de intuiciones, o se adjudica dicho estatuto privilegiado a los principios fundamentales de la teoría,

18. Sobre las cuestiones de confidencialidad en el contexto de la epidemia del SIDA Cf. FERRER, J., **SIDA y bioética. De la autonomía a la justicia**, Madrid, Pontificia Universidad Comillas, 1997, 149-194.

19. DANIELS, N., **Justice and Justification. Reflective Equilibrium in Theory and Practice**, Nueva York, Cambridge University Press, 1996, Capítulo 2, 21-46. Cf. BEAUCHAMP, T. L. y CHILDRESS, J. F., **Principles...**, 397-401.

diciendo que son evidentes en sí mismos. Ninguna de las dos alternativas es atractiva, porque no nos llevaría muy lejos en la justificación racional de una teoría moral. En el fondo se termina, podríamos decir, dando un puñetazo en la mesa que cierra el debate filosófico. La estructura del *método del equilibrio reflexivo amplio*, propuesto por Rawls, conlleva una mayor complejidad en su estructura. Gracias a esa mayor complejidad, puede también darnos mayores esperanzas de encontrar un camino para justificar racionalmente la aceptación de las teorías morales. Veamos en qué consiste el método propuesto por Rawls para la justificación de las teorías morales.

El método se propone establecer una relación de coherencia entre tres conjuntos de creencias o convicciones morales, sostenidas por una persona (o por un grupo): 1) un conjunto de juicios morales ponderados; 2) un conjunto de principios morales; 3) un conjunto de teorías subyacentes. Estos tres conjuntos componen los elementos esenciales de una genuina teoría moral.

1. El proceso para establecer el *equilibrio reflexivo* comienza por el establecimiento de los *juicios morales ponderados*. En un primer momento recogemos los juicios morales de la persona y los sometemos a escrutinio crítico, para quedarnos solamente con aquellos que hayan resistido dicho escrutinio. Se trata de aquellos en los que parece más probable que nuestro sentido moral no esté distorsionado y que podemos, por lo tanto, sostener con un mayor grado de confianza. Se ha procurado que la persona los emita bajo condiciones conducentes a la evitación de errores: estando calmada y teniendo suficiente información acerca de las situaciones sobre las que ha emitido sus juicios.
2. Una vez que se ha obtenido este conjunto de juicios morales ponderados, proponemos diversos conjuntos de principios morales, que representan diversos grados de coherencia con los juicios ponderados. No nos contentamos con encontrar el *conjunto de principios* que armoniza mejor con los juicios ponderados elegidos, porque eso sólo nos daría un *equilibrio reflexivo estrecho*, no el *equilibrio reflexivo amplio* que estamos buscando. Es preciso someter también los principios a un escrutinio crítico, que ponga de manifiesto las debilidades y fortalezas de los distintos conjuntos de principios que hemos presentado.

3. Los argumentos filosóficos usados para someter a crítica los principios proceden de un conjunto de *teorías subyacentes*. El término teoría se usa aquí de manera amplia para referirse a la comprensión subyacente de cuestiones fundamentales para la vida moral. Es imposible hacer juicios morales sin una teoría de la persona, del papel de la moralidad en la sociedad y una comprensión ideal de lo que sería una sociedad bien ordenada²⁰. Aunque se trata de saberes que no son estrictamente morales, son esenciales para la vida moral y es necesario tomarlos en cuenta y valorarlos críticamente en la construcción de una teoría moral válida²¹. Esto no significa que estemos reduciendo o, peor aún, deduciendo la moralidad de los saberes que no son morales (lo que nos podría llevar a incurrir en alguna especie de la temida falacia naturalista), sino que nuestras opciones morales tienen que ser congruentes con las teorías subyacentes. Es inevitable que nuestra comprensión de la persona o nuestros ideales sociales tengan un impacto en la clase de normas morales que vamos a aceptar. Si yo creo que las personas somos seres autónomos y que todas las personas poseen una igualdad fundamental, voy a elegir unos principios morales muy diversos de los que escogería una persona que crea que los seres humanos son desiguales en dignidad y que la libertad es un peligro. Muchas de las diferencias en las concepciones morales radican en este nivel subyacente, que es preciso examinar. La confrontación entre *los juicios ponderados, los principios morales y las teorías subyacentes* es un proceso que se mueve bi-direccionalmente entre cada uno de los conjuntos. El sujeto moral examina la coherencia de los juicios ponderados con los principios y las teorías, de los principios con los juicios y las teorías, y de estas últimas con los juicios y con los principios, haciendo los ajustes necesarios en cada uno de los conjuntos. Es posible que al detectar la incongruencia entre los principios o algún principio y la teoría subyacente de la persona, modifiquemos el principio o la teoría o ambos en busca del mayor equilibrio posible entre los tres conjuntos.

20. Para elaborar una genuina teoría moral es imprescindible contar con unos presupuestos ontológicos y antropológicos, incluyendo una comprensión de la psicología humana.

21. Sobre las teorías subyacentes Cf. DANIELS, N., **Justice and Justification** ..., 50-59.

4. Otro punto importante en la teoría del *equilibrio reflexivo amplio* es el *requisito de independencia* (“*independence constraint*”). Las teorías subyacentes deben mostrar que los principios son más aceptables que conjuntos alternativos de principios por razones distintas (o independientes) de la congruencia con los juicios ponderados. Esta coherencia independiente nos asegura que los principios no son meras generalizaciones accidentales a partir de los juicios ponderados, análogos a las generalizaciones accidentales que en las ciencias naturales se distinguen de las verdaderas leyes científicas. De la misma manera, las teorías subyacentes no deben ser meras repeticiones de los juicios ponderados con los que hemos iniciado el proceso. Es decir, las teorías deben ir más allá de la mera refundición o reformulación de los juicios ponderados y los principios. Es preciso que existan otros motivos para aceptarlas, distintos de su sola coherencia con los juicios ponderados y con el conjunto de principios con ellos coherentes. Si no existiesen otros motivos, podríamos sospechar que estamos ante una teoría fabricada *ad hoc*, para sostener unos juicios morales arbitrariamente elegidos (que serían, entonces, verdaderos *prejuicios* y no genuinos juicios ponderados).
5. Algunos críticos del coherentismo han afirmado que, en el fondo, el *equilibrio reflexivo* es una forma de intuicionismo subjetivista. Sin embargo, esta acusación es injusta. El coherentismo no atribuye ninguna prioridad o privilegio epistemológico a los juicios ponderados. La fundamentación de la moralidad que se propone no consiste en afirmar la prioridad de unos juicios morales fundamentales, que servirían como primeros principios indiscutibles, y que luego serían sistematizados para dar cuenta de la vida moral. La propuesta rawlsiana es mucho más compleja. Los juicios ponderados no son simplemente afirmados. Por el contrario, se les somete a intensa crítica y confrontación desde el primer momento. En la propuesta coherentista rawlsiana no existe nada fijo. Todas sus partes están sujetas a revisión permanente. El proceso de confrontación y revisión no se cierra nunca, sino que está en continuo movimiento. Es preciso revisar siempre de nuevo si los juicios ponderados, los principios y las teorías subyacentes resultan incoherentes cuando se confrontan con los nuevos retos morales, que perennemente nos plantea la realidad. En ese sentido, podemos decir que el equilibrio reflexivo es siempre una meta, un ideal,

pero nunca tendremos un equilibrio estable y definitivo. Siempre habrá lagunas que sea preciso examinar y refinar²².

6. Las opciones morales concretas deben ser lo más coherentes posible con los juicios ponderados iniciales y con los principios generales que a partir de ellos se han ido elaborando. Las situaciones de conflicto ponen de manifiesto que la coherencia del sistema moral no es perfecta. Según este análisis, en todos los sistemas y teorías morales existe un cierto nivel de incoherencia e indeterminación. A mayor coherencia, mayor perfección teórica de la teoría que se está examinando. Pero, siendo la vida moral tan compleja como es, no es probable que un sistema moral pueda alcanzar una coherencia perfecta y hacer justicia a todos los matices de la experiencia moral.

Beauchamp y Childress señalan, comentando este modelo, que aunque la justificación reside en la coherencia, la mera coherencia no basta para justificar. Los juicios ponderados y los principios morales, a pesar de ser coherentes entre sí, pueden ser moralmente insatisfactorios. Para ilustrar esta cuestión citan como ejemplo el “código de los piratas”, un código formulado por una fraternidad de piratas hacia 1640, en el que se imponían deberes de ayuda mutua entre los miembros de la fraternidad, se prohibían determinadas acciones, se establecían normas para la repartición de los botines y se imponían sanciones para los violadores del código²³.

Claro está, lo primero que habría que decir es que difícilmente el código de los piratas habría superado las rigurosas y sofisticadas exigencias del coherentismo de Rawls. Además, los defensores del coherentismo son los primeros en admitir que la coherencia de juicios y principios, por sí sola, es insuficiente. A la coherencia hay que añadir la selección de un punto de partida adecuado y una crítica continua, que ya hemos descrito siguiendo la presentación de Daniels. Los defensores del coherentismo también proponen varias “garantías” o “criterios de protección” para asegurar, en la medida de lo posible, la pureza moral de las normas y de los juicios morales particulares, derivados de los juicios ponderados y del conjunto de principios iniciales. Algunas

22. Nótese la similitud entre moral vivida y moral reflexionada y sus relaciones, de la que hemos hablado en el capítulo primero, y en la nota 2 de este capítulo.

23. BEAUCHAMP, T. L. y CHILDRESS, J. F. *Principles ...*, 400.

de esas garantías son: 1) *La condición del parecido familiar*, que exige que cualquier norma o juicio moral nuevo mantenga el “parecido de familia” –fidelidad, coherencia, armonía– con los juicios ponderados iniciales. 2) *La universalización*: Es un criterio derivado de la filosofía kantiana, ampliamente aceptado en la reflexión ética contemporánea, que podemos expresar esquemáticamente así: si la acción X es moralmente obligatoria (o prohibida) en la situación Y, también lo será en las situaciones Y1, Y2 y Y3, siempre y cuando no se diese ninguna diferencia moral significativa en las nuevas situaciones. Es decir, la regla que vale para la situación Y vale para toda situación semejante, a no ser que intervengan circunstancias particulares que la conviertan en una situación moralmente diversa. 3) *La durabilidad (o capacidad de supervivencia)*: Si la norma o principio es capaz de sobrevivir a través de las sucesivas confrontaciones con situaciones nuevas, tenemos una confirmación de su solidez como directiva moral²⁴.

Podríamos preguntarnos en qué consiste la novedad de este modelo. En primer lugar es un modelo de *fundamentación anti-fundamentalista*, lo que puede parecer una contradicción a primera vista. En realidad es una paradoja, no una verdadera contradicción. Decimos que es *anti-fundamentalista*, porque no existen unos principios básicos evidentes, de los que se deduzcan lógicamente los juicios morales, ni tampoco se propone una teoría premoral fundamental (verbigracia, una antropología filosófica o incluso teológica) de la que se deriven los juicios morales. Si por “fundacionalismo” se entiende el deducir de unos principios morales que se han mostrado como evidentes o el derivar los juicios morales de una teoría filosófica de la persona o de la realidad, entonces hay que decir que la propuesta rawlsiana no es “fundacionalista”. No es lo mismo buscar la coherencia entre los juicios morales particulares, los grandes principios morales y las teorías subyacentes (que son, al menos algunas de ellas, no estrictamente morales), que derivar directamente los juicios morales de unos principios básicos o de un saber premoral. Por otra parte, también podemos decir que la propuesta de Rawls es una fundamentación, si por ello entendemos el dar cuenta racional de las opciones morales, renunciando a todo tipo de arbitrariedad en dichas elecciones. Por eso más que “anti-fundacionalista” es “no-fundacionalista”.

24. Tomadas de la 4ª edición de **Principles**: BEAUCHAMP, T. L. y CHILDRESS, J. F., **Principles of Biomedical Ethics**, Nueva York, Oxford University Press, 1994, 25-26. Aunque citamos aquí la 4ª edición, recordamos al lector que cuando citamos **Principles**, fuera de esta excepción, nos estamos refiriendo a la 5ª ed. de 2001.

El punto de partida elegido por Rawls también es significativo, porque hace del coherentismo un modelo diseñado expresamente para la justificación de la ética normativa. Cuando se parte de una teoría epistemológica o de una antropología filosófica, es difícil evitar la sensación de un salto cuando se da el paso de la antropología a la moral normativa. Por último, es importante señalar que la propuesta rawlsiana nos presenta un modelo de justificación netamente formal, conforme a su genealogía kantiana. Por todas estas razones, consideramos que el coherentismo rawlsiano constituye un planteamiento original y de gran promesa para la justificación de los juicios morales y de los paradigmas teóricos en ética. De otra parte, quizá también sea posible decir que *no es nuevo*, en cuanto que el autor sencillamente ha recogido la estructura del proceso de fundamentación de los juicios morales, que de alguna manera ya existía y era usado por los sujetos y las comunidades morales, aunque de manera acategorial.

3. Criterios para la valoración de las teorías

Finalmente, podemos pasar revista a algunos de los criterios para la valoración de teorías planteados por dos libros de texto de bioética de uso corriente. Estas criteriologías pueden servir como una ayuda a la hora de valorar una propuesta teórica en ética o en bioética, pero no otorgamos a ninguna de ellas valor definitivo.

a) *Beauchamp y Childress*

Beauchamp y Childress proponen algunos criterios que pueden ayudarnos a juzgar si una teoría ética es adecuada. Admiten que posiblemente ninguna teoría satisface todos los criterios que ellos nos van a proponer, o incluso aquellas que los satisfacen, lo hacen de modo imperfecto. Cuanto menos condiciones satisfaga, menos satisfactoria será una teoría, o aspirante a teoría.

1. **Claridad** (*Clarity*): La teoría debe ser clara, tanto en el conjunto como en cada una de sus partes.
2. **Coherencia interna** (*Coherence*): Una teoría ética no debe presentar incoherencias ni contradicciones internas (por ejemplo: “la virtud es una obligación moral, pero la conducta virtuosa no lo es”; “el paternalismo médico se justifica solamente si se cuenta con el consentimiento informado del paciente”).

3. **Completitud y comprehensividad** (*Completeness and Comprehensiveness*): Una teoría debe ser tan completa y comprehensiva como sea posible. Sería plenamente comprehensiva si pudiese dar cuenta de todos los valores y los juicios morales²⁵.
4. **Simplicidad** (*Simplicity*): Una teoría que pueda brindar al sujeto moral suficientes contenidos morales con pocas normas y reglas será preferible a una teoría más complicada, que añada más normas, sin añadir contenidos morales adicionales. Una teoría no debe tener más normas de las que son absolutamente necesarias y, ciertamente, no más de las que las personas puedan manejar sin confusión. Sin embargo, se debe admitir que la vida moral es sumamente compleja y que cualquier teoría que quiera ser completa tendrá, inevitablemente, un alto grado de complejidad. Podríamos añadir a lo que dicen los autores que la simplicidad es una aspiración que nos recuerda que debemos hacer todo lo posible por evitar las complejidades que no sean absolutamente necesarias. Quizás valga aquí recordar el viejo principio de la navaja de Occam: "*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*". Dicho en castellano: los entes no han de multiplicarse sin necesidad. Es decir, no es lícito proponer una comprensión más compleja cuando basta otra más sencilla, con mayor simplicidad.
5. **Fuerza explicativa** (*Explanatory power*): La teoría ética nos debe brindar una comprensión suficiente de la vida moral: su razón de ser, sus dimensiones objetiva y subjetiva, la relación entre derechos y obligaciones, etc.
6. **Capacidad para justificar** (*Justificatory power*): Cualquier modelo teórico debe tener la capacidad para fundamentar racionalmente las convicciones y decisiones morales, de tal manera que éstas estén verdaderamente justificadas. Una buena teoría también debe servir para criticar convicciones morales defectuosas, aun cuando las mismas gocen de amplia aceptación social.
7. **Capacidad para producir juicios morales nuevos, coherentes con los presupuestos y afirmaciones principales de la teoría, pero que no estaban incluidos en ellos** (*Output power*): Esto significa que una teoría válida debe ser capaz de resolver problemas nuevos, no previstos por los que elaboraron la teoría.

25. El término "comprehensividad" es un neologismo que hemos acuñado para traducir el término inglés "*comprehensiveness*", usado por los autores. Nos ha parecido que era la mejor manera de traducir dicha palabra.

8. *Realismo de las exigencias morales (Practicability)*: Una teoría moral es insatisfactoria si sus requisitos morales son tan exigentes que exceden las posibilidades de la mayor parte de las personas. En otras palabras, los requisitos de la moralidad no pueden exigir el heroísmo como norma general²⁶.

Naturalmente, estas características son discutibles y, como dijimos, ninguna teoría cumple con todas ellas a la perfección, pero tomadas en su conjunto pueden ayudarnos a evaluar una propuesta de teoría ética. Generalmente las teorías realizan mejor unos requisitos que otros.

b) *Mappes y De Grazia*²⁷

Thomas A. Mappes y David De Grazia presentan una criteriología más sencilla para la valoración de las teorías éticas. En su opinión bastan dos criterios fundamentales:

1) *Una teoría ética debe ser compatible, en términos generales, con nuestro sentido moral básico (con el “sentido común moral”).*

Las convicciones morales básicas, compartidas por la mayor parte de los miembros de la sociedad, son un punto de referencia importante a la hora de valorar una teoría ética. Así, por ejemplo, una teoría ética que permitiese cohonestar la restricción arbitraria de la libertad, el infanticidio generalizado, el racismo o un estatuto social y político subordinado para la mujer, estaría en contradicción patente con algunas de nuestras convicciones morales más fundamentales. La incongruencia de una teoría ética con las convicciones morales fundamentales –con lo que Rawls llamaría nuestros “juicios ponderados”– exige que dicha teoría sea sometida a un riguroso escrutinio antes de ser aceptada. La contradicción con los “juicios ponderados” es un fuerte indicio de su carácter espurio. No obstante, es necesario someterla a examen, porque es posible que lo que necesite revisión sea nuestro sentido moral. No olvidemos que, en otros tiempos, las convicciones morales comunes justificaban la esclavitud, el racismo y la inferioridad de la mujer.

26. BEAUCHAMP, T. L. y CHILDRESS, J. F., *Principles...*, 339-340.

27. MAPPES, T. A. y DE GRAZIA, D., *General Introduction*, en MAPPES, T. A. y DE GRAZIA, D. (Eds.), *Biomedical Ethics*, 4ª ed., 1996, 5.

2) *Una teoría ética debe ser capaz de resolver los dilemas morales.*

Una teoría ética válida debe brindarnos el instrumental teórico necesario para resolver racionalmente los dilemas éticos que se presentan en la vida moral. Es precisamente entonces cuando la teoría es más necesaria, porque los dilemas y desacuerdos morales están en la raíz de la elaboración de las teorías éticas. Una teoría que no fuese útil, en muchos casos, para resolver dilemas morales importantes, sería insatisfactoria.

Es evidente que estos criterios son útiles, pero de ninguna manera son suficientes para juzgar si una teoría ética es adecuada. Posiblemente la visión moral del nazismo reunía ambos requisitos, desde el punto de vista de sus seguidores, que no eran un grupo minoritario en las coordenadas históricas en las que floreció dicho movimiento político. Una teoría puede ser compatible con el sentido moral de una sociedad y ser capaz de resolver dilemas morales, sin que por ello sea verdaderamente promotora del bien de las personas. Todo esto nos muestra cuán compleja es la vida moral y cuán peligroso es intentar resolver las cuestiones de fundamentación con esquemas simplistas, que pueden valer mientras todos los interesados compartimos una misma visión moral o mientras no se presenten situaciones de auténtico conflicto. De los modelos que hemos presentado en esta sección, el más satisfactorio, a nuestro juicio, es el coherentismo de Rawls. Es suficientemente refinado para dar cabida a la complejidad y riqueza de la vida moral²⁸.

IV. TELEOLOGÍA Y DEONTOLOGÍA

Antes de entrar en la exposición de los distintos modelos o paradigmas teóricos en la discusión bioética contemporánea, vamos a clarificar dos términos que aparecen con mucha frecuencia en la bibliografía:

28. Una pregunta interesante que valdría la pena explorar es si una ética teológica cristiana podría justificarse usando el *equilibrio reflexivo amplio* de Rawls. Intuimos que sí. Las teorías subyacentes tendrían que incluir el mensaje cristiano y los argumentos en favor de su credibilidad. Por otra parte, el círculo hermenéutico de permanente crítica permitiría confrontar continuamente los juicios y prácticas morales de la sociedad y también de la Iglesia, constatando si se ajustan a las teorías subyacentes, en este caso al mensaje evangélico y a la genuina doctrina cristiana. El modelo rawlsiano podría estimular un dinamismo en la teología moral cristiana que quizá se ha perdido con la progresiva especialización de la "división del trabajo" teológico. Sin embargo, en este momento no podemos abordar esa compleja cuestión, máxime cuando en este libro no pretendemos de ninguna manera hacer teología. Nos situamos en el ámbito de la reflexión filosófica con el fin de introducir al lector principiante a la lectura crítica de los paradigmas teóricos en bioética.

teleología y deontología. En primer lugar, hay que remarcar que teleologismo y deontologismo no son teorías éticas en sentido estricto. Estos términos se refieren a la metodología de razonamiento moral adoptada por diversas teorías. Quizá podríamos decir que representan más bien “familias teóricas” en ética y en bioética. Además, como veremos en seguida, teleología y deontología son términos que no tienen idéntico sentido en todos los autores. En un primer momento presentaremos la etimología de estos términos y su significado originario en filosofía. A continuación consideraremos el significado que tienen en las discusiones éticas y bioéticas hoy día.

1. Etimología de los términos

“Teleología” procede del término griego “*télos*”, que significa “fin”. Parece que el término “teleología” fue usado por primera vez en filosofía por Christian Wolff (1679-1754), para designar la parte de la filosofía natural que explica los fines, distinguiéndola así de la parte que estudia las causas. Como señala Ferrater, sólo el nombre es nuevo. Podemos decir que la explicación de las cosas por sus fines es tan antigua como la filosofía misma, remontándose a los orígenes mismos de la tradición filosófica en el período presocrático²⁹. Sin embargo, aquí vamos a adoptar el término “teleología” con un significado completamente distinto. No se trata de un discurso sobre los fines naturales de las cosas, sino, como veremos en seguida, sobre las consecuencias de las acciones humanas.

El término “deontología” lo acuñó el padre del utilitarismo, Jeremy Bentham (1748-1832). El término encuentra su origen en el griego “*déon*”, que significa lo obligatorio, lo justo, lo adecuado. Para Bentham, la deontología es la ciencia de los deberes, como indica el título de su obra **Deontology or the Science of Morality**, publicada en 1834³⁰. Después de Bentham, el término deontología se ha usado habitualmente para referirse a “una disciplina descriptiva y empírica cuyo fin es la determinación de los deberes que han de cumplirse en determinadas circunstancias sociales, y muy especialmente dentro de una profesión determinada”³¹. Así, por ejemplo, según Nicola Somonetti:

29. FERRATER MORA, J., **Diccionario de filosofía**, t. 4, 3205.

30. *Ib.*, t.1, 749.

31. *Ibidem*.

La deontología médica estudia las problemáticas relacionadas con las relaciones entre el ejercicio de la medicina y las reglas sociales, examina e identifica los derechos y deberes del que ejerce la profesión médica y codifica la gestión de la potestad del médico en relación a las necesidades y expectativas de los individuos y de la comunidad...³².

Nosotros no usamos el término en el sentido indicado por Somonetti, que es el que tiene habitualmente cuando se habla de las deontologías profesionales. La deontología es, en el sentido que le damos en este libro –y que es habitual en bioética–, una manera peculiar de concebir la ética y el razonamiento moral.

2. Teleología y deontología en algunos textos modernos de bioética

a) Teleología

Según Thomas A. Mappes y Jane S. Zembaty, son teleológicas las teorías éticas que hacen depender la corrección o incorrección de las acciones humanas única y exclusivamente de sus consecuencias:

Una teoría ética provee un conjunto de principios morales (o quizá solamente un principio) que se van a usar para discernir lo moralmente correcto de lo moralmente incorrecto en las acciones humanas. En las discusiones contemporáneas, esas teorías se clasifican frecuentemente en dos clases básicas y mutuamente excluyentes: teleología y deontología. Cualquier teoría ética que sostiene que la corrección o incorrección de las acciones depende exclusivamente de la bondad o maldad de las consecuencias que se siguen, directa o indirectamente, de esa acción es una teoría teleológica³³.

En otras palabras, según esta definición, teleología y consecuencialismo serían sinónimos³⁴. El ejemplo clásico de una teoría estrictamente

32. SOMONETTI, N., *Deontología médica*, en LEONES, S. y PRIVITERA, S. (Eds.), **Dizionario di Bioetica**, Bologna y Acireale, Edizioni Dehoniane - Istituto Siciliano di Bioetica, 1994, 230.

33. MAPPES, T. A. y ZEMBATY, J. S., **Biomedical Ethics**, Nueva York, McGraw-Hill Book Company, 1981, 4.

34. Según D. Gracia esta definición de los términos *teleológico* y *deontológico* se remonta a la obra de William Frankena (**Ethics**, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1963; hay traducción española: **Ética**, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1965). El libro de Frankena tuvo una gran influencia en Beauchamp y Childress. A través de estos autores esta definición de teleologismo y deontologismo habría pasado a buena parte de la bioética contemporánea, sobre todo la de lengua inglesa (Cf. GRACIA, D., *Cuestión de principios*, en FEITO, L. [Ed.], **Estudios de bioética**, Madrid, Dykinson,

teleológica, en este sentido, se encuentra en lo que hoy llamamos el *utilitarismo de actos*³⁵. El principio fundamental –y, en verdad, el único principio– de este sistema ético es el principio de utilidad. Por utilidad se entiende el placer o felicidad³⁶. Para los utilitaristas solamente el placer es valioso por sí mismo. Es preciso añadir inmediatamente que el placer se entiende de modo amplio, incluyendo los placeres específicamente humanos: estéticos, intelectuales y morales³⁷. El principio de utilidad podría formularse de la siguiente manera: *una persona debe obrar de tal manera que su acción produzca la mayor felicidad posible, teniendo en cuenta a todas las personas afectadas por la situación*. Ordinariamente este principio se recoge, de modo sumario, en la frase siguiente: *el mayor bien para el mayor número*.

Para determinar lo que es bueno –y, por ende, lo moralmente obligatorio–, el sujeto moral debe hacer un cálculo de los placeres y los dolores, los valores y disvalores, que su acción causaría, según una razonable ponderación. Debe elegir aquel curso de acción que, según su prudente previsión, maximizará la felicidad en el mundo, no sólo para sí mismo, sino para todas las personas afectadas por su acción. En este punto, el utilitarismo difiere del hedonismo individualista, tan frecuente en las actitudes nuestras y de nuestros conciudadanos. Mill llega a afirmar que el utilitarismo exige que cada persona sea un espectador imparcial a la hora de contrapesar la propia felicidad con la de los demás. En su opinión, el principio de utilidad coincide con la regla de oro y el mandato del amor al prójimo de la moral cristiana. En estos preceptos se encuentra ya, en su opinión, el ideal de perfección de la ética utilitarista³⁸.

1997, 39). No obstante, es preciso notar que Beauchamp y Childress no usan el término “teleologismo” para referirse a las teorías que juzgan la corrección o incorrección de las acciones humanas única y exclusivamente a partir de las consecuencias. El término que ellos adoptan es *consecuencialismo*: Cf. **Principles...**, 340-341.

35. En la presentación del utilitarismo de actos seguimos fundamentalmente a MAPPES, T. A. y DE GRAZIA, D., *General Introduction*, 6-12 y a MILL, J.S., **Utilitarianism**. La obra de Mill fue publicada originalmente en 1861. Citamos la edición de SHER, G., Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1979. Hay traducción española: **El utilitarismo**, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

36. MILL, J. S., **Utilitarianism**, 7. Para Mill el principio de utilidad puede llamarse también “principio de la mayor felicidad”.

37. *Ib.*, 7-10.

38. *Ib.*, 16-17.

Nótese que, en este esquema, solamente las consecuencias determinan la rectitud moral de una acción. No hay acciones buenas o malas en sí mismas. El principal problema del utilitarismo quizá sea que contradice una de nuestras convicciones morales más fundamentales: las personas tienen derechos inamisibles e inalienables. Por lo tanto, la persona no puede jamás ser un mero medio para la realización de otros fines sociales, no importa cuán valiosos éstos pudiesen ser. ¿Podría, por ejemplo, un investigador mentirle al sujeto de investigación, si está convencido, con buenas razones, de que podría salvar muchas vidas con su experimento? Hay algunos riesgos para el sujeto, riesgos serios. Pero el investigador sabe que, si dice la verdad al respecto, se quedará sin sujetos y no podrá llevar adelante un experimento que tiene la potencialidad para salvar muchas vidas, digamos que es una droga contra el SIDA, barata y eficaz, que podría salvar millones de vidas en el Tercer Mundo. No es fácil dar una respuesta, ni siquiera para el utilitarista ortodoxo. Pero un utilitarista podría razonar de la siguiente manera: siendo la probabilidad de obtener resultados positivos muy alta, y siendo cierto que esos resultados producirían un gran bien para una gran cantidad de personas, es lícito mentirle a estos sujetos de investigación acerca de los riesgos que ellos van a correr en estos ensayos clínicos. Este modo de razonar no sería impensable en el utilitarismo clásico de actos.

Podemos decir que los principales problemas que plantea el utilitarismo de actos o utilitarismo clásico son: 1) La exigencia de producir siempre, en todas nuestras decisiones, el mayor balance de felicidad (o bien), parecería ser una exigencia demasiado rigurosa para el individuo. Cada una de nuestras decisiones se convertiría en una decisión moral, sujeta al cálculo utilitarista. 2) El utilitarismo nos obligaría, en muchos casos, a prever lo imprevisible (por ejemplo, al tomar decisiones sobre nuestro estado de vida o nuestro futuro profesional). 3) El utilitarismo de actos contradice nuestras convicciones morales ordinarias al menos en dos aspectos fundamentales: a) *La existencia de relaciones especiales que nos imponen obligaciones particulares*, como las relaciones entre familiares y amigos. Así, le dedicamos a nuestros padres ancianos o a nuestros amigos un tiempo y energías que podrían tener mayor utilidad social en otra actividad. b) *Las personas tienen derechos inalienables e inamisibles*, que no están sujetos a ningún cálculo utilitarista³⁹.

39. La primera y la tercera dificultad se encuentran en MAPPES, T. A. y DE GRAZIA, D., *General Introduction*, 10-12.

Además del utilitarismo de actos existe hoy lo que se conoce como *utilitarismo de reglas (o de normas)*. El principio fundamental de esta corriente sería: *El sujeto moral debe obrar en conformidad con aquellas normas morales que, si se observan habitualmente, producen el mayor balance de felicidad, teniendo en cuenta a todas las personas implicadas*. Esta versión del utilitarismo supera algunas de las deficiencias del utilitarismo clásico. Sus críticos piensan que este utilitarismo mitigado tampoco llega a establecer un sólido fundamento para los derechos de las personas individuales⁴⁰. La protección de los derechos humanos es una de las lagunas perennes del utilitarismo, al menos en su formulación clásica.

b) Deontología

Una teoría es *deontológica* si postula que la rectitud de las acciones humanas no depende única y exclusivamente de sus consecuencias⁴¹. Hay ciertos valores y normas que nos obligan, independientemente de las consecuencias que se sigan de su observancia. Según esta definición de la deontología, hay múltiples teorías deontológicas, aunque pocas veces se encuentra un deontologismo puro. Se suele decir que el mejor ejemplo de un deontologismo puro se encuentra, probablemente, en la filosofía moral de Immanuel Kant (1724-1804). La moral kantiana es un deontologismo puro no por la afirmación del carácter absoluto del imperativo categórico, sino por su doctrina sobre las obligaciones perfectas. Para Kant, las “obligaciones perfectas” son aquellas que no admiten ninguna excepción, independientemente de las circunstancias o de las consecuencias. Las obligaciones perfectas son, como se sabe, aquellas que se derivan directamente de la segunda formulación del imperativo categórico⁴². La primera formulación del imperativo kantiano se conoce como el “principio de universalidad” y dice que debo obrar sólo según

40. *Ib.*, 12-16.

41. *Ib.*, *General Introduction*, 6.16-21.

42. KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1992 (Traducción de M. García Morente), 56. Aunque no desarrolla los conceptos de deber perfecto e imperfecto en esta obra, sí hace referencia a ellos en el texto y en nota a pie de página señalando que se reserva su desarrollo para una futura *La metafísica de las costumbres*. Kant escribió la *Fundamentación...* en 1785 y *La metafísica...* en 1797.

Cf. *La metafísica de las costumbres*, Barcelona, Tecnos, 1989, 47-54, 243, 280 y ss. Es preciso indicar que el vocabulario kantiano sobre los deberes no es uniforme, siendo en ocasiones paradójico. Sobre este punto Cf. las interesantes observaciones de CORTINA, A., *Estudio Preliminar*. En KANT, I., *La metafísica de...*, LXXIX-LXXX.

una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal⁴³. La segunda formulación se la conoce como el “principio de humanidad”: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”⁴⁴. Algunas de las obligaciones perfectas señaladas por Kant son la prohibición del suicidio, la prohibición de la mentira y la obligación de cumplir las promesas⁴⁵. Cuando se quebranta una de estas obligaciones perfectas, opina Kant, la persona (la propia o la del otro) ha sido tratada como un mero medio. No existe ninguna excepción legítima a estas obligaciones perfectas. La razón es obvia: el quebrantar una de estas obligaciones equivale a tratar a la humanidad como un mero medio, lo que es siempre ilegítimo.

Una deontología estricta, como la kantiana, nos ofrece un fundamento sólido para la protección de los derechos humanos inalienables, tanto en el campo biomédico como en otros ámbitos de la vida. Por otra parte, un deontologismo tan estricto nos puede poner en graves aprietos en situaciones de conflicto de deberes. Según Kant no se puede jamás quebrantar una promesa. Supongamos que una persona ha hecho la promesa de comer con unos amigos en un restaurante a las 3:00 de la tarde. A las 2:30 va a salir de su casa y se encuentra con su vecino en la escalera, que acaba de sufrir un infarto de miocardio. ¿Debe cumplir con la promesa hecha a sus amigos o debe atender a su vecino? Parece ser que para un kantiano estricto el cumplimiento de la promesa hecha tendría prioridad. Ahora bien, la comprensión de Beauchamp y Childress del deontologismo no es tan rigurosa. Bastaría con que la teoría en cuestión aceptase que existen otros criterios de rectitud moral además de las consecuencias.

3. Crítica de las definiciones propuestas⁴⁶

Las definiciones de teleologismo y deontologismo que acabamos de citar, y que se usan frecuentemente en la discusión bioética hoy, no corresponden al significado originario de estos términos en la obra de

43. KANT, I., *Fundamentación...*, 55. Sobre el imperativo categórico Cf. PATON, H. J., *The categorical imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, London, Hutchinson, 1947.

44. *Ib.*, 65.

45. KANT, I., *Fundamentación...*, 32, 56, 65 y 79. *La metafísica...* 281-284; 290-294.

46. Seguimos a GRACIA, D., *Cuestión de principios ...*, 39-41.

C. D. Broad **Five Types of Ethical Theory**, publicada en 1930⁴⁷. Broad dividió las teorías éticas en dos conjuntos opuestos: *En el primer conjunto* están las teorías que creen en la existencia de principios absolutos y sin excepciones, que determinan directamente la moralidad de los actos, sin que las consecuencias puedan cambiar en ningún caso el signo de su moralidad. Algunas acciones serían siempre correctas o incorrectas, independientemente de las consecuencias. Éstas son las teorías *deontológicas* en la clasificación clásica de Broad. En otras palabras, son deontológicas las teorías que admiten normas materiales absolutas. *En el segundo grupo* se encuentran todas las teorías que sostienen que los principios obligan, pero siempre y cuando las consecuencias no justifiquen una excepción. Estas teorías –que reciben el nombre de *teleológicas* en la taxonomía de Broad– no consideran que se pueda afirmar que algunas acciones sean siempre correctas o incorrectas, independientemente de sus consecuencias. Las consecuencias forman parte de la definición moral de la acción, siendo, pues, inseparables de su significado moral⁴⁸. Según esta definición una teoría ética teleológica puede admitir principios absolutos con tal que éstos sean formales y no materiales.

Según esta manera de comprender los términos, el Kant de los deberes perfectos sería claramente deontológico, como también lo sería la tradición católica en materia de moral sexual y moral de la vida. El utilitarismo sería teleológico –aunque proclama un principio absoluto, el principio de utilidad, porque, como afirma D. Gracia, ningún sistema moral puede sustraerse a la necesidad de afirmar algún principio absoluto⁴⁹–, pero también lo sería la propuesta principialista de Beauchamp y Childress. Según la definición original, ya clásica, de Broad, el teleologismo permitiría la defensa de principios absolutos siempre y cuando que éstos sean formales. Esta definición permite superar una de las objeciones clásicas que se presentan contra las teorías teleológicas: al dar valor definitorio a las consecuencias, las elevan a la categoría de principio, incurriendo así en una contradicción formal.

47. BROAD, C. D., **Five Types of Ethical Theory**, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1930.

48. Así, por ejemplo, E. López Azpitarte define la posición del teleologismo de la siguiente manera: “El teleólogo deduce el valor ético de una acción concreta reflexionando no sólo sobre su naturaleza, sino teniendo en cuenta también las buenas o malas consecuencias que pudieran producirse.” (LÓPEZ AZPITARTE, E., **Fundamentación...**, 197.)

49. Cf. GRACIA, D., *Cuestión de principios...* 41.

V. A MODO DE CONCLUSIÓN: EL PANORAMA TEÓRICO DE LA BIOÉTICA ACTUAL⁵⁰

El primer libro de texto en bioética lo publicaron Beauchamp y Childress en 1979, un año después de la publicación del **Informe Belmont**. La obra asumió los principios fundamentales del Informe y articuló en torno a ellos un paradigma teórico para la ética biomédica que ha tenido una enorme fortuna, hasta que comenzó a ser fuertemente cuestionado a partir de 1990⁵¹. La obra de Beauchamp y Childress ha pasado ya por cinco ediciones, en las que los autores se han esforzado por tomar en serio las críticas que se han formulado a su sistema (especialmente en la 4ª edición de 1994).

En todo caso, la presentación que hace Norman Daniels del panorama actual de la discusión sobre el puesto de la teoría moral en bioética es instructiva (y hasta divertida). Describe la situación actual como una batalla en la que hay tres grupos: los *septentrionales* (“*Uplanders*”), los *ecuatoriales* (“*Midlanders*”) y los *meridionales* (“*Lowlanders*”). El reino del norte lo ocupan los “teóricos”, el del medio, los principialistas y el del sur, los casuistas y contextualistas. Según Beauchamp y Childress tenemos cuatro niveles en el razonamiento moral: las teorías éticas, los principios generales, las normas y los juicios y acciones morales particulares⁵². La justificación de los juicios particulares se basaría sobre las normas, la de las normas en los principios y la de éstos en las teorías éticas. Para Beauchamp y Childress, los cuatro principios que ellos proponen –respeto por la autonomía, beneficencia, no-maleficencia y justicia– ocupan un lugar intermedio y son compatibles con diversas teorías éticas. Por lo tanto, sería posible, en su opinión, llegar a obtener acuerdos en el nivel de los principios y, a partir de ellos, solucionar casos particulares, a pesar de las diferencias teóricas que pudiesen existir. Éste es precisamente el punto que atacan los *septentrionales*.

50. Esta conclusión está basada en DANIELS, N., **Justice and Justification ...**, Capítulo 16, 333-352. Daniels usa los términos “*Uplanders*”, “*Middle Kingdom*” y “*Lowlanders*”, que hemos traducido por “septentrionales”, “ecuatoriales” y “meridionales”, aunque no sea una traducción exacta a nuestra lengua.

51. GERT, B., CULVER, C. M. y CLOUSER, K. D., **Bioethics. A Return to Fundamentals**, Nueva York, Oxford University Press, 1997; DUBOSE, E., HAMEL, R. y O’CONNELL, L. J. (eds.), **A Matter of Principles? Ferment in U.S. Bioethics**, Valley Forge (PA), Trinity Press International, 1994.

52. Cf. BEAUCHAMP, T. L y CHILDRESS, J. F., **Principles...**, 1994, 4ª ed., 15. Este esquema no lo reproducen en la 5ª edición.

Autores como Clouser y Gert, de quienes nos ocuparemos más adelante, insisten en afirmar que sin una teoría ética es imposible resolver los conflictos entre los mismos principios. No olvidemos que los principios de Beauchamp y Childress son todos del mismo nivel, vinculantes *prima facie*, es decir, en igualdad de condiciones. No existe un orden lexicográfico entre ellos que los jerarquice cuando se da un conflicto entre los principios, lo cual no es de ninguna manera insólito en casos moralmente problemáticos. Solamente un acuerdo teórico de fondo puede darnos criterios para resolver los posibles conflictos entre los mismos principios, nos insisten los septentrionales. Además, los principios de Beauchamp y Childress, nos dicen los del Reino del Norte, no son verdaderos principios. Son más bien títulos de capítulos, que reúnen una serie de tópicos que, a veces, están conectados entre sí de modo muy superficial. Los títulos de los capítulos no pueden generar normas específicas para guiar las acciones y decisiones en los casos particulares, mucho menos para resolver conflictos entre normas y principios, como ya hemos apuntado.

Por último entran en escena los meridionales. Aquí podemos colocar a los casuistas. Aunque ellos no rechazan necesariamente los principios y las normas morales, insisten en que el punto de partida es el caso concreto. Para saber si un principio (o norma) es aplicable a un caso, es preciso, en primer lugar, demostrar cuáles son las características salientes del caso. En realidad, las normas y los principios se generan a partir de los casos y no a la inversa. Cuando hemos llegado a un consenso moral a propósito de un caso, lo aplicamos a casos análogos (es decir, con características morales semejantes). Por supuesto, los casuistas parecen olvidar que lo más difícil del análisis moral no es precisar los datos del caso, sino el determinar cuáles de esos datos son significativos desde el punto de vista moral, y esto no se puede lograr por el mero análisis del caso. Y aquí los meridionales nos devuelven nuevamente a las preocupaciones de los septentrionales, cerrando quizá el círculo. Pero no se diga más por el momento. Adentrémonos en el estudio de los paradigmas teóricos en bioética y volvamos sobre este punto al final de nuestro reconocimiento del campo de batalla, si es que podemos llegar al final sin habernos aliado por el camino con alguno de los ejércitos que se batan en ese campo.

SEGUNDA PARTE
LA BIOÉTICA ANGLOAMERICANA

CAPÍTULO TERCERO

EL PRINCIPIALISMO

INTRODUCCIÓN

Comenzamos con la presentación del paradigma de los principios porque se trata de la propuesta de fundamentación de la bioética que más difusión e influencia ha tenido en el desarrollo de nuestra todavía joven disciplina. La formulación ya clásica de ese modelo teórico se encuentra en la obra de Tom L. Beauchamp y James F. Childress, **Principles of Biomedical Ethics**¹. Se ha dicho que sin esta obra, y el modelo que en ella se propone, no se puede entender la historia de la bioética². Beauchamp y Childress formulan cuatro principios generales fundamentales para orientar moralmente las decisiones de los investigadores y de los clínicos en el ámbito de la biomedicina. Estos principios son: 1) respeto por la autonomía, 2) beneficencia, 3) no-

1. Nuestra presentación del paradigma de los principios se basa, fundamentalmente, en la quinta edición de la obra de BEAUCHAMP, T. L. y CHILDRESS, J. F., **Principles of Biomedical Ethics**, Nueva York, Oxford University Press, 2001. De ahora en adelante la citaremos como **Principles**. Existe traducción castellana: **Principios de ética biomédica**, Barcelona, Masson, 1999. La traducción está hecha sobre la cuarta edición inglesa, publicada en 1994 por Oxford University Press. La primera edición de **Principles** es del 1979. Las ediciones subsiguientes son del 1979, 1983, 1989 y 1994 y 2001. Nótese que son nuevas ediciones, en las que se toman en cuenta las críticas planteadas al modelo, y no meras reimpresiones. La revisión más substancial del paradigma principialista de Beauchamp y Childress, hasta la fecha, se encuentra en la edición de 1994.

2. GRACIA, D., *Cuestión de principios*, en FEITO, L. (Ed.), **Estudios de bioética**, Madrid, Dykinson, 1997, 20.

maleficencia y 4) justicia. Antes de entrar de lleno en la exposición de la doctrina ética de Beauchamp y Childress conviene que hagamos algunas aclaraciones.

En primer lugar, como señala el mismo Childress en un artículo suyo³, los autores de **Principles of Biomedical Ethics** no son los únicos representantes de una aproximación “principalista” a la ética. Por lo tanto, aunque aquí nos centramos en el examen de la obra de Beauchamp y Childress, ello no significa que ésta sea la única propuesta posible de una bioética centrada en la defensa y aplicación de los principios generales de la vida moral al campo propio de la bioética. De hecho, veremos que otros autores, incluidos los mismos casuistas, admiten la existencia y la necesidad de determinados principios tanto para la reflexión ética como para el obrar moral. Para que una propuesta merezca el nombre de principalista basta con que conceda a las normas morales generales –a los principios– un puesto central en la reflexión bioética, sin que sea necesario negar los otros elementos de la vida moral que ocupan el puesto de honor en otras aproximaciones a la ética biomédica, tales como el análisis de casos o las virtudes⁴.

En segundo lugar, es aconsejable que clarifiquemos cómo se entien- de el término “principios”. Beauchamp y Childress lo usan a veces en un sentido amplio, que incluye todas las normas morales, en otras ocasiones le confieren un significado más restringido. En sentido restringido, los principios son las normas morales más amplias y generales, que son, a su vez, la fuente y fundamento de otras normas más específicas⁵. De hecho, el significado original de la palabra “principio” es, precisamente, “fuente” u “origen” y con ese significado se ha usado tradicionalmente en la jerga ética⁶. De ahora en adelante, a no ser que indiquemos expresamente lo contrario, usamos el término “principios” o “principios de la bioética” en ese sentido más restringido. Beauchamp y Childress utilizan también la distinción entre “normas” y “principios”, aunque no se trata de una distinción rigurosa, como ellos mismos

3. CHILDRESS, J. F., *Principles-Oriented Bioethics. An Analysis and Assessment from Within*, en DUBOSE, E., HAMEL, R. y O'CONNELL, L. J. (Eds.), **A Matter of Principles? Ferment in U.S. Bioethics**, Valley Forge (PA), Trinity Press International, 1994, 72-73.

4. *Ib.*, 73.

5. *Ibidem*.

6. REICH, W. T., *Introduction*. en REICH, W. T. (Ed.), **The Encyclopedia of Bioethics**, t.1, Nueva York, Simon & Schuster Macmillan, 1995, xxviii.

admiten. En términos generales, las normas son más específicas en cuanto a su contenido y tienen un campo de acción más concreto que los principios⁷. Más adelante veremos que las normas pueden entenderse como especificaciones de los principios generales.

En tercer lugar, es preciso mencionar el intenso debate que ha tenido lugar durante la pasada década en torno al modelo o paradigma de los principios⁸. De hecho, el término “*principlism*”, que vertimos a nuestra lengua como “*principialismo*”, fue acuñado por los críticos del modelo bioético basado en los principios y tuvo, en sus comienzos, un cierto deje peyorativo, aunque hoy lo usan los mismos “*principialistas*”⁹. Sus críticos han presentado varios modelos alternativos, como la casuística (Jonsen y Toulmin), la moralidad común (Clouser, Culver y Gert) o el paradigma de las virtudes (Pellegrino y Thomasma). En realidad, la mayor parte de estos paradigmas son modelos complementarios del principialismo, más que genuinas alternativas¹⁰. Así lo sugiere el título de un artículo del mismo Albert Jonsen: *Casuistry: An Alternative or a Complement to Principles?*¹¹ En todo caso, nadie podrá negar que el principialismo, en general, y la obra de Beauchamp y Childress, en particu-

7. Principles, 13.

8. DUBOSE, E. R., HAMEL, R. y O'CONNELL, L. J. (Eds.), **A Matter of Principles...** recoge bien el estado actual del debate. También es muy útil el fascículo de septiembre de 1995 (Vol. 5, No. 3) de **Kennedy Institute Journal**, que lleva por título: *Theories and Methods in Bioethics: Principlism and Its Critics*. Véase también los artículos de CLOUSER, K. D. y GERT, B., *A Critique of Principlism: Journal of Medicine and Philosophy* 15 (1990) 219-236; GREEN, R., *Methods in Bioethics: Journal of Medicine and Philosophy* 15 (1990) 179-197; JONSEN, A. R., *Of Balloons and Bicycles, or the Relationship Between Ethical Theory and Practical Judgment: Hastings Center Report* 21 (1991) 14-16.

9. Al parecer el término “*principlism*”, fue acuñado por Clouser, Gert y Green en los artículos de 1990 citados en la nota precedente. Cf. CHILDRESS, J. F., *Principles-Oriented Bioethics...*, 73. Para Childress, los autores que acuñaron el término son ellos mismos principialistas, involucrados en una pelea de familia. Sobre el debate de Gert y Clouser con el paradigma de los principios, expuesto por Beauchamp y Childress, Cf. GRACIA, D., **Fundamentación y enseñanza de la bioética**, Bogotá, Editorial El Búho, 1998, 67-71. Este es el primer tomo de la colección de ensayos de Gracia publicados por esa editorial, con el título general de **Ética y vida**. El ensayo en el que aparecen estos comentarios se titula: *La bioética en el centro del debate racional, plural y crítico*, 51-77. Preferimos traducir el término *principlism* como *principialismo*, y no como *principlismo*, precisamente para evitar cualquier connotación despectiva. Se ha sugerido que el apelativo *principlism* fue acuñado para que rimase con *simplism*, un término que, si bien existe en inglés, no se usa con mucha frecuencia.

10. Opinamos que el modelo propuesto por Gert, Clouser y Culver, por ejemplo, es una auténtica alternativa. Probablemente la única alternativa verdadera entre los paradigmas que presentamos en este libro.

11. **Kennedy Institute of Ethics Journal** 5 (1995) 237-251, especialmente 246-247.

lar, han jugado –y, en buena medida, siguen jugando– un papel clave en el desarrollo de la bioética y tendrán para siempre un puesto de honor en su historia.

I. TRASFONDO HISTÓRICO

Es preciso comprender la propuesta de Beauchamp y Childress en su contexto histórico, en el que surgió y se formuló. Ya en el capítulo primero nos ocupamos de los grandes cambios culturales que hicieron posible el nacimiento de la bioética. Ahora nos interesa explorar el trasfondo inmediato que explica la elaboración del paradigma de los principios. Como se recordará, en 1974, el Congreso de los Estados Unidos aprobó la ley conocida como *National Research Act*, que creaba una comisión encargada de estudiar las cuestiones éticas relativas a la investigación científica en los campos de la biomedicina y de las ciencias de la conducta. Además de revisar la normativa del Gobierno Federal a propósito de la investigación científica, los comisionados tenían la misión de formular principios generales que pudiesen guiar la investigación futura. La Comisión identificó tres principios generales fundamentales: 1) respeto por las personas, 2) beneficencia y 3) justicia. Estos principios aparecieron en el informe de la Comisión, conocido como el **Informe Belmont**, que se publicó en 1978¹².

La propuesta de Beauchamp y Childress –no olvidemos que la primera edición de **Principles** vio la luz pública en 1979– desarrolla los principios enunciados por la Comisión Nacional en el **Informe Belmont**. El principio de respeto por las personas se interpreta, en ese Informe, en la clave netamente autonomista que va a ser posteriormente distintiva de la obra de Beauchamp y Childress. Según el **Informe Belmont**, el principio de respeto a las personas se apoya en dos convicciones morales fundamentales: 1) se debe tratar a las personas como agentes autónomos y 2) se deben tutelar los derechos de las personas cuya autonomía está disminuida (o comprometida). Es importante apuntar que no se hace ningún esfuerzo por avalar esas convicciones fundamentales con argumentos. Sencillamente se enuncian, dándolas

12. El texto íntegro del **Informe Belmont** se puede encontrar, en el original inglés, en REICH, W. T. (Ed.), **The Encyclopedia of Bioethics**, t. 5., 2769-2773.

por válidas y convirtiéndolas en el punto de apoyo de todo el edificio conceptual que se va a construir.

De estas convicciones se desprendería, siempre según el Informe, dos obligaciones morales: 1) el reconocimiento de la autonomía ajena y 2) la protección de las personas cuya autonomía está comprometida. El reconocimiento de la autonomía ajena implica que las opciones de las personas autónomas sean respetadas, siempre que no lesionen la autonomía y los derechos de terceras personas. El principio de beneficencia incluye también la obligación de no hacer el mal (la no-maleficencia). La justicia se entiende desde la perspectiva de la justicia distributiva. La propuesta filosófica de Beauchamp y Childress en **Principles** se inspira en el **Informe Belmont**, desarrollando y profundizando su intuición fundamental, en cuanto a los principios generales de la ética de la investigación. Beauchamp y Childress amplían el campo de acción de los principios, que ya no se limitan al ámbito de la investigación, sino a toda la actividad biomédica.

II. EL CONTENIDO DE LOS PRINCIPIOS

1. El principio de respeto de la autonomía¹³

Aunque Beauchamp y Childress no sostienen la existencia de un orden lexicográfico entre los principios bioéticos, no cabe duda que el respeto por la autonomía juega un papel central en su sistema, como en toda la bioética contemporánea, que es hija –o, quizá, nieta– de la modernidad¹⁴. Los autores examinan el concepto de autonomía en el contexto de la toma de decisiones en el ámbito biomédico. Se proponen encontrar una comprensión de la autonomía que sea adecuada para examinar, sobre todo, las decisiones de las personas en el ámbito biomédico (sanidad e investigación científica con sujetos humanos), centrándose en el consentimiento y rechazo informados.

13. **Principles**, Capítulo 3, 57-112.

14. Los autores niegan expresamente que el principio de respeto por la autonomía sea el de mayor rango o jerarquía en su sistema. Rechazan las críticas que se les han hecho en ese sentido, tachándolas de equivocadas: "Aunque empezamos nuestra discusión de los principios de ética biomédica con el respeto por la autonomía, el orden de nuestra presentación no implica que este principio tenga prioridad sobre los demás principios. La crítica de nuestro sistema que sostiene que el principio de respeto por la autonomía sobrepasa cualquier otra consideración moral está equivocada. La negamos con firmeza." (**Principles**, 57).

a) El concepto de autonomía¹⁵

Aunque el concepto de autonomía tiene su origen en la teoría política, se ha extendido a las personas individuales y es esa aplicación la que interesa en nuestro contexto. La autonomía personal se refiere a la capacidad que tienen las personas para autodeterminarse, libres tanto de influencias externas que las controlen, como de limitaciones personales que les impidan hacer una genuina opción, como podría serlo la comprensión inadecuada del objeto o de las circunstancias de la elección. El *individuo autónomo* obra libremente en conformidad con un plan de acción que él mismo ha elegido. Por otra parte, las acciones de una persona cuya *autonomía está disminuida* están controladas, al menos en parte, por otras personas, así como si el sujeto moral es incapaz, por las razones que sean, de deliberar o de actuar en conformidad con sus deseos y planes. Prácticamente todas las teorías sobre la autonomía admiten que existen dos condiciones esenciales para que las acciones de una persona sean autónomas: 1) *libertad externa*, es decir, el agente debe estar libre de influencias externas que lo controlen; 2) *agencia (o libertad interna)*, es decir, el sujeto debe tener la capacidad para obrar intencionalmente¹⁶. Beauchamp y Childress exigen tres condiciones, como veremos enseguida.

b) Personas autónomas y acciones autónomas¹⁷

Algunas teorías de la autonomía se esfuerzan por definir las características que distinguen a la *persona autónoma*. Beauchamp y Childress se interesan por determinar los rasgos característicos, no de las personas autónomas, sino de las *acciones autónomas*. Las personas autónomas –es decir, aquellas que poseen la capacidad para autodeterminarse y regirse por sí mismas– hacen ocasionalmente decisiones que no son autónomas, por ignorancia, porque están deprimidas o por otros factores internos o externos. De la misma manera, personas con autonomía limitada pueden hacer ocasionalmente decisiones autónomas. Por ejemplo, usualmente consideramos que una persona encarcelada tiene su autonomía seriamente comprometida. Sin embargo, se suele aceptar que puede, por ejemplo, dar un consentimiento matrimonial válido.

15. *Ib.*, 57-58.

16. La distinción entre “libertad interna” y “libertad externa” es nuestra. El original inglés usa los términos “liberty” y “agency” (*Principles*, 58).

17. *Principles*, 58-60.

Una acción es autónoma si el agente moral obra: 1) intencionalmente, 2) con comprensión y 3) sin influencias externas que determinen o controlen su acción. Beauchamp y Childress opinan que la intencionalidad no admite grados. Está presente o no lo está. Por el contrario, la comprensión y la libertad de controles externos admiten grados. Existen diversos grados de autonomía en las acciones humanas. Éstas pueden ser más o menos autónomas. Para que la acción sea autónoma basta que el sujeto tenga una comprensión y una libertad de controles externos *sustanciales*. La comprensión no tiene que ser plena ni la libertad de control tiene que ser completa. Naturalmente, no es fácil determinar en qué consiste una “comprensión sustancial” o una “libertad sustancial de controles externos”. No obstante, los autores de **Principles** opinan que es posible establecer “umbrales” (“*thresholds*”) razonables, que marquen la autonomía de las decisiones en circunstancias específicas, como podrían ser las decisiones relacionadas con la participación en un ensayo de investigación o para aceptar o rechazar un tratamiento médico. Los criterios para determinar si un sujeto posee el grado de autonomía necesario –si es “sustancialmente autónomo”–, se deben establecer teniendo en cuenta cuidadosamente el contexto particular de la decisión en cuestión. Parece evidente que los criterios deban ser más exigentes en unos contextos que en otros. Por ejemplo, los criterios de autonomía deberían ser más exigentes para consentir a un tratamiento experimental que a una terapia con antibióticos de uso ordinario, recetada para tratar una infección de garganta.

*c) El principio de respeto por la autonomía: su contenido normativo*¹⁸

Hasta ahora hemos intentado determinar cuándo el individuo obra autónomamente y sus acciones son, por lo tanto, dignas del respeto debido a las decisiones verdaderamente autónomas. No es lo mismo ser autónomo que ser respetado como un sujeto autónomo. El autoritarismo y el paternalismo consisten, precisamente, en negar a las personas autónomas el derecho de obrar en conformidad con sus propios valores y decisiones. El respeto por la autonomía exige, cuando menos, que se reconozca el derecho del sujeto moral (es decir, de la persona que es capaz de decidir autónomamente): 1) a tener sus propios puntos de vista, 2) a hacer sus propias opciones y 3) a obrar en conformidad con sus

18. *Ib.*, 63-65.

valores y creencias personales. La obligación de respetar la autonomía exigirá de nosotros, en muchas ocasiones, que actuemos positivamente en favor de la autonomía ajena. No basta, en todos los casos, con una actitud respetuosa que se abstiene de interferir con las decisiones autónomas de otras personas. Por eso, Beauchamp y Childress señalan que el respeto por la autonomía ajena exige *acciones* y no sólo *actitudes*. El respeto exige que hagamos lo que esté a nuestro alcance para potenciar la autonomía de los seres personales. Por ello, los profesionales de la salud están obligados a revelar la información necesaria a sus pacientes, tanto acerca del diagnóstico como de las opciones terapéuticas disponibles. La información se debe comunicar de tal manera que el paciente comprenda de qué se trata y pueda decidir con conocimiento de causa, en pleno ejercicio de su autonomía personal. Solamente entonces se ha respetado la autonomía de la persona del paciente y se ha cumplido con las exigencias del consentimiento informado. Todas las normas morales relativas al consentimiento informado, a la determinación de la competencia del paciente o del sujeto de investigación y a la veracidad en la relación médico-paciente, entre otras, son fundamentalmente especificaciones del principio de respeto de la autonomía de las personas.

El principio de respeto por la autonomía se puede formular de manera positiva y de manera negativa. En su formulación positiva, el principio exige, en el contexto biomédico, que se otorgue un trato respetuoso a las personas en la comunicación de informaciones, así como que se favorezcan sus decisiones autónomas. En algunos casos, puede obligarnos a incrementar el número de alternativas accesibles a una persona. Este principio obliga a los profesionales sanitarios y a los investigadores biomédicos a revelar la información oportuna, promover una adecuada toma de decisiones, asegurándose de que los pacientes o sujetos de experimentación tienen una comprensión adecuada y obran de manera voluntaria¹⁹.

Si lo expresamos negativamente, el principio de respeto por la autonomía exige que las acciones autónomas de las personas no sean sometidas, por otras personas, a controles externos que las limiten o las impidan²⁰. Es preciso añadir que el principio, tal como lo hemos expresado, necesita ser ulteriormente *especificado*²¹, incluyendo la explicitación y jus-

19. *Ib.*, 64.

20. *Ibidem*.

tificación de las excepciones legítimas²². Se trata de un principio *prima facie*, es decir, que obliga “en principio” o “en igualdad de condiciones” (“*other things being equal*”), pero que puede ser rebasado o “vencido” (“*overridden*”) por otras consideraciones morales en situaciones de conflicto. En esos casos, se podría restringir legítimamente el ejercicio de la autonomía para salvaguardar otros valores morales que deberían prevalecer en la situación concreta. La autonomía no es el único valor moral y el respeto de la autonomía no es el único principio. La autonomía personal no prevalece siempre cuando entra en conflicto con otros valores y principios, ni ocupa el primado en una supuesta jerarquía de deberes, que los autores han rechazado expresamente. Un sujeto puede decidir autónomamente que quiere conducir su coche a 200 kilómetros por hora en pleno centro de la ciudad, pero la sociedad tiene pleno derecho a impedir el ejercicio de su autonomía para salvaguardar el fundamental derecho a la vida y la seguridad del resto de los ciudadanos. Claro está que no todos los casos son igualmente evidentes. Por ejemplo, ¿puede la sociedad imponer la transfusión de sangre a un testigo de Jehová, que tiene hijos pequeños que dependen de él o de ella para su subsistencia? ¿Puede la sociedad impedir el acceso a la unidad de cuidados intensivos o a determinados tratamientos altamente costosos a un paciente con poca o ninguna esperanza de recuperación, si el paciente va a usar sus propios recursos para pagar el tratamiento? Está claro que se trata de casos mucho más complejos en los que, además de la autonomía, están implicados otros valores morales de suma importancia.

*d) Personas con autonomía disminuida*²³

Beauchamp y Childress señalan que las obligaciones que dimanarían del principio de respeto por la autonomía no se extienden a las perso-

21. El concepto de *especificación* lo explicaremos más adelante, en la exposición de la metodología principialista. Provisionalmente podemos anticipar que se trata del proceso mediante el cual las normas generales o principios se traducen o concretan en normas específicas que gobiernan situaciones particulares. Así, el principio de respeto por la autonomía se especifica en normas que obligan a respetar la intimidad, a guardar el secreto y a no intervenir con un paciente competente sin su consentimiento informado.

22. En la 4ª edición (p. 120 de la traducción española), advierten los autores que el principio no debería ser aplicado a aquellas personas que por inmadurez, incapacidad, ignorancia, coerción o explotación carecen de la capacidad para obrar de forma suficientemente autónoma.

23. **Principles**, 65.

nas que no pueden obrar de manera suficientemente autónoma y que tampoco pueden llegar a hacerlo por diversas razones, como inmadurez, discapacidad u otras situaciones. Los niños, las personas irracionalmente suicidas o los drogodependientes son incapaces de ejercer la autonomía. No disponemos, en el estado actual de la ciencia, de intervenciones que puedan capacitarles para tomar decisiones autónomas, dentro de un espacio razonable de tiempo. Cuando las personas tienen autonomía disminuida y no es posible conseguir que lleguen a decidir autónomamente, entonces, y sólo entonces, se pueden justificar las intervenciones de índole paternalista²⁴.

2. El principio de no-maleficencia²⁵

El principio de no-maleficencia afirma, esencialmente, *la obligación de no hacer daño intencionalmente*. Se suele relacionar con la máxima hipocrática del "*primum non nocere*"²⁶. En verdad, Diego Gracia sostiene que el principio de no-maleficencia es el fundamento de la ética médica. Nos atreveríamos a decir más: probablemente la no-maleficencia sea el principio básico de todo sistema moral. Lo podemos

24. Los autores tratan el paternalismo en el capítulo 5, dedicado al principio de beneficencia. Cf. **Principles**, 176-194. Ellos distinguen el paternalismo débil del fuerte, siguiendo la distinción de J. Feinberg. En el paternalismo débil se interviene, apoyados en las exigencias de los principios de no-maleficencia o de beneficencia, para evitar que las personas realicen acciones que las pueden dañar y que son *substancialmente involuntarias*, como, por ejemplo, el suicidio de un paciente severamente deprimido, para poner un caso difícilmente controvertido. El paternalismo fuerte implica la limitación de opciones arriesgadas, pero substancialmente autónomas. Es evidente que este tipo de paternalismo es muy difícil de justificar, aunque Beauchamp y Childress sostienen que algunos casos de paternalismo fuerte estarían justificados, como podría ser un caso justificado de privilegio o excepción terapéutica. Cf. **Principles**, 185-187. Preferimos hablar de "excepción terapéutica" más que de "privilegio terapéutico" siguiendo a GRACIA, D., *¿Privilegio terapéutico o excepción terapéutica?*, en SARABIA Y ÁLVAREZUDE, J. y DE LOS REYES LÓPEZ, M. (Eds.), **La bioética en la encrucijada. Actas del primer congreso nacional de la Asociación de Bioética Fundamental y Clínica**, Madrid, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, 1997, 111-115.

25. *Ib.*, Capítulo 4, 113-164.

26. Sobre la historia y significado de la máxima "*primum non nocere*", como precepto técnico y ético en la tradición hipocrática, Cf. GRACIA, D., **Primum non nocere. El principio de no-maleficencia como fundamento de la ética médica**, Madrid, Real Academia Nacional de Medicina, 1990, especialmente 24-51. También en el Juramento Hipocrático encontramos la idea de no hacer daño al paciente, que estaba en la base misma de la preceptiva hipocrática: "Haré uso del régimen de vida para ayuda del enfermo, según mi capacidad y recto entender. Del daño y de la injusticia le preservaré". Cf. GRACIA, D., **Fundamentos de bioética**, Madrid, Eudema, 1989, 46.

encontrar en el primer principio del orden moral de la tradición medieval: “haz el bien y evita el mal”²⁷. Lo más fundamental en la vida moral y lo que nos vincula de modo más riguroso es la obligación de evitar el mal.

a) La distinción entre la beneficencia y la no-maleficencia

Beauchamp y Childress distinguen, con razón desde nuestro punto de vista, el principio de no-maleficencia del principio de beneficencia. Aunque la no-maleficencia y la beneficencia son similares, y no es siempre posible hacer una distinción neta entre ellas²⁸, unir las en el mismo principio –como hace, por ejemplo, W. Frankena²⁹– oscurece distinciones importantes. Las obligaciones negativas del principio de no-maleficencia, que nos prohíbe hacer daño (por ejemplo: no matarás, no robarás, no levantarás falso testimonio), son claramente distintas de las obligaciones positivas que nos impone el principio de beneficencia (por ejemplo, comparte tus bienes con el necesitado, di la verdad, promueve la autonomía ajena, etc.). Aunque no existe, en el paradigma principialista de Beauchamp y Childress, un orden lexicográfico entre los principios, en muchos casos –no siempre, insisten los autores– las obligaciones de no-maleficencia obligan con más fuerza que las de beneficencia. Así, por ejemplo, la obligación de no hacer daño a otra persona, empujándola al mar o a una piscina, si no sabe nadar, parece vincular con más fuerza que la obligación de rescatarla si ha caído en el agua por accidente.

Nuestros autores recalcan que esta precedencia de la no-maleficencia no es universal. Por ejemplo, en el ámbito de la investigación cien-

27. Santo Tomás enseña que el primer precepto de la ley moral es que el bien ha de hacerse y el mal ha de evitarse. Cf. **STh** I-II q. 94, a. 2.

28. Ross señala explícitamente que: Creo que deberíamos distinguir de los deberes de beneficencia los deberes que pueden ser comprendidos bajo el título de “no dañar a otros”. Sin duda dañar a otros es, incidentalmente, dejar de hacerles bien; pero me parece claro que la no maleficencia es aprehendida como un deber distinto del de beneficencia, y como un deber de carácter más estricto (...) Pero, incluso cuando hemos llegado a reconocer el deber de beneficencia, me parece que el deber de no maleficencia se reconoce como distinto y como *prima facie* más vinculante. (Ross, W. D., **Lo correcto y lo bueno**. Salamanca, Sígueme, 1994, 37)

29. FRANKENA, W., **Ethics**, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 1973, 2ª Ed., 47 (citado en **Principles**, 114 y 158) hay traducción española de la 1ª edición: **Ética**, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1965. William Frankena tiene una gran influencia en el pensamiento de Beauchamp y Childress. Sobre esta influencia, Cf. GRACIA, D., *Cuestión de principios*, 22-26.

tífica con sujetos humanos, parecería que la obligación de ayudar a un sujeto que ha sufrido un daño grave en el curso del experimento es más urgente que la de evitar el riesgo de infligir un daño leve, si ocurriese un accidente en un procedimiento de bajo riesgo³⁰. En todo caso, Beauchamp y Childress sostienen que se puede afirmar que en la generalidad de los casos, las obligaciones de no-maleficencia vinculan con mayor fuerza que las obligaciones de beneficencia. Más aún, la no-maleficencia puede prevalecer sobre la beneficencia aun en situaciones en las que un cálculo utilitarista parecería favorecer con toda claridad a la segunda. Los autores ilustran esta afirmación con el siguiente ejemplo: Aunque un cirujano pudiese salvar dos pacientes inocentes, matando un preso sentenciado a muerte para recuperar sus órganos (para trasplantarlos a los dos inocentes), la acción no estaría justificada moralmente, aun cuando sería la alternativa que produciría el mejor balance utilitarista en este caso³¹. Por lo tanto, para Beauchamp y Childress, no basta cualquier consideración utilitarista para sobrepasar las exigencias del principio de no-maleficencia.

Para precisar el principio de no-maleficencia en relación con el principio de beneficencia, Beauchamp y Childress recurren a Frankena, que, como ya se ha dicho, une las obligaciones de no-maleficencia y de beneficencia en un solo principio, que contiene cuatro obligaciones generales: 1) No se debe hacer mal o daño. 2) Se debe prevenir el mal o daño. 3) Se debe eliminar el mal o daño. 4) Se debe hacer o promover el bien. Para Beauchamp y Childress, el principio de no-maleficencia recoge única y exclusivamente la primera obligación general enumerada por Frankena, mientras que las restantes expresan diversos aspectos del principio de beneficencia. Nuestros autores sostienen que el principio de no-maleficencia impone, siempre, una obligación negativa: la prohibición de hacer el mal o daño. La forma lógica de las obligaciones de no-maleficencia sería, pues: "*No hagas X*"³². Se trataría siempre de prescrip-

30. En nuestra opinión los autores incluyen bajo la beneficencia una obligación que corresponde a la reparación de un daño cuya responsabilidad recae sobre el agente moral que lo ha infligido. No es, por tanto, una obligación de beneficencia sino de justicia.

31. **Principles**, 115.

32. Existen violaciones del principio de no-maleficencia que no se ajustan a la forma lógica descrita por los autores: así por ejemplo, las omisiones de deberes (comisión por omisión) son maleficientes y su forma lógica es "*No dejes de hacer X*". Cf. ÁLVAREZ, J. C. y TRUEBA, J. L., *La influencia de la voluntad en la moralidad de acciones y omisiones*, En SARABIA, J. (Ed.), **La Bioética, horizonte de posibilidades**, Madrid, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, 2000, 77-84.

ciones negativas, que prohíben una determinada acción. Las prescripciones negativas, sin embargo, no tienen en este sistema el carácter absoluto que tienen, por ejemplo, los llamados preceptos negativos de la ley natural en la enseñanza moral de la Iglesia Católica³³.

b) El concepto de “daño”³⁴

Según los autores de **Principles**, el concepto de no-maleficencia se suele explicitar o explicar a través de las nociones de daño (“*harm*”) y perjuicio (“*injury*”)³⁵. Ellos limitan su discusión al primero de estos términos. “Daño” tiene un significado normativo y otro que carece de significación normativa. Una acción puede tener efectos adversos sobre otra persona sin que el sujeto moral la haya agravado o la haya tratado injustamente. Dicho con los términos en inglés, que los autores usan, es preciso distinguir entre “*harming*” (*hacer daño*) y “*wronging*” (*agraviar, tratar injustamente*). No toda acción en la que se ocasiona menoscabo, dolor o sufrimiento constituye un agravio en el sentido moral. Para que haya agravio moral es preciso que el daño haya sido intencional e injusto: “el *agravio* conlleva la violación de los derechos ajenos, mientras que el *daño* no conlleva necesariamente una violación semejante...”³⁶. Se puede, pues, dañar sin agraviar, y también se puede agraviar sin dañar. Por ejemplo, si la compañía de seguros se niega a pagar un servicio médico al que el cliente tenía derecho, pero el hospital o el médico brindan el servicio gratuitamente, el cliente (paciente) ha sido agravado sin ser dañado. Por supuesto que, en este ejemplo, habría que añadir que el hospital o el médico han sufrido agravio, porque han dejado de percibir una compensación a la que tenían derecho.

Beauchamp y Childress usan la palabra “daño” sin sentido normativo. Dañar significa, en el uso que ellos dan al término, frustrar o perjudicar los intereses de alguien, sin que constituya necesariamente un

33. Cf. JUAN PABLO II, **Veritatis splendor** Núms. 52.79-83.96.115.

34. **Principles**, 116-117.

35. *Daño y perjuicio* son conceptos ambiguos, tanto en inglés como en castellano. En la más reciente edición del **Diccionario de la lengua española** de la Real Academia Española (vigésima segunda edición del 2001) se definen de la siguiente manera: “*Daño*” es, en su primera acepción, el efecto de dañar y “*dañar*” se define como: “Causar detrimento, perjuicio, menoscabo, dolor o molestia”. “*Perjudicar*” se define como: “Ocasionar daño o menoscabo material o moral”. La circularidad de las definiciones indica la dificultad para articular con claridad inequívoca el significado de estos términos.

36. **Principles**, 116.

agravio o injusticia al perjudicado. Aunque las acciones dañosas son incorrectas *prima facie*, pueden estar justificadas en determinadas circunstancias. La imposición de sanciones penales, por la comisión de un delito, o la degradación de un trabajador en el escalafón laboral, porque ha realizado insatisfactoriamente su trabajo, son ejemplos claros de situaciones en las que se inflige daño a una persona sin incurrir en falta moral, siempre que las acciones hayan estado justificadas y se haya seguido el debido proceso establecido³⁷. Habría que decir que el principio de no-maleficencia no prohíbe cualquier daño, sino solamente aquellos que constituyen *un agravio*, es decir, un injusto perjuicio a los derechos e intereses fundamentales de las personas. De otra parte, todo el mundo coincide en considerar que cuando se infligen injustificadamente graves lesiones corporales o se perjudican seriamente otros intereses fundamentales de las personas, estamos ante ejemplos paradigmáticos de daños que están moralmente prohibidos por el principio de no-maleficencia³⁸.

*c) Algunas normas morales que se apoyan en el principio de no-maleficencia*³⁹

Como todos los principios, la no-maleficencia da lugar a numerosas normas morales más específicas, que gobiernan directamente las acciones humanas en diversos ámbitos de la vida. Aunque estas normas son, inevitablemente, numerosas, los autores enumeran cinco de ellas como ejemplos típicos de la normativa derivada de este principio general: 1) no matar; 2) no causar dolor o sufrimiento; 3) no causar discapacidad; 4) no ofender; 5) no privar a otras personas de los bienes de la vida. Como el mismo principio, estas normas obligan *prima facie*. Ninguna de ellas es, por ende, absoluta.

3. El principio de beneficencia⁴⁰

La vida moral va más allá de las exigencias del respeto a la autonomía ajena y de la no-maleficencia. Además de respetar a los demás en sus decisiones autónomas y de abstenernos de hacerles daño, la mora-

37. *Ib.*, 117.

38. *Ibíd.*

39. *Ibíd.*

40. **Principles**, Capítulo 5, 165-224.

lidad también nos exige que contribuyamos a su bienestar. La beneficencia exige que pongamos actos positivos para promover el bien y la realización de los demás. Beauchamp y Childress examinan dos principios bajo el título de beneficencia: *el principio de la beneficencia positiva* y *el principio de utilidad*. *La beneficencia positiva* nos obliga a obrar benéficamente en favor de los demás. *La utilidad* nos obliga, por su parte, a contrapesar los beneficios y los inconvenientes, estableciendo el balance más favorable posible.

a) *El concepto de beneficencia*⁴¹

Según Beauchamp y Childress, la palabra “beneficencia” se refiere, en su uso corriente en la lengua inglesa, a la realización de actos de misericordia, bondad y caridad⁴². Los autores clasifican como “*beneficencia*” cualquier acción humana llevada a cabo para beneficiar a otra persona. La beneficencia está relacionada con la “benevolencia” y con el principio ético de beneficencia. Por *benevolencia* se entiende el rasgo de carácter o la virtud que dispone a obrar benéficamente en favor de los otros, mientras que el *principio de beneficencia* se refiere a la obligación moral de obrar para beneficiar a los demás. Aunque muchos actos de beneficencia son supererogatorios⁴³, los autores de **Principles** sostienen que existe una obligación general de ayudar a los demás a promover sus intereses legítimos e importantes. Es decir, la beneficencia no es siempre supererogatoria, aun cuando se admita que en muchas ocasiones lo sea.

Como la vida moral es compleja, los beneficios no suelen darse en forma “químicamente pura”. Normalmente la acción benéfica conlleva costes y riesgo. Esto es particularmente cierto en el campo de la biomedicina. Las intervenciones médicas conllevan, por lo general, riesgos y tienen complicaciones. Por eso, Beauchamp y Childress opinan que es indispensable tener, junto al principio de beneficencia positiva, otro principio que nos ayude a la hora de poner en la balanza los costes y los beneficios: el principio de utilidad. No debe confundirse

41. Ib., 166-167.

42. El **Diccionario de la lengua española** (22 edición, 2001) define la beneficencia de la siguiente manera: “Virtud de hacer bien. / 2. Conjunto de instituciones o servicios benéficos”.

43. Por “supererogación” se entiende lo que va más allá de los límites de la obligación.

con el clásico principio de la tradición utilitarista. No es de ninguna manera el principio único y preeminente. Si así fuese prevalecería siempre, por encima de cualquier otra consideración, en casos de conflicto. Al principio de utilidad que proponen Beauchamp y Childress, se le podría llamar también *principio de proporcionalidad*. La beneficencia exige, en la generalidad de los casos, que realicemos acciones que producen una cantidad de beneficios suficiente para contrapesar los daños o cargas que pudiesen seguirse de nuestra intervención.

b) Beneficencia obligatoria y beneficencia ideal⁴⁴

Aunque filósofos del calibre de J. Bentham y W. D. Ross han postulado la existencia de deberes de beneficencia, muchos autores sostienen que la beneficencia es un ideal moral. Esto significa que los agentes morales son dignos de alabanza cuando obran beneficentemente, pero no incurren en deficiencia moral cuando no lo hacen. Este debate indica que necesitamos profundizar en la afirmación de los deberes de beneficencia que se ha hecho en el apartado anterior, especificando el principio y estableciendo los límites razonables de las obligaciones que éste impone. Dicho de otro modo: es preciso establecer cuándo la beneficencia es obligatoria y cuándo es opcional.

Casi todo el mundo acepta que la moralidad común no recoge un principio de beneficencia que exija sacrificios notables a los sujetos morales. Por ejemplo, nadie sostendría que estamos obligados a donar ambos riñones para que sean trasplantados. Solamente la beneficencia ideal podría exigir una generosidad tan extrema⁴⁵. Los autores aceptan que muchos actos de beneficencia responden a ideales más que a obligaciones morales. También admiten que la frontera entre las obligaciones y los ideales morales no es siempre nítida y fácil de señalar. No obstante, insisten en afirmar la obligatoriedad de algunas acciones de beneficencia. Algunas normas o reglas de beneficencia obligatoria son, en su opinión:

44. *Principles*, 167-176, especialmente 167-168.

45. Desde nuestro punto de vista, el ejemplo escogido por Beauchamp y Childress no es el mejor (un problema que no es infrecuente en estos autores). Podría argumentarse que la donación de ambos riñones se acerca más a un suicidio que a un acto de generosidad. En todo caso, es verdad que hay situaciones en las que el sujeto moral puede sentirse obligado a sacrificar la propia vida en un acto de heroísmo, sin que esta exigencia pueda considerarse como una obligación que se impone a todos.

1. Proteger y defender los derechos ajenos.
2. Prevenir los daños que podrían afectar a terceras personas.
3. Eliminar las condiciones o situaciones que pudiesen dañar a otros.
4. Ayudar a las personas con incapacidades o deficiencias.
5. Rescatar a las personas que están en peligro.

Por supuesto, estas reglas tienen que ser clarificadas ulteriormente y no obligan de una manera ilimitada, hasta el punto de exigir el heroísmo, que, como ya hemos dicho, siempre es supererogatorio. Para profundizar ulteriormente en la obligatoriedad de la beneficencia, bajo ciertas circunstancias, es preciso introducir la distinción entre beneficencia específica y beneficencia general.

*c) La beneficencia general y la beneficencia específica*⁴⁶

Parte de la confusión que existe entre las obligaciones estrictas de beneficencia y los ideales morales (que no son obligatorios) se puede superar, desde el punto de vista de los autores, introduciendo una distinción entre *la beneficencia general* y *la beneficencia específica*. *La beneficencia específica* nos obliga a obrar benéficamente hacia las personas con las que nos vinculan relaciones especiales, como cónyuges, hijos, amigos, pacientes, etc. *La beneficencia general* nos obliga a obrar benéficamente más allá de las relaciones especiales, con todas las personas. Nadie cuestiona la existencia de obligaciones de beneficencia específica, pero no todos están convencidos de que existan obligaciones de beneficencia general en sentido estricto.

Aun cuando se admita la existencia de unas obligaciones de beneficencia general, no es siempre fácil establecer cuáles serían sus límites (aunque suele admitirse que no se trata de obligaciones ilimitadas). Peter Singer dice que el límite de esta obligación se encuentra cuando la donación de tiempo y esfuerzos causaría al agente moral tanto sufrimiento como el que su contribución podría aliviar⁴⁷. Beauchamp

46. *Principles*, 168-173.

47. Si las obligaciones de beneficencia general fuesen ilimitadas sería difícil, quizá, justificar que se inviertan tiempo y dinero en el estudio de la bioética, por ejemplo, mientras hay seres humanos que no tienen suficiente comida. Como generalmente admitimos que no lo son, consideramos que es moralmente lícito invertir tiempo y dinero en el estudio de la bioética o cultivando la poesía, aunque haya personas que tienen necesidades mucho más básicas insatisfechas. Sin embargo, difícilmente se

y Childress ofrecen la siguiente criteriología para determinar cuándo existe una obligación de beneficencia general, en ausencia de relaciones especiales:

Cuando no existen relaciones particulares (contratos, deberes profesionales, amistad, relaciones familiares...), una persona (*X*) está obligada a obrar beneficentemente en favor de otra (*Y*) solamente si se satisfacen las siguientes condiciones:

1. *Y* corre un riesgo significativo de pérdida o de daño que afectaría a su vida, su salud o a cualquier otro interés suyo, que sea fundamental e importante.
2. La acción de *X* (solo o en unión con otros) es necesaria para prevenir la pérdida o daño de *Y*.
3. Existe una gran probabilidad de que la acción de *X* tenga éxito, es decir que logre prevenir eficazmente el daño o la pérdida que amenaza a *Y*.
4. La acción de *X* no le supondría riesgos, costes o cargas significativas.
5. El beneficio que *Y* obtendría sobrepasa los posibles daños, costes o cargas que la acción pudiese suponer para *X*⁴⁸.

Los autores sostienen que cuando se dan estas cinco condiciones, todas y cada una de ellas, se da una obligación de beneficencia, aun en ausencia de relaciones particulares, es decir, aun cuando no existen obligaciones de *beneficencia específica*. Desde nuestro punto de vista, la cuarta condición ocupa un lugar importante en esta lista. Es verdad que es difícil determinar, en la práctica, qué constituye un riesgo o carga excesivos. No obstante, opinamos que su significado básico es claro y establece los límites de las estrictas obligaciones de la beneficencia general.

podría justificar que alguien invirtiese su dinero en libros de bioética si para ello tuviese que sacrificar la alimentación de su hijo. Este ejemplo ayuda a ilustrar, con claridad, la diferencia entre la beneficencia general y la específica. Con Beauchamp y Childress aceptamos la existencia de obligaciones de beneficencia general, pero su clara delimitación es sumamente problemática, por no decir imposible. La cuestión de nuestras obligaciones para con los pobres la encontraremos, de nuevo, resuelta en términos muy diversos, cuando estudiemos el pensamiento de Peter Singer en el capítulo XI de este libro. Cf. SINGER, P., **Practical Ethics**, Nueva York, Cambridge University Press, 1993 (2ª ed.), 218-246.

48. **Principles**, 171.

*d) Beneficencia y no-maleficencia: sus diferencias*⁴⁹

Las normas morales basadas en el principio de no-maleficencia: 1) son prohibiciones negativas⁵⁰; 2) se deben obedecer imparcialmente; 3) dan o pueden dar pie para establecer prohibiciones sancionadas por la ley. Por el contrario, las obligaciones de beneficencia: 1) imponen acciones positivas; 2) no siempre exigen una obediencia imparcial; 3) en pocas ocasiones dan pie para el establecimiento de obligaciones sancionadas por la ley. Particular atención merece el segundo requisito, el que se refiere a la “obediencia imparcial”.

Las obligaciones de no-maleficencia prohíben hacer el mal universalmente: no podemos dañar intencionalmente a nadie, nunca. Se trata de una obligación perfecta⁵¹, que exige un cumplimiento imparcial: obliga con respecto a cualquier persona. Sin embargo, la beneficencia permite que se favorezca a las personas con las que se tiene una relación especial⁵². En términos generales, se puede decir que las obligaciones de beneficencia son imperfectas, mientras que las de no-maleficencia son perfectas⁵³. Son obligaciones perfectas las que son estrictamente exigibles. Estas distinciones, apuntan los autores, no son arbitrarias. Es posible obrar de manera no maleficente en todas las situaciones (hacia todas las personas). Sin embargo, sería imposible obrar beneficentemente hacia todas las personas, en todos los casos.

Es posible, sin embargo, que algunas reglas de beneficencia, como la obligación de salvarle la vida a un extraño, en situaciones que conllevan un riesgo mínimo para el agente moral, obliguen de modo imparcial. Por otra parte, el que las obligaciones de beneficencia sean imperfectas y usualmente no tengan suficiente fuerza para dar fundamento a una

49. *Ib.*, 168.

50. *Cf.* nota 32 *supra*.

51. El término deber perfecto no es unívoco en la tradición ética: algunos autores lo han utilizado para referirse a los deberes para con el Estado, otros en referencia a obligaciones sin excepciones, todavía otros a deberes que se pueden exigir coercitivamente, incluso los han identificado con los deberes jurídicos.

52. Desde nuestro punto de vista, habría que añadir que la parcialidad en el ejercicio de la beneficencia (especial) es incluso obligatoria. Es evidente que las relaciones especiales generan obligaciones particulares de beneficencia. El padre tendrá que privilegiar, en igualdad de condiciones, el bien de su hijo por encima del bien del extraño y el médico tendrá que hacer otro tanto, siempre en igualdad de condiciones, con el de su paciente.

53. En las obligaciones imperfectas el qué, el cuándo, el cuánto, el dónde, el cómo y el a quién lo determina el sujeto moral. Mientras que en las obligaciones perfectas todos estos elementos son establecidos externamente.

sanción legal, no significa que sean meros ideales morales. Son verdaderas obligaciones morales, que podrían llegar a sobrepasar, en algunos casos, obligaciones basadas en el principio de no-maleficencia. Por ejemplo, si el infligir un pequeño mal a un número reducido de personas es el coste para la consecución de un gran bien social, como ocurre en las campañas de vacunación obligatoria. Éstas causan o pueden causar daño a un número reducido de personas, pero se justifican por el bien social que alcanzan. Los autores ilustran su punto de vista con un segundo ejemplo: los impuestos obligatorios para financiar las prestaciones sanitarias a los indigentes. Estos impuestos afectan negativamente los intereses económicos de los contribuyentes. Según Beauchamp y Childress, si no hubiese obligaciones de beneficencia general, estas imposiciones fiscales no estarían moralmente justificadas⁵⁴.

*e) Problemas éticos en torno al principio de beneficencia: el paternalismo*⁵⁵

Contra la beneficencia se puede pecar no sólo por defecto, sino también por exceso. Éste ha sido el grave pecado de la tradición médica, inspirada en una ética de corte claramente beneficentista. Cuando la beneficencia se ejerce violentando el respeto a la autonomía del beneficiario, en nuestro caso, del paciente, se incurre en el pecado del paternalismo. Se obra de manera paternalista cuando se sobrepasan las preferencias y decisiones de una persona, anulando o coartando su autonomía, por el bien de la persona cuya autonomía ha sido violentada. Está claro que las intervenciones paternalistas pueden estar justificadas en algunas circunstancias, por ejemplo, en situaciones de urgencia en un hospital. Sin embargo, cuando se anula el ejercicio de la autonomía de una persona competente estamos, con toda claridad, ante una violación del principio de respeto por las personas y ante un grave problema moral.

54. **Principles**, 168. De nuevo los autores confunden los principios, en nuestra opinión, al poner los ejemplos. El establecimiento de impuestos para sufragar la asistencia sanitaria de los indigentes no se justifica en virtud del principio de beneficencia general, sino del de justicia.

55. **Principles**, 176-194. Beauchamp y Childress tratan esta cuestión con gran amplitud, como puede verse por el número de páginas que le dedican. Nosotros no nos detenemos en una presentación detallada de su doctrina sobre el paternalismo porque consideramos que excedería los fines de este libro. Nos interesa ocuparnos de las cuestiones de meta-bioética y no de los problemas concretos que se plantean en la práctica cotidiana de las ciencias y profesiones biomédicas.

4. El principio de justicia⁵⁶

La justicia tiene que ver con lo que es debido a las personas, con aquello que de alguna manera les pertenece o les corresponde. Cuando a una persona le corresponden beneficios o responsabilidades en la comunidad, estamos ante una cuestión de justicia. La injusticia conlleva una omisión o comisión que deniega o quita a alguien aquello que le era debido, que le correspondía como suyo, bien sea porque se le ha negado su derecho o porque la distribución de cargas no ha sido equitativa.

En el ámbito biomédico la dimensión –o “especie”– de la justicia que nos interesa más es la *justicia distributiva*, que se refiere, en sentido amplio, a la distribución equitativa de los derechos, beneficios y responsabilidades o cargas en la sociedad. Su espectro es amplísimo y toca, entre otras cosas, a las leyes fiscales, a la distribución –o “alocación”– de recursos para las diversas necesidades sociales: educación, sanidad, defensa, etc. y a la distribución de oportunidades en la sociedad. Los problemas de distribución surgen porque los bienes son escasos y las necesidades múltiples. Los problemas de distribución se comienzan a plantear cuando un determinado bien es insuficiente para todos.

Para determinar si la distribución de cargas y beneficios es justa, es preciso recurrir a criterios de justicia que nos puedan guiar en esa distribución. Estos criterios pueden ser formales o materiales. La historia de la filosofía y del derecho conoce una pluralidad de criterios, tanto de uno como de otro tipo.

a) El criterio formal de la justicia distributiva⁵⁷

Común a todas las teorías de la justicia es el así llamado principio de justicia (o de igualdad) formal, tradicionalmente atribuido a Aristóteles: *casos iguales se deben tratar igualmente y casos desiguales se deben tratar desigualmente*⁵⁸. Es un principio formal porque carece de contenidos concre-

56. **Principles**, Capítulo 6, 225-282.

57. *Ib.*, 227.

58. La definición más clásica de la justicia es la de “dar a cada uno lo suyo” o, más modernamente, “dar a cada uno su derecho”: “Como actitud específica, la justicia fue definida por los moralistas como “firme voluntad de dar a cada uno lo suyo” (Ulpiano). Se recogía así la definición del viejo Simónides: “dar a cada uno lo suyo” (VIDAL, M., **Diccionario de ética teológica**, Estella, Verbo Divino, 1991, 329). Vidal nos recuerda que la doctrina tradicional distinguió tres clases o especies de la justicia: la conmutativa, la general (o legal) y la distributiva (*Ib.*, 330). Beauchamp y Childress se ocupan de esta última, que es la que tiene que ver con la repartición proporcional de las cargas y beneficios en la sociedad. Sobre el desarrollo del principio de justicia Cf. GRACIA, D., **Fundamentos de bioética**, 200-293.

tos. No nos indica desde qué punto de vista los casos son o deben ser iguales ni nos da criterios para determinar la igualdad. Simplemente nos dice que las personas que sean iguales en cuanto a las características o circunstancias relevantes en la situación, deben recibir un trato igual.

El problema obvio con este criterio es su falta de contenido concreto. Por eso es insuficiente por sí solo. Para poder asegurarnos que estamos obrando en conformidad con las exigencias de la justicia distributiva necesitamos contar con *criterios materiales de justicia distributiva*.

b) Criterios materiales de justicia⁵⁹

Se llama criterios materiales a los que especifican e identifican las características relevantes para recibir un trato igualitario. En otras palabras, llenan con contenidos concretos la vacía estructura del precepto formal. Algunos principios materiales de justicia distributiva que se encuentran en la literatura ética son los siguientes:

1. A cada persona una porción igual.
2. A cada persona según sus necesidades.
3. A cada persona según sus esfuerzos.
4. A cada persona según su aportación.
5. A cada persona según su mérito.
6. A cada persona según las reglas de intercambio en un mercado libre.

Podríamos añadir otros, que pueden ser válidos en diversas esferas de la actividad humana: nacionalidad, preparación académica, capacidad para pagar, el delito que se ha cometido, etc. Nada impide que aceptemos más de un criterio material y algunas teorías éticas aceptarían todos los que se han enumerado. Beauchamp y Childress piensan que sería plausible defender que cada uno de ellos recoge una obligación *prima facie*, cuya fuerza vinculante no puede valorarse adecuadamente sin tomar en cuenta las circunstancias particulares o la esfera de la vida en la que el principio se va a aplicar. Por supuesto, si quisiésemos incluirlos todos en una teoría de la justicia, probablemente sería necesario establecer criterios de precedencia o prioridad entre ellos, si no queremos encontrarnos en situaciones de conflicto prácticamente irresolubles. Sin embargo, los autores de **Principles** no consideran, como parte de su

59. **Principles**, 228-229.

paradigma, el establecimiento de criterios de precedencia, como lo hace Rawls, sosteniendo que basta con el recurso a la especificación y la ponderación de los principios y normas morales⁶⁰. En todo caso, la mayor parte de las sociedades usan varios de estos criterios en la elaboración de la legislación y en la formulación de políticas públicas.

c) Las propiedades relevantes para participar en la distribución de cargas o beneficios⁶¹

Los criterios materiales son necesarios porque identifican las propiedades o características relevantes para tener derecho a participar en una determinada distribución de beneficios o de responsabilidades (o cargas). La identificación de dichas propiedades entraña una serie de dificultades, tanto de índole teórica como práctica. En algunos contextos las propiedades relevantes han sido establecidas por la tradición. Así, por ejemplo, los trofeos deportivos se distribuyen de acuerdo al mérito, determinado por las reglas de cada deporte, mientras que las sentencias de cárcel se imponen solamente a aquellas personas que han sido halladas culpables de la comisión de un delito, en conformidad con las normas del derecho penal y procesal. Sin embargo, en muchas situaciones no existen criterios materiales establecidos y aceptados. Por ejemplo, ¿debería concederse a ciudadanos extranjeros, que no son residentes de un país, el derecho a ser incluidos en las listas de espera para la recepción de órganos procedentes de cadáver para trasplante? ¿Es el permiso de residencia una cualidad relevante para participar justamente en la distribución de dichos órganos en una sociedad determinada? Son preguntas difíciles que no tienen una contestación única y definitiva, aceptada por la sociedad. ¿Cómo se toman las decisiones relativas a la determinación de las cualidades relevantes en situaciones inéditas? Al menos, está claro que cualquier distribución de beneficios o de cargas sería injusta si hace distinciones entre personas o clases de personas que son iguales en cuanto a las características que se han determinado como relevantes para la situación en cuestión. También sería injusto dejar de hacer las distinciones de rigor cuando se presenta la desigualdad en cuanto a las propiedades relevantes, es decir cuando casos desiguales no reciben un trato desigual.

60. *Ib.*, 229.

61. *Ib.*, 229-230.

La complejidad de la aplicación concreta del principio de justicia formal ha hecho necesario la elaboración de teorías de la justicia distributiva. Existen teorías de la justicia igualitarias, comunitaristas, utilitaristas y libertarias, entre otras. Sin embargo, no nos toca ahora entrar en la exposición de estas diversas teorías. Nuestra tarea se limita a la exposición del paradigma teórico principialista⁶².

III. EL RAZONAMIENTO MORAL PRINCIPIALISTA

Los principios, tal y como han sido presentados, son muy generales y, por sí solos, son insuficientes para guiarnos en las múltiples decisiones morales que es preciso tomar cada día en la praxis clínica y en la investigación biomédica. Tienen que ser “especificados” para poder brindarnos orientaciones concretas para la vida moral. Especificados o no, los principios entran en conflicto a la hora de tomar decisiones en situaciones complejas. Por eso, además de especificarlos, será necesario ponerlos en la balanza, para determinar qué principio prevalece, de hecho, en cada situación de conflicto concreta.

1. Especificación⁶³

Las normas generales dejan un amplio margen de indeterminación. Si han de ser útiles para la vida moral, es necesario que se pueda descender del plano de lo general al de lo específico, indicándonos así qué situaciones están regidas por el principio o norma general. Si un principio carece de una adecuada especificación, es inútil para guiarnos en la vida moral, ya que, en definitiva, como nos enseñó Santo Tomás, la deliberación moral versa sobre las cosas concretas⁶⁴. Por eso, los principios generales tienen necesidad de ser traducidos o concretados en normas particulares concretas, dotadas de contenido concre-

62. Los autores presentan las diversas familias teóricas en **Principles**, 230-235. Véase también la presentación de la norma de oportunidad equitativa en *Ib.*, 235-250. Cf. FERRER, J., **SIDA y bioética: de la autonomía a la justicia**, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1997, 286-300.

63. **Principles**, 15-18.

64. Santo Tomás dice en el prólogo a la II-II de la **Suma** que, en materia moral, las consideraciones generales son menos útiles, porque los actos humanos se realizan en el plano de lo concreto o particular. La alusión al Aquinate es nuestra, no de Beauchamp y Childress.

to. A ese proceso de concretar el principio se le llama “especificación”. Beauchamp y Childress definen la especificación de la siguiente manera: “Especificación es el proceso a través del cual reducimos la indeterminación de las normas abstractas y las dotamos de contenidos aptos para guiar las acciones concretas”⁶⁵. El precepto que prohíbe hacer daño, por ejemplo, si no se le especifica ulteriormente, es enteramente insuficiente para orientar nuestras decisiones morales en relación con el suicidio médicamente asistido o la eutanasia⁶⁶.

Otro ejemplo, menos dramático quizá, lo podemos encontrar en la norma general que prescribe que los médicos deben poner en primer lugar los intereses y necesidades de los pacientes. Supongamos, para efectos de nuestra discusión, que todos aceptamos la validez de esa norma, que representa ya una especificación del principio de beneficencia. Sin embargo, la norma misma requiere una mayor especificación si ha de ser útil para emitir valoraciones morales en situaciones concretas. Un hecho frecuente en la medicina actual en algunos países –ciertamente en los Estados Unidos, el país desde el que reflexionan y hacen bioética nuestros autores– es que para que los pacientes tengan acceso a la mejor opción de tratamiento para su situación médica, es necesario que sus médicos falsifiquen la información al rellenar los formularios del seguro o, cuando menos, que oculten una parte de la verdad. A pesar de este hecho, ciertamente problemático y perturbador, no parece razonable que se concluya que la norma que prescribe la prioridad de los intereses del paciente exige o autoriza al médico a suministrar información falsa, incompleta o distorsionada a los proveedores de los seguros médicos. Beauchamp y Childress ilustran este problema moral con el siguiente caso. Un médico recomienda a una paciente suya, de 52 años de edad, la realización de una mamografía de control anual. El año anterior la paciente tuvo que pagarla de su propio bolsillo, porque la compañía de seguros no cubre mamografías de control. El pago de la mamografía supuso un desembolso excesivo para las posibilidades económicas de la paciente. Cuando la situación se plantea de nuevo en el control médico presente, la secretaria del médico le sugiere que en vez de poner en los formularios que se trata de una mamografía para control rutinario, que está ordenando la realización

65. *Principles*, 16.

66. *Ibídem*.

de la prueba para “descartar un cáncer” (*to rule out cancer*). Esta segunda formulación induciría, sin embargo, a suponer la presencia de signos clínicos que dan pie para sospechar la presencia de un cáncer. De hecho, los autores citan los resultados de una encuesta en la que el 70% de los médicos que la respondieron hubiera adoptado la alternativa sugerida por la secretaria. La gran mayoría de ellos, el 85%, no consideraban que se tratase de un engaño⁶⁷. Beauchamp y Childress concluyen que los médicos que respondieron a la encuesta están tratando, en realidad, de especificar, de una manera tosca y poco reflexionada, las normas morales involucradas en este caso⁶⁸.

La especificación es, en el fondo, un proceso de refinamiento para desarrollar el significado y alcance de los principios y normas morales generales, en coherencia con los valores y las normas morales aceptadas por el sujeto y/o por su comunidad. Podemos añadir que la especificación es esencial para la vida moral y se da, en mayor o menor grado, en todos los sistemas morales y jurídicos. Es la aplicación inteligente (prudente) de los grandes principios a las situaciones concretas, garantizando la coherencia con el universo de normas y principios morales profesados. Esto indica que la especificación, como método, debe estar indisolublemente unida con un modelo más amplio de coherencia, en el que se muestre la coherencia de la norma especificada con el principio general y con las restantes normas morales implicadas en el caso concreto. En el proceso de especificación es preciso tener en cuenta una pluralidad de factores, incluyendo la cultura de las personas involucradas en la situación y las normas legales vigentes. Así entendida, la especificación nos brinda la posibilidad de mantener un punto de vista normativo en constante evolución⁶⁹.

67. *Ibidem*. Los autores citan el estudio de NOVACK, D. H., *Physicians' Attitudes Toward Using Deception To Resolve Difficult Ethical Problems*: JAMA 261 (1989) 2980-2985. La referencia aparece en la nota 18, en la página 24 de **Principles**.

68. **Principles**, 16-17.

69. Beauchamp y Childress toman la idea de la especificación de RICHARDSON, H. S., *Specifying Norms as a Way to Resolve Concrete Ethical Problems*”: **Philosophy and Public Affairs** 19 (1990) 279-310; ID., *Specifying, Balancing, and Interpreting Bioethical Principles*: **Journal of Medicine and Philosophy** 25 (2000) 285-307. La especificación no es un mero proceso deductivo, sino que es, en la mentalidad de Richardson y también de nuestros autores, una realidad más compleja, que adquiere su pleno significado en el marco del coherentismo rawlsiano: “Un criterio de coherencia para la racionalidad de la especificación... en efecto conlleva la idea rawlsiana del amplio equilibrio reflexivo al nivel de los casos concretos”. (RICHARDSON, H. S., *Specifying Norms...*, 299.300, citado por BEAU-

La especificación de las normas, por sí sola, no basta para evitar todos los conflictos entre los principios y normas morales. No importa cuánto refinemos nuestras normas a través de la especificación, seguiremos encontrando situaciones de conflicto. Además, múltiples factores interfieren con el mismo proceso deliberativo: prejuicios, puntos de vista irracionales, errores en el proceso de razonamiento, etc. Por eso, es necesario recurrir a otro método para contrapesar los principios en situaciones de conflicto⁷⁰.

2. Los principios puestos en la balanza (Balancing and Overriding)⁷¹

Además de especificar los principios y las normas morales (así como los derechos y deberes) es necesario ponderarlos o sopesarlos para determinar cuál es el principio, norma o derecho preponderante que sobrepasa a los otros en la situación concreta. Mientras que la *especificación* consiste en el desarrollo del significado del principio o norma moral a través de un proceso deliberativo, la *ponderación* de los principios y normas supone un juicio acerca de su peso relativo en una situación concreta. Por supuesto que la especificación y la ponderación de los principios no son procesos que se excluyan mutuamente. Por el contrario, frecuentemente van de la mano, ayudándose y necesitándose uno al otro. Sin embargo, es posible e incluso necesario que los distingamos, aunque muchas veces sea imposible separarlos en la práctica. La ponderación es particularmente útil en la valoración de casos individuales, mientras que la especificación lo es en el desarrollo de directrices y políticas de acción.

Para comprender la ponderación de los principios en situaciones de conflicto es indispensable que entendamos el concepto de vincula-

CHAMP y CHILDRESS en la edición de 1994 de **Principles**, en la página 31). La referencia aparece en la nota 39, página 43. La cuarta edición trata de manera más completa, desde nuestro punto de vista, el tema de la especificación. En nuestra presentación hemos incorporado algunas ideas de la cuarta edición que no aparecen en la quinta: Cf. **Principles**, cuarta edición, 28-32, especialmente la página 31.

70. Beauchamp y Childress advierten que el método de especificación tiene sus limitaciones. Una confianza excesiva en la especificación puede desembocar en una actitud dogmática. Es preciso admitir que la especificación no resolverá todos los conflictos morales. En un caso problemático podemos encontrar que diversas especificaciones del mismo principio pueden entrar en conflicto, sugiriendo varias vías de solución alternativas. Aun cuando no suscite este tipo de conflictos, la especificación –una especificación particular de los principios y normas– puede adolecer de otros defectos, como arbitrariedad o parcialidad injustificada. Cf. **Principles**, 17.

71. **Principles**, 18-23.

ción *prima facie* de las normas. En la cuarta edición de **Principles**, los autores admiten que toman el término *prima facie* de la obra del pensador inglés Sir William David Ross (1877-1971), uno de los principales estudiosos de Aristóteles del siglo XX y autor de varias obras morales, entre las que destaca su famoso libro **The Right and the Good**⁷². Ross distingue entre los deberes *prima facie* ("*prima facie duties*") y los deberes de hecho ("*actual duties*"). Inspirándose en la distinción hecha por Ross, Beauchamp y Childress distinguen entre *obligaciones prima facie* y *obligaciones de hecho*. Una obligación moral *prima facie* nos vincula (i.e., debemos cumplir con ella) a no ser que entre en conflicto con otra obligación que tenga, en la situación, el mismo o mayor peso. En otra palabra, una obligación *prima facie* nos vincula mientras no sea sobrepasada por *otras obligaciones morales*. Solamente la obligación moral preponderante constituye la obligación de hecho (el "*actual duty*" de Ross) en las circunstancias concretas en las que se encuentra el sujeto moral⁷³.

Ahora bien, ¿cuáles son los criterios para decidir cuál es el valor o norma preponderante en la situación concreta? El criterio aquí es de índole consecuencialista. En caso de conflicto entre los principios y normas que nos vinculan *prima facie*, el sujeto moral debe optar por la alternativa que maximiza el bien en la situación. Es decir, el agente moral debe localizar y realizar "el mayor balance posible de bien sobre mal" (*the greatest balance of right over wrong*). La imagen de la balanza pretende captar el proceso deliberativo del agente, ya que éste tiene que calcular qué alternativa producirá las mejores consecuencias. Por otra parte, los autores insisten en que esta ponderación no es ni puramente subjetiva ni meramente intuitiva⁷⁴. Para asegurar que el proceso salve los escollos del excesivo subjetivismo e intuicionismo, formulan una lista de condiciones que limitan o regulan el proceso de pondera-

72. Ross, W. D., **The Right and the Good**, Oxford, Oxford University Press, 1930. Existe traducción española Cf. nota 28 *supra*.

73. Cf. la cuarta edición de **Principles**, 33.

74. En este punto, Beauchamp y Childress claramente se apartan de Ross. Este último acepta la intuición, incluso en la percepción de los deberes concretos. Ross dice: "Este sentimiento de nuestro deber concreto en circunstancias concretas, precedido e informado por la más completa reflexión que podamos concederle al acto en todas sus relaciones, es muy falible, pero es la única guía que tenemos para nuestro deber". Cf. Ross, W. D., **Lo correcto y lo bueno**,... 57.

ción moral, que siendo ellas mismas normas, son también *prima facie* y no absolutas:

1. Las razones que apoyan la observancia de la norma preponderante deben ser mejores que las que apoyarían la observancia de la norma sobrepasada.
2. El objetivo moral que justifica la infracción de la norma tiene posibilidades reales de lograrse.
3. La violación es necesaria porque no existen alternativas moralmente preferibles⁷⁵.
4. Es obligatorio elegir la mínima infracción posible de las normas, que sea compatible con el objetivo primario de la acción.
5. El agente está obligado a minimizar los efectos negativos de la infracción.
6. El agente moral debe actuar imparcialmente en relación con todas las partes afectadas. Es decir, la decisión no debe estar influenciada por informaciones acerca de cualquiera de las partes que carezcan de relevancia moral⁷⁶.

Aunque algunas de estas condiciones parezcan tautológicas, la experiencia enseña que no es raro que no se tengan en cuenta en la deliberación moral. Es preciso admitir que, a pesar de estas condiciones y del requisito de coherencia moral al que están sujetas todas las decisiones morales, algunas veces será imposible determinar cuál es el principio o norma preponderante. Beauchamp y Childress admiten expresamente que su propuesta no es capaz de darnos una respuesta clara y precisa para todos nuestros dilemas morales.

IV. LA EXCELENCIA MORAL

Alguna vez se ha acusado a Beauchamp y Childress, al igual que a otros estudiosos de la filosofía y la teología moral, de quedarse en los mínimos morales. Por eso nos parece oportuno destacar este aspecto del pensamiento de los autores de **Principles**, que, por lo general, pasa desapercibido⁷⁷.

75. Esto significa que si hubiese una alternativa que consigue el mismo objetivo sin lesionar ninguna norma moral, esa alternativa sería preferible y obligatoria.

76. Las reglas aparecen en **Principles**, 19-20.

77. Basamos este apartado en el capítulo 2 de **Principles: Moral Character**, 39-51.

1. Los niveles de la vida moral⁷⁸

La vida moral tiene, por lo menos, dos niveles: el nivel de lo ordinario y el nivel de lo extraordinario. El nivel de lo ordinario es el de la moral de mínimos o el nivel de la estricta obligación moral. Estas normas vinculan a todos los agentes morales. Se trata de los deberes y virtudes que podemos esperar de todo el mundo, como la veracidad, el cumplimiento de las promesas y contratos o la integridad en los negocios. El nivel de lo extraordinario es, por el contrario, el nivel de la aspiración o de los ideales morales. El agente moral adopta para sí ideales morales que no obligan a todo el mundo. Los que eligen estos ideales para sí merecen, en consecuencia, admiración y alabanza, sin que se conviertan en personas inmorales si no cumplen con ellos. La Madre Teresa de Calcuta o Martin Luther King fueron dignos de admiración precisamente porque fueron mucho más allá de los mínimos morales, pero no consideramos inmorales a las personas que no eligen los mismos ideales, aunque los admiren. Si al primero lo hemos llamado el nivel de la obligación, a este segundo lo podríamos denominar como el nivel de la aspiración o de la excelencia moral. Junto a estos dos niveles de moralidad hay cuatro categorías de acciones morales:

- *correctas y obligatorias (por ejemplo, decir la verdad, cumplir las promesas)*
- *incorrectas y prohibidas (el asesinato, el adulterio, el engaño)*
- *moralmente neutrales (ni incorrectas ni obligatorias, como tomarse un helado, ir al teatro)*
- *opcionales, en términos de la moral de mínimos, pero meritorias y dignas de alabanza (dedicarse al servicio de los más marginados, compartiendo su suerte, lanzarse al mar para salvar la vida de un desconocido).*

En el capítulo II de **Principles**, dedicado al estudio del carácter moral, Beauchamp y Childress se ocupan, precisamente, de esta cuarta categoría de acciones, que son las que están en el nivel extraordinario de la vida moral. Nótese que, de alguna manera, todos debemos aspirar a alcanzar este nivel en algunos ámbitos de nuestras vidas. Muy pobre es la vida moral del que se contenta con los mínimos, con hacer lo que es obligatorio y evitar lo que está prohibido. Ciertamente,

78. Ib., 39-40

esa persona no puede ser tachada de inmoral, pero su vida estará lejos de lo que nos hace verdaderamente excelentes como seres morales. Las diferentes ofertas de sentido, tanto religiosas como de otra índole, se colocan en este nivel de los ideales morales. Allí es donde encontramos a los santos y a los héroes.

2. Las acciones supererogatorias⁷⁹

“Supererogación” significa, literalmente, pagar o dar más de lo que se debe: hacer más de lo exigido, de lo que es obligatorio. Según Beauchamp y Childress, para que un acto sea supererogatorio deben darse cuatro condiciones:

1. La acción que se realiza es opcional. No está ni mandada ni prohibida por las normas morales.
2. Va más allá de lo que está mandado o prescrito por la moralidad común.
3. El sujeto moral realiza la acción intencionalmente y para beneficiar a los demás.
4. La acción es buena y digna de alabanza en sí misma, más allá de la buena intención del sujeto moral.

En relación con la primera condición hay que advertir que aunque la acción realizada sea opcional en términos de las exigencias morales comunes (del primer nivel de la vida moral), es posible que el sujeto moral la perciba como obligatoria, a partir de los valores morales que ha elegido para guiar su vida. Los santos y los héroes frecuentemente entienden sus acciones heroicas como deberes, aunque no se las impondrían a otras personas. Es importante señalar que los actos de supererogación pueden ser heroicos, pero no tienen que serlo. En la vida diaria encontramos numerosas acciones supererogatorias, llevadas a cabo por personas ordinarias, que no exigen ni heroísmo ni santidad. Por ejemplo, cuando alguien da espontáneamente parte de su tiempo para servicios voluntarios o entrega un donativo generoso para una causa meritoria está realizando acciones supererogatorias. Otro tanto podríamos decir, por ejemplo, de un funcionario que tratase, ordinariamente, a las personas con exquisita cortesía. Está yendo más allá de la estricta obligación. Su acción es supererogatoria.

79. *Ib.*, 40-41.

Para ser un héroe es preciso cumplir con dos requisitos: 1) asumir riesgos extraordinarios y 2) obrar en beneficio de los demás. Es decir, para nuestros autores, la valentía excepcional y el obrar en beneficio de los demás son los atributos decisivos para el heroísmo. La santidad, por su parte, supone la dedicación a elevados ideales morales y al servicio de los demás, más allá de los requisitos de la estricta obligación, de manera consistente a través del tiempo. Esta perseverancia en la entrega a los altos ideales y al servicio a través del tiempo sería la marca distintiva de los santos. Añadiríamos a lo que dicen Beauchamp y Childress que, al menos dentro de la tradición cristiana, los santos obran por motivos de índole espiritual o religiosa. El gran ideal que mueve la vida de un santo cristiano es el seguimiento de Cristo, a quien ama por encima de todas las cosas. La santidad, hablando en cristiano, exige, además de valentía y disciplina, un gran amor.

La frontera entre lo obligatorio y lo supererogatorio no se ve siempre con claridad en la vida real. En verdad, la frontera entre lo obligatorio y lo gratuito no es tan clara y precisa como podría parecer a primera vista, después de leer las nítidas distinciones que se puedan hacer sobre el papel.

3. De la obligación a la supererogación: una progresión continua⁸⁰

No todas las acciones son obligatorias o supererogatorias. Algunas pueden caer entre ambos extremos, en una línea de progresión continua. Los autores representan esta progresión como una escala con cuatro niveles: obligación estricta, obligación débil, supererogación débil y supererogación estricta. Hay, además, muchos puntos a lo largo de la línea que no están representados por las cuatro categorías expresadas. La realidad es más compleja que cualquier diagrama o esquema que la inteligencia humana pueda diseñar. Otro punto importante es que algunas acciones que serían supererogatorias en términos generales, podrían dejar de serlo cuando entran en juego relaciones especiales, como ocurre entre el profesional sanitario y su paciente.

En algunas teorías éticas puede ser difícil incluir el concepto de supererogación. Por ejemplo, en el utilitarismo. Si toda acción tiene que perseguir maximizar el bien conforme al criterio de utilidad –el

80. *Ib.*, 41-43.

mayor bien para el mayor número—, parecería que no queda espacio para lo gratuito. Siempre es obligatorio realizar aquella acción que tenga como consecuencia el mayor balance de felicidad para el mayor número de las personas afectadas por la acción. Por eso, algunos críticos piensan que el utilitarismo pone un peso demasiado oneroso sobre los hombros de sus seguidores.

4. Importancia de la excelencia moral⁸¹

Beauchamp y Childress insisten en la importancia de la excelencia moral. Recuerdan el ideal de la excelencia propio de la ética aristotélica de las virtudes (no olvidemos que “*areté*” significa originalmente excelencia en la lengua griega). Como ya hemos anotado, el sujeto moral no ha de contentarse con los mínimos morales, sino que debe aspirar a niveles superiores de excelencia. Una vez pasamos al ámbito de la excelencia moral, los ideales morales adquieren una gran importancia. En realidad, éste es el terreno de los ideales y no de las obligaciones estrictas. Los autores nos recuerdan que subrayar el papel de los ideales en la vida moral es importante por varias razones. La filosofía moral contemporánea tiende a fijarse en los mínimos morales, ignorando los ideales y la supererogación. Más aún, se constata un cierto escepticismo en relación con los ideales en la vida moral. Se teme que los ideales compitan con otros aspectos importantes de la vida humana como la amistad, la familia y el desarrollo del propio proyecto de vida. Ante esa desconfianza se impone señalar que el cultivo de los ideales morales contribuye a la “grandeza del alma”. Dejarlos fuera equivale a recortar la vida moral, pintando un cuadro empobrecido de ella. El reconocimiento del nivel de excelencia en la vida moral amplía nuestra perspectiva y enriquece la comprensión de la vida moral. Esta visión más amplia nos permite incorporar una serie de virtudes y formas de supererogación que van más allá de las que exige la moralidad común, como el tacto, la valentía, la hospitalidad y la magnanimidad aristotélica⁸². Para atribuirle excelencia moral, en una persona deberían darse estas cuatro condiciones: 1) fidelidad a un ideal moral valioso y digno; 2) la motivación adecuada; 3) carácter moral excepcional: el individuo posee virtudes morales y realiza acciones supererogatorias

81. *Ib.*, 43-51.

82. *Ib.*, 44.

en un grado excepcional; 4) es una persona íntegra, entendiendo por integridad moral la fidelidad a los valores morales y la disposición para defenderlos cuando están amenazados⁸³.

V. ¿TELEOLOGISMO O DEONTOLOGISMO? UNA VALORACIÓN CRÍTICA DEL PRINCIPALISMO DE BEAUCHAMP Y CHILDRESS

1. Sobre los principios y el principalismo

En primer lugar, hay que recordar lo que el mismo Childress nos decía en el artículo que hemos citado antes: la propuesta suya y de Beauchamp, a pesar de la gran influencia que ha tenido en el campo de la bioética, está lejos de agotar el paradigma de los principios. Por lo tanto, la enumeración de las debilidades del principalismo que ellos proponen no significa, de ninguna manera, que el paradigma de los principios deba ser rechazado. Por el contrario, opinamos que los principios enunciados por estos autores siguen siendo sumamente útiles, quizá irrenunciables, al menos hoy por hoy, para la reflexión bioética. Desde nuestro punto de vista, su mérito consiste en captar y enunciar los pilares constitutivos de la vida moral, su estructura esencial. Podría decirse que son los puntos cardinales de la vida moral en el ámbito de la bioética. Así como Santo Tomás intentó recoger toda la vida moral en torno a las cuatro virtudes cardinales, la moderna bioética ha señalado estos cuatro hitos, los cuatro principios, que demarcan el territorio de la moralidad.

Es preciso añadir enseguida que ni los autores de **Principles of Biomedical Ethics** ni los redactores del **Informe Belmont** inventaron estos principios. Lo que han hecho ha sido recoger en una propuesta coherente los principios reconocidos y formulados desde antiguo por la tradición de la filosofía moral occidental y también por la teología moral cristiana. Ya Platón, por poner un ejemplo, dedica su diálogo más influyente, **La república**, al tema de la justicia y en esta obra aparecen enunciadas las que posteriormente se conocerían como las virtudes cardinales⁸⁴. Aristóteles desarrolla ampliamente el tema de la justicia, calificándola como la virtud general y más perfecta⁸⁵. Los principios de no-maleficencia y beneficencia aparecen en la **Suma teológica**

83. *Ib.*, 47.

84. PLATÓN. **República**. IV, 427e-435c.

85. ARISTÓTELES, **en V**, 1129b 27-1130a 10.

de Santo Tomás, recogidos en un solo enunciado, como el primer principio del orden moral: “haz el bien y evita el mal” o “el bien debe hacerse y el mal debe evitarse”⁸⁶. Además, la beneficencia, en cuanto principio rector de la tradición hipocrática, ha tenido siempre un puesto de honor en la moral biomédica. El respeto por las personas y sus decisiones autónomas es el principio rector del pensamiento moral de la modernidad, recogido tanto en la segunda formulación del imperativo categórico kantiano como en la moderna tradición de los derechos humanos que arranca de Locke. También ocupa un puesto de honor en el pensamiento liberal, formulado por Mill y por toda la tradición filosófica y política que se inspira en su obra. El principio del respeto a las personas y a su autonomía ha encontrado su consagración política en las revoluciones liberales del siglo XVIII y en la democracia liberal moderna, que parece presentarse hoy como el único paradigma político viable. La democracia no puede subsistir ni un solo día sin el respeto por las personas y su autonomía, como tampoco puede subsistir –desde nuestro punto de vista– sin criterios materiales adecuados de justicia distributiva. El reconocimiento de la dignidad de las personas y de su índole autónoma es el punto de partida de cualquier teoría ética y de la misma vida moral.

Quizá podríamos decir que la afirmación de los cuatro principios representa, hoy por hoy, los “juicios ponderados” más sólidos y generales, con un amplio consenso social, para fundar el edificio de una teoría ética. Por otra parte, la formulación de los principios, por sí sola, es solamente un punto de partida. Necesitan, claro está, ser especificados y ponderados. Además, el principialismo, bien entendido, no excluye, sino que más bien exige, el complemento casuístico y areteico, de los que hablaremos en los próximos capítulos. De otra parte, los principios no son sólo punto de partida para la especificación y la ponderación morales. También son punto de llegada de la experiencia cumulativa de la humanidad. Los valores morales fundamentales no se inventan, se descubren, se nos imponen por sí mismos. La formulación de estos principios representa el punto de llegada de siglos de reflexión y búsqueda, de luchas y hasta de sangre. Es verdad que, por sí solos, no sirven de mucho, pero vale la pena conservarlos como *principios cardinales de la vida moral*.

86. Cf. nota 27 supra.

2. Teleologismo o deontologismo

¿Es la teoría de Beauchamp y Childress deontológica o teleológica? Es obvio que la respuesta va a depender de la definición que adoptemos: la propuesta por nuestros autores o la clásica de C. D. Broad, como ya apuntamos en el capítulo anterior. Si aceptamos la definición propuesta por los primeros, su teoría es deontológica: un “deontologismo moderado” o una mezcla de deontologismo y utilitarismo, inspirado no en Ross⁸⁷ sino en Frankena, como ha demostrado D. Gracia⁸⁸. Si adoptamos la definición de C. D. Broad, el paradigma que nos proponen Beauchamp y Childress es claramente teleológico. Parece que habría que concluir que más que un deontologismo moderado sea un utilitarismo mitigado.

Para superarlo haría falta establecer un orden de precedencia –lexicográfico– entre los principios y aceptar algunas obligaciones absolutas, al menos formales, capaces de vincular al sujeto moral independientemente de las consecuencias. Por ejemplo, parece claro, siguiendo el parecer de Diego Gracia, que los deberes de no-maleficencia y de justicia son más fuertes que los de autonomía y beneficencia. Examinamos el ordenamiento jerárquico de los principios propuesto por Gracia más adelante, en el capítulo que dedicamos al estudio de sus planteamientos.

3. ¿Son los principios del mismo o de diverso nivel?

Ya hemos visto que Beauchamp y Childress no admiten que exista un orden lexicográfico entre los principios: son todos ellos del mismo nivel *prima facie*. Solamente las circunstancias y consecuencias de un caso o situación determinada nos pueden dar los criterios necesarios para ordenarlos. Diego Gracia se pregunta, con razón desde nuestro punto de vista, si esta nivelación de los principios es tan evidente. El autor español nos recuerda que tanto Ross como, de alguna manera, Frankena admiten una jerarquía entre los principios. Para Ross, los deberes de no-maleficencia tienen prioridad sobre los de beneficencia.

87. Nótese la diferencia de Beauchamp y Childress con sistemas deontológicos paradigmáticos como Roos y Kant. En Ross, los deberes *prima facie* no tienen todos el mismo nivel. En Kant los deberes de obligación perfecta –entendidos como preceptos sin excepciones– vinculan con mayor fuerza.

88. GRACIA, D., *Cuestión de principios*, 24-26; Cf. 39-41; ID., **Fundamentos de bioética**, 202-203, 280-281, 455-457, 519.

Frankena, por su parte, admite que la justicia puede tener prioridad sobre la benevolencia, al menos en ciertas ocasiones⁸⁹. Gracia propone prolongar el camino abierto por Ross y Frankena, otorgando precedencia a la no-maleficencia y a la justicia por encima de la beneficencia:

Entre la no-maleficencia y la beneficencia hay una relación jerárquica, ya que nuestro deber de no hacer daño a otros es claramente superior al de beneficiarlos. Lo mismo cabe decir de la justicia. Pero quizá es posible ir aún más allá, dado que los demás pueden obligarnos a no hacer daño o no ser injustos, pero no pueden obligarnos a ser benéficos. Un acto de beneficencia debe ser dado y recibido libremente, y por tanto se halla intrínsecamente relacionado con la autonomía. En mi opinión autonomía y beneficencia son principios morales estrechamente relacionados, y por tanto del mismo nivel⁹⁰.

Para Gracia los principios de autonomía y beneficencia gobiernan un primer nivel, desde el punto de vista genético, de la vida moral, que se podría llamar el nivel de autorrealización. La persona elige autónomamente su propio sistema de valores y define su propio proyecto de vida, su propio ideal de felicidad y perfección. Al elegir, la persona está determinando lo que es benéfico para ella, que no coincide necesariamente con lo que es benéfico para otra persona. Para la primera puede ser benéfico una transfusión de sangre, mientras que para la otra no, porque se trata de un militante de los Testigos de Jehová. En este primer nivel, anota Gracia, todos somos distintos y es preciso respetarnos en nuestra diversidad, dentro de ciertos límites. Pero los límites no los encontramos en este nivel, porque la vida moral no termina aquí:

Pero hay otro nivel moral. El hecho de vivir en sociedad nos obliga a aceptar ciertos preceptos morales que el Estado debe aplicar a todos los miembros de la sociedad por igual. Si la ética del nivel anterior es privada y los sujetos morales son los individuos, este segundo nivel es público y el sujeto es el Estado. La vida moral no sólo está constituida por los deberes privados de autonomía y beneficencia, sino también por los deberes públicos de no-maleficencia y justicia. Si en el primer nivel la vida moral de cada uno es diferente y debe ser respetada en su diversidad, en este segundo nivel todos debemos ser tratados de modo igual⁹¹.

89. GRACIA, D., *Cuestión de principios*, 27.; FRANKENA, W. K., *Ética*,... 57.

90. *Ib.*, 26-27.

91. *Ib.*, 27.

A partir de estos presupuestos, Gracia propone que los cuatro principios de la bioética se ordenen en dos niveles: el privado y el público. En el primer nivel, el privado, encontramos los principios de autonomía y beneficencia. Desde el punto de vista genético, este nivel es el primario, porque la vida moral existe porque hay personas, que son seres conscientes y autónomos. En el segundo nivel, el público, se encuentran los principios de no-maleficencia y de justicia. Si desde el punto de vista genético, tiene prioridad el nivel de lo privado, desde el punto de vista jerárquico tiene prioridad el público. Los deberes del nivel público son de obligación perfecta, es decir: pueden ser exigidos de manera estricta, incluso coactiva, hasta el punto que sus exigencias pueden estar contenidas en el código penal del Estado. En caso de conflicto entre los principios del nivel público y los del privado, prevalecen los primeros, según Gracia.

Ciertamente, la jerarquía establecida por Diego Gracia fortalece notablemente el paradigma principialista. Cabe preguntarse si no se pudiese ir más allá en el ordenamiento lexicográfico de los principios. Quizá podríamos proponer, al menos provisionalmente, el siguiente orden lexicográfico: no-maleficencia, justicia, respeto a las decisiones autónomas⁹² y beneficencia. La prohibición del mal moral es formalmente absoluta. Los males físicos u ónticos tienen que ser siempre justificados, si no han de ser contados como males morales. Igualmente, al menos en su sentido formal, la justicia manda de manera absoluta. Jamás se puede quitar a nadie su legítimo derecho y cualquier limitación de los derechos de las personas exige una estricta justificación moral. Naturalmente que estas afirmaciones quedan todavía en el plano de la formalidad abstracta. Para dar una presentación suficiente sería preciso desarrollar una criteriología que permita discernir cuándo un mal es un mal moral o cuando se pueden limitar los derechos de alguien sin ofender la justicia. Pero el desarrollo de una teoría principialista alternativa

92. Nótese que hemos modificado la formulación del principio de respeto a la autonomía por respeto a las decisiones autónomas. Como ya hemos explicado en este capítulo, los mismos autores de **Principles** reconocen que una persona autónoma puede tomar decisiones no autónomas; por ejemplo, una persona autónoma podría disponer de una información errónea a la hora de tomar una decisión. El mismo sujeto cree que su decisión es autónoma, pero es muy probable que si tuviese los datos correctos hubiese hecho una opción distinta. La persona es autónoma pero la decisión no lo es. Es por esto que consideramos preferible hablar de respeto por las decisiones autónomas, son éstas y no otras las que estamos moralmente obligados a respetar.

excedería los objetivos de este capítulo. En todo caso, entre los dos principios del orden privado, parecería que el respeto por la autonomía debe tener prioridad sobre la beneficencia. No sólo porque es el primero en el orden genético, sino también porque obliga de manera más estricta, de tal manera que hacer el bien a un adulto competente en contra de su voluntad podría ser un acto de maleficencia. Y esto es así porque, en el fondo, respetar la autonomía es un deber de justicia, mientras que ejercer la beneficencia no lo es. Por eso, el ejercicio paternalista, sobre todo en el sentido fuerte del término, puede llegar a ser un mal moral. De la misma manera, cuando hago el mal estoy violando el derecho ajeno, obrando de modo injusto. Por eso nos atrevemos a proponer el orden lexicográfico indicado, esperando que la crítica de los lectores nos ayude a clarificar ulteriormente nuestro pensamiento.

VI. VALORACIÓN GLOBAL DEL PRINCIPIALISMO

La propuesta principialista ha tenido un gran impacto en el desarrollo de la bioética y su éxito se ha debido en parte, a la sencillez de sus planteamientos teóricos y a la fácil aplicación de la teoría a la toma de decisiones en los casos concretos de la biomedicina y, en parte, al acierto en la selección de los principios que verdaderamente recogen los puntos cardinales de la vida moral.

Hasta 1990 la propuesta de Beauchamp y Childress tuvo un predominio indiscutible en el campo de la bioética⁹³. El punto de ruptura podría establecerse en el famoso artículo de Clouser y Gert publicado en 1990 en el **Journal of Medicine and Philosophy**⁹⁴. En 1992 Kevin W. Wildes resumía las críticas planteadas a la propuesta principialista bajo tres grandes capítulos: 1) No se ofrece una justificación convincente de la tabla de principios que se adopta como canónica; 2) No se explica suficientemente la vinculación entre los principios postulados en la tabla canónica; 3) No se explica suficientemente el significado de los principios⁹⁵. El mismo Wildes reconoce que el esfuerzo por responder a estas críticas, que han llevado a cabo los autores de **Principles**, supo-

93. Algunas de estas ideas han sido recogidas anteriormente en el artículo: FERRER, J., *Los principios de la bioética: Cuadernos del programa regional de bioética* 7 (1998) 37-62.

94. Cf. nota 8 *supra*.

95. WILDES, K. W., *Principles, Rules, Duties, and Babel: Bioethics in the Face of Postmodernity: The Journal of Medicine and Philosophy* 17 (1992) 483.

ne el abandono de la inspiración originaria de su proyecto principialista: la búsqueda de principios de nivel intermedio que permita la solución de los problemas morales concretos, sin que sea necesario adentrarse en complejas discusiones en torno a las teorías éticas y a sus fundamentos filosóficos. En realidad, Beauchamp y Childress han tenido el mérito de tomar en cuenta las indicaciones de sus críticos en las sucesivas ediciones de su ya clásica obra, hasta el punto que sus acérrimos críticos, Gert, Culver y Clouser, escribían, en 1997, que la 4ª edición de **Principles** ha asimilado tan bien las críticas formuladas a las ediciones anteriores que podría no tratarse ya del principialismo contra el que ellos habían estado enfilando sus cañones filosóficos desde el comienzo de la década de los noventa⁹⁶.

Desde nuestro punto de vista se pueden añadir, a las citadas, algunas críticas más: destaca la ausencia de una teoría filosófica de base que sirva de sustento a una teoría ética fundante de su propuesta. La falta de dicha teoría moral conlleva la ausencia de explicitación de los presupuestos de los que parten, que si bien nunca se pueden demostrar racionalmente, si es necesario ponerlos de manifiesto e intentar justificarlos razonablemente. Esta carencia supone asimismo la ausencia de la justificación de la moralidad misma, su estructura formal, de las características de los agentes morales, las de los actos morales, etc. No hacen siquiera referencia a ninguna ley moral universal que pueda delimitar formalmente los juicios y normas morales de los que no lo son.

Esta ausencia desencadena necesariamente la falta de justificación de los principios morales que proponen los autores. En nuestra opinión, contra lo que creen Gert, Culver y Clouser, la ausencia de una teoría ética fundante no impide la especificación de los principios en normas⁹⁷, sino que conlleva no sólo la falta de justificación de los prin-

96. GERT, B., CULVER, C. M. y CLOUSER, K. D., **Bioethics. A return to fundamentals**, Nueva York, Oxford University Press, 1997, 72. Los autores citan la recensión hecha por Ezequiel Emanuel a la cuarta edición de **Principles... Principles: The Beginning of the End of Principlism: Hastings Center Report** 25 (1995) 37-38, cita 3, 91.

97. La especificación se realiza en un contexto espacio-temporal y cultural determinado, lo que facilita la tarea de concretar los principios en normas útiles para las situaciones concretas y su adaptación y modificación evolutivamente. No obstante, la arbitrariedad en la elección de los principios implica, necesariamente una cierta arbitrariedad a la hora de adjudicarles contenidos a los mismos. Eso explica que los autores confundan frecuentemente en los ejemplos que ponen el contenido de unos principios con otros, adjudicando, por ejemplo, al principio de beneficencia lo que parecería pertenecer al ámbito de la justicia, como ya hemos tenido oportunidad de señalarlo anteriormente.

cipios en sí mismos, sino también de los contenidos de éstos, lo que implica una aparente arbitrariedad en la selección de los principios y una inevitable vaguedad de los mismos.

Estas deficiencias nos llevan a preguntarnos si los principios en su formulación general lograrían consensos morales entre personas con cosmovisiones muy distintas, lo que supondría también universos axiológicos marcadamente divergentes. La pretensión de los autores es lograr esos consensos entre extraños morales. Nosotros dudamos del éxito de dicha empresa. Nos parece que es al menos plausible que los acuerdos morales que se consigan invocando los principios de Beauchamp y Childress sean el resultado de acuerdos subyacentes implícitos en cuanto a la visión moral de fondo, es decir, en cuanto a la comprensión de la vida buena. Dicho de otro modo, que para conseguir acuerdos es necesario encontrarse por lo menos con lo que Wildes⁹⁸ llama conocidos morales. Prueba de ello es que los desacuerdos se convierten en disputas irresolubles una vez se tocan puntos álgidos entre personas y comunidades con comprensiones irreconciliables del bien humano.

Otra marcada deficiencia del sistema de Beauchamp y Childress es la ausencia de un orden jerárquico o lexicográfico que nos asista en la resolución de los conflictos entre los principios. A pesar de las reglas de ponderación que proponen en la cuarta y quinta ediciones, creemos que no se resuelve satisfactoriamente el problema. Permanece la impresión de que se trata, al menos en muchos casos, de una resolución intuitiva y hasta arbitraria de los conflictos. Llama la atención que a lo largo de toda la tradición filosófica de nuestra cultura, la mayoría de los autores han considerado que no todos los deberes morales tienen el mismo peso, señalando muchos de ellos una jerarquía o al menos una diferencia en la urgencia con que nos vinculan. El mismo Ross, del que toman el concepto de *prima facie*, señala dicha diferencia entre los deberes. ¿Cuál es la razón que los impulsa a negar reiteradamente un elemento que ha tenido tanta relevancia en nuestra tradición occidental? Baste, por ahora, con enunciar esta crítica, sin detenernos más en ella, porque volveremos sobre este punto en el capítulo dedicado al principialismo jerarquizado.

98. WILDES, K. W., *Moral Acquaintances*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2000. Sobre los conceptos de extraños y conocidos morales véase el capítulo sexto, especialmente la nota 5.

La ausencia de un orden jerárquico está asociada, con toda seguridad, a la carencia de un procedimiento o método de toma de decisiones morales, claramente definido. La mera enumeración de los principios y de las reglas de ponderación es a todas luces insuficiente, para guiarnos a la hora de navegar las aguas profundas y no pocas veces turbulentas de la toma de decisiones morales en la vida diaria y sobre todo en el ámbito clínico, que tanto interesa a Beauchamp y Childress. Bien saben los navegantes que sin cartas náuticas adecuadas, el peligro de naufragar es casi inevitable.

Sin embargo, antes de cerrar este capítulo es preciso añadir al menos otra consideración. Cabe preguntarse si, en verdad, no hay una teoría subyacente a la propuesta principialista de Beauchamp y Childress, aunque ésta se encuentre sólo de manera implícita o disfrazada. Quizá sea preciso admitir lo que ya han señalado otros autores: que la propuesta de **Principles** es, en el fondo, utilitarista. Sólo a partir, en nuestra opinión, de esa visión subyacente se logran muchos de los acuerdos sustantivos proclamados por los autores.

CAPÍTULO CUARTO

EL PARADIGMA CASUÍSTICO¹

I. LA ALTA CASUÍSTICA EN SU CONTEXTO HISTÓRICO

James F. Keenan, en un artículo sobre el renacimiento del interés por la casuística en ética, afirma que ésta aparece y reaparece como método de razonamiento moral cuando es preciso afrontar cuestiones radicalmente nuevas². Por eso, la casuística, como paradigma o modelo de razonamiento moral, floreció en el siglo XVI, una época de cambios radicales para el occidente cristiano. En ese siglo, el hombre europeo descubrió mundos y pueblos nuevos, la economía evolucionó por caminos inéditos, la cristiandad occidental se escindió, rompiendo para siempre la unidad religiosa que hizo posible la formidable –y probablemente irrepetible– unidad moral que vivió la cristiandad medieval. Todos estos cambios trajeron consigo problemas morales hasta entonces insospechados. Cuestiones como la licitud moral de la con-

1. Los textos básicos para nuestra presentación del paradigma casuístico son: JONSEN, A. R. y TOULMIN, S., **The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning**, Berkeley, University of California Press, 1988; JONSEN, A. R., *An Alternative or Complement to Principles*: **Kennedy Institute of Ethics Journal** 5 (1995) 237-251 y JONSEN, A. R., SIEGLER, M. y WINDSLADE, W., **Clinical Ethics**, Nueva York, Mc Graw Hill, 1998. Hemos consultado, además: KEENAN, J. F., *The Return of Casuistry*: **Theological Studies** 57 (1996) 123-139; TOULMIN, S., *Casuistry and Clinical Ethics*, en DUBOSE, E. R., HAMEL, R. y O'CONNELL, L. J. (Eds.), **A Matter of Principles? Ferment in U.S. Bioethics**, Valley Forge, Trinity Press International, 1994, 310-318; KEENAN, J. F. y SHANNON, T. (Eds.), **The Context of Casuistry**, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1995, además de otros trabajos que citamos en las notas a pie de página.

2. KEENAN, J. F., *The Return of Casuistry*, 124-125.

quista de nuevos territorios, los préstamos a interés o los seguros para las mercancías eran nuevas, como también lo eran las dudas de conciencia que planteaba la persecución religiosa en suelo europeo: ¿Podía un sacerdote mentir acerca de su identidad o, al menos, disimularla en un país protestante (por ejemplo, en Inglaterra)? ¿Es lo mismo, desde el punto de vista moral, “mentir” que “fingir”? Los que favorecían la distinción señalaban que, según el relato del Evangelio de Lucas, Cristo “fingió” que iba a seguir adelante cuando caminaba con los discípulos de Emaús³. La premisa implícita era, por supuesto, que Cristo no podía mentir, siendo la mentira un acto intrínsecamente inmoral. También se cuestionaba si un católico podía pagar, con buena conciencia, el tributo impuesto por un gobierno protestante, que iba a usarse para el sostenimiento de una iglesia que los católicos consideraban herética. Más aún, ¿podía un católico obedecer a un monarca protestante? Problemas serios, sin duda, en los que los hombres y mujeres de entonces se jugaban la vida temporal y, cuando menos desde su punto de vista, también la vida eterna. Y estas graves cuestiones eran, para ellos, radicalmente nuevas. No había respuestas hechas en los manuales que usaban los confesores.

No olvidemos que la misma teología moral católica, el suelo en el que floreció la casuística, nació como disciplina autónoma en el siglo XVI, a raíz del Concilio de Trento⁴. El desarrollo de la casuística, en el campo católico, estuvo ligado al énfasis que el concilio otorgó a la confesión auricular individual, reiterando los cánones del Lateranense IV (1215) y rebatiendo la doctrina contraria de los reformadores. Como consecuencia, el clero tenía que ser formado para administrar válida y lícitamente el sacramento para provecho de los fieles. Esa formación se impartiría, en la mayor parte de los casos en la nueva institución que crearía el mismo Concilio de Trento para la educación de los sacerdotes y que ha seguido existiendo hasta nuestros días: los seminarios. Estas circunstancias van a propiciar el nacimiento de la teología moral como una disciplina autónoma, desgajada de la teología dogmática:

3. LUCAS, 24, 28.

4. El Concilio de Trento representa la respuesta de la Iglesia Católica Romana a la Reforma Protestante. El Concilio se llevó a cabo en tres períodos que transcurrieron entre 1545 y 1563. El primero duró de 1545-1547, el segundo de 1551-1552 y el último de 1562-1563, cada uno de ellos en un pontificado distinto.

La institución de los seminarios hacía necesaria la preparación de textos que ofreciesen una ciencia moral segura y suficiente para el ministerio sacerdotal. La misma exigencia se derivaba de las normas del Concilio de Trento para la administración de la penitencia. Porque la acusación de los pecados debía hacerse según la especie, el número y las circunstancias, era necesario que los sacerdotes poseyesen nociones morales más amplias. Por eso era necesario algún texto actualizado y sintético, que uniese la teoría y la práctica y que constituyese el... canal a través del cual la ciencia teológica y canónica descendiese ... a los confesores ⁵.

Este vínculo original con la confesión individual tuvo algunas consecuencias negativas para la teología moral. Por ejemplo, los manuales tendieron, a la larga, a olvidar los grandes problemas socio-políticos de la época. Naturalmente, éste no fue el caso con los grandes moralistas del siglo XVI, como Francisco de Vitoria (1480-1546) o Francisco Suárez (1548-1617)⁶. El vínculo con el confesionario también tuvo, sin embargo, un elemento positivo, como apunta Keenan: *la atención al caso particular*:

Hasta el siglo XVI, los confesores se entendían a sí mismos como médicos, que reconocían la infección del pecado, y como jueces, que determinaban la pena justa por el pecado. Para cumplir con esta doble tarea, recurrían a los manuales de confesores... En el siglo XVI, muchas órdenes religiosas, particularmente los jesuitas, comenzaron a tener un trato y colaboración más íntimos con los laicos, a través de las instituciones educativas, la dirección espiritual y las congregaciones. En el confesionario, estos sacerdotes no encontraban solamente una enfermedad que necesitaba atención o un crimen que exigía una sentencia, sino que encontraban a un cristiano que estaba luchando y buscaba consuelo.

5. ANGELINI, G. y VALSECCHI, A., *Disegno storico della teologia morale*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1972, 113-114. Quizá habría que añadir una palabra sobre el estado de la formación del clero antes de la institución de los seminarios, que tampoco se abrieron inmediatamente después de la publicación del decreto conciliar al respecto. Por una parte, estaba la formación que recibían los que estudiaban en las universidades, como París o Salamanca, y por la otra la que recibía la mayoría del clero en servicio pastoral, que era prácticamente nula. En las grandes facultades teológicas, sobre todo en París y Salamanca, el siglo XVI conoció un gran interés en las cuestiones morales. Sin embargo, el clero sin acceso a las aulas universitarias solamente tenía a su disposición las antiguas "*sumas para confesores*", como la de Raimundo de Peñafort y otras similares, que eran más bien como diccionarios de casos prácticos. Para una visión sintética de esta situación Cf. *Ib.*, 110-114.

6. Julián Marías opina que la muerte de Suárez marca el inicio de la decadencia del pensamiento escolástico. Cf. *Historia de la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, 197.

Para captar la singularidad de la lucha de este penitente particular, los jesuitas trataban de investigar, con toda la precisión posible, las circunstancias que estaban afectando la conducta de este penitente. Las circunstancias... no eran simples herramientas para aplicar la ley, sino para comprender al penitente...⁷.

El estudio de los “casos de conciencia” vino a ser un elemento sumamente importante en la formación de los confesores, particularmente de los confesores jesuitas. No se puede olvidar que los autores jesuitas van a ser los grandes maestros de la moral casuística. El P. Jerónimo Nadal, íntimo colaborador de San Ignacio de Loyola, aconsejaba que los confesores de la Compañía de Jesús dedicasen una hora diaria a estudiar casos de conciencia. Jonsen y Toulmin, en su ya clásica obra **The Abuse of Casuistry**, colocan el florecimiento de la casuística católica entre 1556-1656⁸.

Para Jonsen y Toulmin, el siglo de oro de la casuística se abre con la publicación del **Enchiridion confessoriorum** de Martín de Azpilcueta (+1586), el *Doctor Navarrus*,⁹ y termina con las **Cartas provinciales** de Blaise Pascal (1623-1662). Jonsen y Toulmin consideran que la enorme producción casuística que tiene lugar durante este período es la *casuística clásica*. Aunque la casuística está íntimamente ligada en su desarrollo a los “casos de conciencia” y a la práctica de la penitencia sacramental individual, los grandes autores de la época se ocupan también, como ya hemos señalado, de las cuestiones públicas como la conquista de América, el préstamo a interés y los deberes de los súbditos católicos de un rey hereje. Además, los casuistas fueron consejeros y confesores de papas y reyes, teniendo que ocuparse inevitablemente de cuestiones de Estado. La casuística decadente olvidará esas preocupaciones de amplias miras y perderá también, al menos en parte, la sensibilidad a los casos particulares. Richard A. McCormick ha descrito la casuística decadente, en modo caricaturesco pero no exento de verdad

7. KEENAN, J. F., *The Return of Casuistry*: **Theological Studies** 57 (1996) 126-127.

8. JONSEN, A. R. y TOULMIN, S., **The Abuse of Casuistry**, 142-151. De ahora en adelante lo citamos sencillamente como **The Abuse**.

9. Martín de Azpilcueta, religioso agustino, profesor de derecho canónico en Coimbra y Salamanca. La primera edición de su **Enchiridion sive manuale confessoriorum et poenitentium** vio la luz pública por primera vez en 1556 y conoció 81 ediciones. Cf. **The Abuse**, 152; RINCÓN ORDUÑA, R., *Esbozo histórico de la teología moral*, en RINCÓN ORDUÑA, R., MORA BARTRES G. y LÓPEZ AZPITARTE, E., **Praxis cristiana**, Madrid, Paulinas, 1980, 87.

(como todas las caricaturas), como: “unilateralmente vinculada con la confesión, dominada por el magisterio, relacionada con el derecho canónico, centrada en el pecado y controlada por el ambiente de los seminarios”¹⁰.

Hoy, la casuística ha desaparecido prácticamente de la teología moral católica. Los seminaristas ya no estudian, por lo general, casos de conciencia. No es tan evidente que esto haya sido un adelanto. Quizá hemos tirado “el niño junto con el agua de la bañera”, como afirma el popular dicho norteamericano. Lo cierto es que otras disciplinas han mantenido un interés en los casos particulares, a saber: el derecho, la psicología clínica y la medicina clínica, tres disciplinas que son de gran importancia para la bioética. No puede ser de otra manera. Nótese que estas disciplinas, que acabamos de enumerar, son *eminente* *prácticas*. Esta última afirmación nos plantea otra pregunta que no podemos obviar: ¿Qué entendemos por una disciplina *eminente práctica*? Para responderla es necesario abordar la cuestión, mucho más fundamental, de la relación entre teoría y praxis. Seguimos la reflexión de Jonsen y Toulmin al respecto¹¹.

II. TEORÍA Y PRAXIS: LA CONTRIBUCIÓN ARISTOTÉLICA

Para los pensadores de la Atenas clásica, el prototipo del razonamiento “teórico” se encontraba en la geometría euclídea. Se partía de unas afirmaciones cuyo significado era evidente y cuya veracidad estaba más allá de toda duda (los axiomas y postulados). De ellas se procede a derivar, por deducción formal, conclusiones nuevas que no son evidentes (un auténtico proceso de razonamiento deductivo, silogístico). Los pensadores atenienses estaban tan fascinados con la geometría que convirtieron la deducción formal, propia de esa disciplina, en el modo de razonamiento y de conocimiento ideal. La deducción formal se convierte en el ideal del conocimiento: conocer es deducir conclusiones seguras de principios evidentes e indudables. Por supuesto que los atenienses sabían que éste no es el único modo de conocimiento. Más aún, este tipo de certeza no es posible en todos los campos. Junto a los objetos que permiten el conocimiento “teórico”

10. MCCORMICK, R. A., *Moral Theology 1940-1989: Theological Studies* 50 (1989) 3.

11. *The Abuse*, Capítulo 1, 23-46.

–“*episteme*”–, hay otros que solamente permiten un conocimiento práctico. La “teoría” –ciencia o “*episteme*”– se refiere a las cosas que no pueden ser de otra manera, a las verdades eternas¹². Pero junto a las cosas que no pueden ser de otra manera hay otras muchas que pueden ser de otra manera, como las que son objeto de producción, acción o actuación¹³. La disposición racional para la producción es la técnica o arte y la disposición racional para la acción es la prudencia o “*phronesis*”¹⁴. Dice el Estagirita:

En cuanto a la prudencia, podemos comprender su naturaleza considerando a qué hombres llamamos prudentes. Pues bien, parece propio del hombre prudente el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, ... sino para vivir bien en general ... De modo que también, en términos generales, es prudente el hombre reflexivo. Pero nadie reflexiona o delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no puede hacer. De suerte que, si toda ciencia va acompañada de demostración, y no hay demostración de las cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (porque ellas también pueden ser de otra manera), y asimismo tampoco es posible deliberar sobre lo que es necesariamente, la prudencia no podrá ser ciencia... Tiene que ser, por tanto, una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre¹⁵.

Un poco más adelante añade:

El que delibera bien absolutamente hablando es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el hombre. Tampoco versa la prudencia exclusivamente sobre lo universal, sino que tiene que conocer lo particular. Por esta razón también algunos, sin saber, son más prácticos que otros que saben, sobre todo los que tienen experiencia; así si uno sabe que las carnes ligeras son digestivas y sanas, pero no sabe cuáles son ligeras, no producirá la salud, sino más bien el que sepa que las carnes de ave son ligeras y sanas¹⁶.

Por lo tanto no tenemos *episteme* –conocimiento general o “teórico”– en todos los campos. *En los que se refieren a la acción (praxis, luego en los*

12. ARISTÓTELES, EN, VI, 3, 1139 b.

13. EN, VI, 4, 1140 a.

14. Ib., 1140 a y 1140 b.

15. Ib., 1140b.

16. Ib., 1141b.

campos prácticos) captamos los datos particulares con mayor precisión que los datos generales que podríamos usar para fundamentarlos. La práctica nos enseña que la carne de ave es sana y, por lo tanto, que es bueno comerla, aunque no sepamos por qué es sana y ligera. Por eso, aquí nos guiamos por la phronesis o prudencia práctica. La ética y la política son, para Aristóteles, campos prácticos y no teóricos, en los que se procede guiados por la prudencia, sin aspirar al conocimiento teórico o ciencia (episteme). Jonsen y Toulmin resumen esta distinción entre teoría y práctica –conocimiento teórico y conocimiento práctico– diciendo que mientras el conocimiento teórico, que se da en geometría, es *ideal, atemporal y necesario*, el conocimiento práctico es *concreto, temporal y probable*: *concreto*, porque su verdad se apoya en la experiencia directa; *temporal*, porque las verdades basadas en la experiencia práctica no son necesariamente universales; *probable*, porque la conclusión que se aplica a la generalidad de los casos, no se aplica necesariamente a todos los casos¹⁷.

Ahora bien, esto precisamente era lo que hacían los grandes casuistas: buscar la solución probable para este caso o para este tipo o clase de casos, y al obrar así estaban en la tradición aristotélica y también en la mejor tradición del arte de la retórica¹⁸. Lamentablemente, la reflexión filosófica posterior, fascinada con el conocimiento teórico –ideal, atemporal y necesario– miró con desdén al conocimiento práctico. Así se pasó de la distinción aristotélica entre teoría y praxis a su divorcio. La teoría se ocuparía, en esta visión, de las verdades eternas e inmutables, no de las cosas mutables y transitorias¹⁹. Este divorcio ha tenido una influencia permanente en la historia intelectual de Occidente. También en ética, que debería ser siempre “filosofía práctica”, ha habido este afán de obtener un conocimiento seguro, atemporal y necesario. Quizás por eso, los filósofos se alejaron del análisis de los casos concretos. La casuística quedó en manos de teólogos, canonistas y juristas. La teología moral de la alta casuística, practicada por buenos conocedores de Aristóteles, mantuvo una conciencia clara de la naturaleza práctica de sus conclusiones. En la teología moral posterior entró un deseo de seguridad que la alejó de la sabiduría práctica de los grandes casuistas del siglo de oro. Desde nuestro punto de vista, este

17. *The Abuse*, 26-28.

18. La retórica la entendemos, como es evidente, no en el sentido peyorativo que ha venido a tener, sino en su sentido original como el arte de dar al lenguaje, hablado o escrito, la eficacia necesaria para persuadir o mover el ánimo a lo que es bueno y justo.

19. *The Abuse*, 28.

deseo de seguridad procede de: 1) la influencia del rigorismo moral, presente en los ambientes católicos ya desde la crisis de la teología moral en los siglos XVII y XVIII²⁰; 2) la identificación práctica de la teología moral y el derecho canónico, entendido (o malentendido, según el criterio de los buenos canonistas) de modo legalista; 3) la influencia del racionalismo en la teología.

El divorcio radical entre conocimiento teórico y práctico es hoy cosa del pasado. Ya nadie atribuye a la geometría de Euclides la absoluta validez que parecía prometer 2500 años atrás. La creación de geometrías no euclídeas ha demostrado la existencia de múltiples sistemas de axiomas, capaces de generar sus propios teoremas. Tampoco las teorías científicas pretenden tener hoy la absoluta certeza a la que aspiraban los filósofos griegos y en la que todavía creían los ilustrados del siglo XVIII. Jonsen y Toulmin insisten en que, si bien el divorcio entre teoría y praxis es cosa del pasado (y, cabe añadir, que es bueno que lo sea), no conviene perder de vista la distinción entre ellas, y esto por tres razones que presentamos a continuación²¹:

1. El problema de la conjugación de los principios éticos con los casos morales es una instancia de un problema más general, que atañe a todas las disciplinas en las que se invocan normas o principios generales para justificar decisiones prácticas que requieren acciones específicas. Así, pues, en la medicina clínica, en la ingeniería civil y en la práctica de la administración pública y del derecho, es preciso juntar los principios generales con los casos particulares. En estas disciplinas, como en ética, los casos vienen a ser verdaderamente problemáticos cuando las normas generales y las teorías se aplican al caso en cuestión de manera ambigua o marginal, o también cuando diversas normas y principios apuntan en direcciones diversas y hasta contradictorias.
2. Es verdad que las teorías científicas modernas no pretenden estar divorciadas de la realidad empírica, sino, por el contrario, profesan estar basadas en la experiencia. Pero no es menos cierto que los objetos estudiados por las ciencias puras –la física, por ejemplo– son objetos preseleccionados, controlados, en situaciones

20. Para una visión sintética de dicha crisis Cf. ANGELINI, G. y VALSECCHI, A., **Disegno storico...**, 115-123.

21. *Ib.*, 29-36.

ideales (o lo más cercanas posibles al ideal). El experimento tiene lugar en una situación controlada y, por lo tanto, inevitablemente idealizada. Por eso, los intereses del investigador son diversos de los intereses del clínico. Mientras el investigador científico puede elegir las situaciones y problemas que quiere estudiar, el clínico tiene que prestar atención al caso concreto que tiene delante. Jonsen y Toulmin señalan que mientras el científico estudia los casos concretos por la luz que éstos puedan arrojar para iluminar los problemas teóricos, el clínico estudia las teorías y las ideas generales por la utilidad que éstas tienen para la comprensión de los casos concretos, que él encuentra en la praxis cotidiana de su profesión. Por lo tanto, los principios científicos siguen siendo, de alguna manera, supratemporales, en cuanto pretenden referirse a cualquier caso en cualquier tiempo o lugar, mientras que la práctica clínica centra su atención en el "*hic et nunc*", el aquí y ahora, del caso concreto. Esto que hemos dicho de la práctica clínica se aplica a todas las profesiones de servicio modernas: la psicología, el derecho, el trabajo social, la administración de empresas y, cómo no, también a la praxis pastoral.

3. Las disciplinas teóricas tienen un modo de argumentar diverso del de las disciplinas prácticas. Mientras el *argumento teórico* consiste en una cadena de pruebas que justifican una conclusión general, el *argumento práctico* consiste en un conjunto de consideraciones encaminadas a resolver un problema práctico, una situación concreta, en definitiva: *un caso*. La conclusión del argumento práctico es *probable* para este caso, en la medida en que sea similar a casos precedentes, resueltos con éxito.

III. EL RAZONAMIENTO PRÁCTICO CLÍNICO Y EL RAZONAMIENTO PRÁCTICO ÉTICO

1. El razonamiento clínico²²

De la reflexión precedente se deduce una conclusión seguramente insospechada al inicio de nuestra investigación: la hermandad que existe entre el razonamiento clínico y el razonamiento ético, siendo

22. *Ib.*, 36-46.

ambos pertenecientes a la familia del razonamiento práctico; es decir, la especie de juicios que exige el ejercicio de la *phronesis* aristotélica. La medicina clínica combina la teoría científica y la práctica, la comprensión intelectual y las destrezas técnicas. Dicho de una manera más clásica: la persona que desea practicar la medicina clínica, necesita adquirir *episteme*, *tekne* y *phronesis*. La investigación en el campo de la fisiología o de la bioquímica, por ejemplo, refina nuestra comprensión intelectual, las ideas generales, como en cualquier otro campo de las ciencias. Sin embargo, el núcleo central de la medicina clínica no consiste en explicar el porqué de la enfermedad o de la salud, sino en restaurar la salud y aliviar la enfermedad. Por eso, precisamente, el médico necesita tanto *episteme* como *tekne*. Y también tiene necesidad de la prudencia, para aplicar su ciencia y su arte con sabiduría práctica aquí y ahora. El juicio clínico es siempre un juicio práctico, prudencial, como lo es el juicio moral. ¿Cuál es la estructura de ese juicio clínico, cuáles son sus componentes esenciales?

En el juicio diagnóstico se parte de un repertorio de patologías y discapacidades conocidas, descritas y clasificadas en los tratados de medicina o el DSM IV, en el caso de los diagnósticos psiquiátricos. Los estudiantes de medicina o de psicología clínica aprenden, como parte esencial de su formación, a reconocer los síntomas clínicos correspondientes a los diversos cuadros diagnósticos. Jonsen y Toulmin afirman que el corazón de la educación y de la práctica clínica está, precisamente, en el conocimiento y reconocimiento de las diversas categorías diagnósticas que caen dentro del ámbito de la propia especialidad. El elemento clave en el diagnóstico es el reconocimiento, en el caso nuevo que se tiene delante, de las *taxonomías* aprendidas anteriormente, a través de lecturas o del contacto con los casos *paradigmáticos*, que el profesional ha encontrado en sus lecturas y en sus experiencias de primera mano con pacientes anteriores. Es decir, el clínico se encuentra con el paciente X. Al observar su sintomatología, reconoce en este caso nuevo las características de una *taxonomía* clínica: es un infarto de miocardio o un trastorno bipolar, en el caso de un diagnóstico psiquiátrico. El razonamiento que ha usado es *analógico*, es decir, procede por comparación, por el reconocimiento de semejanzas significativas entre el caso nuevo y el caso paradigmático, previamente conocido. Para hacer un diagnóstico certero, no es indispensable tener un conocimiento cierto de la etiología de la enfermedad. Tampoco hace falta conocer la explicación bioquími-

ca exacta de la eficacia de la terapia que se aplica. Evidentemente, el conocimiento de estos datos es deseable, pero no es imprescindible para el clínico. Basta con saber, por ejemplo, que los agentes inhibidores de la recaptación de serotonina son eficaces en los casos de depresión, aunque no se sepa exactamente por qué lo son, para lograr la resolución terapéutica del caso que se tiene delante.

Hay tres términos de la discusión precedente que no conviene olvidar. Son parte esencial del léxico propio de los defensores del método casuístico en bioética:

Taxonomía

Es la ciencia de los principios de la clasificación y su aplicación a las ciencias particulares, sea ésta botánica, zoología o medicina clínica.

Paradigma

Significa ejemplo o ejemplar y aquí se refiere a lo que podríamos llamar el caso clásico o ejemplar, lo que los norteamericanos llaman "*textbook case*", precisamente el "caso del libro de texto".

Analogía

La analogía es la semejanza entre cosas distintas, entre las que hay parecido y diferencia. El razonamiento analógico procede a través de comparaciones que llevan al reconocimiento de las semejanzas entre casos distintos. Ciertamente este enfermo no es exactamente igual a ningún otro paciente con la misma enfermedad. No obstante, las semejanzas clínicamente significativas permiten clasificar el caso nuevo como perteneciente a la taxonomía conocida.

Ahora bien, este modo de razonar que se usa en la formulación de los juicios diagnósticos es idéntico al modo de razonar que encontramos en la tradición casuística. Esta afinidad no debería sorprendernos. Tanto el razonamiento diagnóstico como el moral pertenecen, como ya hemos señalado, a la familia –a la *taxonomía*– del razonamiento práctico. Sus analogías representan, pues, las habituales semejanzas entre parientes. No es tampoco extraño, apuntan los defensores de este paradigma de razonamiento bioético, que la ética casuística sea la más indicada para enfrentar los retos morales de la práctica clínica. Desde su punto de vista, la ética clínica no puede no ser una ética casuística.

2. El razonamiento ético casuístico

Cuando no se ve con claridad cuál sería la solución moral para una situación problemática –es decir, cuando estamos ante lo que los casuistas de hoy llaman un “caso duro” (“*hard case*”)–, se recurre a casos análogos cuya solución moral ya se conoce y acepta. A éstos se les llama *paradigmas* o *casos paradigmáticos*, como ya se ha explicado. Ahora bien, hay dos puntos que no conviene olvidar jamás: 1) la solución no puede simplemente transferirse de un caso al otro, porque el nuevo es *análogo, no unívoco con el paradigma*; 2) *el método casuístico no niega el valor de los principios y de las normas morales, sino que procura aplicar los principios a la nueva situación con discernimiento, es decir, tomando en serio las circunstancias concretas del caso nuevo y la evaluación ponderada de las posibles soluciones.*

Se suele decir, como ya hemos apuntado, que la casuística es el arte de la retórica aplicado a las cuestiones morales. La retórica, como ya hemos dicho, no se entiende aquí en el sentido peyorativo, que tiene muchas veces en el uso común. Cuando decimos hoy día que el discurso de un político es “pura retórica”, queremos decir que son sofisterías, que sus argumentos están avalados con razones espurias que no vienen al caso. En la antigüedad clásica, sin embargo, la retórica era el arte de hablar bien, usando los resortes de la persuasión para mover al bien, a la verdad y a la justicia, como nos enseñaron sus grandes maestros como Aristóteles, Cicerón, Agustín y Quintiliano. Era un elemento esencial de la formación clásica, que sobrevivió en la formación de los jesuitas hasta hace muy pocos años, en el período conocido como “juniorado”, que se dedicaba al estudio de las humanidades y las ciencias. El moralista casuista usaba el arte de la retórica para alcanzar una conclusión probable en materia moral.

La retórica estaba interesada en los casos concretos, ya que sobre éstos versaban las deliberaciones de los tribunales y de las asambleas de ciudadanos²³. El caso consiste siempre en la confluencia de personas y acciones en un tiempo y lugar determinados. Por eso, es concreto y único en sus circunstancias. Sin embargo, cada caso también es similar a otros casos. En consecuencia, puede ser clasificado, comparado y contrastado. Los retóricos clásicos eran expertos en su manejo y clasi-

23. En lo que sigue nos basamos en el artículo de JONSEN, A. R., *Casusitry: An Alternative...*, 241-247.

ficación. El análisis de cualquier caso, independientemente de la materia, conlleva un cierto número de pasos o momentos:

Primer paso: los "topoi"

Nos referimos a los "lugares" o los "tópicos" que deben tenerse en cuenta al analizar y argumentar un caso. Hay unos tópicos generales, que se aplican a todos los casos y que los retóricos llamaban "tópicos (o lugares) comunes", a saber: definir, comparar, relacionar y aducir testigos. Pero además de los lugares comunes, existen los lugares propios de cada disciplina o empresa: medicina, educación, comercio, etc. Para Jonsen, Siegler y Winslade, los tópicos especiales en medicina clínica son: 1) indicaciones médicas, 2) preferencias del paciente, 3) calidad de vida y 4) el contexto (consideraciones económicas, requisitos legales, la intimidad del paciente, la familia, etc.)²⁴. Los tópicos comunes son los pasos que hay que seguir para definir cualquier caso, los tópicos especiales son los que hay que tener en cuenta al analizar los casos que pertenecen a una disciplina en particular, como, en nuestro caso, la medicina clínica.

Segundo paso: las circunstancias

Una vez se han designado los tópicos, es preciso describir las circunstancias de cada caso. Si los tópicos son las habitaciones del "palacio de la memoria", que usaban los retóricos como recurso nemotécnico, las circunstancias son el mobiliario y la decoración. Las circunstancias no son datos aislados, sino que son datos que se insertan en un tópico, como los cuadros o las estatuas en una habitación del palacio. Las circunstancias clásicas, conservadas casi hasta nuestros días en los manuales de teología moral, son siete. El clásico manual de B. H. Merkelbach las enumeraba así, en latín:

*Septem circumstantiae solent enumerari: quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando, quibus addit Aristoteles circa quid, quod ab aliis comprehenditur sub quid*²⁵.

24. JONSEN, A. R., SIEGLER, M. y WINDSLADE, W., **Clinical Ethics**, 2-3. Estos autores organizan su texto de ética clínica en cuatro capítulos que corresponden a los tópicos propios de la medicina: Indicaciones para la intervención médica (Capítulo I), Preferencias de los pacientes (Capítulo II), Calidad de vida (Capítulo III) y Factores contextuales (Capítulo IV). Es un libro muy práctico y que ha tenido mucho éxito. La edición de 1998, que citamos aquí, es la cuarta edición de esta obra.

25. MERKELBACH, B. H., **Summa theologiae moralis**, t.1, París, Desclée De Brouwer, 1942 (4ª ed.), 102.

Las circunstancias clásicas, enumeradas por Merkelbach, traducidas al castellano son: quién, qué, dónde, con cuáles medios, por qué, de qué manera, cuándo y acerca de qué. Jonsen las recoge más sucintamente en cinco: *quién, qué, por qué, cuándo y dónde*²⁶. Las circunstancias se distribuyen bajo los diversos tópicos. Por ejemplo, los análisis clínicos o las radiografías caerían bajo indicaciones clínicas y los costes de la terapia bajo el contexto. Es importante recordar que “las circunstancias constituyen (o, quizá mejor, configuran) el caso” (“*Circumstances make the case*”). Las circunstancias son importantes siempre, ya que son ellas las que configuran el caso, pero es preciso prestarles particular atención cuando ponderamos casos difíciles. Por ejemplo, en un caso clínico de un paciente en peligro de muerte inminente, sería importante considerar preguntas como las siguientes: ¿Se trata de un niño o de un anciano? ¿Cuánto tiempo podemos esperar que sobreviva este paciente si le aplicamos esta terapia? ¿Cuáles son los valores del paciente? ¿La prolongación, quizá efímera de su vida, guarda proporción con los sufrimientos que impone la terapia en cuestión? ¿Cuál es el coste de la terapia A y el de la B?, etc. Es evidente que, en la gran mayoría de los casos, el juicio moral va a depender de las circunstancias particulares que configuran este caso particular. Sin embargo, la ética filosófica, a diferencia de la teología moral, le ha prestado escasa atención en el pasado, fascinada por los principios generales y por la “teoría ética”. La casuística recupera precisamente esta atención a lo particular –a las circunstancias–, que tienen una decisiva relevancia para el análisis moral de los casos clínicos.

Tercer paso: los entimemas

La casuística no es mera nemotecnia. Es un método para buscar una solución a un problema práctico. Por eso, a las circunstancias, que se van colocando en los “*topoi*” correspondientes, se añaden los argumentos morales requeridos por las circunstancias del caso. Pero se trata de argumentos o razonamientos abreviados, lo que en la lógica aristotélica y en la retórica clásica se conocía como *entimemas*. El entimema es un silogismo abreviado, en el que una de las premisas ha sido suprimida (o está sobreentendida). Aunque, en sentido estricto, el entime-

26. JONSEN, A. R., *Casuistry: An Alternative...*, 243. En ambas relaciones faltan algunas circunstancias relevantes desde el punto de vista moral, como por ejemplo: a quién, con quién y cuánto.

ma debería tener dos proposiciones, antecedente y consecuente, con frecuencia se invocan de manera todavía más sucinta, a modo de máximas que se suponen aceptadas por todas las personas implicadas en la decisión. Se invocan máximas tales como: “lo primero es no hacer daño”, “las personas autónomas tienen derecho a autodeterminarse en conformidad con sus propias preferencias y valores”, “los sujetos incompetentes no pueden otorgar un verdadero consentimiento informado”, etc. Por supuesto, las máximas también deben ser cuestionadas por los hechos y las circunstancias del caso. Por ejemplo, a la máxima “no hay obligación de dar tratamientos fútiles” se podría responder: “pero éste no es un caso de tratamiento fútil” o “defina lo que entiende por futilidad”. En este momento podría ser necesario entrar en una discusión filosófica más profunda, pero, según Jonsen esto ocurre pocas veces en la práctica clínica cotidiana²⁷.

Cuarto paso: la comparación de los casos o el razonamiento analógico

Éste es, en la versión de Jonsen y Toulmin, el paso final del análisis casuístico. Ningún problema ético es tan nuevo que carezca por entero de precedentes. No importa cuán novedosa sea la situación, siempre podemos encontrar algún parecido con casos familiares, para los que ya se ha conseguido un consenso moral. Así que se procede a comparar el caso nuevo con el conocido, buscando sus similitudes y diferencias del primero respecto del segundo. Se trata de un razonamiento de tipo analógico, como ya hemos apuntado. El agente moral compara el caso presente con los anteriores, para discernir si las nuevas circunstancias exigen una valoración moral inédita. No es raro que la solución del nuevo caso, si es verdaderamente “duro”, requiera el recurso a

27. En un simpático artículo titulado *Of Balloons and Bicycles*, Jonsen compara la teoría moral con un viaje en un globo aerostático y los juicios prácticos de la práctica clínica cotidiana como un viaje en bicicleta. El ciclista tiene que estar atento a los escollos que aparecen en el camino, pero muy pocas veces necesita interesarse por una visión general del territorio que transita. Por otra parte, el tripulante del globo tiene la visión panorámica del conjunto, pero pierde de vista las particularidades del camino, tan cercanas al ciclista. Aunque la posición de Jonsen tiene elementos de verdad, no estamos tan seguros de que la teoría esté, en realidad, tan distante de las realidades cotidianas. Desde nuestro punto de vista es indispensable una confrontación permanente de ambas perspectivas: la del ciclista y la del tripulante del globo. Sin una noción general del terreno, el ciclista puede encaminarse por un camino totalmente errado y terminar en las antipodas del destino deseado. En todo caso, es interesante e instructiva la lectura del citado artículo: JONSEN, A. R., *Of Balloons and Bicycles. The Relationship Between Ethical Theory and Practical Judgment*: **Hastings Center Report** 5 (1991) 14-16.

varios casos anteriores. La solución de la cuestión moral presente no procede de un principio general ni de una teoría, sino de la valoración de la situación en toda su complejidad, con la orientación proporcionada por resolución de casos precedentes, resoluciones que han sido aceptadas como satisfactorias por la comunidad moral a la que pertenecen los sujetos involucrados en el actual caso duro. Ciertamente, los principios y normas morales entran en juego, pero no se trata de una aplicación deductiva de los mismos. Estamos lejos de la certeza de la geometría euclídea, que, como ya hemos apuntado, fue el ideal de los filósofos durante tantos siglos. A los que se puedan sentir incómodos por esta falta de certeza matemática en cuestiones morales, Jonsen les recuerda que esta idea está sólidamente fundamentada en la doctrina del autor del primer tratado de ética en la tradición occidental. Aristóteles escribe al inicio de la **Ética a Nicómaco**, que como se recordará forma una unidad con la **Política**, lo siguiente:

Nos contentaremos con dilucidar esto en la medida en que lo permite su materia; porque no se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales; la nobleza y la justicia que la política considera presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen ser sólo por convención y no por naturaleza... Por consiguiente hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático; hablando sólo de lo que ocurre por lo general y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes. Del mismo modo se ha de aceptar cuanto aquí digamos: porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimiento en la medida que lo admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aprobar a un matemático que empleara la persuasión como reclamar demostraciones a un retórico²⁸.

Después de citar el texto de Aristóteles, Jonsen da su definición –o, quizá mejor, descripción– de la casuística:

La casuística es esa forma de razonamiento moral que, como la retórica, se confronta con un caso en toda su particularidad y peculiaridad y, como la retórica, busca argumentos persuasivos que avalen el juicio justo acerca del caso. Al hacer esto, tiene que tomar en serio la naturaleza de la práctica o de la institución que da origen al caso y debe escudri-

28. EN, I, 3 1094b.

ñar con cuidado las circunstancias que constituyen esta instancia particular de la práctica en cuestión. Este trabajo no hace de la casuística una teoría de razonamiento moral distinta, por derecho propio, sino que la convierte en una parte necesaria de cualquier razonamiento moral, que se ocupa de lo particular y lo concreto²⁹.

Para Jonsen, la casuística no es una alternativa a los principios, como las paredes y los cimientos no son una alternativa al palacio, volviendo a la metáfora del palacio de la memoria. Los principios son como el armazón o la estructura, los cimientos y las paredes del palacio ético. La beneficencia, la veracidad, el respeto a las personas y la justicia se invocan necesaria y espontáneamente en cualquier discurso moral. Más aún, sería imposible distinguir el discurso moral de otras formas de discurso sin esas referencias. Pero los principios sin la casuística son el armazón sin el palacio. Sin la casuística las habitaciones del palacio ético se quedan sin muebles y sin decoración, sin la sustancia concreta de la vida moral. Ya nos enseñó Santo Tomás que la moral versa sobre lo concreto: “Toda ciencia operativa debe llegar hasta la consideración particular, porque las operaciones y los actos versan sobre cosas singulares. Por tanto, la consideración moral, por ser de los actos humanos, hay que centrarla primero en lo universal, pero después en lo particular”³⁰.

IV. CONCLUSIÓN: VALORACIÓN CRÍTICA

El análisis de los casos particulares es, sin duda, uno de los elementos esenciales de la reflexión ética. Los casos ponen a prueba los principios y las normas éticas, obligándonos a refinar nuestros análisis morales.

¿Qué viene primero, los casos o los principios? Probablemente podemos conceder a los casos una prioridad o primado en la génesis o genealogía de la moral. Pero una cosa es la génesis histórica de la formulación de las reglas morales y otra muy distinta la prioridad lógica o epistemológica en el análisis ético. Opinamos que el razonamiento moral es bidireccional, va de los casos a los principios y normas generales y de los principios y normas a los casos. Por lo tanto, es preciso decir, desde nuestro punto de vista –y, en esto, coincidimos con Jonsen–, que princi-

29. JONSEN, A. R., *Casuistry: An Alternative ...*, 246.

30. S.Th. I-II q. 6, prólogo.

pialismo y casuística no son aproximaciones alternativas a los problemas morales. Son, más bien, complementarias. Ilustran aspectos diversos, pero no opuestos, de la vida moral. Necesitamos articular una teoría ética abarcadora, que incluya el momento principialista y el momento casuístico, en una relación dinámica y dialéctica, en la que ambos momentos se iluminen y refinen mutuamente. La vida moral es una realidad viva, porque tiene que ver con la vida buena de los seres históricos, que se encuentran ante situaciones siempre nuevas. Por lo tanto, la teoría ética no puede ser nunca algo acabado y cerrado. Tiene que estar en continua confrontación con los datos de la realidad. El ciclista y el viajero del globo aerostático no están embarcados en empresas diversas. Ambos están interesados en vivir la vida buena en la comunidad de esos seres vulnerables que somos los seres morales.

Como señalan Beauchamp y Childress, en su crítica del modelo casuístico³¹ en bioética, los casuistas parecen sugerir que los casos hablan por sí mismos. Si con esa afirmación se quiere decir que nos plantean cuestiones acuciantes, estamos de acuerdo. Si significa, por el contrario, que los casos, por sí solos, nos dan los criterios morales, no podemos menos que diferir. Los casos tienen que ser clasificados e interpretados. En su clasificación e interpretación juegan un papel crucial las teorías, los principios y las normas morales. Son precisamente las normas generales las que nos permiten, al menos en parte, elaborar taxonomías significativas para el análisis moral: casos relacionados con el aborto, con el secreto profesional, con el consentimiento informado, con la justicia en la distribución de cargas y beneficios. Cada caso es único, pero también tiene elementos comunes con otros. Por eso es posible clasificarlos y ofrecer soluciones que valgan para más de un caso (es decir, formular normas morales prescriptivas y principios técnicos).

Además, así como hay conflictos entre los principios generales, también puede haber conflicto entre las analogías: un caso puede evocar casos análogos que sugieran soluciones conflictivas entre sí. ¿Cómo se resuelven los conflictos entre los casos análogos? Un sistema estrictamente casuístico, sin recurso a los principios y normas morales generales, nos dejaría, desde nuestro punto de vista, sin recursos en esa

31. Cf. La crítica del modelo casuístico en BEAUCHAMP, T. L. y CHILDRESS, J. F. *Principles...*, 4ª edición, 1994, 96-100. La exposición del casuismo ha sido eliminada de la 5ª edición.

situación. Para resolverla es necesario recurrir a los principios y normas generales implicados y a las metodologías para la resolución de casos de conflicto.

John D. Arras propone diferenciar dos tipos de casuismo, el casuismo₁ y el casuismo₂. El casuismo₁ se define como *el arte de aplicar cualquier tipo de principios morales que se tengan a mano a los casos concretos*. Es un procedimiento deductivo, que confiere gran importancia a la teoría y que en definitiva cree poder obtener certeza moral. Por el contrario, el casuismo₂ realiza juicios probables en situaciones concretas e individuales, a la vista de todas las circunstancias y del contexto donde se produce el caso, teniendo en cuenta los diferentes puntos de vista y los intereses de todos los afectados. El casuismo₁ parte de unos principios o axiomas contenidos en la teoría moral, el casuismo₂ parte de máximas, establecidas por la experiencia de los hombres prudentes y sabios en la resolución de casos anteriores, es decir son criterios sabios y prudentes de actuación práctica. Diego Gracia propone una nueva versión del casuismo aplicado a la bioética desde su distinción de dos niveles, que llama nivel disciplinario y nivel no disciplinario, y propone llamarlo casuismo₃³². Esta propuesta se desarrollará más adelante en el capítulo dedicado al principalismo jerarquizado.

Una vez dicho esto, se debe añadir que la metodología casuística es un elemento irrenunciable en cualquier teoría ética y debe ocupar, sin duda, un lugar de privilegio en bioética. En el capítulo dedicado al pragmatismo clínico encontraremos una sofisticada metodología de análisis de casos, lo que nos indica que, y valga esta observación como cierre de este capítulo, la preocupación por los casos no se limita a los autores que se presentan a sí mismos con la tarjeta de casuistas. No puede haber una ética clínica, independientemente de la orientación teórica de sus practicantes, que se mantenga ajena a los retos siempre nuevos de los casos concretos, que constituyen, como ya se ha repetido, la sustancia misma de la vida moral y de la práctica clínica.

32. GRACIA, D., *Procedimientos de decisión en ética clínica*. Madrid, Eudema, 1991, 109.

CAPÍTULO QUINTO

EL PARADIGMA DE LAS VIRTUDES¹

INTRODUCCIÓN

Los representantes más destacados de la ética de la virtud –el paradigma aretético– en bioética son, probablemente, Edmund Pellegrino, de la Universidad de Georgetown, y David C. Thomasma, de la Universidad de Loyola de Chicago. El primero es médico y educador de profesión, el segundo es filósofo. Pellegrino y Thomasma han publicado juntos dos libros, anteriores al que comentamos aquí, dedicados a la filosofía de la medicina. Esas obras constituyen el trasfondo necesario para la comprensión de su teoría de las virtudes, aplicada a la práctica de las profesiones sanitarias, particularmente de la medicina². En realidad, estos autores se interesan expresamente por la ética médica y no por la bioética, en el sentido amplio que suele dársele hoy a este término y que hemos adoptado en los capítulos anteriores.

1. En este capítulo basamos nuestra presentación fundamentalmente en: PELLEGRINO, E. D. y THOMASMA, D. C., **The Virtues in Medical Practice**, Nueva York, Oxford University Press, 1993; PELLEGRINO, E. D., *Toward a Virtue-Based Normative Ethics for the Health Professions*: **Kennedy Institute of Ethics Journal** 5 (1995) 253-277.

Para una aproximación sistemática a la filosofía de la medicina de Pellegrino, en castellano, cf. TORRALBA, F., **Filosofía de la Medicina. En torno a la obra de E.D. Pellegrino**, Madrid, Instituto Borja de Bioética y Fundación Mapfre Medicina, 2001.

2. PELLEGRINO, E. D. y THOMASMA, D. C., **A Philosophical Basis of Medical Practice: Toward a Philosophy of the Healing Professions**, Nueva York, Oxford University Press, 1981; ID., **For the Patient's Good: The Restoration of Beneficence in Health Care**, Nueva York, Oxford University Press, 1988. El libro sobre las virtudes que presentamos aquí lo citaremos como **The Virtues**.

I. EL ECLIPSE Y LA RECUPERACIÓN DE LAS VIRTUDES EN LA FILOSOFÍA MORAL

La reflexión de Pellegrino y Thomasma se inscribe en un movimiento más amplio de recuperación de las virtudes en el pensamiento ético reciente. Es sabido que las virtudes ocuparon un lugar privilegiado en la filosofía moral clásica y cristiana. Tanto la ética aristotélica como la tomasiana son éticas de la virtud, no del deber ni de los mandamientos como las éticas modernas (filosóficas o teológicas). El concepto de “virtud” tiene su origen en la Atenas clásica, en la filosofía de Sócrates, Platón y Aristóteles. Para Aristóteles, las virtudes son hábitos –o rasgos permanentes del carácter– por los cuales el hombre se hace bueno y ejercita bien sus funciones³. En la Edad Media, la noción clásica de la virtud se integra en el pensamiento cristiano. La síntesis más importante se encuentra, seguramente, en la obra de Santo Tomás⁴. El Aquinate asume la reflexión aristotélica y la enriquece con la incorporación de las virtudes teologales y con su noción, estrictamente cristiana (en cuanto basada en la revelación), de la bienaventuranza como fin último del hombre. Las virtudes tomasianas son disposiciones habituales que inclinan a la persona a llevar a cabo las acciones que la orientan hacia el fin último de la vida humana. No sólo hacen buenas las obras, sino que, más importante aún, hacen buena a la misma persona. Las virtudes morales naturales se adquieren por la práctica, por el ejercicio repetido de actos conforme a la virtud, mientras que las virtudes sobrenaturales son infusas, es decir, son dones de Dios (aunque su desarrollo no prescinde de la colaboración humana). Las virtudes naturales y las sobrenaturales no están en contradicción ni en conflicto. Por el contrario, las sobrenaturales llevan a las naturales a su plenitud, orientando al hombre a su fin último que es el mismo Dios⁵.

3. No entramos ahora en la explicación de la noción aristotélica de la virtud como término medio entre dos extremos viciosos, que es bastante conocida. Pellegrino y Thomasma consideran que éste es el punto más débil de la noción aristotélica de la virtud, ya que no todas las virtudes se pueden localizar en el medio entre dos extremos viciosos (Vgr., la justicia). Por otra parte, el Estagirita era consciente de esta dificultad. Cf. *The Virtues*, 6.

4. Aunque toda la moral tomasiana es una ética de la virtud, el *Tratado de los hábitos y virtudes* de la I-II de la *Suma* es el texto clave para tener la comprensión fundamental de las virtudes en el proyecto teológico del Aquinate. Cf. sobre todo *STh* I-II qq. 55-62.

5. *The Virtues*, 7-8.

1. El eclipse de la virtud en el Renacimiento y en la Modernidad

La idea de la virtud, tan central en la filosofía moral aristotélica y tomasiana, va a sufrir duros embates en el Renacimiento y en la Modernidad. Precisamente su identificación con la síntesis aristotélico-tomista va a ser una de las razones, quizás la razón principal, de su eclipse en el pensamiento moral posmedieval. Los ataques más significativos a la ética de la virtud, en la época posmedieval, probablemente se encuentren en la filosofía política de Nicolás Maquiavelo (1469-1527) y de Thomas Hobbes (1588-1679)⁶.

*Maquiavelo*⁷

Aunque Maquiavelo no niega que la vida virtuosa sea un ideal, está convencido de que ésta no garantiza la supervivencia en el mundo real. El hombre virtuoso no puede prosperar en un mundo en el que los otros no lo son. Por eso, Maquiavelo aconseja al príncipe que use cualquier medio que garantice su supervivencia y su continuidad en el ejercicio del poder. Las virtudes se convierten en impedimento cuando se debe tratar con aquellos que ignoran estos límites del propio interés. En esa situación, las virtudes se convierten en vicios.

Pellegrino y Thomasma colocan en la tradición maquiavélica a Bernardo de Mandeville (médico del siglo XVIII, 1670-1773)⁸, Friederich Nietzsche (1844-1900) y, más cerca de nosotros, la novelista y ensayista Ayn Rand. En esta tradición, lo importante es garantizar la realización de los propios intereses y la conquista del poder. La virtud no es rentable. Adherirse a ella, aun en contra del propio interés, es propio de los necios y de los débiles. Aunque no sean muchos los que defienden en público esta mentalidad, qué duda cabe de su amplia aceptación en la vida moderna, sobre todo en la actividad política y empresarial, incluida la medicina entendida como “industria”, lo que se llama en inglés “*for profit medicine*”: medicina con fines de lucro o medicina empresarial.

*Hobbes*⁹

Maquiavelo convirtió las virtudes en vicios. Hobbes intentó reconciliar las virtudes con el egoísmo. Su pensamiento supone una ruptu-

6. **The Virtues**, 8-11;149-152. Sobre Hobbes véase también la síntesis que presenta MARIAS, J., **Historia de la filosofía**, Madrid, Revista de Occidente, 1973, 242-244.

7. MAQUIAVELO, N., **El príncipe**, Barcelona, Altaya, 1993.

8. Escribió en 1714 **The Fable of the Bees; or Private Vices, Public Benefits**.

9. HOBBS, Th., **Leviatán**, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

ra radical con la síntesis clásica y medieval. Mientras la **Política** de Aristóteles comienza con la afirmación de la naturaleza social del ser humano, Hobbes comienza afirmando su naturaleza antisocial. El autor inglés no dice que las virtudes clásicas sean vicios, pero éstas están, en su filosofía, al servicio del propio interés. Si sentimos compasión por los otros es porque podemos ponernos en la posición de ellos, es decir, comprendemos que a nosotros nos podría ocurrir lo mismo y que nos causaría sufrimiento. De esta capacidad para la empatía nace la benevolencia. En el fondo, el propio interés también es la fuente de la benevolencia, como lo es la obediencia a las normas sociales. Obedecemos las normas morales de la sociedad para garantizar nuestra propia seguridad. Si yo las quebranto en perjuicio de otro, un tercero la podría quebrantar en perjuicio mío. En esta cosmovisión ética hobbesiana no hay lugar para el sacrificio personal. En último término, el propio interés o egoísmo determina lo que está bien y lo que está mal. El bien se reduce a lo que nos complace o nos disgusta, a una *preferencia* subjetiva (una noción muy arraigada en el pensamiento contemporáneo). Como el principio del propio interés, que es el principio fundamental, no basta para garantizar la convivencia pacífica de las personas, será necesario sustituir el "*status naturae*" por el "*status civilis*". Esto se realiza mediante un contrato en el que cada hombre cede su derecho al Estado, que será un Estado absoluto (y, en definitiva, un monarca absoluto), que lo decide todo y cuyo poder no tiene otro límite que el mismo poder. Este Estado absoluto –al que Hobbes da, ciertamente, el nombre del monstruo bíblico *Leviatán*– tiene facultad omnímoda para decidirlo todo, no sólo la política sino también la moral y la religión¹⁰.

Los planteamientos de Hobbes tuvieron un influjo decisivo en la filosofía moral inglesa posterior. Sus sucesores, desde Locke (1623-1704) hasta Mill (1806-1873) intentaron superar el primado del egoísmo o de unirlo con otro principio de índole altruista. En todo caso, tanto en la tradición nacida de Maquiavelo como en la nacida de Hobbes, el concepto aristotélico-tomista de la virtud queda relegado al olvido y aparece como intelectualmente insostenible.

10. El Leviatán es un monstruo mítico, relacionado con el caos originario en las mitologías del antiguo cercano medio oriente, incluido Israel. Aparece repetidas veces en el Antiguo Testamento. Cf. Salmo 74,14; Salmo 104,26; Isaías 27,1; Job 26,12s. A veces aparece con otros nombres como Rahab o Tannim.

2. La recuperación de la virtud en la filosofía moral contemporánea

La filosofía moral contemporánea ha conocido un renacer de la ética de las virtudes. Un pensador clave en esta recuperación de la ética aretética es Alasdair MacIntyre y su ya clásica obra **After Virtue. A Study in Moral Theory**, que vio la luz pública por vez primera en 1981¹¹. Como señala Maria Matteini, **After Virtue (Tras la virtud)** es la obra principal de MacIntyre, en la que éste adelanta su propia propuesta moral, que encuentra en la recuperación de la ética aristotélica de las virtudes su punto focal. El neoaristotelismo de MacIntyre, observa esta autora, consiste en la reelaboración crítica de la visión ético-política de la tradición aristotélico-tomista¹². Después de MacIntyre otros autores se han unido a la recuperación del concepto de virtud en la reflexión ética. Entre ellos cabe destacar la obra de Philippa Foot y del teólogo protestante Stanley Hauerwas¹³. La propuesta teórica de Pellegrino y Thomasma se inscribe también en este redescubrimiento de las virtudes y de su posición central en la filosofía moral. Pellegrino y Thomasma, al igual que MacIntyre, se colocan en la tradición aristotélico-tomista, siendo éstos herederos de un tomismo más tradicional que el del filósofo británico.

11. **After Virtue. A Study in Moral Theory**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981. En 1984, en la misma editorial, se publicó la segunda edición corregida. En la fecunda obra de MacIntyre cabe destacar otros tres libros que han tenido un importante influjo en la discusión ética contemporánea: **Whose Justice? Which Rationality?**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988 y **Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy, and Tradition**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990; **Dependent and Rational Animals**, Chicago, Carus Publishing Company, 1999. Para una introducción general al pensamiento de MacIntyre con una bibliografía muy completa de sus publicaciones hasta 1991 Cf. MATTEINI, M., **MacIntyre e la rifondazione dell'etica**, Roma, Città Nuova, 1995. Los libros de MacIntyre que hemos citado están traducidos al castellano: **Tras la virtud**, Barcelona, Crítica, 2001; **Justicia y racionalidad: conceptos y contextos**, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1994; **Tres versiones rivales de la ética**, Madrid, Rialp, 1992 y **Animales racionales y dependientes**, Barcelona, Paidós, 2001.

12. MATTEINI, M., **MacIntyre e la rifondazione ...**, 16.

13. Entre las obras de estos autores podemos señalar: FOOT, P., **Virtues and Vices**, Berkeley, University of California Press, 1978 (traducción española: **Las virtudes y los vicios**, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994); HAUERWAS, S., **Character and the Christian Life**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994; ID., **Vision and Virtue**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986; HAUERWAS, S. y PINCHES, C., **Christians Among the Virtues**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997.

II. ELEMENTOS ESENCIALES DE LA PROPUESTA TEÓRICA DE PELLEGRINO Y THOMASMA

1. La opción teórica de fondo

Como acabamos de decir en el apartado anterior, Pellegrino y Thomasma se insertan en la tradición aristotélico-tomista que MacIntyre intenta recuperar: “Por lo general adoptaremos la posición realista tomista en la presentación detallada de las virtudes, aunque también adoptamos selectivamente puntos de vista de otros pensadores, como lo hemos hecho en nuestros trabajos previos sobre la filosofía de la medicina”¹⁴. Esta opción por la filosofía tomista no refleja única y exclusivamente la influencia de MacIntyre, sino que también refleja las raíces católicas de estos autores:

Nos inclinamos a aceptar la noción de que existe una naturaleza humana y que esa naturaleza, aunque se desarrolla física y socialmente, trasciende el tiempo y el espacio lo suficiente como para que podamos hacer proposiciones (generales) acerca de ella. Algunas de esas proposiciones forman parte de la misma medicina. Otras se han desarrollado en la reflexión ética a lo largo de los siglos. Aun si se reconoce que hay esferas o tradiciones de discurso moral que son aparentemente irreconciliables (entre sí), como diría MacIntyre, se da una vinculación suficiente entre los seres humanos y sus actividades como para que los individuos dentro de cada una de las tradiciones puedan argumentar acerca de las percepciones, presuposiciones, lógica y aplicabilidad de los mismos en otros sistemas de discurso moral¹⁵.

Dicho de otro modo, más sencillo: los autores reconocen la realidad de una naturaleza humana común, que se desarrolla en el tiempo y en el espacio, pero que los trasciende en sus componentes esenciales. Esa naturaleza humana común es el fundamento que nos permite avanzar afirmaciones generales acerca del ser humano, tanto en medicina como en ética. Más aún, gracias a esa fundamental humanidad que nos une son posibles el diálogo y el argumento racional entre los herederos de diversas tradiciones morales. Precisamente porque compartimos una humanidad común, los hombres no somos mónadas aisladas, incapaces de comunicarnos racionalmente, a pesar del pluralismo cultural y filosófico. Pellegrino y Thomasma se limitan a explicitar este presupuesto,

14. *The Virtues*, xiii.

15. *The Virtues*, xiii.

sin que pretendan fundamentarlo con argumentos filosóficos. Éste es su punto de partida (antropológico y epistemológico), el que les permite elaborar una filosofía de la medicina y una ética de las virtudes enraizada en ella.

2. Una ética normativa de las virtudes para la práctica de la medicina

El vínculo entre la filosofía de la medicina y la teoría de la virtud es esencial para comprender la propuesta teórica de Pellegrino y Thomasma, ya que su objetivo es la elaboración de una ética médica de las virtudes.

La enorme dificultad para una ética de la virtud, hoy día, es que ésta exige, como presupuesto, una comprensión del bien humano, del *telos* de la vida humana. Las éticas de la virtud son *teleológicas*, en el sentido clásico del término, no en la acepción consecuencialista que ha tenido desde C. D. Broad. Las virtudes son rasgos de carácter que capacitan al sujeto moral para alcanzar el fin propio de la actividad particular que está realizando: “Las virtudes son rasgos que hacen a la persona buena y que la capacitan para hacer su trabajo bien”, escriben los autores¹⁶. Si esto es así, se comprende que en una sociedad pluralista como la nuestra sea imposible desarrollar una teoría robusta de las virtudes, precisamente porque falta el acuerdo fundamental acerca del *telos* de la vida humana, de cuál sea la vida buena para el hombre. Diversas comunidades morales proponen fines incompatibles entre sí o niegan la misma posibilidad de hablar de un fin en el seno de la moderna ciudad secular. Por eso, la *pólis griega* y la *crístiandad medieval* podían desarrollar una ética de la virtud robusta, mientras que la ciudad secular posmoderna no es capaz de hacerlo. La ética de las virtudes está, pues, irremediablemente ligada a las diversas comunidades morales. Ésa es la tesis de MacIntyre, que Pellegrino y Thomasma asumen sin cuestionar:

Parece improbable que una ética robusta de las virtudes pueda reconstruirse, ya que la probabilidad de alcanzar un acuerdo en la concepción del bien o del *telos* de la vida humana [en la sociedad contemporánea] parece, en verdad, remota. Ese consenso es, sin embargo, un requisito para cualquier teoría normativa basada en las virtudes. A falta de este consenso nos quedamos con... definiciones encontradas de la virtud¹⁷.

16. **The Virtues**, 5.

17. PELLEGRINO, E. D., *Toward a Virtue-Based Normative Ethics ...*, 261.

Si la recuperación de una ética normativa de las virtudes para la ciudad secular posmoderna es improbable, la formulación de una ética de las virtudes en el ámbito de la ética profesional parece ser una empresa alcanzable. Aunque los autores avanzan varias razones para avalar este juicio optimista, la razón fundamental es la siguiente: a diferencia de la ética general, en el campo de la ética profesional parece que sería posible alcanzar un *consenso teleológico*, en el sentido clásico (finalístico) del término; es decir, un acuerdo acerca del bien o de la finalidad que persigue la profesión en cuestión¹⁸. Esto explica porqué Pellegrino y Thomasma se limitan a elaborar una ética médica. Esta ética médica tendrá puntos de contacto con la otras profesiones sanitarias y, en cuanto es una auténtica ética profesional, con las otras profesiones de servicio o profesiones eruditas, particularmente el ministerio pastoral, el derecho y el magisterio.

3. La filosofía de la medicina

Ya se ha dicho que las éticas areteicas florecen en el seno de una comunidad moral que pueda aglutinarse en torno a un consenso teleológico, es decir, que pueda alcanzar un consenso con respecto al bien o fin que la define. La medicina es indiscutiblemente, para Pellegrino y Thomasma, una comunidad moral. Tres factores constitutivos de la medicina hacen de ella necesariamente una empresa moral, que impone graves responsabilidades colectivas sobre los hombros de quienes la practican: 1) la naturaleza de la enfermedad; 2) la índole comunitaria de los conocimientos médicos (éstos no constituyen jamás una propiedad privada, son patrimonio de la humanidad); 3) el juramento profesional¹⁹.

a) La naturaleza de la enfermedad

La identidad de la medicina está vinculada necesariamente a la naturaleza de ese fenómeno humano universal que es la enfermedad.

18. *Ib.*, 266. Las otras razones que avalan el optimismo de Pellegrino se pueden resumir en estos dos capítulos: 1) la creciente insatisfacción con el modelo bioético de los principios; 2) el agente moral no puede quedarse fuera de los juicios morales, la aplicación justa de los principios y normas morales dependerá de la clase de persona que el agente sea. *Ibidem*.

19. **The Virtues**, 35-47; *Toward a Virtue-Based Ethics...*, 266-268. Son ideas repetidas frecuentemente en los escritos de estos autores. Cf. PELLEGRINO, E. D., *Altruism, Self-interest, and Medical Ethics*: **JAMA** 258 (1987) 1939.

El enfermo está, en diversos grados según el tipo de enfermedad y su gravedad, en un estado singular de dependencia, angustia y vulnerabilidad, por lo que puede ser fácilmente explotado. La enfermedad impide que el doliente pueda realizar sus proyectos en la vida, obteniendo de ella lo que él desea. Por eso, se ve obligado a revelar sus debilidades y a abrir su intimidad, física y mental, a quien se presenta como alguien que le puede ayudar a encontrar alivio en el trance de la enfermedad. La situación misma de la enfermedad obliga al paciente a fiarse del médico y a entrar en una relación con éste, que probablemente preferiría no tener que entablar. En esta relación, el enfermo está en desventaja, en una situación de relativa impotencia. Cuando el médico se presenta como tal, invita al paciente a fiarse de él y se compromete a poner sus conocimientos médicos al servicio del paciente. Además, la existencia de necesidades médicas constituye una exigencia para aquellos que están preparados para atenderlas. En el médico, el paciente busca ayuda para lograr la curación, si ésta es posible. Si no fuese posible ser curado, espera encontrar alivio, consuelo y cuidados. El hecho de la enfermedad crea un vínculo peculiar entre los enfermos y aquellos que se presentan en la sociedad como “sanadores profesos”: que han hecho profesión de estar al servicio de los enfermos y que han recibido una educación médica²⁰.

b) Los conocimientos médicos como patrimonio común de la humanidad

Los conocimientos del médico no son propiedad privada. Se han adquirido a través del privilegio de una educación médica. La sociedad ha concedido al futuro médico, en el curso de su formación, una serie de privilegios. Ha permitido ciertas invasiones de la intimidad, tales como la disección de cadáveres humanos y la participación en la asistencia a los enfermos y en la experimentación con sujetos humanos. Estas acciones están prohibidas por ley fuera del contexto de la educación médica. Al estudiante de medicina se le ha dado acceso a los conocimientos médicos universales, adquiridos, en gran parte, por la

20. La expresión “sanadores profesos” suena extraña en castellano. Aunque el término “sanador” está en el **Diccionario de la lengua española**, no se usa habitualmente. Con esta expresión traducimos el término inglés “*professed healer*”, frecuentemente usado por Pellegrino.

observación y la experimentación con generaciones enteras de personas enfermas. Además, la educación médica recibe, en todas partes, importantes subsidios económicos. Por último, el ejercicio de la medicina es, en todos los países civilizados, un monopolio de la clase médica, legalmente protegido por la sociedad. Todo esto se hace con un solo fin: garantizar que la sociedad cuente con una provisión constante de personas con una educación médica para el servicio de los enfermos. Por eso, los conocimientos médicos no son propiedad privada del médico y no deben usarse principalmente para obtener lucro personal, prestigio o poder. La profesión custodia estos conocimientos, como fiduciaria de este patrimonio, para el bien de los enfermos.

c) *El acto de profesión*²¹

Para estos autores, el médico ha hecho un *acto de profesión (promesa)* pública de estar al servicio de los enfermos al entrar en la *profesión médica*. En las universidades estadounidenses se acostumbra recitar el Juramento Hipocrático, o alguna de sus versiones, en el acto académico en el que se otorga el título, la ceremonia de “graduación” (*graduation*) de las facultades de medicina. Para Pellegrino y Thomasma, el juramento, no el título universitario, simboliza el ingreso formal en la profesión médica, porque al pronunciarlo se hace la promesa pública –la *profesión*– de poner la propia competencia profesional al servicio de los enfermos²². Más aún, cuando el enfermo se presenta ante el médico y éste le pregunta “¿En qué puedo ayudarle?”, está haciendo una pro-

21. Vale la pena recordar la etimología del término profesión para comprender más cabalmente el argumento de Pellegrino y Thomasma. Escribe al respecto D. Gracia: “El sustantivo “profesión”, presente en todas las lenguas romances, deriva del término latino “*professio*”. Éste procede, a su vez, del sustantivo “*fassio*”, muy raro en latín, pero que ha pervivido en sus compuestos “*professio*” y “*confessio*... Ambos compuestos guardan una estrecha relación entre sí, de modo que el verbo “*profiteor* (*professus sum*)” significa confesar en alto o públicamente, proclamar, prometer, y “*professio*”, tiene además del sentido de profesión, el de confesión pública, promesa o consagración... Durante la Edad Media el término “*professio*” incrementa este sentido de consagración social o pública, adquiriendo el de consagración religiosa...” (**Fundamentos de bioética**, Madrid, Eudema, 1989, 57; Cf. FERRER, J. J., **Sida y bioética, de la autonomía a la justicia**, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1997, 238-248). No olvidemos que las profesiones clásicas eran tres: el sacerdocio, la medicina y la judicatura (y, por extensión, la abogacía). Solamente éstas eran profesiones en el sentido fuerte del término, mientras que las otras ocupaciones eran artes y oficios.

22. En España, el ingreso en la profesión médica tiene lugar en el acto de admisión en el Colegio de Médicos. Podríamos decir que ahí se asume el compromiso profesional con la sociedad, aunque no se haga un juramento expreso.

mesa implícita, una profesión, que establece una alianza de mutua confianza entre el paciente y el profesional, confianza instigada por la pregunta o promesa del médico (o de los otros profesionales de la salud). La profesión y la alianza que suscita imponen obligaciones morales al profesional sanitario.

Estos tres elementos son constitutivos del acto médico y lo definen como una acción orientada a un *telos* claro y preciso. La naturaleza de la enfermedad, el carácter social de los conocimientos médicos y la profesión obligan moralmente al profesional a dirigir sus conocimientos y sus habilidades técnicas al servicio del enfermo. En otras palabras, el *telos* del acto médico (y de toda la medicina) es el bien del paciente, comprendido de una manera integral, que incluye y trasciende el solo "bien médico":

Ese bien [del paciente] es una idea compleja que incluye diversos bienes en una jerarquía ascendente: 1) el bien médico, que consiste en la restauración de las funciones fisiológicas y del equilibrio emocional; 2) el bien definido por el paciente, a partir de lo que éste percibe como su bien; 3) lo que es bueno para los seres humanos como humanos y como miembros de la comunidad de los seres humanos y 4) lo que es bueno para los seres humanos como seres espirituales²³.

El *telos* de la medicina es el bien del paciente entendido como aquí se ha definido. Por eso, Pellegrino y Thomasma pueden defender una ética médica cuyo principio fundamental es la beneficencia, sin incurrir en el paternalismo. La autonomía del paciente se debe respetar porque forma parte del bien cabal del paciente. Nuestros autores proponen un modelo de ética médica que ellos llaman "*beneficence in trust*" y que traducimos por *beneficencia fiducial* o *beneficencia en la confianza*. La relación entre el médico y el paciente se comprende como una alianza, fundamentada en la mutua confianza, al servicio del bien cabal del paciente²⁴. Este modelo exige que el médico sea una persona virtuosa, digno de la confianza del paciente, dispuesto a usar sus conocimientos médicos en primer lugar para el bien del enfermo y no para el propio lucro, prestigio o poder y que no explote al enfermo en su situación de debilidad y dependencia. La relación terapéutica es una relación asimétrica, entre desiguales. El médico tiene el "poder de

23. *The Virtues*, 58.

24. *Ib.*, 52-58.

Esculapio" que le da sus conocimientos médicos y la posición de poder que inevitablemente tiene en la relación terapéutica. Por eso, el profesional sanitario carga con la mayor parte de las responsabilidades morales en el encuentro clínico²⁵.

4. La definición de la virtud

A partir de esta reflexión filosófica sobre la naturaleza de la medicina, es posible llegar a una definición de las virtudes apta para la ética profesional que los autores pretenden construir. Podemos decir que la virtud, en general, es "un rasgo de carácter que dispone habitualmente a la persona que lo posee a la excelencia, tanto en la intención como en la ejecución, en relación con el *telos* propio de una actividad humana"²⁶. En cada profesión existe una actividad que, si se realiza cabalmente, hace que el profesional sea bueno y virtuoso. En medicina, ese acto es la curación o, dicho de modo más amplio, el poner los propios conocimientos y habilidades médicas al servicio del bien integral del paciente²⁷.

III. LA TABLA DE LAS VIRTUDES MÉDICAS

Una vez se han establecido los fundamentos de la ética de las virtudes en la filosofía de la medicina y se ha encontrado una definición adecuada de las virtudes, los autores desarrollan una lista o tabla de virtudes propias del acto médico, es decir, excelencias de carácter exigidas para el ejercicio de la medicina, en particular, y de las profesiones de la salud, en general. La porción más amplia del libro **The Virtues in Medical Practice** se dedica precisamente a este examen pormenorizado de las virtudes²⁸. Es evidente que no disponemos del espacio necesario para adentrarnos en la presentación pormenorizada de la tabla de virtudes propuesta por Pellegrino y Thomasma. Nos limitamos a enumerarlas y definir las, siguiendo, fundamentalmente, la versión, necesaria-

25. *Ib.*, 40-44.46.

26. PELLEGRINO, E. D., *Toward a Virtue-Based ...*, 268.

27. Aunque en *Toward a Virtue-Based ...*, 268, Pellegrino dice que el curar (*healing*) es el fin propio de la medicina y de la enfermería, quizás sería más coherente con su teoría la formulación más amplia que hemos añadido: el obrar en favor del bien integral del paciente, "*for the patient's good*", como reza el título del libro de Pellegrino y Thomasma sobre el principio de beneficencia.

28. Desde la página 65 hasta la 161, 96 de las aproximadamente 200 páginas del texto que tiene el libro, incluyendo la introducción.

mente abreviada, que encontramos en el citado artículo de Pellegrino en el **Kennedy Institute of Ethics Journal**²⁹.

Fidelidad a la promesa

Esta virtud la exige la naturaleza misma de la relación médico-paciente, que ha invitado al paciente a fiarse del profesional y de su promesa, al menos implícita, de poner sus conocimientos y habilidades al servicio del bien integral del paciente. En su situación de desventaja y dependencia, el paciente no tiene más remedio que fiarse del profesional si quiere contar con su asistencia en la enfermedad. Además, la confianza misma tiene un valor terapéutico, es parte integrante de la curación, del acto terapéutico. Traicionar la confianza del paciente es una grave falta de moral profesional.

Benevolencia

En una ética centrada en el bien del paciente, como la de Pellegrino y Thomasma, la benevolencia no puede menos que ocupar un puesto de privilegio. Es la virtud que dispone al profesional para procurar el bien integral del paciente. Buscar que todos los actos sirvan al bien del paciente es la “regla de oro” de la ética médica³⁰.

Abnegación

Pellegrino y Thomasma afirman con mucha fuerza que la medicina exige un cierto grado de abnegación en los que la practican. La abnegación exige que los intereses personales, como el lucro, el prestigio o el poder, se subordinen al fin propio de la medicina que es el bien del paciente. La situación de dependencia y debilidad propia de la enfermedad, hace que el paciente pueda ser explotado por el profesional. Por eso, la capacidad para cierto grado de abnegación es indispensable en la ética médica. La virtud de la abnegación dispondrá al profesional para asumir los sacrificios necesarios para garantizar el bien del paciente y la realización cabal de los fines de la medicina, en fidelidad a la promesa hecha.

29. PELLEGRINO, E. D. *Toward a Virtue-Based...*, 268-270. Ocasionalmente añadimos algunos elementos tomados de **The Virtues**. La lista no es idéntica en el libro y en el artículo. Aquí seguimos la tabla de siete virtudes que aparece en el artículo. En el libro no se encuentra la benevolencia, pero se incluyen, sin embargo, la templanza y la fortaleza.

30. Nótese que la benevolencia es la virtud que inclina a *querer* el bien del paciente; no debe confundirse con el principio de beneficencia que manda *hacer* el bien, aunque están relacionados.

Compasión

La compasión capacita al profesional para sintonizar con el paciente y sentir algo de su experiencia de dolor, sufrimiento y debilidad. La palabra “compasión” viene del latín y significa “sufrir con” o “sufrir juntos”. El sentimiento de compasión es necesario si el tratamiento se ha de adaptar a las necesidades y peculiaridades de *este paciente*. La compasión es el prelude del auténtico “cuidado” (“*caring*”) del paciente, que conlleva empatía y consideración por la persona del enfermo. La compasión tiene un componente moral y otro afectivo. El aspecto intelectual consiste en una disposición habitual para comprender la singularidad de este paciente y de su situación. Este componente intelectual puede ser verificado por los métodos objetivos propios de la medicina. El componente afectivo dispone al profesional a obrar del modo más beneficioso posible para este paciente, en su situación singular.

Humildad intelectual

Precisamente por el poder que posee el médico, en el encuentro clínico es importante que tenga la humildad intelectual suficiente para reconocer los límites de sus conocimientos y admitir su ignorancia cuando no sabe. Saber cuándo se debe decir “no lo sé” y tener el coraje de hacerlo es una virtud, aconsejada en fuentes tan diversas como el Talmud Babilónico y los escritos de Galileo.

Justicia

En la relación terapéutica entre el médico y el paciente, la parte o especie de la justicia más importante es la *justicia conmutativa*, exigida por la alianza terapéutica. En las relaciones interpersonales, la justicia conmutativa exige que se dé a cada uno su derecho, aquello que le es debido, y también que los casos iguales reciban un trato igual. Aunque la aplicación de la justicia suele asociarse con la imparcialidad, representada por la figura de la justicia con los ojos vendados, Pellegrino afirma que en el contexto terapéutico es preciso despojarla del vendaje. Hay que darle a cada uno lo suyo, respetarle su derecho, sin duda. Pero también es necesario –y así lo pide la misma justicia– que el profesional se ajuste a las necesidades específicas del paciente, aun cuando esas necesidades particulares puedan exceder lo que es debido en sentido estricto.

Además, cuando el médico está ligado por la alianza fiducial con este paciente, las consideraciones de *justicia distributiva* –es decir, lo que

es debido a otros que están más lejos del médico, en cuanto que no está vinculado con ellos por la relación especial que establece la alianza terapéutica— pasan a un segundo plano. La promesa de beneficencia, de prestar asistencia médica, se hace a una persona identificable, no a la sociedad en general ni tampoco a una organización de cuidado dirigido o cuidado gestionado (“*managed care organization*”). Ni siquiera a otros pacientes con necesidades similares. Esto no significa, por supuesto, que el médico esté excusado de otras obligaciones, como miembro de la sociedad, fuera del ámbito de la alianza con un paciente en particular.

Prudencia

Esta virtud ocupa un lugar de primera importancia en la propuesta teórica de Pellegrino y Thomasma, lo cual es comprensible dada su confesada filiación aristotélica. La “*phronesis*” —la “*recta ratio agibilium*” del Aquinate, la recta razón en el deliberar y en el obrar humano— es la virtud del discernimiento y de la deliberación moral. Ocupa también un lugar central en una ética médica de la virtud porque esta virtud también es esencial para cualquier juicio clínico de envergadura. Cualquier decisión médica importante exige que se pongan en la balanza diversas alternativas de diagnóstico y tratamiento, en situaciones de incertidumbre y estrés. La prudencia no garantiza que nuestra decisión sea certera, no nos hace infalibles, pero nos dispone a elegir de manera razonable y ponderada, buscando los medios más eficaces para alcanzar el *telos* de la acción, que en el acto clínico ha de ser siempre, en último término, el bien integral del paciente.

IV. LAS VIRTUDES CRISTIANAS EN LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA

En la obra de Pellegrino y Thomasma que estamos presentando, los autores se esfuerzan por abordar la ética médica de las virtudes desde una perspectiva filosófica, usando argumentos estrictamente racionales. Pero Pellegrino y Thomasma son católicos convencidos, que ocupan cátedras en universidades católicas en los Estados Unidos: Pellegrino en Georgetown y Thomasma en Loyola University de Chicago. La naturaleza misma de la relación que se establece, entre el profesional y su paciente, en el encuentro clínico basta, por sí sola, para fundamentar unas obligaciones especiales por parte del profesional. Esas obligaciones especiales exige que los médicos y los demás profesionales sanitarios

desarrollen las virtudes correspondientes. La integridad moral del encuentro clínico estará garantizada solamente si está en manos profesionales virtuosos, que han adquirido y siguen cultivando las virtudes propias de las profesiones sanitarias. Ahora bien, en una obra posterior, que aquí vamos a comentar casi de paso, Pellegrino y Thomasma se preguntan si la profesión de fe cristiana impone al profesional sanitario algunas exigencias morales allende aquellas que han sido establecidas ya por la reflexión filosófica³¹. Si bien es cierto que el encuentro clínico no es el momento para hacer proselitismo religioso, esto no indica, como a veces se propone, que el profesional sanitario cristiano deba despojarse de sus creencias y valores en el ejercicio de su trabajo profesional. Por el contrario, el profesional sanitario cristiano debe saber que el mejor camino para dar testimonio de su fe es el compromiso de genuino servicio a los enfermos, especialmente a los pobres.

En esta obra, los autores se centran sobre todo en las virtudes teológicas cristianas –fe, esperanza y caridad–, sin descuidar las virtudes morales, como la prudencia, la justicia y la compasión. La vida moral y la vida teológica son inseparables. Pero, conforme a la más genuina tradición cristiana, Pellegrino y Thomasma destacan la caridad como la virtud principal, que ordena toda la ética cristiana, incluida la moral médica. La caridad debe inspirar y configurar la relación clínica en su totalidad. La ética cristiana, también la ética médica, es *agapeística*: es decir, está centrada y fundamentada en la caridad, en ese amor que el Nuevo Testamento llama “*agape*”. Los principios de la ética médica del profesional cristiano son los mismos que ya conocemos y que han sido establecidos por la reflexión filosófica: beneficencia, justicia y respeto por la autonomía, dicen Pellegrino y Thomasma. Pero, el primado de la caridad afecta el modo como el profesional auténticamente cristiano los vive y los aplica en las situaciones concretas. Sobre todo, la ética agapeísta impone unos niveles de obligación que desde una perspectiva puramente racional serían supererogatorios. El profesional de la salud cristiano debe orientar toda su vida, también su vida profesional, conforme a la enseñanza de la parábola del Buen Samaritano y del Sermón de la Montaña, y a partir del ejemplo de Cristo en su misión de sanador, que cura a los enfermos. Por lo tanto, los conocimientos

31. PELLEGRINO, E. D. y THOMASMA, D. C., *The Christian Virtues in Medical Practice*, Washington DC, Georgetown University Press, 1996.

médicos pasan a ser un medio para servir a los otros. La medicina se vive, desde la perspectiva del creyente, como una misión apostólica, al servicio de aquellos que tienen un título especial en la tradición cristiana: los vulnerables de todo tipo, los enfermos, discapacitados o deficientes. Responder a las necesidades de los vulnerables es una exigencia esencial de la fe cristiana. No es algo opcional. Sentirse obligado a servirles con amor no es tampoco heroico para un cristiano, aunque algunos cristianos puedan, de hecho, llegar al heroísmo.

En términos generales, en este libro, Pellegrino y Thomasma leen la ética médica desde la perspectiva sobrenatural de la fe en Cristo. El libro es de fácil lectura y puede ser una lectura muy útil para profesionales de la salud creyentes o para grupos de reflexión de profesionales cristianos. Desde nuestra perspectiva no añade nada a la reflexión filosófica que estamos tratando de construir, fuera de recordarnos que las opciones hechas a nivel de sentido –como lo es la fe cristiana o cualquier otra opción de índole religiosa– conllevan sus propias exigencias morales, que pueden llegar a radicalizar los deberes éticos de las personas. En ese sentido, nos parece evidente, que un profesional de la salud que ha hecho la opción por el seguimiento de Cristo no podrá menos que ver su servicio a los enfermos en continuidad con el ministerio sanador de Cristo. Si comprende su actividad médica desde esta óptica, ésta se transforma en una actividad espiritual, en un camino de santificación. Es evidente que desde esta perspectiva las obligaciones morales se radicalizan, se ponen al nivel del amor y del servicio practicados por Jesucristo. Naturalmente, que será tarea de una ética médica teológica establecer los criterios prudenciales para determinar los límites de esta obligación cuando entra en conflicto con otros deberes del profesional; por ejemplo, los deberes para con su familia.

V. INSUFICIENCIA DE LAS VIRTUDES POR SÍ SOLAS: UNA VISIÓN CRÍTICA DEL PARADIGMA ARETEICO ³²

Pellegrino y Thomasma admiten que las virtudes, por sí solas, no bastan para la elaboración de una teoría ética suficientemente abarcadora. Una teoría ética completa debe incluir los conceptos de virtud, deber y principio, así como aclarar las relaciones entre ellos:

32. *The Virtues*, Capítulo 2, 18-29.

Nuestro punto de vista... es que la ética basada en las virtudes no provee, por sí sola, un fundamento suficiente para la ética médica, dada la complejidad de esta materia hoy. Pero tampoco se puede prescindir de ella, ya que el carácter del médico (y, por supuesto, también del paciente) está todavía en el corazón de la acción y de la elección morales. Es el sujeto moral quien interpreta los principios, elige los que va a aplicar, o los ignora, los ordena y les da contenido, a partir de su historia y las situaciones actuales de su vida. Esta realidad ha sido ignorada frecuentemente en la ética biomédica y clínica en el pasado. Es preciso establecer un balance entre la ética basada en las normas y la ética basada en la virtud, para el bien de ambas orientaciones³³.

Opinamos que esta valoración autocrítica de Pellegrino y Thomasma es acertada. Las virtudes son indispensables para la vida moral. Su recuperación en el discurso ético ha sido un logro de singular importancia. No obstante, la ética de las virtudes es, por sí sola, insuficiente. Una de sus limitaciones, en su clásica versión aristotélica –limitación expresamente reconocida por Pellegrino y Thomasma–, es su inevitable circularidad: el acto moralmente bueno es aquel realizado por la persona virtuosa, conforme a la virtud (es decir, como lo realizan las personas virtuosas), y, de la otra parte, la persona virtuosa es aquella que realiza acciones conforme a la virtud³⁴. La única manera de escapar de este razonamiento circular es, desde nuestro punto de vista, aceptando que existen unos principios fundamentales objetivos (en cuanto que tienen valor intersubjetivo), con los que se debe conformar la acción humana, si ha de ser auténticamente virtuosa. Además, por sí sola, la ética de las virtudes podría caer en el subjetivismo emotivista, peligro que también reconocen expresamente Pellegrino y Thomasma.

De otra parte, no es menos cierto que la ética de los principios, divorciada de las virtudes, se quedaría en un formalismo abstracto que puede servirnos para determinar la rectitud o corrección de las accio-

33. *Ib.*, 19. En su artículo en el *Kennedy Institute Journal*, repetidamente citado en estas páginas, Pellegrino afirma que cualquier teoría ética tiene que dar cuenta de la naturaleza del acto moral, las circunstancias en la que éste tiene lugar y las consecuencias del acto. Las diversas familias teóricas privilegian diversos elementos del hecho moral. Las teorías aretéicas lo hacen en el sujeto moral, mientras que las deontológicas se fijan preferentemente en el acto, las que él llama “teorías particularizantes” privilegian las circunstancias y las teleológicas las consecuencias. Una valoración cabal del hecho moral exige que se tomen en cuenta sus cuatro elementos esenciales: el sujeto, el acto, las circunstancias y las consecuencias. Cf. PELLEGRINO, E. D., *Toward a Virtue-Based...*, 271-273.

34. *The Virtues*, 18.

nes, pero que prescinde de la formación del carácter de las personas. Sin embargo, la ética debe estar orientada no sólo a la búsqueda de criterios que juzguen la rectitud (o corrección) formal de las acciones, sino también –y, quizá, sobre todo– a promover la bondad de las personas. De la formación de personas buenas, inclinadas habitualmente a obrar conforme a las exigencias de la moralidad, depende la realización del bien moral en la sociedad en general y en el ámbito biomédico en particular. Podríamos decir, simplificando quizá un poco las cosas, que las virtudes son los principios personalizados, convertidos en realidades vivientes. Por eso, es preciso unir la ética de los principios con la ética de las virtudes³⁵.

Sin embargo, tampoco basta con tener principios y virtudes. Si no tenemos una metodología para abordar los casos concretos, esas situaciones problemáticas particulares, incluso la persona virtuosa, que conoce los principios y las normas morales, se encuentra perpleja y no sabe, a primera vista, cuál sería la acción conforme a la virtud. Por eso, es necesario tener en cuenta también la aportación del método casuístico, que exploramos en el capítulo anterior. Con todo ello, nos vamos dando cuenta de que muchos de los paradigmas más que alternativos son complementarios. No se trata, pues, de sustituir el paradigma de los principios, sino de corregirlo y enriquecerlo, si queremos tener una bioética normativa cabal, capaz de hacer frente a los serios retos que encontramos hoy en bioética.

Opinamos que también es necesario hacer una valoración crítica de la virtud de la compasión tal como la proponen nuestros autores. La compasión es una disposición que supone una identificación con el sufrimiento ajeno. Desde nuestro punto de vista, el profesional sanitario necesita ser sensible ante el sufrimiento del enfermo y de sus allegados, y para ello es suficiente que sea capaz de ponerse en el lugar de ellos, haciéndose cargo del sufrimiento de esas personas y tratándolas con la debida consideración y respeto. Sin embargo, pedirle al profesional que se involucre afectivamente hasta el punto de sufrir con ellas, además de poco realista, nos parece ser una exigencia excesiva, que pondría una carga insostenible sobre los hombros de alguien que está atendiendo personas enfermas a lo largo de toda su jornada laboral. De otra parte, también el concepto de “empatía”, presenta a nuestro juicio

35. *Ib.*, 19-20.

algunas dificultades. "Empatía" significa, en nuestra lengua, "una participación afectiva, y por lo general emotiva, de un sujeto en una realidad ajena"³⁶. Creemos que tampoco se puede exigir la empatía, entendida de esta manera, al profesional sanitario. Consideramos que exigir la implicación afectiva puede ser peligroso para los mismos pacientes, porque dicha implicación podría conducir a discriminaciones inapropiadas entre ellos, dando trato desigual a pacientes con necesidades semejantes, según que el profesional sienta una identificación afectiva mayor con unos que con otros.

Otro elemento a matizar es la referencia a los deberes del clínico a propósito de la justicia distributiva. Pellegrino y Thomasma sostienen que ésta debe pasar a segundo plano en el seno de la alianza terapéutica. Según ellos la promesa de beneficencia se ha hecho a individuos concretos e identificables y no a la sociedad o a otras instancias colectivas intermedias. Si por esto se quiere decir que, en términos generales, las grandes decisiones de justicia distributiva no deberían recaer sobre los hombros de los clínicos, sino que corresponden a otras instancias más elevadas, estamos de acuerdo. Por el contrario, si se quiere decir que los profesionales sanitarios en la práctica clínica no están vinculados por los deberes de justicia distributiva cuando estos podrían estar en conflicto con los intereses de su paciente o, peor todavía, que la beneficencia que se desprende de la alianza terapéutica prevalece en todos los casos sobre las consideraciones de justicia distributiva, entonces nos vemos obligados a disentir. En la práctica clínica cotidiana, el médico se encuentra muchas veces ante circunstancias que imponen exigencias de justicia distributiva y que es imposible que estén previstas de antemano por las normativas establecidas por instancias superiores. Por ejemplo, no es extraño que sea necesario decidir a qué paciente se le asigna el beneficio de un recurso escaso que puede ser una cama de la unidad de cuidados intensivos o el uso de un quirófano, para poner solamente dos ejemplos. No parecería justificable que el médico se empeñase en que dicho recurso se asigne a su paciente cuando hay otros pacientes que lo necesitan con mayor urgencia o que pueden beneficiarse de manera más significativa. Supongamos que el cirujano que tiene asignado el uso del único quirófano disponible tiene programada una intervención electiva, que puede posponerse sin

36. **Diccionario Enciclopédico Espasa**, t.5, Madrid, Espasa Calpe, 1998.

ningún riesgo médico para el paciente; es evidente que no podría justificarse que este médico reivindicase a toda costa su derecho a usar el quirófano para esta intervención, basándose en sus obligaciones de beneficencia, mientras un colega suyo tiene un paciente que necesita una intervención quirúrgica de urgencia de la que depende su vida.

Otra dificultad que se podría señalar a Pellegrino y Thomasma es la concepción teleológica o finalista de la medicina que su paradigma presupone. Como ellos mismos admiten, la cosmovisión teleológica o finalística es hoy en día inaceptable para la mayor parte de las personas. Pellegrino y Thomasma piensan que es posible establecer un *telos* del acto clínico, de la medicina como actividad profesional³⁷. Ciertamente, la filosofía de la medicina que ellos proponen es enormemente atractiva y profundamente humana, pero desde nuestro punto de vista un tanto ingenua. Tenemos la sensación de que presuponen un tipo de medicina idealizado, que ya no existe, si es que alguna vez existió. Presentan, al menos implícitamente, al médico como alguien que ejerce su profesión en solitario conforme a la imagen, un tanto romántica, del antiguo modelo de la relación clínica basada en la confianza. Sin embargo, hoy día el desarrollo técnico y social de la medicina nos impone un contexto muy distinto: la necesidad de la especialización, la atención del enfermo por un equipo, la participación de varios equipos de especialistas en el mismo proceso, la necesidad de incorporar profesionales no sanitarios en la asistencia integral del paciente, el ejercicio asistencial se desarrolla en una o varias instituciones, todo lo cual implica un alto nivel de complejidad en las relaciones sanitarias y en las estructuras que la permiten. Además los modelos de financiación

37. Constatamos un renovado interés en el tema de los fines de la medicina. Ejemplo de ello es el estudio internacional promovido por el Hasting Center sobre este tema. De él se desprende la complejidad de dar una respuesta a esta cuestión. De hecho, el estudio del Hasting Center señala cuatro fines principales de la ciencia médica: la prevención de la enfermedad y de las lesiones, y la promoción y mantenimiento de la salud; el alivio del dolor y del sufrimiento causado por la enfermedad y las dolencias; la asistencia y curación de los enfermos y el cuidado de los que no pueden ser curados y evitar la muerte prematura y velar por una muerte en paz. **The Hastings Center Report**, Nov-Dic 1996 (Suplemento especial); HANSON, M. J. y CALLAHAN, D., **The goals of medicine. The forgotten issue in health care reform**, Washington DC, Georgetown University Press, 1999.

Habría que añadir que tradicionalmente se había dado por supuesto que los fines de la medicina estaban claros, por lo que la discusión se centraba en la determinación de los medios para alcanzarlos. Hoy nos percatamos de la relevancia de ponernos de acuerdo sobre los fines mismos, ya que en nuestro contexto actual no podemos presumir un acuerdo al respecto.

de la atención al paciente imponen hoy la intervención de unos actores que están muy alejados del contexto clínico, tanto en el sistema de medicina socializada que tenemos en Europa, como en el sistema de seguros privados que predomina en Estados Unidos.

No obstante, cabe preguntarse si podría lograr un amplio consenso en la situación actual de la praxis médica. Los profesionales de la medicina son cada vez menos profesionales libres, y cada vez más empresarios o simples asalariados. ¿Puede sobrevivir el ideal de la medicina postulado por Pellegrino y Thomasma en esta nueva situación? Nuestros autores no son ingenuos y reconocen esta dificultad. Su respuesta es que solamente la preservación del ideal de la medicina como profesión dedicada al bien del enfermo³⁸ puede salvaguardar suficientemente los intereses de todos nosotros, cuando nos encontremos en la posición de debilidad y menoscabo propia del paciente. Teniendo en cuenta que todos nosotros, todos los miembros de nuestra especie, nos encontraremos, en algún momento, en la posición del paciente, quizá haya que convenir en la importancia de mantener vivo este ideal de la medicina como una profesión que encuentra su razón de ser en el servicio virtuoso de los enfermos. Si esto es así, el acto clínico exige, por su propia naturaleza, la virtuosidad moral del profesional sanitario.

38. Anteriormente hemos criticado la visión que tienen estos autores de la relación clínica por considerarla un tanto ingenua. No obstante es preciso reconocer que su concepción de la medicina puede servir como una llamada de atención a propósito de un grave peligro de la medicina contemporánea: centrarse en el *bien del paciente*, entendido de forma general, olvidando el *bien de este paciente*, de esta persona singular que tenemos ante nosotros en el acto clínico. Por ejemplo, es uno de los peligros de lo que hoy se conoce como *population based medicine*. También constatamos que en ocasiones la preocupación de algunos clínicos por obtener los resultados estadísticos deseados, mejorar la supervivencia estadística o perfeccionar la técnica de la intervención, conllevan que los intereses de este paciente particular pasen de hecho a un segundo plano.

CAPÍTULO SEXTO

LA BIOÉTICA DEL PERMISO EN LA OBRA DE H. TRISTRAM ENGELHARDT

I. EL PUNTO DE PARTIDA: LA DIVERSIDAD MORAL

1. El hecho de la diversidad moral

Desde el comienzo de su libro **The Foundations of Bioethics**¹, Engelhardt expresa sin tapujos su escepticismo de cara a las posibilidades de la razón. En el prefacio escribe:

Este libro reconoce la imposibilidad de descubrir *la* ética secular canónica y concreta. **Fundamentos de bioética** intenta, no obstante, asegurar una ética secular sin contenidos. Dados los límites del razonamiento moral secular, lo único que nos queda son medios... para conferir autoridad moral para empresas comunes, sin que se pueda establecer el valor o la deseabilidad moral de las opciones particulares. El proyecto de asegurar la mayor universalidad posible para las pretensiones de la bioética tiene sus raíces en el proyecto ilustrado de establecer una ética universal

1. La presentación del pensamiento de Engelhardt que hacemos en este capítulo se basa en su libro: **The Foundations of Bioethics**, Nueva York, Oxford University Press, 1996, 2ª ed. Lo citamos como **The Foundations**. Existe una traducción española de la primera edición inglesa de esta obra: **Fundamentos de bioética**, Barcelona, Paidós, 1995. No estudiamos su libro sobre la bioética cristiana: ENGELHARDT, H. T., **The Foundations of Christian Bioethics**, Lisse, Swets & Zeitlinger, 2000. En esta obra, Engelhardt presenta la bioética desde la perspectiva de su fe ortodoxa. Como en este libro nos ocupamos más bien del debate en la bioética secular, no tratamos **The Foundations of Christian Bioethics**.

con contenidos concretos y una comunidad moral capaz de incluir a todas las personas, independientemente de cualquier premisa religiosa o cultural. Este libro se centra en el fracaso de este proyecto...².

Engelhardt reconoce que existen comunidades concretas en cuyo seno las personas pueden vivir vidas morales coherentes y practicar las virtudes. Esas comunidades son de diverso signo. Algunas de ellas son comunidades religiosas: judíos devotos, protestantes, católicos ortodoxos, católicos romanos, musulmanes o hindúes, entre otros. Otras son comunidades unidas por un ideal filosófico o ideológico: libertarios, igualitarios fervientes, capitalistas o socialistas. Todas estas comunidades morales pertenecen a la esfera privada, en el contexto del Estado secular moderno. Es muy importante tener muy claro desde el comienzo que el autor se propone elaborar una bioética mínima para permitir la colaboración de los ciudadanos en empresas comunes en el seno del Estado moderno o, mejor, posmoderno. Se trata de una sociedad pluralista, sin una visión compartida de la vida buena. Engelhardt está convencido de que la bioética mínima que él nos propone es lo máximo que la razón puede garantizar. La privatización de estas comunidades morales no pretende, pues, minimizar el significado y la substancia de las comunidades particulares concretas, pero es preciso que la moral secular pueda trascender las fronteras de estas comunidades particulares³.

La dificultad para reconocer la profundidad de la diversidad moral que caracteriza nuestras sociedades occidentales es comprensible. La convicción de que existe una moral concreta, accesible a todas las personas a través de la reflexión racional, tiene raíces muy profundas en la tradición occidental. La pretensión de articular un punto de vista normativo, absoluto –“*a view from nowhere*”–, fuera de cualquier historia particular, aparece ya en los presocráticos. La aspiración de articular *la explicación racional* del ser y de la moralidad fue desarrollada posteriormente por Platón, Aristóteles y los estoicos. Podríamos añadir que la búsqueda continua de la tradición de la metafísica occidental ha sido el conocimiento del ser como tal, la captación de la realidad en su verdad. El cristianismo occidental heredó y fortaleció esta pretensión pagana, reemplazando el politeísmo multicultural del Imperio Romano por el monoteísmo monocultural del cristianismo occidental. Toda la realidad

2. Ib., vii-viii.

3. Ib., viii.

y todos los valores –el ser y la moral– se miraban ahora desde la perspectiva universal del único Dios verdadero. Desde esta perspectiva era posible, sin duda, proponer una visión universal del ser y de los valores. Además, la teología cristiana de Occidente, con su doctrina sobre la ley natural, heredada de los griegos, afirmaba que la moral enseñada por la Iglesia podía ser, en gran parte, conocida a través de la recta razón. Por eso, el Occidente cristiano cruzó el umbral de la modernidad con una robusta confianza en la capacidad de la razón para descubrir la verdad, también en el ámbito de la vida moral. Aún después de quebrarse la unidad y la fe religiosas, esta convicción permaneció. Los pensadores ilustrados estaban convencidos de la aptitud de la razón para desvelar la naturaleza de la vida buena y los cánones de la moralidad, independientemente de cualquier narración moral particular. Es decir, los filósofos de la modernidad han creído poder encontrar una moral con contenidos concretos (“*a content-full morality*”), que sería capaz de unir a la comunidad de extraños morales (“*moral strangers*”) que habita la moderna ciudad secular⁴.

En la última oración hemos recogido dos términos que tienen un significado técnico en la obra de Engelhardt. La *moral con contenidos concretos* se opone a la *moral de procedimientos*, que se limita a establecer los procedimientos debidos para que las personas confiaran autoridad moral a las empresas comunes a través del consentimiento. Una moral con contenidos concretos ofrece directrices morales sustantivas acerca del bien y del mal, más allá de la elemental prohibición de usar a las personas sin su consentimiento. El término *extraños morales* se aplica a las personas que no tienen en común suficientes premisas morales o normas de demostración e inferencia moral (“*rules of evidence*”) para resolver sus controversias morales a través de una argumentación racional válida. A estos dos términos es preciso añadir un tercero, el de *amigos morales*⁵. Son amigos morales las personas que comparten sufi-

4. Ib., 3-6. La expresión “*content-full morality*”, la traducimos por “*moral concreta*” o “*moral con contenidos concretos*”. “*Moral strangers*” lo traducimos por “*extraños morales*”.

5. El jesuita Kevin Wildes, alumno de Engelhardt, añade una cuarta categoría: *moral acquaintances*, que traduciríamos al castellano por “*conocidos morales*”, que él, a su vez, toma de Erich H. Loewy, aunque la define con matices diversos. Para Wildes, somos conocidos morales cuando, a pesar de nuestros desacuerdos morales, encontramos puntos de encuentro, aunque éstos sean frágiles y tentativos. WILDES, K. W., *Moral Acquaintances*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2000. Cf. LOEWY, E. H., *Moral Strangers, Moral Acquaintance, and Moral Friends: Connectedness and Its Conditions*, Albany, SUNY Press, 1997.

cientes elementos morales concretos como para solventar sus diferencias a través de argumentos racionales válidos o a través del recurso a una autoridad moral, que ambos reconocen como derivada de una fuente distinta del consenso o el acuerdo entre las partes. Los extraños morales no tienen otra alternativa, para resolver sus diferencias morales, que el acuerdo o el consenso entre las partes. Es preciso añadir que los extraños morales no tienen que ser totalmente extraños entre ellos. Es posible comprender la posición moral ajena y pensar, al mismo tiempo, que está equivocada. Basta una jerarquización diversa de valores fundamentales, reconocidos por ambas partes, para que dos sujetos se conviertan en extraños morales. Más aún, dada la complejidad de las circunstancias humanas, los extraños morales pueden ser, en ocasiones, grandes amigos afectivos⁶.

La distinción entre *comunidad* y *sociedad* también ocupa un lugar importante en el vocabulario de Engelhardt. La palabra *comunidad* se usa para identificar un grupo de hombres y mujeres unidos por tradiciones morales comunes o por prácticas que giran alrededor de una visión compartida de la vida buena. Este patrimonio común les permite colaborar como amigos morales. El autor usa el término *sociedad* para referirse a una asociación que incluye individuos que pertenecen a diferentes comunidades morales, en las que encuentran su primera identificación moral. Esto no impide que puedan colaborar en el seno de la sociedad para perseguir fines e intereses comunes. Los *amish*, los *hassidim* y los humanistas seculares pueden entenderse a sí mismos como miembros de la sociedad estadounidense, pero su identificación moral primaria se encuentra en sus respectivas comunidades morales⁷.

2. "Bioética" como nombre plural⁸

La discusión bioética contemporánea se comprende en este contexto de pluralismo moral, de tal manera que, para Engelhardt, "bioética es un nombre plural"⁹. Esta pluralidad o pluralismo de la bioética está directamente vinculado con lo que Engelhardt llama el *apuro filosófico posmoderno* ("the postmodern philosophical predicament"). En la situación

6. *The Foundations*, 7.

7. *Ib.*, 7-8.

8. *Ib.*, 8-9.

9. El capítulo introductorio del libro que estamos comentando se titula, precisamente, *Bioethics as a Plural Noun*, Cf. *Ib.*, 3.

actual es imposible descubrir una moral secular con contenidos. Esta situación es difícil de aceptar porque nuestra tradición intelectual nos ha habituado a tener una confianza exagerada en las posibilidades de la razón. El fracaso del proyecto filosófico moderno de encontrar una moral con contenidos concretos, basada en la sola razón, constituye la catástrofe fundamental de la cultura secular contemporánea y es el punto de referencia para comprender la bioética contemporánea. Los debates éticos entre extraños morales sobre cuestiones concretas son interminables, porque no existe una visión moral común que permita zanjar las diferencias por medio de argumentos racionales válidos ni tampoco existe una autoridad moral común a la que se pueda recurrir. La argumentación racional no puede resolver los debates éticos entre los extraños morales con visiones morales diversas. La estridencia del debate sobre el aborto es un prístino ejemplo de esta situación: un debate interminable entre extraños morales, que no se puede resolver a través de la sola argumentación racional.

Muchos de los que trabajan en el campo de la bioética parecen ignorar estas dificultades, que están en la raíz del pensamiento contemporáneo. Siguen adelante con la tarea de aplicar los principios y normas morales como si fuese obvio qué ética secular se debe adoptar. Muchos prestan servicios de asesoramiento en bioética como si existiese una sola bioética con contenidos concretos, una ortodoxia bioética canónica, capaz de guiar todas las decisiones morales seculares y de orientar las políticas en el ámbito sanitario. Esos asesores y consultores funcionan como si fuesen sacerdotes, rabinos u otros ministros religiosos, pero sin reconocer el carácter sectario de su posición. Se presentan como si hablasen en nombre de la razón, sin reconocer abiertamente los compromisos morales particulares que los guían, pretendiendo conocer las exigencias morales concretas seculares, que tendrían estatuto canónico para cualquier persona, en cualquier tiempo o lugar. La única dificultad es que no existe tal cosa. No hay una bioética con contenidos concretos fuera de una perspectiva moral particular. Por eso, no hay una bioética: tenemos bioéticas en plural. Ésta es la irremediable situación de la posmodernidad. En último término, la moralidad solamente es posible en dos niveles: la moral con contenidos concretos que une a los amigos morales y la moral procedimental que une a los extraños morales. Los filósofos y los bioéticos no nos pueden dar la orientación moral que antes daban los sacerdotes y los rabinos. Aspirar a una moralidad con

contenidos concretos, puramente racional, no es más que el vano deseo de una religión sin Dios y sin creencias religiosas.

3. El fracaso del “fundacionalismo”¹⁰

Los intentos de fundamentar una ética o una bioética racional con valor universal han fracasado y, desde el punto de vista de Engelhardt, no podía ser de otra manera. Incluso, una afirmación aparentemente incontrovertible como: “Torturar o matar por diversión a una persona inocente, sin su consentimiento, es inmoral” es prácticamente imposible de fundamentar racionalmente sin que parezca, en términos seculares, tener las características de lo convencional y arbitrario. Este problema se hace patente cuando nos enfrentamos con culturas radicalmente diversas. Engelhardt cita como ejemplo el caso de la cultura Ik en África. En esa cultura no hay espacio para el altruismo. El bien es tener el estómago lleno y robarle la comida a un hambriento podría ser un acto bueno (un hombre bueno es uno con el estómago lleno)¹¹. ¿Es la posición de los Ik inmoral? ¿Por qué?

Este ejemplo pone de manifiesto el problema: ¿Cómo podemos establecer que algunas normas o principios son moralmente obligatorios para todos los seres racionales? Es verdad que la ética, como las ciencias naturales, está guiada por la razón, por las reglas de la lógica. Si uno hace afirmaciones contradictorias, no puede pretender que esté dando una contestación racional a una pregunta racional. Pero hay una diferencia importante entre las ciencias naturales y la reflexión ética. La verdad científica, como toda verdad humana, está configurada por la cultura y por la historia, porque es una respuesta elaborada por la inteligencia humana. Sin embargo, los científicos tienen la ventaja de ocuparse de un objeto externo que permite, al menos ocasionalmente, un tipo de verificación que en ética es mucho más difícil. Por ejemplo, hoy día, después de los viajes interplanetarios, la defensa del sistema solar ptolemaico es completamente inaceptable. El geocentrismo es, sin duda alguna, falso, a pesar de las opiniones contrarias del Cardenal Bellarmino y del Papa Urbano VIII.

En ética los hechos no tienen el mismo lugar decisivo porque el objeto propio de la disciplina no son los hechos empíricos como tales, sino

10. *Ib.*, Cap. 2, 32-101.

11. *Ib.*, 38-39.

la evaluación de esos hechos. Esta mayor distancia de la realidad empírica concede a los estudiosos de la ética y de la bioética una libertad en la formulación de sus argumentos que no tienen los científicos. La pregunta fundamental es si en ética y en bioética sería posible alcanzar un grado de objetividad intersubjetiva análoga al que se puede lograr en las ciencias naturales. En otras palabras, ¿podemos formular en bioética enunciados valorativos y prescriptivos con contenidos sustantivos, con la capacidad para constreñir el asentimiento racional de otros sujetos? O, por el contrario, ¿no podemos esperar nada más que: a) la prohibición lógica de incurrir en contradicciones y b) la obligación lógica de abrazar los medios que conducen a los fines que el sujeto sostiene que son obligatorios desde el punto de vista moral? Engelhardt sostiene que todos los intentos de fundar la bioética racionalmente, desde un punto de vista secular, han fracasado. Y fracasan porque la empresa es imposible. Para establecer la objetividad de las obligaciones morales sustantivas ("*content-full*") es necesario compartir premisas morales, normas de deducción e inducción moral o una autoridad moral que pueda resolver las controversias. La Ilustración abrigó la esperanza de lograrlo a partir de la sola razón, pero el proyecto ha fracasado.

En el fondo, el problema es la ausencia de un criterio común. Este criterio se ha buscado en la intuición, en los casos ejemplares, en las consecuencias de las opciones morales, en el observador imparcial, en la posición original, en la teoría de la comunicación, en principios de nivel intermedio o en la naturaleza humana, entre otros. Dicho de manera más sencilla, el criterio de moralidad, se ha buscado (y se puede buscar) en tres lugares: 1) en el contenido del pensamiento moral (vgr., en las intuiciones); 2) en la forma del razonamiento moral (vgr., en la imparcialidad de la razón) o 3) en una realidad externa objetiva (vgr., en las consecuencias de las acciones o en la estructura de la realidad). Existen problemas insuperables con cada una de estas aproximaciones al problema moral, porque: 1) la invocación de un contenido moral particular equivale a incurrir en una falacia de *petición de principio*: ¿qué criterio se usó para elegir el contenido concreto?; 2) la invocación de la estructura formal del razonamiento moral no nos da contenidos morales y, por ende, no puede darnos directivas concretas para vivir y actuar moralmente; 3) la realidad externa nos muestra lo que es, no lo que debe ser y cómo se debe obrar. En el fondo, todas las ofertas teóricas de fundamentación de la bioética adolecen de las mismas deficien-

cias. Todas ellas presuponen lo que pretenden demostrar: un contenido moral particular. En realidad, no hacen más que ilustrar por qué cualquier intento similar fracasará.

Engelhardt se embarca en un análisis de diversas propuestas de justificación de la vida moral, desde el intuicionismo hasta la ética de la ley natural, pasando por las éticas discursivas y la casuística¹². No podemos detenernos en el análisis de cada una de las propuestas, pero es importante que consideremos algunas de ellas.

a) *La casuística*¹³

Antes de abordar la crítica del paradigma casuístico, Engelhardt ha criticado la propuesta intuicionista, concluyendo que la invocación de las intuiciones como fundamento de la ética es insatisfactoria porque: 1) no tenemos criterios para determinar qué intuiciones son las que están más sólidamente establecidas, sin incurrir en una "*regressio ad infinitum*"; 2) además, cualquier intuición puede ser contrarrestada por otra intuición de signo contrario y no hay ninguna manera concluyente de mediar entre las intuiciones en conflicto.

Para empezar, la casuística depende de las intuiciones para la selección de los casos ejemplares que van a guiar el razonamiento moral. Pero, además, los casos se entienden dentro de un determinado contexto (o tradición) de debate moral. Así funcionaba la casuística en la teología moral católica: dentro de una tradición dogmática y moral con contenidos y con una autoridad moral reconocida (teólogos y confesores). La casuística no funciona sin este marco de referencia, que se sitúa más allá de los casos en su pura materialidad. Esta dificultad no existe cuando los casos se discuten entre amigos morales, pero el problema se plantea cuando los casos se debaten con extraños morales. ¿Cómo podrían frailes dominicos debatir la moralidad del suicidio ritual con samurais orientales, usando el método casuístico? ¿Podrían los frailes convencer a los samurai de la inmoralidad del suicidio ritual sin convertirlos al cristianismo? La casuística funciona en el contexto de una tradición moral. Pero, precisamente, éste es el problema, ¿cuál es la tradición moral que deben aceptar todos los seres racionales, so pena de incurrir en contradicción lógica?

12. *Ib.*, 42-65.

13. *Ib.*, 43-45.

b) El razonamiento consecuencialista¹⁴

Imaginemos que un pensador utilitarista quiere valorar moralmente los méritos de dos sistemas de prestaciones sanitarias. El sistema A presta servicios a los pacientes agudos y crónicos y hace poca medicina preventiva. El sistema B concentra sus esfuerzos y recursos en la medicina preventiva y en los pacientes agudos, que pueden recuperarse a corto plazo, dejando escasos recursos para la población, aguda y crónica, que requeriría cuidados a largo plazo. Cada sistema tiene sus costes y beneficios, tanto económicos como médicos y morales. ¿Cómo se decide cuál de ellos es preferible, desde el punto de vista moral, a través del solo análisis de las consecuencias? Evidentemente será necesario comparar, ponderar y contrapesar las consecuencias a corto, mediano y largo plazo. Pero, ¿con qué criterios se decide cuáles son preferibles? Las que supongan el mayor bien para el mayor número, nos respondería el utilitarista. Pero esto supone una visión del bien, de lo que es bueno para los seres humanos. ¿Qué consecuencias se deben preferir, las que favorecen la libertad, la igualdad o la prosperidad material? No se puede invocar las consecuencias como criterio de moralidad si antes no se ha determinado cuál es la jerarquía, moralmente correcta, para preferir unas consecuencias en vez de otras. Además, ¿por qué preferir el placer o utilidad –unidades hedonísticas– de los seres humanos y no los de los animales, por poner un ejemplo? La ética consecuencialista presupone una ética no-consecuencialista que conoce los fines que se deben perseguir. Solamente así se pueden establecer sobre terreno firme las consecuencias y los placeres que se deben preferir.

c) El principialismo de Beauchamp y Childress¹⁵

Las dificultades que se han señalado hasta ahora no se evitan con el recurso a principios de nivel intermedios, como hacen Beauchamp y Childress. Según la propuesta principialista de estos autores, personas de distintas persuasiones teóricas y con perspectivas morales diversas pueden usar estos principios para la resolución de cuestiones y dilemas morales en bioética. Si su propuesta es válida, se habría conseguido una bioética “no-fundacionalista”, que permitiría a consecuencialistas y

14. *Ib.*, 45-49.

15. *Ib.*, 56-58.

deontologistas abordar conjuntamente los problemas bioéticos. Esta vía puede ser factible, según Engelhardt, para personas con visiones morales muy similares, que han reconstruido sus sentimientos morales con diverso lenguaje teórico. Así, por ejemplo, dos personas con una visión igualitaria de la justicia, podrían llegar a las mismas conclusiones acerca de la aceptabilidad de un sistema de prestaciones sanitarias con dos niveles: uno para los que no pagan y otro, de lujo, para los que puedan y estén dispuestos a pagarlo de su propio bolsillo. Aunque los argumentos de uno fuesen teleológicos y los del otro deontológicos, se pueden poner de acuerdo porque en ambos casos se han buscado argumentos a partir de visiones morales idénticas o muy afines.

Sin embargo, semejante éxito no se obtiene cuando la diferencia sobrepasa el terreno teórico para entrar en el territorio de la visión moral subyacente. ¿Cómo la invocación del principio de justicia podría resolver un desacuerdo sobre la distribución de recursos sanitarios entre Rawls y Nozick? El primero sostiene que la justicia exige que se den a todos las condiciones materiales para que tengan verdadera igualdad de oportunidades, mientras el segundo la comprende como la no interferencia del Estado con los derechos legítimos de propiedad privada. Aquí no estamos ante reconstrucciones diversas del mismo sentimiento o intuición moral, sino ante visiones morales que son, sin duda, irreconciliables. Tampoco se puede resolver la cuestión del suicidio asistido de un tetrapléjico de 28 años de edad, invocando el principio de respeto a la autonomía personal. Los principios intermedios de Beauchamp y Childress pueden ser útiles para: 1) resolver controversias morales entre individuos con sentimientos y visiones morales similares, aunque sus formulaciones teóricas sean divergentes; 2) comparar los modos cómo diferentes teorías reconstruyen sentimientos e intuiciones morales semejantes; 3) determinar las diferencias entre los puntos de vista morales y sus implicaciones para la bioética, pero no sirven para dilucidar controversias entre individuos que no comparten la misma visión moral, porque éstos están separados por diferencias morales sustantivas que no se resuelven invocando los principios intermedios.

En otras palabras, los modelos teóricos de fundamentación que encontramos en bioética no son capaces de darnos una orientación moral concreta, que pueda zanjar los desacuerdos éticos entre los extraños morales. Por eso, cada una de las propuestas de fundamentación recapitula el reto de la posmodernidad: una propuesta moral tiene dos

posibilidades, incurrir en la falacia de petición de principio (presuponiendo lo que debe probar, integrando elementos morales particulares sin haberlos justificado racionalmente) o debe renunciar a darnos una orientación moral sustantiva. Engelhardt sostiene que no hay otra alternativa¹⁶.

El autor reconoce que esta situación nos pone al borde del nihilismo con el reconocimiento del colapso de la pretensión filosófica occidental de encontrar fundamentos racionales para una moral normativa objetiva. Este hecho pone toda la bioética secular –y toda la ética– en cuestión. Si no es posible justificar un punto de vista moral particular, tampoco será posible justificar ninguna acusación de inmoralidad. Todas las opciones morales quedan reducidas a cuestiones de gusto, a preferencias que no se pueden justificar racionalmente.

II. ¿EXISTE ALGUNA VÍA PARA ESCAPAR DEL NIHILISMO MORAL DE LA POSMODERNIDAD?¹⁷

¿Hay alguna manera de salir del nihilismo? Para conseguirlo es necesario que podamos justificar la legitimidad de una bioética secular, capaz de guiar a los extraños morales que tienen que colaborar en la ciudad secular posmoderna. Encontrar esa vía de salida es la tarea que se propone Engelhardt. El autor señala que, en su opinión, existen cuatro caminos para resolver los conflictos y desacuerdos entre las personas: 1) la fuerza, 2) la conversión de una parte al punto de vista de la otra, 3) la sólida argumentación racional y 4) el acuerdo. Es particularmente importante la distinción entre *resoluciones alcanzadas a través de la fuerza* y *resoluciones con autoridad moral*. El recurso a la fuerza no contesta las cuestiones morales, no explica por qué una determinada solución es la mejor, aunque ésta consiga un amplio apoyo por parte de los ciudadanos. El uso de la fuerza, aun cuando goce del amparo de la ley, es la imposición de una visión moral determinada a personas que no la comparten. La fuerza permanece fuerza, mientras que la finalidad de la ética es, precisamente, determinar cuándo se justifica el uso de la fuerza. En realidad, cuando se formula una pregunta ética, en términos estrictamente seculares, se está buscando un fundamento dis-

16. Ib., 58.

17. Ib., 67-72.

tinto de la fuerza para resolver una controversia moral. En otras palabras, se busca una autoridad que no provenga del poder coercitivo. La ética y la bioética seculares son, a fin de cuentas, medios para resolver controversias acerca de la conducta apropiada, sin el recurso a la fuerza como vía principal de solución de desacuerdos.

Cuando se tiene un punto de vista moral común, la autoridad moral proviene de la visión moral compartida. Cuando esa visión compartida no existe y no hay posibilidades de establecer un punto de vista particular a través de argumentos racionales válidos, la única fuente secular de autoridad moral es *el acuerdo o consenso democrático*. No habiendo argumentos racionales seculares decisivos para establecer que un punto de vista concreto de la vida moral es mejor que sus rivales, y mientras no se conviertan todos a un solo punto de vista, la única autoridad moral en la sociedad secular es el consentimiento de los que deciden participar y colaborar en una empresa determinada. Si una persona quiere colaborar, con autoridad moral, a pesar de los desacuerdos morales y sin el recurso a la fuerza, no tiene más alternativa que aceptar la negociación pacífica y el acuerdo entre las partes de una controversia como los únicos medios posibles para solventar los desacuerdos morales.

Engelhardt piensa que esta concepción de la bioética exige, a diferencia de las propuestas “fundacionalistas”, un mínimo de suposiciones morales previas. Solamente requiere la decisión de resolver las disputas morales por una vía distinta de la fuerza, pero no exige que se acepte ninguna comprensión particular de la vida buena ni precisas obligaciones morales con contenidos concretos. El recurso al *permiso* como la fuente de la autoridad moral no exige ninguna visión moral particular. La condición única y necesaria es el respeto por la libertad de todos los participantes en una controversia moral. La *comunidad moral secular* se puede caracterizar como el punto de vista intelectual de las personas interesadas en resolver sus controversias morales por vías que no estén fundamentalmente basadas en el recurso a la fuerza. Se trata de un universo moral creado por la voluntad libre de los participantes, lo que es suficiente para dar a la comunidad moral secular *un fundamento trascendental immanente*. El término trascendental se usa para referirse a un argumento que pone las condiciones de posibilidad de un ámbito fundamental de la experiencia humana de la acción. Este uso del término “trascendental” está tomado de Kant, aunque en un

sentido más amplio, que Kant no le dio. Para el filósofo de Königsberg lo trascendental se refiere al ámbito del conocimiento teórico, no a la moralidad. Engelhardt lo extiende al ámbito de la moralidad: el poder pensarse a sí mismo como un agente libre –con libre albedrío– es una condición trascendental de la experiencia moral, no es ni un hecho empírico ni una aserción metafísica¹⁸. La moralidad no es pensable sin voluntades libres. La decisión de la voluntad de resolver las controversias morales por medio del consenso y no de la fuerza trae consigo reglas ineludibles, aunque no tenga contenidos morales específicos. El que decida solventar sus diferencias morales por un camino distinto del acuerdo, como el uso de la fuerza, pierde todo derecho moral para protestar cuando reciba la visita de la fuerza punitiva de los otros o de la sociedad. El que usa la fuerza contra los inocentes¹⁹, no puede racionalmente, sin incurrir en contradicción, protestar si los demás usan la fuerza contra él. En este punto se descubre también una igualdad fundamental entre todas las personas, en cualquier lugar del cosmos. No habiendo una jerarquía de valores que se pueda establecer como canónica para todas las personas, los individuos no pueden ser sometidos unos a otros, ni usados sin su permiso. Esto es válido para aquellos seres racionales, en cualquier lugar del cosmos, que quieran resolver sus diferencias morales sin recurrir a la fuerza.

Esta comprensión de la ética y de la bioética no se fundamenta en un compromiso con la paz ni en el deseo de establecer una comunidad pacífica. Es la revelación (o manifestación) de la condición trascendental –la condición necesaria de posibilidad– de un ámbito de la vida humana y de la vida de las personas en general: el ámbito de la moralidad. Es el desvelamiento de la gramática mínima necesaria para poder culpar y alabar cuando se habla con los extraños morales y para poder establecer un conjunto de compromisos morales por un medio que no sea la fuerza. El principio de permiso aparece como la condición de posibilidad de una de las empresas fundamentales de las personas: la creación de un tejido social, racionalmente justificado, que pueda vincular a los extraños morales en la posmoderna ciudad secular.

18. *Ib.*, 69, nota 82, 94-95.

19. El "inocente" es, según la definición de Engelhardt, el que no ha usado a otros agentes morales, sin su permiso (de ellos). *Cf. Ib.*, nota 11, 85.

Engelhardt quiere presentarnos la moral que puede guiar a los extraños morales cuando tienen que colaborar para formular una política sanitaria en la ciudad secular posmoderna. Se trata de una colaboración en el ámbito político, el ámbito de la *res publica*, la cosa común, compartida por extraños morales de comunidades morales diversas. En este contexto no se comparte nada en el nivel de los contenidos concretos y las cuestiones últimas no pueden recibir respuesta. Sin embargo, la propuesta moral de la bioética secular puede brindarnos la posibilidad de un discurso con autoridad moral secular, que permita la colaboración pacífica entre los extraños morales para la consecución de fines comunes. Aunque magra y sin contenidos, es todo lo que la razón secular nos puede brindar y ni siquiera puede demostrar que esta moral es buena. Es lo que queda del proyecto de la Ilustración y es suficiente para justificar un amplio espectro de iniciativas humanas, también en el ámbito sanitario que particularmente interesa a la bioética²⁰.

III. LOS PRINCIPIOS DE LA BIOÉTICA²¹

1. Cuáles son los principios fundamentales y para qué sirven

La moralidad que rige la colaboración entre extraños morales es el objeto del estudio de Engelhardt, una moralidad vacía de contenidos normativos concretos, cuyo cometido se reduce a establecer los límites de la autoridad para actuar de manera coercitiva. En el fondo, esa es la pregunta capital: ¿Cuándo se puede actuar sin el permiso de la otra parte, recurriendo legítimamente a la fuerza? Dicho de otro modo, es preciso determinar cuándo se puede recurrir al uso de la fuerza, sin lesionar el precario orden moral, puramente formal, de la ciudad secular posmoderna. Para Engelhardt los dos principios fundamentales de la moral secular son el principio de permiso y el principio de beneficencia, siendo el primero la piedra angular de su sistema. El permiso y la beneficencia son principios en un doble sentido: 1) sirven como epígrafes ("*chapter headings or indexes*") para ordenar las cuestiones mora-

20. *Ib.*, 11-13.71-72.

21. *Ib.*, Cap. 3, 102-134. Aquí se presentan los dos principios fundamentales: permiso y beneficencia, a los que se añadirán después el principio de propiedad y el principio de autoridad política, Cap. 4, 135-188.

les y orientarnos en la solución de los problemas concretos, y en ese sentido funcionan como normas; 2) indican la fuente u origen de los derechos y obligaciones morales²².

2. Permiso y beneficencia, los principios fundamentales²³

Ya hemos visto en la reflexión que ha precedido que la única vía de escape de la amenaza del nihilismo moral es el consenso o acuerdo mutuo entre las personas razonables, si se quiere garantizar la resolución pacífica de los conflictos morales en la sociedad secular pluralista. Eso se consigue con la moralidad del respeto mutuo o del permiso, entendiendo como respeto mutuo la prohibición de usar a otros sin su consentimiento. Éste es el principio cardinal de la vida moral, su condición de posibilidad. Sin embargo, con este principio cardinal no hemos establecido todavía las obligaciones de beneficencia. No sabemos aún qué bienes debemos perseguir, solamente conocemos los límites de nuestra autoridad moral. Es evidente que la justificación general de las obligaciones de beneficencia es más difícil de establecer, si se quiere que tenga validez para comunidades morales diversas, que las obligaciones emanantes del solo principio de permiso. Esta última solamente conlleva la exigencia moral del respeto mutuo. La beneficencia exige una definición del bien y un ordenamiento jerárquico de los bienes, si ha de tener algún contenido concreto.

Para Engelhardt, la noción de beneficencia no es indispensable para la coherencia del universo moral. Es posible zanjar las disputas morales entre los seres racionales sin recurrir a la noción de beneficencia o a la obligación de obrar de modo benéfico. Se puede obrar de modo no benéfico sin contravenir la noción mínima de la moralidad. Por ejemplo, un médico que rehusa atender a los pacientes que no tienen capacidad económica para pagar sus consultas, no se convierte en enemigo de la comunidad moral. La idea de beneficencia no es indispensable para comprender la noción de la comunidad pacífica, que es, desde el punto de vista de Engelhardt, el núcleo esencial de la comunidad moral. No puede haber comunidad moral sin la renuncia a la resolución de conflictos a través de la fuerza y a usar a los otros sin su consentimiento.

22. *Ib.*, 102-103.

23. *Ib.*, 103-124.

Ahora bien, el concepto de la comunidad pacífica es el mínimo necesario para poder hablar el lenguaje de la moralidad, pero eso no quiere decir que agote todas las posibilidades de ese lenguaje. Para hablar cualquier idioma, hace falta una gramática y un vocabulario mínimos, pero eso no agota las posibilidades de ese idioma. Además de comprenderse como la construcción de una comunidad pacífica, la vida moral se puede entender como *el tejido o la red de mutuas simpatías* entre los seres humanos. El autor entiende el término “simpatía” en el sentido fuerte, más concorde con su etimología, que tiene en inglés la palabra “*sympathy*”. Quizá se podría traducir al español como “compasión”, en el sentido etimológico de “sufrir-con”. El principio de beneficencia indica que sería bueno obrar benéficamente en nuestras relaciones con los otros, aunque no puede justificar el uso de la fuerza para obligar a obrar de esa manera a los que no quieran hacerlo. Es un principio exhortativo e indeterminado, mientras que el principio de permiso es constitutivo. Por eso, es más fácil llegar a un consenso internacional con respecto a los criterios del consentimiento informado que sobre la distribución de recursos sanitarios. Es decir, es más fácil determinar cuándo se ha dado un verdadero consentimiento informado que establecer el mínimo adecuado de prestaciones sanitarias que la sociedad debe garantizar²⁴. Las dificultades principales con el principio de beneficencia son: 1) que cualquier jerarquización de bienes depende de una visión particular de la vida buena y no es, en consecuencia, aplicable a cualquier comunidad moral, y 2) que no es absolutamente necesario para que exista la comunidad moral, por eso no es el principio fundamental de la vida moral.

¿Cómo se le puede dar contenido y autoridad a este principio? El establecimiento de derechos y deberes de beneficencia confronta dos problemas fundamentales: 1) su contenido, que dependerá de la visión que se tenga de la vida buena; 2) su autoridad, es decir, con qué autoridad se puede requerir una comprensión determinada de la beneficencia y cuándo y hasta dónde obliga. ¿Es posible encontrar un principio de beneficencia que pueda ser válido a lo largo y a lo ancho de las diversas comunidades morales? Engelhardt piensa que es posible, pero se trata de un principio sin contenidos concretos. La beneficencia prescribe que se haga el bien a las personas sin más, sin una definición

24. *Ib.*, 105-108.

precisa del bien y sin un orden lexicográfico o jerárquico de los bienes. Este principio de beneficencia, con la pretensión de abarcar diversas concepciones del bien, no puede expresarse con la fórmula clásica de la regla de oro evangélica: “Tratad a los demás como queréis que ellos os traten a vosotros” (Lc 6,31). La regla de oro podría dar pie a la imposición tiránica de una comprensión particular del bien. Para evitar ese peligro, Engelhardt formula la máxima del principio de beneficencia así: “Haz a otros su bien” (“*Do to others their good*”). Obrar beneficentemente es ponerse al servicio del bien de los otros, teniendo en cuenta la definición del bien que ellos sostienen y no la nuestra.

Esta definición debilita la obligación de beneficencia. Una persona debe hacerle el bien a otra, según la definición del bien del beneficiario, de la persona que recibe la acción beneficente. Sin embargo, la obligación de hacer el bien, y también sus límites, los establece la comprensión del bien y de la obligación propias del agente moral y de su comunidad. Puede ocurrir que lo que el que recibiría la acción concibe como su bien, sea para el agente moral un mal que se debe combatir o un daño que en ningún caso se puede infligir. Los ejemplos en la ética médica son abundantes. Supongamos que un paciente pide a un médico católico, muy convencido y ortodoxo, que le ayude a suicidarse, porque considera que su vida ya no vale la pena. Es evidente que la comprensión que el médico tiene del bien y de las exigencia morales le impiden acceder a la petición del paciente. Por lo tanto, a la máxima “haz a otros su bien”, habría que añadir: “siempre que el bien del otro no sea un mal moral para ti”.

El principio de beneficencia es central para la vida moral, a pesar de su vaguedad. Los debates morales no versan solamente acerca de la autoridad para solventar diferencias morales. Los problemas y debates morales tienen que ver también con los bienes que es preciso perseguir y realizar en la vida humana. Y toda visión concreta de la vida buena presupone una comprensión y un ordenamiento de los bienes y de los males. En eso consiste la vida moral (realización de los bienes jerárquicamente ordenados y evitación de los males). *Por lo tanto, la vida moral, en la comunidad secular pluralista, consiste en la práctica del bien –en hacer el bien– dentro de los límites de la autoridad moral que es posible establecer a lo largo y a lo ancho de las comunidades morales con visiones morales dispares. Y los límites de esa autoridad los establece el principio de permiso.*

El quebrantamiento del principio de permiso convierte al sujeto en enemigo de las comunidades morales en general, pero su cumplimiento no es suficiente para ser miembro de una comunidad moral particular. Esto es así porque el principio de permiso es, fundamentalmente, negativo y es lógicamente anterior a cualquier realización positiva de los bienes. La vida moral adquiere contenidos concretos a través del principio de beneficencia. El que hace caso omiso de él no es un enemigo de las comunidades morales, pero no vive en ninguna de ellas. El que busca su propio bien en solitario, sin quebrantar los derechos ajenos, aunque no puede ser tachado de inmoral, vive en una especie de limbo moral. Es a través del principio de beneficencia como se infunde contenidos a la vida moral, y esto exige la participación en alguna comunidad moral. Los deberes que impone el principio de permiso, por sí solo, son deberes de tolerancia ("*forbearance*"), que restringen nuestras acciones, pero no bastan, por sí solos, para tener una vida moral cabal.

La defensa del principio de beneficencia pone de relieve la importancia de las *comunidades morales*, con tradiciones morales intactas y visiones completas de la vida buena, cuyos miembros pueden encontrarse como amigos morales. Las comunidades políticas modernas no son comunidades morales, sino que son sociedades. Engelhardt presenta los principios de permiso y beneficencia, de modo esquemático, de la siguiente manera:

1. Principio de permiso²⁵

La autoridad moral para realizar acciones que implican a otras personas en una sociedad secular y pluralista se deriva del permiso de las personas implicadas.

Contenido fundamental del principio:

- Sin permiso o consentimiento no hay autoridad moral.
- Las acciones que lesionan el principio de permiso son acciones vituperables ("*blameworthy*") y colocan al agente fuera de la comunidad de los seres morales en general. El uso de la fuerza como represalia, defensa o castigo contra el ofensor es moralmente lícito, pero no es obligatorio.

25. *Ib.*, 122-123.

Explicación del principio

1. Consentimiento

- a) *Implícito*, que da autoridad al Estado, a los grupos y a los individuos para proteger a los inocentes de la aplicación de la fuerza sin su consentimiento.
- b) *Explícito*, los individuos, los grupos y los Estados pueden hacer cumplir los contratos o crear, si así lo deciden, derechos sociales ("*welfare rights*").

2. Justificación

El principio de permiso expresa el fundamento de la autoridad para la resolución de conflictos morales en la sociedad secular y pluralista. Esa autoridad se deriva del acuerdo de los participantes, ya que no puede derivarse de argumentos racionales ni de creencias comunes. El respeto del derecho de los participantes a dar su consentimiento es la condición de posibilidad necesaria de la comunidad moral. El principio de permiso pone en nuestras manos la gramática mínima necesaria para un discurso moral secular. Es tan inevitable como lo es el interés humano de culpar y alabar con justificación racional y de resolver los conflictos con autoridad moral.

3. Motivación para obedecer el principio

El principio debe ser obedecido si las personas quieren: 1) un modo de obrar que se pueda justificar ante la comunidad general de las personas pacíficas; 2) asegurar que no se usará la fuerza ni defensiva ni punitiva contra la propia persona.

4. Implicaciones para la política pública

El principio de permiso constituye un fundamento para establecer políticas públicas encaminadas a la protección de los inocentes.

5. Máxima

No hagas a los demás lo que ellos no quieren que les hagas y cumple con lo que has pactado con ellos.

6. La moralidad del permiso

La moralidad que nace del principio de permiso podría llamarse *moralidad de la autonomía como respeto mutuo*.

2. Principio de beneficencia²⁶

El fin de las acciones morales es la realización de los bienes y la evitación de los males. En la sociedad secular pluralista no es posible hallar ni una definición ni una jerarquía de los bienes que pueda tener estatuto canónico para todos los miembros de la sociedad. No obstante, el compromiso con la beneficencia sigue siendo una exigencia de la vida moral, porque sin el compromiso con la beneficencia la vida moral se quedaría sin contenidos concretos. Por ello, aunque no sea posible establecer una comprensión canónica del bien, válida para todos, *las acciones que prescinden de la beneficencia son vituperables y colocan a los que las realizan fuera de cualquier comunidad moral concreta*. Los individuos que obran de esta manera no tienen derecho a reclamar la beneficencia para sí mismos. Si el individuo rechaza una noción particular de la beneficencia, queda excluido de esa comunidad en particular.

1. Contratos

Los contenidos para los derechos y deberes de beneficencia son contractuales o pactados y se derivan de contratos implícitos o explícitos: a) *Implícitos*: Cuando el contenido de la beneficencia se desprende de la visión moral de una comunidad concreta. Al formar la comunidad e integrarse en ella y en su visión de la vida buena se adquieren deberes y derechos de beneficencia. b) *Explícitos*: Se pueden dar contratos explícitos que den lugar a deberes y derechos de beneficencia.

2. Justificación

La vida moral conlleva la persecución del bien y la evitación del mal o daño. Como las disputas acerca del bien y del mal solamente se pueden resolver, en la sociedad secular pluralista, por el recurso al principio de permiso, es preciso admitir que este último goza de prioridad conceptual con respecto al principio de beneficencia.

3. Motivación para obedecer el principio

El sometimiento de los agentes morales a las exigencias del principio se basa en el interés de los seres humanos en: 1) obrar de una manera justificable a los ojos de las personas benéficas en general; 2) no verse excluidos de una comunidad moral en particular o de cualquier comunidad moral particular en general.

26. *Ib.*, 123-124.

4. Implicaciones para la política pública

A partir del principio de beneficencia se puede justificar el uso de fondos comunitarios para acudir a los “derechos de bienestar” (o derechos sociales).

5. *Máxima*

Haz a los demás su bien (o: “Haz el bien a los demás, en conformidad con la comprensión que ellos tienen del bien”).

6. *La moralidad de la beneficencia*

El principio de beneficencia es el fundamento de la moralidad de la *solidaridad social*.

3. Principio de justicia²⁷

La justicia se ha definido, tradicionalmente, como la perpetua y constante voluntad de dar a cada uno su derecho. El problema consiste, naturalmente, en determinar en qué consiste ese derecho y cómo se fundamenta. Engelhardt sostiene que la mayoría de los argumentos basados en la justicia son, en realidad, argumentos de beneficencia, porque parten de una concepción de la justicia que presupone una comprensión particular de la vida buena, de la que se deduce una distribución ideal de los bienes. Una comprensión de la justicia basada solamente en el principio de permiso se encuentra también en la obra de Robert Nozick. Es justa la distribución de bienes que tiene lugar sin violentar las decisiones libres de los dueños legítimos. Esta comprensión de la justicia nos deja, claro está, con el problema de definir quiénes son los dueños legítimos de los bienes. Por eso, tenemos que aguardar a la presentación del principio de propiedad, que es importante en la propuesta de Engelhardt. En realidad, en la bioética de Engelhardt hay solamente dos principios fundamentales: el permiso y la beneficencia.

4. El orden lexicográfico de los principios fundamentales²⁸

Como ya hemos repetido hasta la saciedad, Engelhardt sostiene que la moral que une a los extraños morales en la sociedad no tiene contenidos materiales, porque no está comprometida con ninguna visión de la vida buena. Por lo tanto no existe ningún ordenamiento jerárquico de

27. *Ib.*, 121.

28. *Ib.*, 124-129.

los bienes que se pueden perseguir en la vida humana. El principio fundamental de esta moral secular formal es el de permiso: las personas no pueden ser usadas sin su permiso. Este principio se sostiene como el mínimo necesario para poder entablar un discurso moral que permita la colaboración de los extraños morales y no porque el contenido del principio sea bueno o valioso en sí mismo. En la moral secular propuesta por Engelhardt, el principio de permiso prevalece siempre, en cualquier conflicto con cualquier otro principio. En ese sentido parece que Engelhardt tiene que aceptar un orden jerárquico entre los principios que enumera: El principal de ellos es el de permiso.

El principio de permiso se puede aplicar sin necesidad de recurrir al principio de beneficencia, pero no a la inversa. Es verdad que la obligación de hacer el bien es fundamental, pero la definición del bien depende del contexto y de las visiones de la vida buena que tengan las personas implicadas en una situación concreta. Al decir que alguien tiene obligación de dar dinero para costear el tratamiento médico de otra persona, en vez de invertir ese dinero en el viaje de unos amigos a jugar en los casinos de Nevada, se supone una jerarquía de bienes, una visión de la vida buena. El principio de permiso no depende, sin embargo, de ninguna visión particular de la vida buena para su justificación. Es la exigencia mínima necesaria para la formulación de un discurso moral y para la resolución de conflictos entre extraños morales sin recurrir a la fuerza.

A pesar de este ordenamiento jerárquico entre los principios fundamentales, muchos dilemas morales se quedarán sin resolver. Cuestiones morales de gran importancia pueden quedar sin respuesta en la moral secular que propone Engelhardt. El autor recuerda, en este contexto, la noción talmúdica de "TEYKU", que se refiere a las disputas acerca de la Ley que no admiten una solución, porque los argumentos en favor de las soluciones en conflicto tienen el mismo peso moral o jurídico.

5. Los principios de propiedad y de autoridad política²⁹

a) La premisa fundamental: las personas son especiales³⁰

La primera premisa para fundamentar los principios de propiedad y de autoridad política se encuentra en el lugar especial que ocupan las personas en la vida moral. Nótese bien: las personas, no los seres huma-

29. *Ib.*, Cap. 4, 135-188.

30. *Ib.*, especialmente 135-141.

nos, son especiales. Los seres humanos competentes tienen una posición o categoría moral que no tienen ni los fetos humanos ni los niños pequeños. Solamente las personas tienen carta de ciudadanía en el universo de los seres morales, porque solamente ellas se pueden interesar por los argumentos éticos y son susceptibles de ser persuadidas por ellos; sólo ellas pueden elegir y hacer acuerdos, dando su consentimiento para la realización de proyectos comunes. Esto es así porque para poder elegir y consentir es necesaria la capacidad para la autoconsciencia refleja, que es peculiar de las personas. La autoconsciencia refleja presupone el ejercicio de la racionalidad que permite comprender cada una de las diversas alternativas: su significado y sus consecuencias. Además, solamente las personas pueden captar el vínculo entre una acción y el sentido de aprobación o reprobación moral de la misma. La noción de la comunidad moral secular es insostenible e ininteligible, si no presumimos que existen seres racionales, autoconscientes, con capacidad para elegir y autodeterminarse y con intereses morales. Para que el discurso moral tenga sentido es indispensable que estos seres se interesen por determinar si ellos mismos y otros seres racionales obran de una manera digna de reprobación o de aprobación.

Solamente las personas racionales, autoconscientes, con capacidad para elegir y con un sentido moral pueden dar permiso, sostener debates morales y constituir la comunidad moral. Por eso, opina Engelhardt, no tiene sentido hablar del respeto a la autonomía de los fetos, los niños en la primera infancia o las personas con retraso mental profundo. Los seres que no son racionales, ni lo han sido nunca, no pueden dar permiso, ni hacer discursos morales, ni tener sentido moral. No son ciudadanos de la comunidad de los seres morales, cuyo tejido se fabrica con el hilo del permiso. Por lo tanto, estos miembros de la especie "*homo sapiens*" no pertenecen a la comunidad de los seres morales ni están protegidos por sus garantías. Sin embargo, un ser racional extraterrestre, que no sería humano, estaría protegido por esas garantías. Lo que es importante, para la moral secular, no es la pertenencia a la especie "*homo sapiens*". Lo decisivo es la condición de ser personal. Esta distinción es fundamental a la hora de resolver cuestiones concretas en el marco de una bioética secular: la mera vida humana biológica no puede pretender el mismo estatuto que la vida humana personal. El argumento de la potencialidad no basta para garantizar un lugar especial para los embriones, fetos y niños pequeños pertenecientes a la especie

humana. Precisamente el mismo lenguaje de la potencialidad pone de manifiesto que estas entidades no son seres personales. La ética secular no puede fundamentar ningún estatuto privilegiado para la vida biológica humana.

De otra parte, las personas tienen un lugar privilegiado que no tienen ni los animales irracionales ni los árboles, porque solamente ellas (las personas) pueden dar origen a la vida moral secular. Las personas son autolegisladoras porque pueden tomar sus propias decisiones y dar autoridad moral a través de su consentimiento o permiso. Los organismos no personales no son capaces de elegir por sí mismos, alguien tiene que elegir por ellos. Por eso, la moralidad está inevitablemente sustentada por los seres personales. En consecuencia, parece probable que, después de una consideración detenida, los seres racionales decidan que el bien de las personas tiene una posición más elevada en la jerarquía de los bienes que el bien de los seres no personales, cohonstando así, por ejemplo, el uso de animales para la experimentación científica. La vida moral está inevitablemente centrada en los intereses de las personas. Esto no indica, insiste Engelhardt, un prejuicio a favor de los seres humanos, por el solo hecho de pertenecer a una especie biológica determinada, como lo demuestra el reconocimiento de los posibles intereses de seres racionales extraterrestres.

*b) Las personas como propietarias*³¹

La justificación del derecho de propiedad es laboriosa desde el punto de vista filosófico y ha recibido diversas explicaciones. Engelhardt sostiene el punto de vista de Locke, aunque nos dice que está hegelianamente reinterpretado. El paradigma de la propiedad es la posesión que tenemos de nuestra propia persona. No hay cosa alguna que podamos asir o poseer más completamente que nuestra propia persona. Cuando comemos alguna cosa la hacemos nuestra porque la incorporamos a nuestro mismo ser, de tal manera que obrar contra esas cosas es obrar contra nuestra persona. El cuerpo de una persona debe ser respetado como la persona misma. La moralidad del respeto mutuo garantiza la posesión sobre la propia persona y le permite reivindicarla ante los demás. Nadie puede usar mi cuerpo ni mi persona sin mi permiso. Ahora bien, las personas son realidades espacio-temporales. Para existir necesitan un espacio. Violentar ese espacio es lo mismo que hacer vio-

31. *Ib.*, 154-166.

lencia a la persona. Semejante violencia quebrantaría la noción fundamental del respeto mutuo sobre la que descansa la comunidad pacífica de los seres morales.

La posesión del propio cuerpo y del espacio que éste necesita para existir en el mundo no parece ser problemática. El problema radica en la justificación de otras formas de propiedad, tanto individual como comunitaria.

La posesión de otras personas

Engelhardt opina que la posesión de otras personas se justifica con más facilidad que la posesión de las cosas (tierras, herramientas, etc.). Si cada persona se posee a sí misma, también puede conceder a otras derechos sobre su propia persona, total o parcialmente. Esto ocurre cuando alguien vende sus servicios a otra persona, cuando se incorpora al servicio militar o a un monasterio y cuando se contrae matrimonio. Esta posesión de las personas no quebranta el principio de permiso: se posee legítimamente a otras personas en la medida en que éstas han dado su consentimiento.

La posesión de las cosas que uno mismo produce

Cada persona posee también las cosas que produce. Esto no incluye solamente a las cosas inanimadas, sino también a los animales y a los niños, aunque existen hacia estos grupos obligaciones de beneficencia que no rigen en la relación con las cosas inanimadas. En el caso de los niños hay que tomar en consideración, además, que llegarán a ser personas, lo cual limita los derechos de propiedad de los padres. Sin embargo, estas consideraciones que se aplican a los niños, no pueden aplicarse, de la misma manera, a los cigotos, embriones y fetos, que no están destinados a convertirse en personas. Tampoco valen en relación con los animales con muy poca sensibilidad. Las plantas, los microbios y los cigotos humanos pueden ser comprendidos como productos. Es decir, se pueden vender y comprar como las cosas inanimadas. La situación cambia con los niños en la medida en que se van convirtiendo en personas. Cuando una entidad como un niño llega a ser autoconsciente, la moralidad del respeto mutuo y del permiso cancela los derechos de propiedad de los padres. A partir de ese momento, los derechos de los padres solamente pueden nacer del consentimiento de los hijos, que se someten a los padres a cambio del apoyo económico y social que necesitan y que los progenitores están en posición de brindarles.

La posesión de las cosas en general

No es necesario postular el derecho de propiedad sobre la materia misma, sino a la forma que ha recibido como fruto del esfuerzo humano, de la producción. El respeto debido al cuerpo de una persona se extiende también a los objetos que ella ha producido. Tomamos posesión del mundo de las cosas en la medida en que lo transformamos, de acuerdo con nuestras ideas y nuestra voluntad. De esa manera, la persona amplía la esfera de su corporeidad y expande sus derechos al respeto ajeno. Las cosas que no han sido transformadas por otros, las podemos transformar para nuestros propios fines. Las cosas transformadas por nuestras ideas y nuestra voluntad se convierten en propiedades nuestras. Las propiedades son el reflejo de nuestro esfuerzo o del trabajo de otros recibido como regalo o por intercambio (i.e., a través de una transacción contractual). Asir o transformar la propiedad de otra persona, sin su permiso, es una violación del respeto debido a esa persona y a la moralidad secular. El derecho a la propiedad se deriva del derecho fundamental a que nadie me use sin mi permiso.

La posesión de la materia bruta

La materia bruta, no transformada por el trabajo de los seres racionales, no pertenece a ninguna persona en particular. A lo sumo podría hablarse de un derecho de acceso igualitario a la materia. Consideraciones semejantes han llevado a algunos autores a sostener que los impuestos se justifican como una tasa o arriendo pagado por el uso de la materia³², que de alguna manera pertenece a todos. Aun suponiendo que esta tesis sea correcta, Engelhardt opina que: 1) no basta para justificar que el Estado cobre impuestos; 2) ni para legitimar la creación de bienes comunes. A lo sumo justifica una especie de impuesto sobre la renta invertido, que el Estado tendría que pagar a los individuos. Esto es así porque si se destinan esos recursos para determinados usos sociales –como el financiamiento de la asistencia sanitaria para los pobres– se está favoreciendo una visión particular de la vida buena, lo cual no es legítimo desde el punto de vista de la moralidad secular del respeto mutuo, asentada sobre el principio de permiso. No olvidemos que el Estado que sale de la visión de Engelhardt es un Estado mínimo, sin ninguna autoridad para distribuir la riqueza. Pero, éste es precisamente el próximo punto: la legitimidad del gobierno.

32. Cf. BRODY, B., *Health care for the haves and have-nots: Toward a just basis of distribution*. En: SHELPI, E. E. (ed.) **Justice and Health Care**, Dordrecht, Reidel, 1981, 151-159.

c) La legitimidad del Gobierno, los impuestos y la propiedad comunitaria

Esto nos lleva al punto siguiente sobre la legitimidad del gobierno civil o del Estado. Los gobiernos son legítimos y pueden recaudar impuestos si su existencia es el resultado de la libre y común iniciativa de los ciudadanos. Engelhardt opina que la mayoría de los gobiernos que existen hoy por hoy, o quizá todos, ejercen la coerción más allá de los límites que pueden justificarse desde la moral secular general. Esta coerción estatal limita la libertad de acción de los individuos. Por libertad de acción se entiende aquello que las personas pueden o podrían hacer consigo mismas y con terceros que han dado su consentimiento. También limita el derecho a la libre disposición de los frutos de los propios talentos y de los recursos privados de los individuos.

El autor sostiene que las políticas impositivas de los estados modernos presentan serias dificultades morales. ¿Cómo se puede justificar la obligación de pagar impuestos, que se van a usar con el fin de redistribuir la riqueza? Ciertamente no se trata ya de un canon o tasa que se paga por el uso de la materia. Estos usos no se pueden justificar, en la ciudad secular posmoderna, a partir de una visión particular de la vida buena. La única fuente posible de justificación sería el libre consentimiento de los participantes. La propiedad común de los bienes es legítima cuando se basa en el acuerdo de los miembros, como puede ocurrir en una empresa comercial o en un monasterio. Este problema se plantea en todas las sociedades grandes, que incluyen en su seno diversas comunidades morales.

Engelhardt se pregunta si estas sociedades grandes pueden tener alguna forma de propiedad corporativa en común. La propiedad común existe legítimamente en la medida en que los individuos entran en empresas o proyectos comunes y deciden crear un fondo común para sufragar los gastos de esas empresas. Esta puesta en común de los recursos puede tener lugar entre amigos morales en las comunidades particulares o con los extraños morales en las sociedades grandes. Tanto unas como las otras obtienen su autoridad moral secular del permiso de los individuos que las constituyen. La posesión de recursos en común tiene los mismos fundamentos morales que la sociedad: el consenso de los individuos afectados. Existen tres caminos para obtener la posesión de los bienes: la coerción, el lucro o la caridad (las donaciones). El uso de la coerción es ilegítimo. Desde el punto de vista de Engelhardt los ladrones y los recaudadores de impuestos suelen recu-

rrir a la primera vía, la única ilegítima. En esa hipótesis, ladrones y recaudadores tendrían el mismo nivel de autoridad moral secular.

En el campo de la asistencia sanitaria esto significa que solamente pueden existir derechos positivos a esa asistencia si se verifican dos supuestos: 1) hay recursos comunes legítimos en la sociedad, y 2) ha mediado una decisión común de destinarlos para ese fin. Sin embargo, en la medida en que los individuos pueden poseer bienes individualmente, siempre existirá el derecho de comprar prestaciones sanitarias, a menos que todos los médicos no hayan renunciado voluntariamente al derecho de vender sus servicios, lo que parece materialmente imposible sin la intervención de la fuerza coercitiva del Estado.

*d) Los límites de la autoridad del Estado*³³

¿Hasta que punto tiene el Estado autoridad moral para regular la asistencia sanitaria y definir su carácter? En primer lugar, hay que preguntarse si el Estado posee una autoridad que los individuos no poseen. Si el Estado deriva su autoridad directamente de los fundamentos de la ley moral, sus directivas deben estar vinculadas a los tres principios cardinales de la vida moral secular: permiso, beneficencia y propiedad. Si las normas establecidas por el Estado no pudiesen demostrar que estos principios están en el origen de su genealogía, puede que sea prudente obedecerlas, pero, desde la perspectiva de la moral secular, no hay obligación moral de hacerlo. A partir de este criterio, ¿cómo podemos evaluar moralmente las abundantes intervenciones del Estado moderno, particularmente en el campo sanitario?

Engelhardt pasa revista a las diversas propuestas de justificación de la autoridad estatal en nuestra tradición occidental y encuentra que todas ellas son deficitarias: desde el derecho divino de los reyes hasta el contrato original de Rawls, pasando por la noción de un contrato original vinculante que sustenta la Constitución de los Estados Unidos. La única fuente de autoridad legítima es el consentimiento de hecho, actual, de los ciudadanos. Este principio basta para justificar las actividades esenciales del Estado, como la protección de las víctimas inocentes de asesinatos, violaciones y robos; exigir el cumplimiento de los contratos; la distribución de las propiedades comunes, incluyendo la creación de derechos a prestaciones sanitarias. Pero la autoridad del

33. *Ib.*, 166-179.

Estado no puede controlar las actividades llevadas a cabo por la iniciativa consensuada de ciudadanos libres, incluyendo el libre uso de la propiedad privada. Es verdad que algunas cuestiones no se pueden resolver recurriendo al libre consentimiento de todos los ciudadanos (determinación de las sentencias penales, la jurisdicción de los tribunales, etc.). En esos casos se intenta resolver la dificultad buscando el mayor consenso posible. Siempre que se pueda, es mejor dejar la determinación a los mecanismos del libre mercado, ya que éstos reflejan el resultado de numerosos actos de consentimiento, sin incorporar un punto de vista moral particular.

El Estado tiene, pues, una autoridad moral limitada y no puede imponer ninguna visión moral particular. La autoridad moral con contenidos la poseen las asociaciones privadas voluntarias, en las que los individuos participan por decisión personal, sin coacción estatal. El Estado secular, con esta autoridad moral limitada, no puede establecer una política sanitaria amplia, que pretenda controlar el ámbito de la sanidad. No se puede prohibir la existencia de un sistema privado de sanidad ni la compraventa de prestaciones sanitarias de lujo, sin que se traspasen los límites de la autoridad moral del Estado moderno secular. Como tampoco se pueden prohibir, con verdadera autoridad moral, los “crímenes sin víctimas” en los que participan individuos libres que han dado su consentimiento, como: la venta de pornografía, la prostitución, la venta de heroína y marihuana y, nuevamente, la venta de prestaciones sanitarias de calidad superior, aunque contravengan las normas del plan nacional de sanidad. De hecho, la prohibición de una sanidad privada por parte del Estado es más cuestionable moralmente, para Engelhardt, que la actividad de prostitutas y proxenetas, en cuanto estos últimos puedan demostrar que todos los implicados participan libremente en el mercado de la prostitución. Estas conclusiones no son sorprendentes si tenemos en cuenta que el principio básico de toda la moral secular, del que, en resumidas cuentas, se desprende toda legitimidad moral, es el principio de permiso. Por eso, también existe un derecho al mercado negro –definido como un derecho humano fundamental–, como expresión de los límites de la autoridad estatal secular. Como ya hemos apuntado, estamos aquí ante una visión extremadamente minimalista del Estado, en las consecuencias extremas del libertarianismo.

En resumen:

*El principio de propiedad*³⁴

Premisa fundamental

El derecho de propiedad se fundamenta en el principio de permiso. Los derechos de propiedad se respetan en la medida que la entidad poseída ha entrado en la esfera de su dueño, de tal manera que la violación de la propiedad equivaldría a una violación de la persona del propietario. Los derechos de propiedad de las sociedades son más difíciles de justificar que los derechos individuales. Por lo tanto:

- i. Las cosas se poseen en cuanto son producidas por las personas.
- ii. Los animales se poseen en cuanto son alimentados, criados, capturados o domesticados por las personas. Esos derechos tienen límites derivados del principio de beneficencia y de no-malevolencia. No se pueden usar los animales legítimamente de aquellas formas que la persona reconoce como malévolas, o que son contrarias a los bienes que la persona profesa y entiende que debe realizar. La comprensión de la benevolencia con contenidos concretos se encuentra en el seno de las comunidades de amigos morales.
- iii. Los niños pequeños y los organismos biológicamente humanos pertenecen a las personas que los han producido. Los derechos de propiedad están limitados por el principio de beneficencia y porque los niños y organismos humanos están llamados a convertirse en personas.
- iv. Las personas se poseen a sí mismas. Pueden poseer a otras personas dentro de los límites del principio de permiso (la moralidad del respeto mutuo). Los contratos y las relaciones especiales caen dentro de este apartado.

A. Existen tres formas de propiedad: *individual, comunitaria y general*.

B. *Propiedad por contrato implícito*: La posesión de la propia persona, los derechos de propiedad sobre los propios hijos y los propios productos existen, a partir de la moral del respeto mutuo, sin que sean necesarias normas expresas al respecto. Las normas expresas clarifican y precisan estos derechos de posesión que existen con anterioridad a las normas.

34. Ib., 164-166.

- C. *Propiedad por contrato o consentimiento explícito*: Esta forma de propiedad se deriva de los procedimientos formales, frecuentemente utilizados para otorgar el consentimiento para la prestación de determinados servicios o para la cesión del dominio sobre un producto.
- D. *Justificación del principio*: Una acción en contra de las propiedades de otra persona, sin su permiso, es una acción contra la persona del poseedor. Dicha acción constituye una violación de la moralidad del respeto mutuo que fundamenta la comunidad pacífica de los seres morales. Se trata, por lo tanto, de una agresión contra la noción misma de la comunidad moral y de la autoridad moral secular. El que atenta contra las legítimas propiedades de otra persona es un enemigo de la comunidad moral secular.
- E. *Motivación para respetar el principio*: Los individuos se sentirán motivados a respetar este principio en la medida que estén interesados en la posibilidad de una comunidad pacífica, en la que pueden llevarse a cabo empresas cooperativas con autoridad moral secular. Además, en la medida en que las personas abracen la moralidad de la beneficencia y de la benevolencia, el respeto de la propiedad ajena se apoyará en ambos principios fundamentales: permiso y beneficencia. Sin embargo, mientras algunos no tengan suficientes recursos para asegurar su florecimiento humano, existirá un conflicto entre el deseo benevolente de no privar a nadie de sus propiedades y el deseo, también benevolente, de que todos florezcan. Como el principio de permiso tiene precedencia sobre el principio de beneficencia, el derecho a la propiedad se debe respetar aun cuando entre en conflicto con el deseo benevolente de que todos florezcan. El derecho de propiedad tiene precedencia aun cuando sea preciso optar entre darle a alguien lo que es suyo, lo que posee legítimamente, y darle a otros lo que necesitan para la vida.
- F. *Implicaciones para la política pública*:
- i. La propiedad no puede ser completamente socializada porque: 1) los individuos tienen el derecho de propiedad privada; 2) las cosas materiales siguen siendo, en parte, propiedad de todas las personas; 3) existe también el derecho a la propiedad comunitaria.

- ii. Los impuestos se pueden imponer legítimamente: 1) para compensar a todos los miembros de la sociedad por la privación de materiales de propiedad común que supone la propiedad privada; 2) como estipendio por servicios prestados por la sociedad.
- iii. Existe un derecho al mercado negro, ya que ninguna sociedad puede prohibir a individuos libres que intercambien sus propiedades o servicios. Los médicos tienen el derecho de establecer su práctica privada, aun cuando el Estado establezca su sistema de asistencia sanitaria.

E. Máxima: Las personas se poseen a sí mismas, lo que ellas producen y lo que otras personas poseen y les transfieren. Las comunidades y las sociedades tienen propiedades, en tanto en cuanto las personas crean esas comunidades y sociedades y les transfieren recursos para uso común, o en la medida en que el grupo crea riquezas en común. Todos tienen un derecho básico a la tierra y a las cosas materiales. Por eso, los que poseen propiedades deben compensar a los otros por el uso exclusivo de lo que pertenece a todos. Por lo tanto: *da a cada uno aquello a lo que tiene derecho, abstente de coger lo que pertenece a otros (sin su permiso).*

*El principio de autoridad política*³⁵

La autoridad política, moralmente justificada, se deriva del consentimiento de los gobernados y no de una comprensión particular de la vida buena con contenidos concretos. El carácter del consentimiento exigido para la validez de la autoridad será diverso, por ejemplo, en un estado territorial y en una compañía multinacional. Las entidades políticas o corporativas tienen autoridad para:

- i. Proteger a los inocentes del uso de la fuerza sin su consentimiento. Por ejemplo, el Estado puede proteger a los ciudadanos para que no sean sometidos a experimentos biomédicos sin su consentimiento.
- ii. Hacer cumplir los contratos, como, por ejemplo, la custodia del secreto médico.
- iii. Desarrollar derechos a la asistencia usando recursos comunes.

35. *Ib.*, 177-179.

- iv. Aclarar los límites y establecer procedimientos para resolver las diferencias, siempre que: 1) éstas no se puedan resolver a través de las leyes del libre mercado; 2) y absteniéndose de imponer una visión concreta de la vida buena.
- A. *Autoridad procedente del consentimiento implícito*: El principio de permiso y la noción de la comunidad pacífica presuponen que se reconoce al Estado la autoridad para proteger a los inocentes del uso de la fuerza contra ellos y de que sean usados sin su consentimiento (vgr., usar los pacientes para fines para los que ellos no han dado su consentimiento).
- B. *Autoridad procedente del consentimiento explícito*: Los individuos particulares, a través de su participación en las comunidades, pueden crear una red de acuerdos explícitos que confieran autoridad a una entidad política para administrar empresas y recursos comunes. Por este camino, los Estados y las corporaciones pueden crear derechos específicos a la asistencia sanitaria para sus miembros.
- C. *Justificación del principio*: La autoridad política recibe su justificación moral del principio de permiso. También recibe su justificación del principio de beneficencia. No obstante, la especificación en virtud del principio de beneficencia está subordinada al principio de permiso.
- D. *Motivación para someterse al principio*: El que obra en contra de la legítima autoridad política cancela los fundamentos para su propia protección en contra de la fuerza punitiva o defensiva. La motivación para respetar este principio se deriva, en parte, del mismo principio fundamental de la moralidad del respeto mutuo: el principio de permiso. Además, las entidades corporativas brindan a los individuos la oportunidad de perseguir, en común, bienes que no se alcanzarían individualmente. El deseo de alcanzar bienes inspirados en una visión particular de la vida buena, mueve a los individuos a la creación de empresas corporativas y a la participación en comunidades de amigos morales. Finalmente, la prudencia también puede aconsejar la sumisión a las leyes.
- E. *Implicaciones para la política pública*: La autoridad pública es cuestionable si:

- i. Restringe las opciones de los individuos libres sin su consentimiento (vgr., el gobierno que prohíbe la venta de órganos humanos o los seguros de salud privados).
- ii. Regula el intercambio de bienes y servicios más allá de la protección de los individuos contra el fraude, la coerción o la violación de los contratos.
- iii. No obstante, la autoridad pública ejerce su autoridad legítimamente sobre los bienes poseídos en común.

F. Máxima: Es prudente obedecer las normas y leyes sobre la asistencia sanitaria que hayan sido establecidas por el poder político. No obstante, solamente aquellas acciones que contravienen lo que ha sido establecido por la autoridad moral legítima son moralmente reprobables. Por lo tanto: *Obedece las leyes cuando tienes que hacerlo, siéntete culpable por las violaciones solamente cuando deberías haberlas observado.*

IV. VALORACIÓN CRÍTICA

El análisis de Engelhardt de la posmodernidad, aunque peca de un pesimismo exagerado, es bastante lúcido y ayuda a comprender buena parte de los problemas morales con los que tenemos que vivir en nuestro tiempo. A veces se tiene la impresión de que “el apuro filosófico posmoderno” nos tiene verdaderamente abocados al nihilismo. Ahora bien, ante ese peligro del nihilismo se puede preguntar por qué Engelhardt y no Nietzsche, por qué optar por la solución pacífica de los conflictos y no por la voluntad de poder como vía de solución. De todos modos, el mismo Engelhardt señala que no hay nada que recomiende la vía pacífica como objetivamente superior. La única limitación es de índole lógica: si yo no quiero ser visitado por la fuerza ajena, entonces no tengo más alternativa que amoldarme a las exigencias de la moralidad del respeto mutuo. Sin embargo, si estoy convencido de ser más poderoso, ¿qué razones de peso podrían motivarme a ser moral? ¿No sería posible sacar decisiones más robustas de la reflexión sobre la centralidad de las personas, que las que elabora el mismo Engelhardt? El autor no justifica la opción por la resolución pacífica de los conflictos, dejando la impresión de que la opción por la razón es completamente arbitraria.

Engelhardt pretende brindarnos una alternativa que prescinda de presupuestos y contenidos previos. Su propuesta no conllevaría una visión particular de la vida buena. La moral secular no tendría contenidos concretos, solamente procedimientos deducidos del principio básico de la moralidad del mutuo respeto, fundamentada en una necesidad intelectual. Sin embargo, ¿será verdad que el autor no nos presenta una visión de la vida buena? La moral del respeto mutuo que propone Engelhardt se parece demasiado al libertarismo radical, en el que los débiles quedan ciertamente muy mal parados. Es una ética para los poderosos, para los propietarios tejanos, conciudadanos del autor y del hoy Presidente George W. Bush –gobernador de Texas, el estado de Engelhardt, cuando el libro se publicó–, que tienen suficientes recursos para pagar los hospitales de primera clase de Houston. También es la ética del “*fee for service*”, de la Asociación Médica Americana (AMA), que seguramente favorece a los colegas médicos de Engelhardt con prósperas prácticas privadas en Houston y en otras ciudades estadounidenses. En el Estado secular de Engelhardt no tienen espacio ni los fetos, ni los deficientes mentales, ni los pacientes en estado vegetativo persistente, ni los que no pueden pagar prestaciones sanitarias de primera clase. Es un mundo cruel, que, a fin de cuentas, no es tan distante del mundo del superhombre de Nietzsche. El resultado final de la propuesta de Engelhardt es el Estado mínimo de los libertarios, que ha desmantelado hoy en Estados Unidos buena parte de las prestaciones sociales. Éstas quedarían confiadas a la caridad privada. Nos parece que Nozick no tendría nada que objetar a la filosofía política de Engelhardt. No es extraño que finalmente, ante este panorama desolador, Engelhardt haya buscado refugio en una conversión religiosa. Él mismo admite su conversión al catolicismo oriental y, como ya hemos indicado, ha escrito un libro de fundamentos de bioética desde esa perspectiva. Sin negar la riqueza de las éticas de inspiración religiosa, nos parece que presentarlas como la única alternativa viable al nihilismo moral es exagerado y ciertamente condenaría a la humanidad actual a habitar ese mundo cruel que acabamos de describir.

La propuesta de Engelhardt parte de un escepticismo radical ante la razón, que es, desde nuestro punto de vista, sumamente discutible. Más aún, opinamos que tiene que ser cuestionado y también rechazado. Es importante señalar que la comprensión del proyecto ilustrado que nos presenta el autor está recortada. Parecería que éste se limita al raciona-

lismo ignorando la aportación del idealismo trascendental, cosa que no deja de extrañar en un autor que, por otra parte, parece ser un buen conocedor de la obra de Kant. Nos parece que en el Kant de la **Crítica de la Razón Práctica** y de la **Fundamentación de la metafísica de las costumbres** se encuentra una alternativa viable, que, a nuestro juicio, es el mejor camino para fundamentar una ética filosófica universal, sin caer en las dificultades teóricas que plantean las éticas materiales, justamente resaltadas por Engelhardt. Esta alternativa, sin embargo, nos permite fundamentar una ética más robusta que la que encontramos en el autor que estamos comentando.

También es importante observar que, a pesar de toda su preocupación por una ética de contenidos, Engelhardt termina construyendo lo que podríamos llamar una ética procedimental mínima, reducida en último término a las exigencias de su principio de permiso. Aún admitiendo que sin permiso o consentimiento no haya autoridad moral, cabría plantearse si hay unos límites a la legitimidad que el permiso puede conferir, es decir si el permiso basta para legitimar moralmente cualquier acción, y en caso de existir los límites habría que plantearse de dónde se derivan. A nuestro juicio el autor no responde satisfactoriamente a estos interrogantes.

Cabe preguntarse, como ya hemos apuntado, si del análisis que él mismo hace de las personas y de su centralidad para la vida moral no cabría deducir afirmaciones sobre la dignidad de los seres personales, lo que daría pie para una fundamentación más robusta de las obligaciones de solidaridad y beneficencia entre las personas. Según nuestro parecer, aquí se nos presenta una de las insuficiencias más notables que tiene la ética de Engelhardt, una propuesta bien articulada pero que parece estar pensada desde la más completa desolación intelectual. Es preciso desarrollar una argumentación que defienda la vida débil y que fundamente racionalmente el principio de solidaridad entre los seres personales.

Desde esta argumentación a partir de la persona, también sería necesario cuestionar con vigor el individualismo radical de Engelhardt, que representa la cultura dominante en su sociedad neoliberal. Las personas del universo de Engelhardt recuerdan más a las mónadas del Leibniz que a los seres humanos que conocemos en la realidad cotidiana. Los seres humanos que encontramos en nuestra experiencia diaria son, ciertamente, singularidades irrepetibles. Pero esas singularidades no pue-

den existir y florecer si no están arropadas por una red de solidaridad, que las vincula con el resto de la humanidad y del cosmos. ¿Puede afirmarse, con coherencia lógica y ontológica, el individuo sin afirmarse también la solidaridad radical que lo une a la familia humana y a toda la realidad? El ser humano es un animal de realidades, religado a toda la realidad y lanzado al mundo para autorrealizarse en ella³⁶.

Y esto nos lleva a una última y breve observación: ¿Cuán compatible es la ética de Engelhardt con la ecoética, con una ética preocupada por las futuras generaciones y por la supervivencia de la vida y de los ecosistemas en este maltratado planeta azul?

36. Es interesante recordar que Engelhardt, en su vida personal, ha buscado la superación del nihilismo al que le aboca su reflexión filosófica en una conversión religiosa, de la él mismo nos habla en el prefacio de la obra que hemos presentado (**The Foundations...**, ix). Para una visión más completa de su concepción de la fundamentación teológica de la bioética, Cf. su **The Foundations of Christian Bioethics**, al que ya hemos hecho referencia en la nota 1.

CAPÍTULO SÉPTIMO

LA ÉTICA MÉDICA COMUNITARISTA¹

I. LAS ÉTICAS COMUNITARISTAS²

El primer dato que conviene destacar es que las éticas comunitaristas nacen del rechazo del liberalismo. Solamente a partir de este dato podemos captar su identidad y fisonomía. Bajo el manto del liberalismo incluyen no sólo el liberalismo individualista, sino también las diversas formas de kantismo y utilitarismo. En todas estas teorías coinciden dos elementos fundamentales, que podríamos formular como una *parcialidad* y una *imparcialidad*, o, si se prefiere, como *individualismo* y *universalismo*. Los comunitaristas señalan que las teorías liberales, por una parte, favorecen al individuo ante el Estado o la comunidad. Esta es su parcialidad: una parcialidad en favor de la libertad y los derechos de la persona singular. Mill y toda la corriente liberal defienden la libertad y los derechos del individuo como valor fundamental. Esta concepción de la vida encuentra su expresión extrema en el liber-

1. Usamos como texto base para este capítulo la obra de EMANUEL, E. J., **The Ends of Human Life. Medical Ethics in the Liberal Polity**, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1992. Ezekiel J. Emanuel es médico, especialista en oncología y en ética médica en la Escuela de Medicina de la Universidad de Harvard. Tanto él como su esposa Lynda gozan de mucho prestigio en el campo de la ética médica en los Estados Unidos y también en el nivel internacional.

2. Para esta visión global de las éticas comunitarias nos basamos, fundamentalmente, en BEAUCHAMP, T. L. y CHILDRESS, J. F., **Principles of Biomedical Ethics**, Nueva York, Oxford University Press, 2001, 5ª ed., 362-369. y THIEBAUT, C., *Neoaristotelismos contemporáneos*, en CAMPS, V., GUARIGLIA, O. y SALMERÓN, F. (Eds.), **Concepciones de la ética**, Madrid, Trotta (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía), 1995, 29-51.

tarianismo y su teoría del “*minimal State*”, a la que ya hemos aludido en nuestra discusión de la propuesta teórica de Engelhardt. Por otra parte, las teorías morales pretenden hablar desde una perspectiva universal y aquí encontramos la *imparcialidad* –o *universalismo*– a la que hemos hecho alusión unas líneas más arriba. Esta pretensión universal encuentra su expresión más clara en el imperativo categórico kantiano, pero no es menos fuerte en la proclamación del principio de utilidad o en la defensa de los derechos de los individuos propugnada por las éticas liberales modernas.

Las sociedades inspiradas en la filosofía liberal carecen, según los comunitaristas, de un compromiso con el bien común, que se explica por la ausencia de una idea compartida del bien humano y por la falta de un proyecto común que aglutine a todos los ciudadanos. Estas carencias son típicas de esas sociedades. El elevado número de niños abandonados y de ancianos olvidados, la fragmentación de las familias y la baja participación en los procesos democráticos, particularmente llamativa en los Estados Unidos, son algunos de los síntomas o secuelas de la filosofía política liberal, que informa la organización de las democracias occidentales hoy día. Los comunitaristas abogan por un fortalecimiento de las comunidades y de los valores y tradiciones comunitarias. El famoso libro **Habits of the Heart**, editado por Robert Bellah, es un clásico ejemplo de la mentalidad comunitarista. Los autores de esa obra insisten en la recuperación de las tradiciones bíblicas y republicanas que están en los orígenes de la formación de la cultura política y social de los Estados Unidos³.

Antes de pasar al análisis de la obra de Ezekiel J. Emanuel, que aplica el comunitarismo a la ética médica, convendría añadir dos anotaciones. La primera es que la noción de comunidad varía en los distintos autores. En algunos se aplica exclusivamente al Estado, mientras que en otros se refiere a comunidades más pequeñas, con metas y roles claramente definidos, como la familia o las comunidades religiosas. En segundo lugar, es importante remarcar que hay distintas formas de comunitarismo. Podemos distinguir, como hacen Beauchamp y Childress, dos grandes grupos de teorías comunitaristas, los *comunitarismos militantes* y los *moderados*⁴. El primer grupo, en el que incluyen a Alasdair MacIntyre, Charles Taylor y Michael Sanders, rechaza rotun-

3. BELLAH, R. ET AL., **Habits of the Heart**, Nueva York, Harper and Row, 1985.

4. BEAUCHAMP, T. L. y CHILDRESS, J. F., **Principles...**, 365-366.

damente las teorías liberales. El segundo, por el contrario, acepta algunos elementos de la tradición liberal. Como veremos, Emanuel se debe colocar en el segundo grupo.

El comunitarismo es, ante todo, una filosofía política o ética política. Su influencia en la bioética ha sido y sigue siendo más bien escasa. La excepción que confirma la regla es la obra de Ezekiel J. Emanuel que vamos a presentar en este capítulo. El autor propone una ética médica que se fundamenta en un comunitarismo moderado, que acepta el pluralismo de concepciones de la vida buena y algunos derechos individuales. Por eso lo bautiza con el nombre de *comunitarismo liberal*.

II. EL COMUNITARISMO LIBERAL DE EZEKIEL J. EMANUEL

1. ¿Por qué no hay consenso en las cuestiones de ética médica?

Durante las últimas dos o tres décadas las cuestiones de ética médica han pasado de ocupar un lugar periférico en la praxis médica a tocar, prácticamente, todas las decisiones clínicas. En verdad, han dejado de ser cuestiones meramente profesionales para pasar a ser cuestiones públicas, debatidas en la prensa escrita y en la televisión. A pesar de toda esta atención, tanto desde dentro como desde fuera de la profesión médica, no se ha logrado un consenso amplio sobre las cuestiones sustantivas. Aunque se han conseguido acuerdos limitados en materia de procedimientos y de lenguaje formal, las cuestiones sustantivas parecen irresolubles y los desacuerdos interminables. Por ejemplo, casi todo el mundo acepta que la sociedad debería garantizar a todos los ciudadanos “un nivel adecuado de asistencia sanitaria”, pero no existe ningún consenso con respecto a los criterios sustantivos para definir en qué consiste ese “nivel adecuado”, ni para confeccionar una lista de los servicios que incluiría. En realidad, la característica más llamativa de los desacuerdos en ética médica es precisamente su irresolución: los debates sobre cuestiones de ética médica son interminables. Parecería que las cuestiones de ética médica carecen de respuestas racionales. Dicho en otras palabras: todas las cuestiones de ética médica han venido a convertirse en dilemas irresolubles. ¿Podemos construir un marco de referencia ético que permita la discusión y resolución racionales de estas cuestiones, que se han convertido en dilemas irresolubles?⁵.

5. **The Ends**, 5-6.

En primer lugar, es preciso descartar el *axioma tecnológico* como etiología del carácter interminable de los dilemas éticos de la medicina moderna. El “axioma tecnológico” proclama que la raíz de nuestra problemática ética actual, en medicina, se encuentra en la tecnología. Según esta posición, los debates actuales nacen con el desarrollo de las nuevas tecnologías. Así, por ejemplo, nuestros debates sobre el final de la vida han surgido por la introducción de las nuevas tecnologías de soporte vital, las terapias intensivas y otras innovaciones, como el perfeccionamiento de las técnicas de trasplantes de órganos. Todo ello nos ha obligado, por ejemplo, a redefinir la muerte y a tener que hacer muchas decisiones difíciles que no se planteaban a los médicos de otras generaciones. Algunas de ellas se recogen en la serie de preguntas que sigue: ¿Se debe prolongar la vida de un bebé nacido con graves malformaciones? ¿Se debe alimentar y tratar a un paciente en estado vegetativo permanente? ¿Cuándo se pueden extraer los órganos de un paciente para ser usados en un trasplante? A estas cuestiones habría, quizá, que añadir los nuevos problemas que pronto nos traerá la medicina genómica, así como la inflación imparable de los costes médicos. Según esta perspectiva, todas estas cuestiones, así como la dificultad para resolverlas, las ha ocasionado el desarrollo impresionante de la tecnología.

Emanuel sostiene que el axioma tecnológico es un grave error, un sofisma, una ilusión. La tecnología no ha creado los problemas, si bien los ha revestido con nuevos ropajes. La etiología de la irresolución de nuestros dilemas éticos en medicina se debe buscar no en el progreso científico, sino en nuestros valores públicos. Es la incapacidad de nuestra filosofía política liberal para producir acuerdos sustantivos en cuestiones morales la que está en la raíz del carácter interminable de nuestros debates morales. Por lo tanto, el debate tiene que desplazarse del lado del lecho del paciente a la filosofía política. Hasta aquí los planteamientos de Emanuel son típicamente comunitaristas y recuerdan los argumentos que leemos en otros autores⁶.

2. La crítica del liberalismo⁷

El liberalismo promueve, como ya se apuntó, el ideal de la *neutralidad*. En consecuencia, en las sociedades liberales se prohíbe que las

6. *Ib.*, 9-14.

7. *Ib.*, 7. 33. 35-41.

instituciones públicas, las leyes y las políticas de la sociedad civil promuevan cualquier comprensión particular de la vida buena. Al faltar dicha visión del bien humano, de lo que es digno de la persona, es imposible decidir qué intervenciones médicas sirven al genuino bien del paciente. Es evidente que la filosofía política del liberalismo excluye, ya en principio, la posibilidad de encontrar una criteriológia moral compartida para abordar los dilemas éticos de la medicina actual:

En las sociedades modernas, típicamente los individuos sostienen una pluralidad de concepciones acerca del significado, propósito y valor de la vida, es decir que los individuos tienen diversas concepciones de la vida buena. Según el ideal de la neutralidad, el Estado debe tolerar estas diversas concepciones de la vida buena, sin tratar de imponer una concepción particular de lo que es digno y bueno. El Estado es neutral cuando no basa sus leyes en ninguna concepción particular de la vida buena, dejando así que los ciudadanos afirmen y persigan sus propios ideales del bien⁸.

Esta neutralidad no se refiere, por supuesto, a los efectos de las políticas adoptadas por el Estado liberal. Los efectos nunca son neutrales. Inevitablemente ayudan a unos y perjudican a otros. La neutralidad está en la justificación de la política pública y la legislación adoptadas por los poderes públicos. Éstas no pueden encontrar su fundamentación, en teoría, en ninguna concepción particular de la vida buena, ni pueden estar diseñadas para favorecer una de esas concepciones particulares. En este sentido son neutrales. El Estado liberal debería crear unos ámbitos de acción en los que cada ciudadano pueda perseguir su propio ideal de la vida buena, dentro de los límites razonables. Pero, por definición, la comunidad política no puede compartir una visión común del bien humano, porque se quebrantaría el principio fundamental constitutivo de la neutralidad estatal.

La solución de los problemas planteados hoy por la ética médica exige una filosofía política alternativa, en la que las leyes y las políticas públicas puedan justificarse a partir de la comprensión de la vida buena. ¿Cómo lograr esto sin caer en el totalitarismo? La propuesta alternativa de Emanuel es el comunitarismo liberal.

8. *Ib.*, 35

3. El comunitarismo liberal⁹

Emanuel describe el ideal del comunitarismo liberal de la siguiente manera:

El ideal del comunitarismo liberal es una federación de comunidades, cada una de ellas dedicada a la deliberación democrática. Los ciudadanos de estas comunidades están comprometidos con la articulación de una concepción compartida de la vida buena que, a su vez, guíe la formulación de las leyes y políticas que regulan la vida comunitaria. Esta visión es liberal porque garantiza a los ciudadanos los derechos necesarios para participar en las deliberaciones democráticas; es comunitarista porque estas deliberaciones están dirigidas a la articulación de una concepción de la vida buena, que sea capaz de informar las leyes y políticas que se han de adoptar. Para que esas comunidades puedan comprometerse en deliberaciones sustantivas tendrán que ser pequeñas. En consecuencia, tendrán que federarse en una nación, capaz de ocuparse de los asuntos que desbordan las posibilidades de las pequeñas comunidades, como la política internacional¹⁰.

Emanuel no pretende articular un único ideal de la vida buena y del genuino florecimiento humano, sino una filosofía política alternativa, que permita afirmar el pluralismo a la vez que sostiene que es necesario invocar las visiones de la vida buena para justificar las leyes y las políticas de acción en la sociedad¹¹. El ideal político es la *democracia deliberativa*, en la que los individuos autónomos participan activamente en la vida de una pluralidad de comunidades. En ellas, los ciudadanos interpretan y crean los valores comunitarios y especifican cómo éstos van a configurar la vida en común. Se trata, pues, de comunidades de individuos que se reconocen mutuamente como ciudadanos y que se juntan para configurar, de común acuerdo, instituciones comunes y un estilo de vida compartido. Cada uno de los miembros está comprometido con la comunidad y no sólo con su propia prosperidad. Es decir, el individuo no busca asegurar sus propios intereses en solitario, sino que procura, ante todo, los intereses comunes, sabiendo que es a través de la comunidad y de sus valores como se garantizan los intereses personales. En la vida comunitaria, la persona aprende a vivir con otros, a

9. Ib., 8.155-177.

10. Ib., 8.

11. Ib., 156.

comprenderlos y a hacer decisiones con ellos y no contra ellos. En esta visión es esencial la participación activa de todos los ciudadanos en la vida de la comunidad, sobre todo en el proceso de deliberación. A través de dicho proceso, se forjan los ideales, se establecen las prioridades, se delinean las políticas y se define la identidad de la propia comunidad y de la vida que todos los miembros comparten.

La noción de deliberación incluye cuatro elementos esenciales en la visión de Emanuel¹²:

1. Las deliberaciones se dirigen a la articulación de la visión de la vida buena propia de cada comunidad

El ideal de la vida buena tiene, a su vez, cuatro elementos: 1) ideales morales compartidos, 2) tradiciones y costumbres comunes, 3) prácticas aceptadas y, por último, 4) historias o precedentes paradigmáticos. Algunos de estos elementos pueden ser comunes a varias comunidades. Otros, por el contrario, van a ser distintivos de una comunidad en particular. A través del proceso comunitario de deliberación, estos elementos se reconstruyen para dar lugar a una comprensión compartida de la vida buena. En algunas comunidades la visión de la vida buena será más detallada que en otras¹³. Finalmente, la visión de la vida buena no está nunca totalmente acabada, sino que exige un proceso permanente de deliberación y revisión en el seno de cada comunidad.

2. Las deliberaciones versan –o pueden versar– sobre los ideales fundamentales

Aunque las deliberaciones pueden versar sobre aspectos prácticos, en torno a la eficacia de una determinada política comunitaria, se ocuparán también de los ideales fundamentales o constitutivos de la comprensión de la vida buena propia de cada comunidad particular. El reconocer que las deliberaciones pueden tratar las cuestiones fundamentales presupone que es posible debatir racionalmente acerca de los valores morales.

12. *Ib.*, 162-167.

13. Por ejemplo, la concepción de la vida buena de una comunidad de judíos ortodoxos va a ser más detallada que la de una comunidad de liberales individualistas.

3. Es posible distinguir dos niveles de deliberación

En un nivel están las deliberaciones en torno a la visión misma de la vida buena. En otro, las deliberaciones acerca de prácticas y políticas específicas. Las discusiones en estos niveles, como es lógico, se influyen mutuamente. No sólo debe la visión filosófica fundamental de la comunidad iluminar las opciones concretas, sino que la reflexión en torno a problemas particulares puede llevar a profundizar o revisar la propia comprensión de la vida buena. No se trata jamás de la aplicación mecánica de un nivel al otro.

4. Las deliberaciones no son meramente instrumentales

En ellas se resuelven cuestiones concretas, pero también en ellas se realiza la autonomía política de los ciudadanos. La misma participación es un valor, porque a través de ella los ciudadanos se desarrollan y se realizan como tales. El propósito de la deliberación va más allá de la mera confección de las decisiones prácticas.

Las comunidades propuestas por el comunitarismo liberal son *comunidades de deliberación democrática*, con una visión compartida de la vida buena. Los individuos se realizan como ciudadanos precisamente a través del proceso deliberativo que se da en ellas, como ya se ha dicho. Pero eso no significa que la vida buena se reduzca a la participación política. Ésa constituye un elemento esencial, pero no suficiente. El ciudadano debe cultivar, además, sus intereses y proyectos personales, si no quiere que su vida sea unidimensional.

Finalmente, vale la pena subrayar por qué el autor piensa que su propuesta alternativa puede llamarse comunitarismo liberal, lo que a primera vista podría parecer una contradicción¹⁴. Emanuel sostiene que es liberal por dos razones: 1) acepta el pluralismo y 2) reconoce y protege los derechos de los individuos. Hay, sin embargo, una diferencia entre la aceptación del pluralismo en el liberalismo clásico y en el comunitarismo liberal. En la concepción de Emanuel, el pluralismo no es un simple hecho. Se afirma como un valor que contribuye a la realización de las potencialidades humanas. El pluralismo no sólo se permite, sino que se promueve a través de la diversidad de las comunidades políticas. La justificación e interpretación de los derechos indi-

14. *The Ends*, 175-177.

viduales, uno de los rasgos más atractivos del liberalismo, también adquiere una configuración propia en el comunitarismo liberal. Los derechos individuales existen para promover la participación política en los procesos de deliberación democrática. No obstante estos derechos están garantizados, porque su justificación no depende de cálculos utilitaristas ni de otras consideraciones similares.

4. El problema de la factibilidad del comunitarismo liberal¹⁵

No se puede negar que esta propuesta plantea enseguida el problema de su factibilidad. ¿Cómo puede realizarse este planteamiento en un Estado moderno, con sus complejos problemas y con la enorme diversidad de personas, lugares y mentalidades que coinciden en la misma unidad nacional? ¿No se trata sencillamente de una utopía irrealizable, se pregunta el mismo Emanuel? El autor reconoce y estudia tres problemas fundamentales de su propio paradigma: tamaño, complejidad y pertenencia.

a) *Tamaño*

No puede olvidarse que la participación democrática debe ser real y no meramente formal. En consecuencia, las comunidades políticas tendrán que ser, forzosamente, pequeñas. Ahora bien, el problema es cuán pequeñas deben ser. Si son suficientemente pequeñas como para garantizar la participación real, ¿van a ser viables? Se trata de preguntas difíciles, pero ineludibles, si se quiere reflexionar con seriedad sobre los planteamientos del autor.

Emanuel señala que hay distintas maneras de deliberar de modo verdaderamente participativo. Comunidades diversas pueden usar distintas formas de deliberación, todas ellas igualmente democráticas. Un primer modelo lo encuentra en las asambleas populares –llamados “*town meetings*” (literalmente: “reuniones del pueblo”)– de Nueva Inglaterra. Todos los miembros de la comunidad están invitados a participar en una asamblea que se celebra periódicamente (por ejemplo, una vez al mes) para discutir los asuntos de la comunidad. Una segunda posibilidad consistiría en el nombramiento de comités, para que estudien las cuestiones de importancia. Posteriormente informan a la comunidad sobre los resultados de su trabajo. Las decisiones finales se tomarían en una

15. Ib.,

asamblea general o a través de algún tipo de referéndum. Por último, la comunidad podría dividirse en pequeños grupos. Éstos estudiarían los problemas y presentarían sus puntos de vista a la asamblea general, que haría, en su momento, las determinaciones que juzgase oportunas. Aunque éstas son las alternativas presentadas por Emanuel, parece lógico pensar que otras alternativas podrían ser aceptables, con tal de que sean verdaderamente participativas. Lo esencial es la participación real de todos los ciudadanos en el debate democrático.

Es evidente que las comunidades deben ser suficientemente pequeñas como para garantizar la participación real, como ya hemos apuntado. Lo que resulta más difícil es sugerir un tamaño preciso. El autor señala que su modelo, los ya mencionados "*town meetings*" de Nueva Inglaterra, funciona bien en poblaciones de hasta 25.000 habitantes. Observa que el pueblo de Wakefield, en Massachusetts, tiene regularmente asambleas en las que participan 26.000 personas. Emanuel piensa que este número se acerca al máximo de participantes compatible con una verdadera participación democrática. Para garantizar una genuina democracia deliberativa, se necesitarían alrededor de 10.000 comunidades de 20.000 personas en los Estados Unidos. El autor no enfrenta, según nuestro parecer, los enormes problemas logísticos que comportaría lograr semejante división de los ciudadanos en un país tan complejo y plural como el suyo. La propuesta es, desde nuestro punto de vista, de una ingenuidad impresionante. Parecería que una distribución tan precisa de los ciudadanos estadounidenses en comunidades solamente se podría lograr a través de algún tipo de sorteo imparcial, lo que difícilmente es compatible con la constitución de comunidades en las que se pueda llegar a tener algún tipo de visión compartida de la vida buena.

b) Complejidad

El problema no termina con la organización de las pequeñas comunidades. Es preciso preguntarse cómo esta multitud de comunidades políticas solventará las cuestiones que trascienden sus posibilidades. ¿No estaríamos transfiriendo el problema de los desacuerdos interminables e irresolubles al nivel de las relaciones supracomunitarias?

Las comunidades no serían, como es natural, completamente autosuficientes y autónomas. No son las ciudades estado de la antigua Grecia o de la Italia renacentista. Algunos asuntos trascienden, con

toda claridad, las posibilidades de colectividades pequeñas, como, por ejemplo, las relaciones exteriores y la defensa. Estarían integradas, pues, en un Estado nacional, basado en la filosofía del comunitarismo liberal. El Estado dejaría en manos de las comunidades políticas la educación, las cuestiones ambientales, el desarrollo urbanístico, los servicios públicos (como la policía o los bomberos), el arte, la cultura y los servicios sociales asistenciales, incluyendo la asistencia sanitaria. En realidad, la nación sería una federación de comunidades políticas. Cada una de las comunidades persigue su propia comprensión de la vida buena, realizando así, en el seno de un único Estado, una pluralidad de bienes morales.

c) Pertenencia

Por último, es preciso plantearse los problemas relacionados con la pertenencia o afiliación de los individuos a las pequeñas comunidades políticas. Idealmente cada ciudadano debería participar en una comunidad o, al menos, debería tener la posibilidad de hacerlo. Solamente deben quedar excluidos los que se inhiban por propia iniciativa. Las personas querrán afiliarse, como es natural, con comunidades que sostengan una visión de la vida buena compatible con los propios valores, creencias y aspiraciones. Por eso, cada uno tendría el derecho de decidir en qué comunidad desea participar y en cuál no querría participar de ninguna manera.

Las comunidades, por su parte, tienen el derecho a restringir el ingreso. Todo grupo humano organizado, con una identidad definida, establece criterios que determinan quiénes pueden pertenecer. Lo hacen las iglesias, los partidos políticos, las asociaciones profesionales y las familias. Todos los ciudadanos tendrían, pues, el derecho a pertenecer a una comunidad, pero no tendrían necesariamente el derecho de pertenecer a cualquier comunidad. La criteriología para la admisión de miembros nuevos reflejará, como es lógico, la visión compartida de la vida buena de los miembros de cada una de las pequeñas colectividades políticas. Por ejemplo, dice Emanuel, una comunidad de lesbianas, con una visión peculiar del feminismo, podría, en el campo de la asistencia sanitaria, impedir la pertenencia de los varones y de las mujeres heterosexuales. Algunas exclusiones o discriminaciones son tolerables, si las comunidades políticas han de tener una visión com-

partida de la vida buena. No serían aceptables las exclusiones que no se desprendan de la afirmación de los ideales compartidos que configuran el núcleo de la visión moral fundamental del grupo¹⁶.

Una vez que se ha admitido a una persona en la comunidad, no se la puede expulsar en contra de su voluntad. El ostracismo está prohibido en una democracia deliberativa. Podría usarse para sofocar la disidencia y la desobediencia civil¹⁷.

III. EL SISTEMA SANITARIO EN EL COMUNITARISMO LIBERAL¹⁸

El autor dedica el capítulo sexto de su libro a presentar la visión de un sistema sanitario organizado conforme a los postulados del comunitarismo liberal. En su opinión, este ideal representa un modelo coherente y éticamente justificado, una auténtica alternativa al modelo sanitario vigente en los Estados Unidos. Si ese país fuese una sociedad estructurada en conformidad con los principios del comunitarismo liberal, contaría con miles de *programas comunitarios de salud (PCS)*. Cada PCS tendría unos cuantos miles, o decenas de miles, de ciudada-

16. El ejemplo nos parece muy problemático. Si las lesbianas podrían excluir a los hombres y a las mujeres heterosexuales de su organización para la asistencia sanitaria, ¿podría igualmente una comunidad de inspiración evangélica fundamentalista excluir a las lesbianas y a los varones homosexuales? ¿Qué sucedería, entonces, a las personas que pertenecen a la minoría homosexual en regiones muy tradicionales, como en las zonas rurales del "Bible Belt" estadounidense? El autor propone otro ejemplo que no consideramos que sea menos problemático. Una tribu de indios podría limitar la pertenencia a los miembros de la tribu. Si los indios *sioux*, por poner un ejemplo, pueden excluir a los blancos o a los negros, siguiendo un criterio racial, ¿pueden hacer otro tanto blancos pertenecientes al *Ku Klux Klan*? Ellos podrían alegar que su visión de la vida buena exige la exclusión de los negros y de los católicos. Todo ello demuestra que la teoría de Ezekiel exige mayor refinamiento, antes de que se la pueda considerar como una propuesta remotamente viable.

17. Parece que haría falta desarrollar una criteriología más específica sobre este particular. ¿Por qué la expulsión se prohíbe en términos tan categóricos? Es fácil concebir situaciones en las que un miembro deja de compartir la visión que el grupo tiene de la vida buena y se convierte en una amenaza –o, al menos, en una molestia seria– para la vida de la comunidad. Por ejemplo, supongamos que el miembro de una comunidad inspirada en una ideología liberal individualista se convierte al fundamentalismo religioso islámico o evangélico y decide quedarse en la comunidad para oponerse, desde adentro, a las políticas de la comunidad contrarias a su nueva comprensión de la vida buena. ¿No podría justificarse su expulsión si aplicamos los criterios de afiliación enunciados por el propio Emanuel?

18. *The Ends*, 178-244.

nos afiliados. Podrían organizarse alrededor de los hospitales, de las organizaciones de cuidado dirigido (*Health Maintenance Organizations*) o de otras instituciones, ya existentes o totalmente nuevas.

Emanuel sostiene que sería posible organizar el sistema de prestaciones de servicios de salud en clave del comunitarismo liberal, aunque el resto de la organización social no estuviese inspirada en esa filosofía política. Recogemos ahora los rasgos característicos de un sistema sanitario basado en el comunitarismo liberal de nuestro autor.

1. La estructura de los PCS

El día a día de la administración de los programas recaería sobre los hombros de algunos miembros, que se dedicarían a la gestión del sistema. Las responsabilidades cotidianas de esos funcionarios serían muy semejantes a las que tienen hoy los gestores de los sistemas de prestaciones sanitarias, como los administradores de los hospitales o de las aseguradoras. Sin embargo, las decisiones de índole filosófica y política no estarían en sus manos ni en las de una cúpula jerárquica. Es sabido que dichas cúpulas suelen estar integradas por las autoridades médicas y una junta de directores, que representan, por lo general, los intereses de los inversionistas. En el nuevo modelo del comunitarismo liberal las opciones de cariz filosófico estarían en manos de los miembros, de la base de la organización o PCS. Las decisiones relativas a este ámbito se tomarían a través del proceso democrático de deliberación, del que ya hemos hablado en la presentación de la visión política de Emanuel. Este proceso incluiría, idealmente, tres pasos:

Primer paso: Articulación de la concepción compartida de la vida buena

Aunque la visión de la vida buena que aglutina a los miembros de la comunidad podría ser evidente en algunos casos: por ejemplo, en una comunidad de judíos ortodoxos, reunida precisamente en torno a la cosmovisión que emana de su fe religiosa; en otras situaciones, las comunidades tendrán que ponerse de acuerdo, a través del debate filosófico participativo, para formular la propia visión moral fundamental. No se debe olvidar que la visión compartida de la vida buena está íntimamente ligada a la solución de los problemas morales que se

encuentran en la práctica ordinaria de la medicina: desde las órdenes de no reanimar hasta la aplicación de las pruebas para detectar los anticuerpos al VIH¹⁹.

Segundo paso: Formulación de políticas y normas específicas

En esta fase es muy importante la aportación de los expertos en cuestiones administrativas, legales y médicas.

Tercer paso: La continua evaluación y revisión de las políticas y normas

La aplicación de las normas y políticas pondría de manifiesto las limitaciones de las mismas, dando así pie para su revisión y mejoramiento.

En este proceso democrático de deliberación participan todos los miembros de un PCS, lo que indica que su situación sería muy distinta de la que tienen hoy los usuarios de los diversos sistemas de prestaciones sanitarias. No son simples clientes o usuarios, son miembros, participantes activos, con autoridad y responsabilidad, en la formulación de la filosofía y de la normativa fundamental de su organización. En este sentido, los PCS son verdaderas comunidades políticas. Se trata, pues, de un modelo completamente original de asistencia sanitaria, que supera el paternalismo médico de manera radical.

2. Financiamiento

Según Emanuel, Estados Unidos gasta más de seiscientos mil millones de dólares al año en asistencia sanitaria. Presumiblemente, esa cantidad de dinero estaría disponible para financiar el nuevo sistema de prestación de servicios médicos. El Gobierno Federal distribuiría un vale por cada unidad familiar cada cinco años. Dicho vale se entregaría al PCS elegido por la familia como proveedor de servicios de salud.

19. Esta autonomía de las comunidades morales podría ocasionar graves problemas para el Estado, particularmente en las naciones más desarrolladas, como Estados Unidos y los países de Europa occidental. En un mismo Estado tendríamos catálogos diversos de prestaciones, financiados, al menos en parte (como se verá en el próximo punto de este capítulo), con fondos públicos. Además, esta diversidad de catálogos podría incluir intervenciones que algunos o la mayoría de los miembros de la comunidad política considerasen ofensivos, incluso como lesivas a la dignidad humana. Por ejemplo, ¿se permitiría la ablación del clítoris en una comunidad integrada mayoritariamente por personas procedentes de culturas en las que es una práctica cultural tradicional y obligatoria?

No obstante, un PCS podría decidir, a través de su proceso de deliberación democrática, imponer contribuciones adicionales a sus miembros, para ofrecer una cesta más amplia o más sofisticada de servicios. La comunidad decide, a través del proceso de deliberación democrática, cómo usar los recursos económicos que tiene a su disposición. Este sistema garantizaría que aspectos hoy descuidados, como la educación preventiva o los servicios domiciliarios, fuesen atendidos, ya que el criterio no sería empresarial. La comunidad decidiría cuáles son sus prioridades, en conformidad con su propia visión de la vida buena, compartida por los miembros.

Emanuel no nos dice si habría algún tipo de control o supervisión. Por ejemplo, ¿intervendría el Gobierno Federal para garantizar que los PCS ofrezcan a sus miembros los servicios fundamentales, conforme a los intereses nacionales? No se debe perder de vista que los intereses del país podrían muy bien trascender los intereses de las comunidades particulares. Piénsese, por ejemplo, en la atención a los pacientes portadores del VIH, a las personas sin hogar, los inmigrantes y otras poblaciones marginadas. Desafortunadamente, en cualquier sociedad existirán colectivos marginales, de los cuales el Estado no se puede desentender.

IV. VALORACIÓN CRÍTICA

La propuesta de Emanuel tiene el mérito de vincular la solución de los problemas planteados por la ética médica con la filosofía política. En este sentido, es una propuesta original y extraordinariamente interesante. En ella se supera el paternalismo médico a través de una democratización radical de la asistencia sanitaria. Es muy importante señalar que no se queda atrás solamente el antiguo paternalismo hipocrático, sino que se combatiría eficazmente un peligro todavía más grave hoy por hoy: la comercialización de la medicina, convertida en "industria de la salud". Sin embargo, el sistema podría dar lugar a nuevas formas de paternalismo o de verdadera coerción, en el caso de personas que vivan en regiones en las que no existen comunidades (ni, por ende, PCS) afines a sus convicciones morales.

En el sistema propuesto por el autor, se conjugaría la resolución de los dilemas de ética médica con la comprensión de la vida buena, sin caer en un sistema dictatorial que imponga a todos –necesariamente

por la fuerza en las plurales sociedades posmodernas— un punto de vista único. Tiene razón Emanuel cuando apunta que muchos de los problemas morales de la moderna bioética son irresolubles, si se pretende buscar respuestas válidas para todos, prescindiendo de las diversas cosmovisiones que informan los juicios morales de los individuos. No obstante, la solución propuesta por el comunitarismo liberal dejará a muchos insatisfechos. El Estado seguirá siendo moralmente neutral y permitirá el aborto y la eutanasia, en aquellas comunidades morales que consideren que esas prácticas son compatibles con su visión de la vida buena. En este sentido, el Estado de Emanuel no es distinto del Estado liberal laico que conocemos.

Lo que ya no aparece con tanta claridad, en el esquema propuesto por el autor, son los límites de la tolerancia del Estado ante las visiones de la vida buena adoptadas por las diversas comunidades políticas que existen en su seno. Presumiblemente, dicho límite estaría en el reconocimiento de los derechos humanos fundamentales, necesarios para garantizar el funcionamiento de las comunidades democráticas de deliberación. Opinamos que este punto hubiese merecido una atención explícita y cuidadosa por parte del autor. Se trata de cuestiones fundamentales: ¿Cómo distinguir las visiones válidas (o, cuando menos, tolerables) de la vida buena de las que no los son y, por ende, no tienen derecho a existir dentro de un Estado que respete los derechos humanos fundamentales?²⁰ El autor dice expresamente que no todas las visiones de la vida buena son válidas y aceptables, pero no nos indica con cuáles criterios podemos discernir entre las aceptables y las inaceptables. Es verdad que se trata de un problema difícil, pero es ineludible.

Finalmente, los problemas logísticos para la implementación de este modelo de sociedad son significativos, casi diríamos que insuperables. ¿Cómo se puede garantizar que todo el mundo pueda participar en una comunidad, si así lo desea? ¿Qué sucede si en la zona geográfica donde una persona vive no hay una comunidad de personas que compartan sus ideales y su visión moral? Por ejemplo, si una feminista militante, defensora activa del derecho al aborto, vive en una zona en la que sólo existen comunidades (con sus respectivos PCS) de cuño católico o evangélico fundamentalista, ¿quedaría excluida de

20. Sobre este tema sería interesante consultar: CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, 182, 185, 206-212.

participar en un PCS o tendría que mudarse a otra región? ¿Cómo se va a estimular la participación de las personas en los procesos políticos en una sociedad, como, por ejemplo, la norteamericana, en la que parece que el bien más escaso es el tiempo libre y en la que el interés por la participación en los procesos electorales es alarmantemente bajo? ¿Qué sucederá con comunidades muy pequeñas, que no tienen la fuerza económica para sostener un PCS? ¿Se podrán afiliar a un PCS gestionado por otra comunidad? ¿Qué ocurrirá si las visiones de la vida buena de ambas comunidades son incompatibles?

En resumen, la visión de Emanuel tiene el mérito propio de las teorías comunitarias (una especie de rasgo de familia), que es la llamada a recuperar un fuerte sentido de comunidad, como el lugar en el que es posible vivir una vida humana plena. Desde el individualismo es imposible resolver los graves problemas morales de nuestra sociedad, sean éstos de ética médica o de ética social. En esto, Emanuel y la tradición comunitarista tienen, sin duda, razón. Otra cuestión distinta es si ellos nos muestran, en realidad, un camino seguro y realista para edificar el mundo solidario que tan desesperadamente necesitamos todos los habitantes de este planeta.

CAPÍTULO OCTAVO

BIOÉTICA Y FEMINISMO

INTRODUCCIÓN

El pensamiento feminista es un vasto océano conceptual, con multitud de corrientes y diversidad de pobladores. En su excelente introducción al pensamiento feminista, Rosemarie Tong desarrolla 8 capítulos, cada uno de ellos dedicado a una corriente de pensamiento diversa bajo la amplia sombrilla del feminismo¹. Es mucho más exacto, pues, hablar de los feminismos. Dentro de este amplio espectro de corrientes ideológicas y filosóficas encontramos también una multiplicidad de disciplinas que se están elaborando desde la peculiar óptica del feminismo. Por eso, se puede hablar de política, epistemología, ontología y ética feminista. Lo que nos permite aglutinar esta diversidad bajo el manto único del feminismo es, precisamente, esa óptica o perspectiva peculiar, a la que acabamos de aludir. Desde ahí, todas las y los feministas leen la realidad teniendo en cuenta el género y la sexualidad como categorías analíticas fundamentales, con particular atención a la distribución social del poder². Esa distribución

1. TONG, R., **Feminist Thought**, Boulder (Colorado), Westview Press, 1998, 2ª ed. La autora tiene capítulos dedicados al feminismo liberal, radical, marxista y socialista, psicoanalítico, existencialista, posmoderno, multicultural y ecológico.

2. "Gender" en la gramática inglesa, al igual que "género" en la española, tiene un sentido muy preciso. Se refiere a la clasificación de los sustantivos y, en español, también de los pronombres, adjetivos y artículos como masculinos, femeninos o neutros. En su sentido más general, el género es una clase o especie, es decir, un conjunto de individuos que tienen en común ciertas características. Sin embargo, en la bibliografía femi-

social ha favorecido, y continua favoreciendo, la opresión de la mujer y de otros grupos marginados. El feminismo opera, pues, desde una hermenéutica liberacionista, que privilegia como clave fundamental de lectura, el género y la distribución opresiva del poder en la sociedad. Susan Wolf y otras autoras feministas nos enseñan, como veremos más adelante, que la bioética ha sido poco sensible a las aportaciones del pensamiento feminista, al igual que a otras corrientes intelectuales contemporáneas, hasta muy recientemente. Desde nuestro punto de vista, el feminismo puede aportar una crítica interna a la misma bioética, esencial si nuestra disciplina ha de seguir siendo fiel a sí misma.

En este vasto océano es difícil orientarse y organizar el material, sobre todo en una obra de introducción como ésta. Distribuimos el material en nuestra presentación de la siguiente manera: hacemos una amplia presentación de la ética del cuidado, que aunque se ha llegado a cuestionar si es verdaderamente una ética feminista, ha tenido bastante difusión y se ha presentado como un modelo ético apropiado para la enfermería. En segundo lugar abordamos el tema del método, o del armazón filosófico fundamental, de una bioética genuinamente feminista, siguiendo la reflexión sintética y autorizada de Rosemarie Tong. Terminamos el capítulo considerando la relación entre feminismo y bioética, partiendo de los análisis de Susan M. Wolf y Susan Sherwin. Esperamos que el capítulo sirva de aperitivo, estimulando así al lector a adentrarse por sí mismo o sí misma en el interesante y abigarrado mundo del pensamiento feminista.

I. DE LA PSICOLOGÍA DEL DESARROLLO MORAL A LAS ÉTICAS DEL CUIDADO

1. La aportación de Kohlberg

Quizá el nombre más conocido en la investigación psicológica del desarrollo moral sea el de Lawrence Kohlberg, durante muchos años

nista –en español parecería que por calco del inglés– se usa, habitualmente, para referirse al hecho de ser varón o mujer, es decir, al sexo de la persona. No todas las feministas hispanoparlantes aceptan este uso. Algunas prefieren que se use el término “sexo”, que sería, ciertamente, más propio en nuestra lengua. No obstante, y por respeto a un uso bastante generalizado, adoptamos el término “género” para referirnos a la condición de varón o mujer.

profesor de la Universidad de Harvard, en los Estados Unidos, la más famosa de las universidades de la llamada *Ivy League*³. En el trasfondo de la obra de Kohlberg podemos señalar dos factores determinantes: la obra de Piaget y la experiencia de la segunda guerra mundial y del holocausto. Después de esta experiencia histórica, no eran ya sostenibles, para Kohlberg, ni la neutralidad moral, ni el puro relativismo cultural que imperaba, y todavía impera hoy, en la psicología y en las ciencias sociales en general. Si todos los valores son relativos a la cultura, carecemos de base alguna para censurar las atrocidades morales de los nazis o de cualquier otra estructura tiránica. La neutralidad moral nos convertiría en cómplices de la barbarie moral⁴. Lawrence Kohlberg está interesado en la objetividad del razonamiento moral.

En su teoría del desarrollo moral, Kohlberg se inspira en la obra del investigador suizo Jean Piaget (1896-1980), uno de los autores más influyentes en la psicología y la pedagogía del siglo XX. La obra más famosa de Piaget fue precisamente su estudio sobre el juicio moral en los niños, *Le jugement moral chez l'enfant*⁵, publicada en 1932 y traducida al inglés en 1948. En esa obra, el investigador suizo pone las bases para el estudio del desarrollo moral en clave cognitiva, que será el punto de partida para el trabajo de Kohlberg y sus colaboradores. Ya en Piaget encontramos las tres etapas o estadios del desarrollo moral que Kohlberg elaborará ulteriormente: *estadio premoral, estadio de la heteronomía y estadio de la autonomía*. Piaget añade un cuarto estadio de *codificación de reglas*, que no aparece de esa manera en la teoría de Kohlberg. Lo más importante para nosotros, en este contexto, es el nexo indisoluble que une la evolución moral al desarrollo intelectual en la obra de Piaget.

3. Las universidades más prestigiosas del noreste de los Estados Unidos. Reciben ese nombre por sus muros cubiertos de hiedras (*Ivy*). Las instituciones tradicionalmente incluidas en este exclusivo club son Brown, Columbia, Cornell, Dartmouth College, Harvard, Princeton, la Universidad de Pennsylvania (*U Penn*) y Yale. Entre ellas, la más prestigiosa a nivel internacional es, sin duda, Harvard.

4. Tomamos este dato de la carta a los lectores que Carol Gilligan antepone a la reimpresión de 1993 de su libro **In a Different Voice** (xvii-xviii): GILLIGAN, C., **In a Different Voice**, Cambridge, Harvard University Press, 1982/1993. De ahora en adelante citamos esta obra como **In a Different**. Trabajamos con la edición de 1982, excepto cuando citamos la carta a los lectores, que sólo aparece en la reimpresión de 1993. Existe traducción española: **La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino**, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

5. Hay traducción española: PIAGET, J., **El criterio moral en el niño**, Barcelona, Editorial Fontanella, 1977.

*El desarrollo moral es el desarrollo de la capacidad cognitiva para hacer juicios morales*⁶. De alguna manera estamos en la concepción socrática de la virtud como conocimiento.

Kohlberg entiende también el desarrollo moral cognitivamente, incluso más que Piaget. También para él el desarrollo moral se identifica con el desarrollo del juicio moral⁷:

Edificando sobre el cimiento establecido por las teorías avanzadas por Jean Piaget, Kohlberg sostiene que los niños pasan a través de una secuencia de etapas de razonamiento moral bien definidas. En términos generales, el desarrollo procede de un nivel egoísta, en el que la moralidad se ve como una cuestión de autoridad y premio o castigo, a través de un segundo nivel en el que el individuo se ajusta a los roles estereotípicos que se esperan de él y a las normas sociales convencionales, hasta un tercer nivel, en el que los principios morales no se apoyan ni en el egoísmo ni en las normas convencionales acerca de lo correcto e incorrecto, sino que se basan en el principio de justicia que es universal e imparcial. Según Kohlberg, se da un progreso en la capacidad para el razonamiento lógico entre estos niveles, teniendo en cada nivel subsiguiente una estructura lógica superior y una ampliación en las categorías de personas a las que se aplica nuestra preocupación moral. Por ejemplo, para superar el nivel egoísta es necesario poder salir de uno mismo e identificarse con los otros, hasta que en el tercer nivel el sujeto aplica el principio imparcial de la justicia. Esto significa que la capacidad para hacer juicios racionales universales e imparciales es necesaria para alcanzar este nivel⁸.

Hemos citado ampliamente este párrafo de Helga Kuhse porque, desde nuestro punto de vista, resume muy bien los elementos esenciales de la teoría de Kohlberg, destacando los puntos de conflicto con las

6. Tomamos los datos sobre Piaget de HORTAL, A., *Ética*, t. 1, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1994, 78-82 y MOYA SANTOYO, J., *En el centenario del nacimiento de Jean Piaget, iniciador de la moral científica en psicología: Moralia* 19 (1996) 483-490.

7. La obra fundamental de Kohlberg está recogida en dos volúmenes publicados en 1981 y 1984: KOHLBERG, L., *Essays on Moral Development. Volume I: The Philosophy of Moral Development*, Nueva York, Harper & Row, 1981; *Essays on Moral Development. Volume II: The Psychology of Moral Development*, Nueva York, Harper & Row, 1984. En la exposición de la teoría de Kohlberg seguimos a HORTAL, A., *Ética*, 82-90 y a THOMAS, L., *La moralidad y el desarrollo psicológico*, en SINGER, P. (Ed.), *Compendio de ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, 621-635.

8. KUHSE, H., *Caring: Nurses, Women and Ethics*, Oxford, Blackwell Publishers, 1997, 100.

éticas del cuidado, que van a nacer precisamente de la confrontación con el pensamiento kohlberguiano. Para Kohlberg el desarrollo moral se fundamenta, esencialmente, en el desarrollo intelectual. La madurez moral exige la capacidad para emitir juicios morales universales e imparciales (es decir, juicios de justicia o equidad). En el trasfondo de la teoría del desarrollo moral de Kohlberg se pueden discernir con toda claridad las etapas de desarrollo intelectual y moral propuestas por Piaget. Esquemáticamente podemos sintetizar la teoría de Kohlberg de la siguiente manera:

Nivel preconvencional o egoísta

Etapa 1. Premio o castigo

El individuo actúa desde un punto de vista egocéntrico. Se obedece para evitar el castigo. Los intereses ajenos son irrelevantes, excepto en su relación con el propio bienestar.

Etapa 2. Individualismo

Se obedecen las reglas para favorecer el propio interés. El individuo reconoce que los demás también tienen intereses y es correcto que los persigan. Los conflictos entre los intereses propios y los ajenos se resuelven mediante el pacto de intercambio de servicios.

Nivel convencional

Etapa 3. Expectativas interpersonales

Es la etapa de las expectativas interpersonales, de las relaciones y la conformidad. Las expectativas de los demás cobran importancia para el individuo. Se hace lo correcto –lo esperado– para tener la aprobación de los otros y para ser una persona buena ante los propios ojos. El individuo es capaz de ponerse en el lugar del otro. Los intereses del grupo pueden prevalecer sobre los intereses individuales. Como puede ponerse en el lugar del otro, el individuo puede en esta etapa comprender la moralidad de la regla de oro.

Etapa 4. Sistema social y conciencia

El individuo es leal a las instituciones sociales vigentes y comprende que debe cumplir con los deberes contraídos. Se hace lo correcto para mantener las propias instituciones. De lo contrario se vendría abajo la sociedad.

Nivel posconvencional y de principios

Etapa 5. Contrato social y derechos prioritarios de los individuos

El individuo es consciente de que existe una perspectiva racional universal, desde la cual es preciso reconocer que hay valores y derechos

—como la vida y la libertad— que no deben su importancia a las instituciones sociales. Estos valores y derechos deben mantenerse y respetarse en cualquier sociedad. Sin embargo, la mayor parte de los valores y normas morales son relativas a los diversos grupos y sociedades. Mientras no sean contrarias a los valores y derechos que hay que respetar en cualquier sociedad, como la vida y la libertad, la obediencia a las normas de la propia sociedad es moralmente obligatoria, porque son el contrato social. El individuo se preocupa porque estas normas sociales generales, constitutivas del contrato social, se basen en cálculos racionales de utilidad general: “el mayor bien para el mayor número”.

Etapas 6. Principios éticos universales

El individuo comprende que existen principios éticos universales, que todos deben seguir, y elige libremente comprometerse con ellos. Los acuerdos y normas sociales son válidos porque se apoyan en tales principios. Los principios tienen prioridad sobre todas las normas y acuerdos sociales. El individuo obedece los principios morales porque como ser racional capta la validez de los principios éticos universales o el hecho de que las personas son fines en sí mismas y deben ser tratadas como tales. Los principios son principios de justicia y equidad, que tienen que ver con la igualdad de los seres humanos (el punto de vista de la imparcialidad) y con los derechos humanos fundamentales⁹.

El nivel posconvencional está regido por la capacidad para el pensamiento operativo formal, es decir, exige una inteligencia madura capaz de operaciones abstractas. Según Kohlberg, al final de la adolescencia la mayor parte de los jóvenes han alcanzado la etapa 4. El estadio 5 no se detecta antes de los 23 años. Sin embargo, pocas personas lo alcanzan. La mayor parte de los adultos permanece en el nivel 4. Por eso Kohlberg llegó a pensar, en alguna ocasión, que se trataba de modelos alternativos de madurez moral más que de estadios secuenciados de desarrollo. En la formulación final de su pensamiento aparecen como estadios evolutivos subsiguientes, siendo el estadio 6 la cima del desarrollo moral de la persona.

Además de la influencia de Piaget, la concepción de la moralidad propuesta por esta teoría psicológica tiene una clara genealogía filosófica. Kohlberg se inspira clarísimamente en la obra de su colega de Harvard, el filósofo John Rawls y su teoría de la justicia. Y a través de

9. Tomamos esta presentación sintética de HORTAL, A., *Ética*, 84-88; THOMAS, L., *La moralidad ...*, 623-624.

Rawls y también de Hare, Kohlberg es descendiente filosófico de Kant: “La escala del juicio moral de Kohlberg mide sólo la competencia en el razonamiento moral según un patrón definido sobre la tradición kantiano-rawlsiana, que se presta a un aprendizaje más o menos claramente inducido”¹⁰. Como apunta A. Hortal, el paradigma de moralidad kohlberguiana es la universalización prescriptiva formal de clara impronta kantiana¹¹. Este formalismo imparcial, basado en la racionalidad kantiana, será uno de los aspectos problemáticos de la teoría de Kohlberg para los sostenedores de la ética del cuidado.

El otro elemento es lo que podríamos quizá identificar como el “machismo” de la propuesta kohlberguiana. La teoría de la evolución moral que acabamos de presentar encuentra su base empírica en el estudio de 84 niños –es decir, varones– que Kohlberg y sus colaboradores siguieron por un período de 20 años. La premisa implícita suponía que la evolución moral era “*gender-blind*” (ciega con relación a las cuestiones de género), es decir, válida universalmente, tanto para hombres como para mujeres. Cuando las pruebas usadas por Kohlberg y sus colaboradores comenzaron a aplicarse a las mujeres, las respuestas de éstas no parecían alcanzar, en general, el mismo nivel de razonamiento moral que los hombres. Dicho de otro modo más franco: las mujeres parecían ser menos maduras que los hombres desde el punto de vista moral¹².

2. La voz diferente de Carol Gilligan

A principios de la década de los años setenta del siglo XX, Carol Gilligan comenzó a trabajar como asistente de investigación de Lawrence Kohlberg, fascinada por su posición de compromiso moral, a la que ya hemos aludido. Pero sus investigaciones con sujetos femeninos la llevaron a cuestionar la “neutralidad de género” presupuesta por los estudios kohlberguianos. Las mujeres no son menos maduras moralmente que los hombres, sino que hablan “*in a different voice*”, desde una perspectiva típicamente femenina que a Kohlberg se le escapó por completo. En el mundo de Kohlberg, apunta Gilligan, las mujeres

10. RUBIO CARRACEDO, J., **El hombre y la ética**, Barcelona, Editorial Anthropos, 1987, 180, citado por HORTAL, A., **Ética**, nota 21, 87.

11. HORTAL, A., **Ética**, 87.

12. KUHSE, H., **Caring ...**, 100-101.

simplemente no existen¹³. Es posible que Kohlberg haya descrito la evolución moral de los hombres, pero su teoría no nos brinda una explicación del desarrollo moral propio de las mujeres:

Virginia Woolf dice que “los valores de las mujeres difieren muchas veces de los valores que han sido hechos por el sexo opuesto”... Sin embargo, añade, “los valores masculinos son los que prevalecen”. Por eso, las mujeres acaban por cuestionar la normalidad de sus sentimientos y alterar sus juicios por deferencia a las opiniones ajenas... La diferencia de las mujeres no está basada solamente en su subordinación social, sino que también se basa en la substancia de sus preocupaciones morales. La sensibilidad a las necesidades ajenas y el asumir la responsabilidad por el cuidado de los demás llevan a las mujeres a prestar atenciones a voces que no son las suyas y a incluir en sus juicios los puntos de vista ajenos. La debilidad moral de las mujeres, que se manifiesta en una aparente difusión y confusión de sus juicios, es inseparable de su fortaleza moral, que consiste precisamente en su interés preponderante por las relaciones y las responsabilidades para con los otros. Su renuencia a formular juicios puede ser, en sí misma, indicativa del cuidado e interés por los demás que informa la psicología femenina... Las mujeres no sólo se definen en un contexto de relaciones humanas, sino que también se valoran a sí mismas a partir de su capacidad para cuidar a los demás¹⁴.

La madurez moral definida por Kohlberg consiste en la capacidad para formular juicios racionales universales e imparciales, válidos para cualquier situación. Las mujeres no razonan moralmente de esa manera. Sus juicios son contextuales y narrativos, no abstractos y formales. El mundo femenino no está compuesto por individuos solitarios que siguen normas generales, sino por personas ligadas entre sí por vínculos relacionales. Los desacuerdos no se resuelven por el razonamiento lógico impersonal, sino a través de la comunicación personal, en la relación contextualizada, presuponiendo la sensibilidad a las necesidades particulares de las personas concretas¹⁵. Las mujeres articulan su sensibilidad moral en una voz diferente pero no inferior a la de los hombres, sino que es igualmente válida. De manera sumaria podríamos decir que mientras los hombres hablan en el lenguaje impersonal de la justicia, las mujeres hablan en el idioma personal del cuidado y en el contexto de las relaciones.

13. GILLIGAN, C., *In a Different ...*, 18.

14. *Ib.*, 16-17.

15. *Cf. Ib.*, especialmente 19-29.

Kuhse observa, acertadamente, que los estudios de Gilligan plantean inmediatamente dos cuestiones básicas: 1) ¿Es verdad que las mujeres hablan un lenguaje moral distinto? 2) En caso de que exista este lenguaje del cuidado, ¿es, en realidad, un idioma peculiarmente femenino? La bibliografía suscitada por la obra de Gilligan y por su debate con Kohlberg es vasta y se han planteado cuestionamientos serios, incluso desde el punto de vista de la interpretación de los datos empíricos. Por ejemplo, aun en la hipótesis de que Gilligan haya identificado dos voces o idiomas distintos en el ámbito del discurso moral, ¿es verdad que el idioma relacional del cuidado es típicamente femenino? ¿No podrían atribuirse igualmente esos diversos lenguajes a diversos grupos culturales? ¿No es la ética mediterránea más relacional y la germánica, quizá, más centrada en la imparcialidad racional? Kuhse señala, con razón, que si bien es cierto que las investigaciones de Gilligan dejan muchas cuestiones todavía abiertas, es innegable el enorme impacto que su trabajo ha tenido y la resonancia que ha encontrado en las mujeres. En 1989 se habían vendido 360.000 ejemplares de *In a Different Voice*. La propuesta de Gilligan ha sido recibida con entusiasmo por estudiosas de las más diversas disciplinas académicas, desde la teoría literaria hasta las ciencias ambientales, pasando por la filosofía y la bioética. Por lo tanto, la presencia de la voz diferente postulada por Gilligan no parece que pueda ser descalificada tan fácilmente¹⁶.

Otra cosa distinta es cómo se explica el origen de esta voz o idioma diferente, con el que la mujer parece identificarse más que con el lenguaje tradicional de la ética articulada por los hombres. Algunas autoras feministas han postulado que existe una explicación biológica para la diferente sensibilidad moral entre hombres y mujeres. Las experiencias típicamente femeninas de la menstruación, el coito, el embarazo y la lactancia, por ejemplo, serían constitutivos de una peculiar perspectiva epistemológica, exclusivamente femenina, desde la cual las mujeres perciben el universo moral. Sin negar categóricamente que pudiese haber algún factor biológico en la configuración de esa perspectiva moral típicamente femenina, parece que las diversas aproximaciones a la moral que se constatan entre hombres y mujeres –en la hipótesis de que dicha diferencia realmente exista– podrían explicarse suficientemente porque hombres y mujeres han sido socializados de maneras

16. KUHSE, H., *Caring ...*, 104-105.

radicalmente diversas¹⁷. Mientras los hombres han sido educados para desenvolverse principalmente en la esfera pública, las mujeres lo han sido para la esfera privada. En la esfera pública se trata, sobre todo, con extraños, con los que no existe una relación afectiva. Parece lógico suponer que en esta esfera la perspectiva de la justicia, imparcial y objetiva, sea la más indicada. En la esfera privada del hogar y la familia, marcada por relaciones cargadas de afecto, podría ser más funcional la moral relacional del cuidado¹⁸. Todo lo cual parecería indicar que la justicia y el cuidado son lenguajes complementarios más que alternativos, que deben ser incorporados en la visión moral de hombres y de mujeres si sus visiones morales han de ser integrales. Otro elemento que está sin demostrar, hasta donde hemos investigado, es la validez transcultural de los hallazgos de los estudios de Carol Gilligan¹⁹.

3. Los elementos fundamentales de una ética del cuidado

Las éticas del cuidado han nacido con una impronta feminista y en polémica contra el modelo ético basado en los principios universales y en la justicia imparcial. Se proclama la transición de una ética basada en el ideal ilustrado de la universalidad a una ética basada en la tradición y en la particularidad; de una ética basada en los principios a una ética centrada en las virtudes; de una ética centrada en el individuo a una ética basada en las relaciones, afinada en la comunidad y en la preservación de los vínculos concretos nacidos de las relaciones. La persona se percibe a sí misma y a los demás en el contexto de las relaciones particulares (esposa-esposo, madre-hijo, amigo, compañero de

17. *Ib.*, 108-109. Los mismos datos de los estudios de Gilligan no sostienen que todas las mujeres aborden los problemas éticos desde la perspectiva del cuidado. Comentando los resultados presentados por Gilligan, Kuhse afirma: "Tanto la perspectiva de la justicia como la del cuidado... son posibles para hombres y mujeres y ambas son válidas. No obstante, Gilligan sostiene que sus investigaciones han demostrado que la inmensa mayoría de los varones dependen principalmente de la perspectiva de la justicia. En el caso de las mujeres..., alrededor de la tercera parte aborda los problemas éticos principalmente desde la perspectiva del cuidado, mientras que otro tercio depende principalmente de una moral basada en la justicia. En otras palabras, mientras una parte considerable de las mujeres aborda los problemas morales desde la perspectiva de la justicia, casi ningún hombre los aborda desde la perspectiva del cuidado". (*Ib.*, 100-101). Esto indica, concluye Kuhse, que Gilligan ha demostrado una correlación (o asociación) entre la condición de ser mujer y la perspectiva ética del cuidado, no un vínculo absoluto (*Ib.*, 105-106).

18. *Ib.* 110-111.

19. *Ib.*, 11

trabajo, vecino, amante, etc.) y de las necesidades de las personas en el seno de la relación. La pregunta fundamental no es “qué es lo justo” sino “cómo responder a las necesidades de esta persona en esta situación”. Sobre todo se rechaza la imparcialidad exigida por las éticas tradicionales, tanto deontológicas como teleológicas, bien sea el imperativo categórico kantiano o el principio de utilidad utilitarista. Los defensores de la ética del cuidado rechazan un modelo de deliberación moral que exija que se adopte una perspectiva racional objetiva e imparcial para resolver los conflictos morales, bajo la dirección de principios y normas universales. Por el contrario, nos invitan a estar atentos a las peculiaridades del contexto, a las necesidades particulares, a las emociones suscitadas por la situación y a la red de relaciones que nos vinculan con los individuos singulares que están implicados en la particularidad del caso único. En el ámbito clínico, habría que subrayar que cada paciente y cada situación es única. Las éticas de los principios y la imparcialidad pierden de vista el carácter singular de las personas, de las situaciones y de las relaciones. Es imposible saber de antemano si se le debe ayudar a un paciente a acelerar su muerte o a mantenerle en vida. Poniéndolo en las categorías feministas –o al menos femeninas– que han predominado en las éticas del cuidado, mientras las éticas femeninas del cuidado representan la actitud de la madre, que encuentra su origen en el afecto y la emoción, las éticas tradicionales han representado la actitud del padre, que tiene su fuente en la justicia y los principios. En las éticas de la madre, las acciones son moralmente buenas si están arraigadas fielmente en el deseo de responder con cuidado a las necesidades de la otra persona en la relación. Para ilustrar mejor la ética del cuidado, vamos a fijarnos detenidamente en la propuesta teórica de la norteamericana Nel Noddings.

II. LA ÉTICA DEL CUIDAR DE NEL NODDINGS²⁰

Para Noddings, el elemento esencial de toda forma de cuidado se encuentra en la relación entre *la persona que cuida y la persona que es cui-*

20. Para presentar los elementos fundamentales de una ética del cuidado, exponemos el pensamiento de Nel Noddings, recogido en su libro **Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education**, Berkeley, University of California Press, 1984. Aunque la autora no se interesa por la bioética, presenta una de las formulaciones más influyentes de una ética del cuidado.

dada. Por eso, la autora comienza su estudio analizando estos dos polos constitutivos del cuidar. No conviene olvidar que la ética del cuidado de Noddings tiene como punto de partida y fundamento el fenómeno de la relacionalidad constitutiva de los seres humanos. “Cuidar” es establecer una relación entre dos personas²¹.

1. La persona que cuida y los sentimientos fundamentales²²

La ética del cuidado es una moral del sentimiento y de la relación. Para cuidar de alguien es preciso poder “sentir con el otro”. El “sentir con” presupone, ante todo, una actitud de acogida de la otra persona, que nos capacita para sentir con ella y para ver las cosas desde su punto de vista. El sentir con el otro o “empatía” es, ante todo, una experiencia de receptividad: la persona que cuida recibe al otro de tal manera que ve y siente como él. Está comprometida, como punto de partida, con la acogida de los sentimientos y las perspectivas de la otra persona en la relación. La vida moral no comienza resolviendo un dilema, sino que empieza compartiendo un sentimiento. Como Hume, Noddings sostiene que la ética depende, en último análisis, de los sentimientos²³. La receptividad de la persona que cuida no se apoya en un análisis conceptual de la situación de la persona que necesita ser cuidada. No es que viendo la situación del que necesita ser cuidado, la persona que cuida se pregunte de modo reflejo: “¿Cómo me sentiría yo si estuviese en su lugar?” En realidad, podemos identificar dos sentimientos fundamentales como los cimientos de toda la vida moral.

El primer sentimiento es *el cuidar natural* (“*natural caring*”). Noddings sostiene que éste es el sentimiento que hace posible (“*enabling senti-*

21. *Ib.*, 9.

22. El capítulo 2 del libro se dedica al análisis de la persona que cuida, cf. *Ib.*, 30-58. La presentación más sistemática de la estructura de la ética del cuidar se encuentra en el capítulo 4, *Ib.*, 79-103. Estos dos capítulos son, desde nuestro punto de vista, fundamentales para la comprensión de la propuesta teórica de Noddings, sin que esto signifique que sea posible dispensarse de la lectura del resto del libro. En los párrafos que siguen dependemos mucho del material presentado en esos capítulos.

23. *Ib.*, 79. Es muy discutible que la vida moral comience compartiendo un sentimiento: ya hemos dicho en los capítulos introductorios que la génesis de la moralidad es mucho más compleja, siendo inseparable de la experiencia del deber. La vida moral comienza cuando una persona descubre en su interior la experiencia del deber. Más discutible aún nos parece la interpretación que hace la autora del pensamiento de Hume, si bien es cierto que el filósofo escocés sitúa los juicios morales dentro de las cuestiones de hecho basados en los sentimientos; no es lo mismo ser fundamento del juicio moral que dar origen al hecho moral mismo.

ment”) que obremos en favor de otras personas como personas que cuidan, que es lo mismo que decir como personas éticas. Es el sentimiento que nos impulsa a obrar en favor de otra persona porque queremos hacerlo. El ejemplo por excelencia, como lo es tantas veces en la obra de Noddings, es la actitud de la madre ante su hijo. Por ejemplo, cuando una madre oye que su recién nacido llora en medio de la noche, no se detiene a reflexionar sobre sus obligaciones morales antes de levantarse para atender al pequeño. Ella no siente simplemente que “debe” hacer algo. La madre quiere hacer algo por su hijo que está llorando. Deber y querer no están en conflicto. Si una madre dejase que su niño muriese por pura negligencia, probablemente pensaríamos que está enferma y no que es una persona inmoral. El cuidado materno está presente incluso en los animales no humanos. Además, el “cuidar natural” es un sentimiento innato en el ser humano. En todos los seres humanos, no sólo en las madres y ni siquiera sólo en las mujeres. Las personas que carecen por entero de este sentimiento son casos patológicos. A esas personas, es mejor evitarlas que condenarlas²⁴.

El segundo sentimiento es el *cuidar ético* (“*ethical caring*”), que se apoya en el primero y depende de él. Este sentimiento nace como una respuesta al recuerdo del primero, del cuidar natural, cuando el deseo de atender nuestros propios intereses entra en conflicto con la llamada que nos interpela a actuar como una persona que cuida ante las necesidades del otro. El cuidar ético exige un esfuerzo que no se necesita en el cuidar natural. Por lo tanto, no es superior al cuidar natural, sino que depende de él y se apoya en él. Una persona que no tuviese experiencia del cuidar natural no podría asumir en sus relaciones el cuidar ético²⁵. Pero ya hemos dicho que esas personas son raras. Se trata de casos que más bien hay que considerar como patológicos. Una ética del cuidado aspira a mantener la actitud natural en circunstancias en las que no nos brota espontáneamente. Ahora bien, cabe preguntarse por qué se debe mantener y cultivar esa aspiración. Para responder a esta cuestión es preciso referirnos a las nociones del *ideal ético* y del *yo ético*.

Cuando la persona que cuida reflexiona sobre su modo de ser en las relaciones en las que se da un genuino cuidado –es decir, la absorción en el otro y la puesta de las propias energías al servicio de la otra per-

24. Ib., 79.81.83.

25. Ib., 79-80.

sona-, comienza a formarse una imagen de sí misma. Esta imagen está todavía incompleta. Además de ser una persona que prodiga cuidados a los demás, cada uno de nosotros también necesita ser cuidado. Cuando la persona reflexiona sobre sus anhelos de ser acogida, comprendida y aceptada, va completando la imagen de la bondad. *Cuando soy con el otro como necesito que los otros sean conmigo, entonces estoy más cerca de la bondad y soy como quiero ser.* Esto es lo que Noddings denomina *ideal ético*. Esta bondad del ideal ético se realiza naturalmente en aquellas situaciones en las que se da el cuidar natural. El cuidar natural es el estado que los seres humanos identificamos, inevitablemente, como bueno. Todos hemos dependido de esta realidad para seguir existiendo. El *yo ético* consiste en la relación existente entre mi *yo actual* y mi *yo ideal* (*el ideal ético*) *como una persona que cuida y es cuidada*²⁶.

Ahora bien, en las situaciones de cuidar natural no hay conflicto entre mi *yo actual* y mi *yo ideal*. El “yo quiero” y el “yo debo” coinciden y no hay que hacer ningún esfuerzo para obrar como una persona que cuida. Sin embargo, no siempre ocurre de esta manera. Muchas veces el “yo quiero” y el “yo debo” se presentan en tensión, en colisión el uno con el otro. Tengo ante mí una persona que reclama mi atención o mis servicios. El impulso de obrar en favor de la persona que reclama mi atención y mis servicios nace en mí espontáneamente²⁷. Pero también reclaman mi atención otros intereses y necesidades. Concretamente, junto a la reclamación del otro, en este momento concreto, está, por ejemplo, el deseo de cuidar de mí mismo (reposando o conversando con mis amigos). En este momento entra en juego otro sentimiento: el interés por cuidar mi *yo ético*: *tengo interés en cuidar de mí mismo como una persona que cuida*. Por lo tanto, aunque el “yo quiero” y el “yo debo” están en conflicto, prevalece mi compromiso con el ideal ético²⁸. En definitiva, el genuino sentimiento moral nace de la evaluación de la relación de cuidado como buena y como superior a otras

26. *Ib.*, 49.

27. Noddings sostiene que el impulso de actuar en favor del otro presente es innato en los seres humanos. Se desarrolla a través de la sucesión de relaciones de cuidar y ser cuidado a lo largo de la vida. La inclinación y el interés de los seres humanos en la vida moral nace de este impulso humano innato y fundamental. *Ib.*, 83.

28. *Ib.*, 82. Transcribimos el texto en inglés, que juega con distintos usos del verbo “to care”, difíciles de reproducir en castellano: “*I care about myself as one-caring and, although I do not care naturally for the person who asked something of me—at least not at this moment—I feel the genuine moral sentiment, the “I ought”, that sensibility to which I have committed myself*”.

formas de relación. Experimento el “yo debo” ético cuando reconozco que mi manera de responder a esta situación concreta puede enriquecer o disminuir mi ideal ético. Mi respuesta me afecta a mí. Ante una persona por la que no siento cariño es fácil encontrar razones para no responder a su reclamación de atención o cuidado como una persona que cuida. Puedo aducir que estoy muy ocupado o que la situación en la que él está no tiene verdadera importancia. Pero, si quiero obrar moralmente, tendré que detenerme un momento y preguntarme cómo me siento acerca de mi propio “yo”, de ese “yo” que no está dispuesto a responder al otro que me necesita como una persona que cuida.

2. La obligación de cuidar y sus límites

El fundamento último de la ética del cuidado está en la relacionalidad fundamental de los seres humanos y en la opción de estar en relación como una persona que cuida²⁹. Por lo tanto, la obligación también estará limitada por la relación. La autora afirma que los seres humanos vivimos rodeados por círculos concéntricos de relaciones, que vienen a ser círculos concéntricos de cuidado. El primero es el *círculo íntimo*. En el seno de este primer círculo nos cuidamos de los otros porque los amamos. Aquí están los familiares y amigos más cercanos. Es aquí donde el cuidar natural se da con más frecuencia. No obstante, aun en este círculo íntimo, es preciso invocar, algunas veces, el cuidar ético. Es posible que la persona que cuida esté cansada o que el otro se haya comportado de una manera abominable en la relación, enfriando, al menos momentáneamente, el amor. Será necesario recordar entonces que esta persona en necesidad es mi padre, mi hijo o mi íntimo amigo para poner en movimiento el cuidar ético. Más allá del círculo íntimo, encontramos aquellas personas por las que tenemos consideración y estima. Guiamos nuestras acciones, al menos, por tres consideraciones básicas: cómo nos sentimos, lo que la otra persona espera de nosotros y lo que la relación con la persona exige. Las personas en este círculo no nos exigen lo mismo que las del círculo íntimo. Además, estas relaciones suelen estar delimitadas por normas de conducta socialmente

29. El cuidar solamente ocurre en una relación entre personas. El deseo de ser personas morales, dice Noddings, se basa en el deseo más fundamental de estar en relación. La relación óptima entre las personas es aquella en la que respondemos al otro como una persona que cuida, sobre todo si esa respuesta encuentra correspondencia en el otro. Cf. *Ib.*, 49, 65, 68-74, 83.

establecidas y aceptadas. Es verdad que las reglas no son decisivas en las situaciones críticas, como veremos enseguida, pero son útiles como guías de acción en las situaciones normales.

Más allá de estos dos primeros círculos están las personas que no he encontrado todavía. Algunas de ellas pueden estar conectadas al círculo íntimo por algún tipo de relación. Noddings pone dos ejemplos. El primero se refiere al joven que será el marido de su hija. Ella todavía no lo conoce, pero cuando llegue entrará en su vida bajo el manto del amor potencial, transitivo. También habla de sus potenciales alumnos, a los que no ha conocido todavía. En cierto sentido existe un vínculo formal con ellos que asegura que entrarán en su vida como personas que merecen ser cuidadas ("*potentially cared for*"). Así se establecen *cadena de cuidado*, algunas de ellas vinculando a personas todavía desconocidas, a otras que pertenecen al círculo íntimo y, por último, a otras formando nuevos círculos de solicitud potencial. Ahora bien, ¿qué pasa con el extraño que no está vinculado con ninguna de estas cadenas?

El extraño próximo puede imponer tremendas exigencias sobre la persona que cuida, una vez que toca a mi puerta con sus necesidades. Es posible que yo desee que no se presente, pero una vez está allí, tengo que recibirle como una persona que está dispuesta a cuidar, aunque sus exigencias no tengan la misma fuerza que las de las personas en mi círculo íntimo. No olvidemos que si me atengo única y exclusivamente a las reglas sociales que regulan las relaciones, corro el riesgo de desvincularme del corazón de la vida moral: la sensibilidad que me mueve a comportarme como una persona que cuida. Una vez el extraño toca a mi puerta tiene que ser recibido como una persona individual y no según las prescripciones de una fórmula³⁰. Pero otra cosa es el extraño remoto. Aunque nunca puedo abandonar mi disponibilidad para acoger al otro presente como una persona que cuida, no estoy obligado a convocar el "yo debo" de la obligación ética cuando no hay posibilidad alguna de reciprocidad en la relación. Así, por ejemplo, no tengo ninguna obligación, afirma Noddings, con los niños hambrientos de África, porque no hay ninguna manera de que se establezca con ellos una relación de cuidado completa, a no ser que abandone las obligaciones de cuidar que ya he contraído. Puedo tomar algunas iniciativas con respecto a estos extraños lejanos, si así lo deseo, pero no

30. *Ib.*, 46-47.

tengo ninguna obligación. Hay dos criterios que determinan la obligación moral: 1) la existencia de una relación actual con la persona que necesita, o el potencial para que esa relación se establezca; 2) el potencial dinámico para que se dé un crecimiento en la relación, incluyendo el potencial para una creciente reciprocidad entre las personas. El primer criterio establece la obligación, el segundo establece prioridades entre las diversas obligaciones. Para las relaciones ya establecidas, existe un deber categórico. Para las relaciones potenciales, el imperativo es hipotético³¹.

3. Reglas, principios y situaciones

Como ya hemos dicho, las reglas tienen su utilidad en la vida moral. Las reglas nos ayudan a satisfacer los requisitos mínimos del cuidar en mi grupo social. Sin embargo, el que se limita a seguir las reglas automáticamente no se comporta, en verdad, como una persona que cuida. Es preciso saber cuándo las exigencias de una ética del cuidado me llaman a dejar de lado las reglas. La persona que cuida desconfía de las normas y los principios. Ella los formula y sostiene de manera tentativa y vaga, como una especie de economía útil, que simplifican las situaciones, pero que tienen poco uso en los casos con conflictos verdaderamente serios. Pero, sobre todo, quiere mantener y ejercer su receptividad a la persona concreta y real por la que ella se interesa o que reclama sus cuidados. La vida moral basada en una ética del cuidado es coherente, pero no se puede describir con coherencia sistemática. Las decisiones morales están condicionadas, aunque no determinadas, por la intensidad y la proximidad de las relaciones, así como por las condiciones del momento.

Esto no significa que la persona que cuida sea caprichosa. Es confiable y se puede depender de ella, porque procurará responder a la persona, en la situación concreta, como alguien que se interesa y se cuida de las necesidades del otro. Por ejemplo, supongamos que la madre da permiso a su hijo para no ir a la escuela, porque quieren llevar a cabo juntos otra actividad, que ambos consideran que vale la pena. La madre tiene que escribir una nota a la maestra explicando la ausencia. Si no dice que el niño está enfermo, le impondrán un castigo. La escuela tiene una norma que solamente permite ausencias en caso de enfer-

31. *Ib.*, 87.

medad o de muerte en la familia. Esta regla responde a la normativa con la que es preciso cumplir para recibir fondos estatales. Por lo tanto, la escuela quiere oír que el niño estaba enfermo, y la madre prefiere decir que lo estaba, porque no quiere que el niño reciba un castigo. Más aún, la madre puede decidir que va a mentir habitualmente, para poder encontrarse con su hijo como una persona que cuida y no como alguien que se rige por principios. No intenta justificar su conducta diciendo que la norma escolar es injusta o rígida. Eso sería hacerle el juego a la ética de los principios. Lo importante es permanecer fiel al ideal de ser una persona que cuida. Si pretendemos justificar toda desobediencia a los principios, terminamos por reconocer tácitamente que tienen una importancia capital en la vida moral³². Pero precisamente esa primacía de los principios es lo que está en cuestión. Reconocerles un papel importante equivaldría, para Noddings, a ceder a las exigencias de las éticas del padre.

4. La ética del cuidado como ética femenina

La ética de los principios es la ética masculina, la ética del padre. La ética del padre se encuentra reflejada paradigmáticamente en la historia de Abrahán, dispuesto a sacrificar a Isaac. Noddings recuerda que para Kierkegaard, en su presentación del sacrificio de Abrahán, lo ético es lo universal y la obediencia a Dios es lo que está por encima de lo universal. En términos éticos, Abrahán debía amar a Isaac. La obligación ética queda reducida a una posición relativa cuando se confronta con la exigencia absoluta del mandato divino. Pero para la madre, apunta Noddings, todo esto es horrendo. La relación de la madre con el hijo no está gobernada por los principios universales de la ética, sino por el sentimiento del cuidar natural. La madre no ama a su hijo porque tenga una obligación de amarlo. Por el contrario, es la relacionalidad natural de la madre con su hijo la que da lugar al amor. Más aún, ese sentimiento natural –el cuidar natural– es, como ya se ha dicho, la condición de posibilidad de toda vida moral. La decisión de Abrahán no quebranta únicamente lo ético, sino que constituye la peor violación posible de lo supra-ético: el sentimiento de cuidar. La obediencia a un Dios invisible lo lleva a estar dispuesto a destruir este niño visible, hijo suyo, que lo

32. *Ib.*, 51-58, especialmente 51-52, 55-57. El ejemplo del niño y la madre se encuentra en las páginas 56-57.

mira con ojos reales que se vuelven a su padre con confianza, amor y temor. Ninguna mujer podría haber escrito la historia de Abrahán e Isaac en el Génesis, ni tampoco su defensa en la obra de Kierkegaard **Temor y temblor**³³. La persona que cuida no busca seguridades en abstracciones, sean estas principios o divinidades, sino que permanece responsable, aquí y ahora, ante esta persona que requiere ser cuidada³⁴.

Esta ética, basada en el compromiso de actuar como una persona que cuida a esta persona concreta aquí y ahora, no es sólo una alternativa a Abrahán, sino que también es una alternativa al estadio sexto del desarrollo moral de Kohlberg. Las mujeres no están interesadas en el establecimiento de prioridades entre los principios generales de la moralidad. Ellas quieren mantener y mejorar el cuidado de las personas, sobre todo de las personas queridas. No se abstraen de la situación concreta. Por el contrario, permanecen en la situación como agentes responsables, dispuestas a acoger y a responder a las necesidades de las personas que necesitan ser cuidadas, entrando en relaciones plenamente humanas con ellas³⁵.

5. Valoración crítica de las éticas del cuidado³⁶

a) Elementos positivos

Es preciso reconocer que la ética del cuidado pone de relieve elementos importantísimos para la vida moral. El cuidado se refiere, en definitiva, a la sensibilidad ante las necesidades y vulnerabilidades del otro concreto, en su singularidad, con quien estamos en relación. Es de apreciar su esfuerzo por integrar el afecto en la respuesta moral, así como su acento en la fidelidad a las relaciones. En este sentido, podemos encontrar una afinidad entre la ética del cuidado y los valores nucleares de una ética de inspiración evangélica, si bien es cierto que las éticas del cuidado, fuertemente marcadas por el feminismo occidental, descuidan esa vinculación peculiar con el débil, aunque sea "extraño", que es santo y seña de la moral auténticamente cristiana. La ética del cuidado también pone de relieve la importancia moral de las relaciones

33. KIERKEGAARD, S., **Temor y temblor**, Madrid, Tecnos, 1987.

34. *Ib.*, 43.

35. *Ib.*, 42.

36. En buena parte nos inspiramos en KUHSE, H., **Caring...**, Cap. 7, especialmente 152-166.

especiales como fuente de obligaciones morales particulares. También es importante, para la liberación de todos en la sociedad moderna –hombres y mujeres–, la atención a los rasgos “femeninos” del carácter del sujeto moral: la compasión, la fidelidad, la responsabilidad ante las necesidades de la otra persona con la que estoy en relación.

b) Deficiencias

No obstante, la ética del cuidado, por sí sola es, desde nuestro punto de vista, gravemente deficitaria e incapaz de garantizar la vida moral. Hacemos, a continuación, algunos señalamientos críticos, inspirados, en buena parte, por la obra de Helga Kuhse, ya repetidamente citada.

La vida moral no se agota en el cuidar.

La identificación de la persona moralmente buena con la persona que cuida es una notable simplificación. Parecería que un cuidador cumple con todas sus obligaciones morales por el solo hecho de cuidar a aquellos con quienes se encuentra en determinadas relaciones. Nos parece innegable que la vida moral exige mucho más, siendo por otra parte también cierto que el cuidar no es siempre bueno como indicamos en el punto siguiente.

Es importante insistir en la enorme simplificación de la vida moral y de las relaciones humanas presentes en la propuesta ética de esta autora. La relación de cuidado se convierte en la relación óptima entre las personas, en realidad en la única que tiene estatuto plenamente moral. No solamente se simplifican las obligaciones morales sino también la extensión de las mismas. Los lejanos quedan excluidos del universo de nuestras obligaciones morales. Definitivamente se trata de una visión moral inadecuada y peligrosa para el tiempo de la globalización, cuando se hace cada vez más imperioso que nos planteemos los deberes de justicia que nos vinculan a las poblaciones empobrecidas de los países del tercer mundo, así como los deberes para con las generaciones futuras y la preservación de los ecosistemas.

En esta misma línea de pensamiento nos parece desacertado el papel que atribuye la autora a la *reciprocidad* en la generación de obligaciones morales. Se recordará que niega que tengamos deberes para con los niños hambrientos de África porque no tenemos la posibilidad de establecer con ellos relaciones recíprocas. Su noción de reciprocidad parece un tanto recortada al perder de vista las profundas relaciones de

interdependencia que existen entre todos los habitantes del planeta, que hoy se hacen más evidentes que nunca. La ética de Noddings está cortada como un vestido para andar por casa, para las relaciones domésticas, pero es radicalmente insuficiente para orientarnos tanto en la comunidad política como en lo que hoy llamamos la comunidad internacional.

*El "cuidar" no es siempre bueno*³⁷

Cuidar es tener solicitud por los intereses de alguien, estar preocupado por la persona y por sus intereses. Pero, en realidad, el concepto de "cuidar", como lo encontramos en la ética femenina del cuidado, es de una gran vaguedad. No basta con que se nos diga que debemos ser solícitos, si no se nos dice acerca de qué; es decir: cuál es el objeto de nuestra solicitud. Tanto el terrorista como el activista en favor de los derechos humanos están preocupados acerca de algo y pueden ser solícitos en relación con sus respectivos fines e ideales. Sin embargo, está claro que casi nadie valoraría sus solicitudes y cuidados como equivalentes desde el punto de vista ético.

El promotor de las éticas del cuidado nos puede responder que se trata de ser solícitos acerca de las relaciones. Pero esta precisión no nos resuelve el problema. La solicitud –el cuidado– ha estado muchas veces ligada a relaciones de opresión y a patrones de dominio y sumisión. La solicitud de la madre puede sofocar al hijo e igualmente la del marido puede sofocar a la mujer. No es posible hablar de la solicitud y el cuidado si no hablamos también de los bienes que se deben salvaguardar y promover.

*Las éticas del cuidado se prestan a la arbitrariedad*³⁸

Kuhse ilustra esta propensión a la arbitrariedad con ejemplos tomados de la obra de Noddings. El primer ejemplo, al que ya hemos hecho referencia, tiene que ver con la relación entre una madre y su hijo en edad escolar. El niño asiste a una escuela en la que las ausencias se justifican solamente en caso de enfermedad o de muerte en la familia. La madre le da permiso al niño para faltar a clase para llevar a cabo una actividad que ambos disfrutan y consideran valiosa. Ella dice en la escuela que el niño está enfermo, para que no le penalicen por su

37. *Ib.*, 153-154.

38. *Ib.*, 154-157.

ausencia. La madre podría, incluso, mentir habitualmente. Ella opta, según Noddings, por ser alguien que se interesa por su hijo y por su relación con él, y no alguien que se deja guiar por la conformidad con un principio general y abstracto. Prescinde de la norma porque su prioridad es permanecer fiel a la solicitud requerida por la relación con su hijo³⁹. Kuhse señala que este sencillo ejemplo ilustra con claridad algunos de los problemas de las éticas del cuidado, con su ideal de poner las relaciones y los sentimientos por encima de las normas imparciales. En el fondo, la acción de la madre es caprichosa. Elige las normas que quiere cumplir y las que no quiere cumplir. No le interesa debatir si la norma es o no razonable, desentendiéndose, de paso, de la suerte de los otros niños. Tampoco entra en consideración si la norma es importante o trivial, lo que interesa es la sensibilidad afectiva en la relación privilegiada con el hijo. Las consecuencias que sus mentiras puedan tener en la educación moral del hijo tampoco entran en juego, porque eso sería, según la opinión de la autora, pretender educarlo moralmente en la clave “imparcialista” de las éticas machistas.

Otro ejemplo se refiere a una situación que tiene, desde nuestro punto de vista, un peso moral mucho mayor que el anterior. Ahora está en juego la lucha contra el racismo y no la mera violación de las normas escolares: Una estudiante de posgrado norteamericana, Miss A, en los años sesenta, en el punto álgido de la lucha por la igualdad racial y los derechos civiles de las minorías, particularmente de la minoría negra; un estudiante negro, Bill, habla elocuentemente en clase de la situación de injusticia a la que están sometidas las personas de su raza. Miss A reconoce que su condiscípulo tiene toda la razón y casi se ve movida a las lágrimas. Ella comprende que debería estar del lado de Bill y luchar por la igualdad racial y en contra de la discriminación. Pero su padre y su tía favorita son personas muy racistas. Enarbolar la bandera de los derechos civiles la obligaría a enfrentarse con ellos y podría traer una ruptura en esas relaciones⁴⁰. Noddings aprueba la decisión de Miss A. Ella, optando preferencialmente por aquellos con quienes tiene una relación especial, está privilegiando la relación por encima del principio imparcial y general de justicia. Noddings se pregunta qué pasaría si la persona con la que se tiene una relación espe-

39. NODDINGS, N., *Caring. A Feminine Approach* ...56-57.

40. Cf. *Ib.*, 109-112.

cial decidiese poner un campo de concentración. Por ejemplo: ¿Qué debería haber hecho la madre de Hitler cuando él decidió establecer los campos de concentración y acabar con los judíos? ¿Debería también haberse puesto de su lado? Aquí la autora da una respuesta negativa. Pero, ¿por qué? ¿Por qué el privilegio de la relación termina aquí? La respuesta de Noddings no parecería ser coherente con los postulados de las éticas del cuidado que ella misma nos ha presentado. Se nos ha dicho que las personas que se guían por esta comprensión de la moralidad no están ligadas por principios generales, sino que obran con característica variabilidad en diversas situaciones. También las éticas tradicionales aceptan que nuestra respuesta puede y debe ser diversa cuando las circunstancias cambian, pero esa diversidad no puede ser arbitraria. Por el contrario, tiene que estar justificada racionalmente, a partir de los principios universales de la moralidad. Pero si echamos por la borda todos los principios generales de moralidad, nos quedamos con la pura arbitrariedad y, en el fondo, con el solipsismo moral.

La parcialidad suprime la justicia

La parcialidad, tal y como se entiende en esta propuesta ética, es incompatible con las exigencias de la justicia que nos requiere que los casos iguales sean tratados de igual manera. Esto no significa que no haya un lugar para la parcialidad en la ética de los principios, como ya hemos visto. Existen relaciones especiales que nos imponen deberes particulares, como las obligaciones de un padre hacia su hijo o de un marido hacia su esposa. Pero la parcialidad cae dentro de las exigencias de la beneficencia y no nos permite llevarnos de frente los derechos humanos fundamentales, exigidos por la justicia. La ética del cuidado, entendida tal y como la formula Noddings, termina por ser, desde nuestro punto de vista, la negación misma de la vida moral. Queda cerrada toda posibilidad de tener una ética de mínimos, que nos permita vivir y colaborar pacíficamente en la comunidad de los "extraños morales" en la que nos ha tocado vivir en la posmodernidad.

Las éticas del cuidado son enormemente atractivas, pero si sus valores no se incorporan en un marco más amplio, en el que se admiten principios generales e imparciales, son enormemente peligrosas por su subjetivismo y relativismo radicales, que las hacen incapaces de garantizar los derechos humanos fundamentales en las relaciones entre extraños, e incluso en las mismas relaciones entre amigos y familiares, que este paradigma ético pretende privilegiar.

¿Una ética para la enfermería?

Se ha propuesto que la ética del cuidado o de la solicitud es el modelo ideal para una ética de la enfermería. ¿Es esto verdad? Desde nuestro punto de vista, diríamos que este paradigma moral es peligroso tanto para los pacientes como para las mismas enfermeras. La arbitrariedad de las éticas del cuidado no parecería garantizar adecuadamente los intereses de los pacientes, sobre todo en el contexto sanitario contemporáneo. En el gran hospital terciario la relación entre profesionales y pacientes se inscribe inevitablemente en el marco del encuentro entre extraños, al menos en la generalidad de los casos. En los encuentros entre extraños es imprescindible recurrir a los valores del “imparcialismo”. Casos iguales deben recibir un trato igual. Los derechos fundamentales de cada persona deben ser respetados y protegidos. Es verdad que las éticas del cuidado promueven una disposición anímica solícita y una atención a la singularidad de cada persona. Ambas actitudes son, sin duda, muy valiosas en la relación profesional-paciente. Pero no bastan para garantizar las exigencias de la justicia. En verdad, las éticas del cuidado nacen de una revolución contra la justicia como principio rector de la vida moral. Irónicamente una ética que proclama tener las relaciones humanas como punto de partida y fundamento, falla precisamente por su incapacidad para tomar en serio toda la inmensa red de relaciones en la que, inevitablemente, se inserta todo encuentro entre particulares. Junto al lecho del enfermo, además del médico y la enfermera, está la sociedad. Esta presencia de la sociedad es particularmente importante hoy, ante la enorme complejidad del sistema sanitario en nuestras sociedades desarrolladas. Y el principio rector del orden social y de las relaciones entre extraños no puede ser otro que la justicia.

También es preciso preguntarse si una ética del cuidado sería beneficiosa para los profesionales de la enfermería. La actitud fundamental de solicitud por el paciente particular y sus necesidades es, sin duda, un elemento positivo para el ejercicio de esa actividad profesional. Pero, como apunta Kuhse, en su acerba crítica de la ética del cuidado, la solicitud exigida por este paradigma ético no conoce límites. El objeto de la solicitud es la relación misma⁴¹. El mantener y promover la relación constituye, desde esa óptica, el valor moral fundamental. Por eso, según Noddings, la solicitud –el cuidado mismo– sobrepasa cual-

41. KUHSE, H., *Caring...*, 159-160.

quier otro valor o norma. Siempre tiene precedencia, lo que equivale a concederle una prioridad absoluta, en un supuesto ordenamiento lexicográfico de los valores y normas morales. En cierto sentido, la autora nos cuela los principios –o, mejor dicho, el principio– por la cocina. Por lo tanto, si la ética de la enfermería fuese una ética del cuidado en sentido estricto, lo que se pediría al profesional de la enfermería es *una solicitud ilimitada en su relación con cada paciente*. En consecuencia, parecería que el enfermero o enfermera debería quebrantar las normas del hospital, las leyes civiles y cualquier precepto moral, si le parece que esto es lo que exige su relación con el paciente, sin importar que haya que mentir, practicar la eutanasia activa, etc. ¿O, quizá, sólo tendría que hacerlo por aquel paciente por el que siente el afecto del “cuidar natural”? Parecería que no, porque los pacientes deberían entrar en la vida del profesional de la enfermería con un estatuto privilegiado, como los alumnos nuevos que entran en el aula de Noddings.

Además, así como puede haber conflicto entre los principios y conflicto entre los casos análogos, también puede haber conflictos entre las relaciones. Una enfermera en un hospital tiene a su cargo numerosos pacientes. ¿Cuáles de ellos debe privilegiar? ¿Qué hace cuando se da un conflicto entre las exigencias de la relación con el paciente A y con el paciente B? La ética del cuidado no le da criterios para resolver esos conflictos, más allá de sus emociones. Nuevamente nos encontramos ante la más absoluta arbitrariedad. Esto no sólo deja desamparado al paciente, sino que pone una carga emocional inhumana sobre los hombros de la enfermera. ¿Qué debe hacer si las relaciones con sus pacientes entran en conflicto con otras relaciones importantes en su vida, las relaciones con su familia o con amigos íntimos? Y, además, ¿cuáles son los límites de la solicitud, del *caring*? ¿Hasta dónde tiene que llegar dicho cuidado o solicitud? Estas preguntas quedan sin respuesta. Lo cual confirma nuestra valoración fundamental. Las éticas del cuidado han destacado elementos valiosos para la vida moral, pero los intentos de formular “una ética del cuidado” para el ámbito biomédico se han mostrado radicalmente insuficientes.

6. Una tradición más amplia

Antes de 1982 no se hablaba mucho de una ética del cuidado. Como señala Warren T. Reich, la noción de *cuidar* jamás ha ocupado un puesto central en la ética occidental. Sin embargo, existe una tradición de

reflexión filosófica y teológica sobre la noción de *cuidar*, que, inexplicablemente, los autores que más han escrito sobre el cuidado han dejado sin explorar. Este vacío ha intentado llenarlo W. T. Reich con su amplio artículo al respecto en la **Encyclopedia of Bioethics**, así como con el libro que actualmente prepara sobre este tema⁴².

III. LAS BIOÉTICAS FEMINISTAS ⁴³

Es importante notar que no todas las éticas feministas son éticas del cuidado. Rosemary Tong sostiene que las éticas feministas pueden clasificarse en dos grandes grupos: las éticas centradas en el cuidado y las éticas centradas en el poder⁴⁴. Las éticas centradas en el cuidado, como la de Noddings, se interesan por rehabilitar y recuperar los valores tradicionalmente asociados con lo femenino, como la simpatía, la compasión o la nutrición⁴⁵. Mientras tanto, las éticas centradas en el poder se imponen como primer objetivo la modificación de los sistemas y estructuras que contribuyen a la opresión de las mujeres en la sociedad⁴⁶. En

42. REICH, W. T. (con la colaboración de JECKER, N. S.), *Care*, en REICH, W. T. (Ed.), **The Encyclopedia of Bioethics**, t. 1, Nueva York, Simon & Schuster Macmillan, 1995, 319-329.

43. Esta visión de conjunto del método de la bioética feminista la tomamos de la obra de TONG, R., **Feminist Approaches to Bioethics**, Boulder (Colorado), Westview Press, 1997, Capítulo 4, 75-98. Véase también, en la misma obra, el capítulo 2, 37-52.

44. Se discute si la ética del cuidado es, en realidad, una ética feminista o si sólo es una ética femenina. La distinción es de Betty A. Sichel. Según Sichel, las *éticas femeninas* buscan la singular aportación de la perspectiva femenina a la filosofía moral. La ética del cuidado de Noddings sería el ejemplo clásico. De hecho, en el subtítulo de su libro, Noddings presenta su aportación como "femenina" y no como "feminista": **Caring, A Feminine Approach to Ethics and Moral Education** (itálicas añadidas). Rosemarie Tong no comparte esa clasificación de la ética del cuidado como femenina y no feminista. En su opinión, el énfasis en la perspectiva del cuidado no conlleva que se descuiden las cuestiones relativas a la desigualdad de la mujer. Cf. TONG, R., *Feminist Approaches to Bioethics*, en WOLF, S. M. (Ed.), **Feminism and Bioethics**, Nueva York, Oxford University Press, 1996, t2; SICHEL, B. A., *Different Strains and Strands: Feminist Contributions to Ethical Theory: Newsletters on Feminism and Philosophy* 90 (Winter 1991) 86-92, citado por TONG, R., *ib.*, 71-72; la referencia está en la nota 33, 91. En este trabajo hemos incluido la ética del cuidado en el apartado de la bioética feminista, pero con cautela. En realidad, al menos en la propuesta de Noddings, se echa de menos la hermenéutica liberacionista propia de las éticas estrictamente feministas. Por eso hemos tendido a hablar, en la presentación del pensamiento de Noddings, de ética *femenina* más que de ética *feminista*.

45. Con el sustantivo "nutrición" traducimos el término *nurture*, que en inglés significa alimentar o nutrir, pero también significa educar o criar. También se usa a veces en el sentido de nutrición afectiva.

46. TONG, R., **Feminist Approaches ...**, 37-38.

el campo específico de la bioética, también hay gran diversidad. Tong afirma que hay tantos modelos feministas de bioética como autoras feministas que escriben sobre dicha disciplina. Sin embargo, todas ellas coinciden en usar la metodología del pensamiento feminista. Analizan los problemas bioéticos teniendo en cuenta lo que suele llamarse “la cuestión del género”. Todas ellas se proponen suscitar la toma de conciencia sobre el papel subordinado de la mujer en la sociedad, y sobre cómo esta realidad colorea las cuestiones relacionadas con el mundo de la biomedicina y la investigación científica⁴⁷.

Hasta ahora, las bioéticas feministas comparten una metodología, como se ha dicho. Es posible que algún día lleguen a compartir también un común armazón filosófico⁴⁸. Ese armazón filosófico tendría que ser *ecléctico, autokoinómico, posicional y relacional*. Pasamos inmediatamente a explicar el significado que la bibliografía feminista atribuye a estos términos. 1) *Ecléctico*, porque tendría que permitir la adopción de más de una visión política feminista simultáneamente, para que una pueda corregir la miopía y puntos ciegos de la otra. Por ejemplo, combinaría el análisis de los roles subordinados en la vida doméstica y en la actividad sexual, con el análisis de las estructuras económicas y como éstas afectan negativamente a las mujeres. 2) *Autokoinomía* se opone a *autonomía*, tal y como ésta ha sido comprendida tradicionalmente en la ética masculina. El hombre autónomo piensa que su ego es enteramente separable de los demás. Las mujeres, sin embargo, están más atentas a las relaciones. Por eso, tienden a la autokoinomía más que a la autonomía. La palabra “autokoinomía” proviene de los términos griegos “*auto*” (yo) y “*koinonía*” (comunidad, comunión). Las mujeres son conscientes de que su yo es una realidad indivisiblemente unida a otras personas, sin las cuales no se pueden realizar. En la ontología feminista, la autokoinomía permite, pues, explicar la paradoja de ser un yo, una identidad personal única e irrepetible, cuya individualidad está necesariamente constituida en relación y por las relaciones. 3) *Posicional*, porque el conocimiento de la verdad siempre es situacional y parcial, también para quien posee una conciencia feminista. Por lo tanto el conversar con los demás y dejarnos interrogar por sus pun-

47. *Ib.*, 75.93.

48. Con el término “armazón” traducimos el inglés *framework*, que también podría traducirse, quizá, por marco de referencia. Nos referimos al conjunto de características comunes al método de la bioética feminista, además de la óptica del género.

tos de vista es un requisito moral esencial para las éticas feministas. 4) *Relacional*, porque las éticas feministas, estén centradas en el cuidado o en el poder, son éticas relacionales. Las éticas centradas en el poder se concentran en las relaciones macrocósmicas entre los sexos, mientras que las éticas del cuidado se centran en las relaciones microcósmicas. Pero ambas están interesadas en las relaciones y, muy especialmente, en las relaciones entre los géneros⁴⁹.

Lo más importante, en la opinión de Tong, es que la bioética desarrolle una metodología feminista, de tal manera que contribuya a la articulación de políticas públicas que reduzcan la opresión de las mujeres en el mundo de la biomedicina. Esta metodología consiste, según la autora, en el "*diálogo práctico feminista*", que ha sido descrito por Alison Jaggar⁵⁰. Conforme a la descripción de Jaggar, recogida por Tong, el diálogo práctico feminista no empieza con la articulación de principios o normas morales generales. El punto de partida es la creación de oportunidades para que las participantes hablen acerca de sus propias experiencias morales. Estos fragmentos de narraciones personales se funden después a través de un proceso de reflexión colectiva, cuya meta es la superación de la tendencia de las mujeres a concebir sus experiencias pasadas como estrictamente "personales" (o individuales). A través del diálogo práctico feminista, las mujeres participantes se dan cuenta de que sus experiencias individuales de "opresión de género" ("*gender oppression*") distan mucho de ser meramente "personales". Son, en verdad, experiencias de índole "política". Es decir, son el fruto de grandes sistemas y estructuras sociales que mantienen los patrones de dominación masculina y subordinación femenina.

Ahora bien, este diálogo no es fácil. El verdadero diálogo conlleva un trabajo arduo y tiene poco que ver con el chismorreo o con la conversación ligera a la hora del café. Requiere virtudes tales como la responsabilidad, el esfuerzo, la disciplina, el respeto y la confianza mutuas. La diferencia más notable entre el diálogo feminista y otras formas de diálogo es su carácter nutritivo (*nurturant*). Por eso, en el diálogo feminista hablar no es tan importante como escuchar. La participante en el

49. *Ib.*, 93-96.

50. JAGGAR, A. M., *Toward a Feminist Conception of Moral Reasoning*, en STERBA, J. (Ed.), *Moral and Social Justice*, Lanham (Md.), Rowman and Littlefield, 1995, citado por TONG, R., *Feminist Approaches...*, 96-99. Tong no indica las páginas que ocupa el artículo de Jaggar en el libro editado por Sterba. Se limita a dar las páginas en las que se encuentran las ideas que ella recoge (115.118.131-132).

diálogo no debe estar pensando en la respuesta que va a dar, mientras la otra persona habla. La participación responsable en el diálogo exige que se escuche atentamente, con la esperanza de lograr una posición de consenso en los temas que se están debatiendo, si bien es cierto que el consenso no se conseguirá siempre. Además, hay que evitar la tentación de hacer de antemano un cribado de los participantes. Es decir, se debe resistir la tentación de admitir al diálogo solamente a aquellas personas cuyas posiciones garantizan que se logrará un consenso. Por último, es preciso tener en cuenta las diferencias culturales de las participantes. A pesar de sus limitaciones, el diálogo feminista práctico es la metodología que ofrece la mayor promesa de conducir a un consenso feminista en cuestiones de bioética. Tong concluye diciendo que, a través del desarrollo de un armazón o andamiaje filosófico ecléctico, autokoinómico, posicional y relacional, que vertebré la realización del diálogo feminista práctico, las bioeticistas feministas pueden enriquecerse y potenciarse mutuamente, hasta llegar a consensos en temas que las han dividido en el pasado.

Es llamativo el parentesco de la metodología propuesta por Jaggar con las éticas del discurso y la ética de Rawls, que no son éticas feministas. Ciertamente es necesario el diálogo feminista presentado por estas autoras. Añadiríamos dos consideraciones que, desde nuestro punto de vista, no se deberían omitir en ningún caso: 1) En primer lugar, es preciso garantizar la participación de todas las mujeres, también las económica y socialmente desaventajadas, incluyendo las que pertenecen a minorías raciales o culturales. De lo contrario, el diálogo no estaría contribuyendo a la liberación de todas las mujeres. Podría, por el contrario, estar prolongando, bajo la ilusión de estar practicando una hermenéutica liberacionista, el racismo, clasismo y etnocentrismo propios de la cultura patriarcal en su forma más opresiva. 2) En segundo lugar, si el diálogo feminista tiende, en definitiva, a la liberación de toda la sociedad –y creemos que la liberación de los oprimidos conlleva la liberación de la sociedad, si no ha de ser un mero recambio de opresores–, es necesario que, en algún momento, nos sentemos también a la mesa del diálogo los hombres, para que todos juntos, hombres y mujeres, busquemos consensos encaminados a la construcción de una sociedad nueva, con mayor igualdad y libertad para todas y para todos. Sin este paso adicional, en un momento posterior, nos quedaríamos a mitad de camino en la tarea liberadora de las hermenéuticas feministas.

IV. BIOÉTICA Y FEMINISMO⁵¹

Si la perspectiva feminista es tan importante, como acabamos de señalar, cabe preguntarse por qué la bioética, como disciplina académica, ha prestado tan escasa atención a las cuestiones de género y a la abundante bibliografía sobre feminismo que florece en otros campos de estudio, desde la filosofía hasta la literatura, pasando incluso por el derecho y la teología. Susan Wolf sostiene que no se trata de un mero accidente. Esto no significa que se trate de mala fe. Para la autora norteamericana, la causa más profunda hay que buscarla en la estructura misma de nuestra disciplina⁵².

La separación entre bioética y las diversas corrientes del pensamiento feminista es más llamativa si tenemos en cuenta una serie de datos, conocidos por todos. Al menos en los Estados Unidos, las mujeres acuden más que los hombres, en calidad de pacientes, a los consultorios de los profesionales de la salud y a las otras instituciones que prestan servicios médicos. Una disciplina que ha estado en buena medida dominada por los temas clínicos (el predominio del legado de Hellegers sobre el de Potter, del que hablamos en su momento al tratar la historia de la bioética) y en la defensa de los derechos de los pacientes, parece sorprendente que no haya reparado en este dato demográfico. A esta observación se añade otra: la profesión médica, hasta ahora, ha estado y está compuesta predominantemente por hombres. Aunque esta situación está cambiando rápidamente, en 1994, la mayoría de los médicos estadounidenses eran todavía varones. Esto significa que, en la relación clínica más frecuente en ese país, encontraríamos a un hombre en la situación de poder, propia del profesional, y a una mujer en la posición de debilidad, típica del paciente. ¿Cómo no nos hemos dado cuenta de que la distribución de poder en ese encuentro refleja la distribución de poder en la sociedad? Más aún: la bioética no sólo ha descuidado el papel de la mujer como paciente, lo ha descuidado también en su papel profesional en el ámbito clínico. La atención de los bioeticistas se ha centrado, por lo general, en los médicos. Esto es comprensible, hasta cierto punto, porque son ellos los principales responsables de la actividad clí-

51. En este apartado nos basamos en los excelentes artículos de WOLF, S. M., *Introduction: Gender and Feminism in Bioethics*, en WOLF, S. M., **Feminism and Bioethics**, 3-43 y SHERWIN, S., *Feminism and Bioethics*, en *Ib.*, 47-66.

52. WOLF, S. M., *Introduction...*, 5.

nica, los que detentan mayor autoridad. Sin embargo, los que pasan más tiempo junto a la cama del paciente son los profesionales de la enfermería, que son en su inmensa mayoría mujeres. ¿Por qué esta especie de ceguera o de descuido? Por último, cabe señalar que buena parte de las cuestiones debatidas en bioética tienen que ver con la reproducción humana, desde la procreación asistida hasta el aborto, pasando por la regulación de los nacimientos y las cuestiones genéticas. Pero, ¿no son todas éstas cuestiones que atañen de manera particular a las mujeres? ¿No parece evidente que debería existir un interés especial en conocer su peculiar punto de vista sobre estos asuntos?⁵³

¿Cuáles son esos elementos en la estructura de la bioética que están en el origen de esta ceguera a las cuestiones de género y a las posibles aportaciones del pensamiento feminista? Wolf señala cuatro elementos: el dominio del paradigma principialista, la influencia del individualismo liberal, la “clientela” de los bioeticistas y la brecha que ha separado la bioética de las otras disciplinas académicas humanísticas⁵⁴. Vamos a detenernos brevemente en la explicación de cada uno de ellos.

*El predominio del paradigma principialista*⁵⁵

El predominio del paradigma principialista, con su interés en los principios y normas universales, ha reforzado la histórica tendencia a reflexionar moralmente en términos generales, como si estuviésemos hablando para el ser humano en abstracto y no para esta persona particular, en un contexto espaciotemporal específico. Parte de lo que se pierde de vista con la atención casi exclusiva al ser humano en abstracto (o a la naturaleza humana, en los clásicos esquemas de las éticas naturalistas) es el género. Pero también desaparecen del horizonte otros datos posiblemente relevantes, desde el punto de vista social y antropológico, como el nivel socioeconómico, la raza o la cultura, entre otros. Sobre todo, perdemos de vista las relaciones de poder, quién es el oprimido y quién el opresor, en una determinada transacción entre agentes morales.

Los principios universales son importantes y tienen, desde nuestro punto de vista, un papel insustituible en la filosofía moral. Sin embargo, no es menos verdadero que una excesiva fascinación con ellos nos puede hacer olvidar que, cuando llegamos a las opciones morales históricas,

53. Ib., 11-13.

54. Ib., 14-21.

55. Ib., 14-16.

éstas versan siempre sobre lo concreto. Y como parte de esa concreción entran factores tales como el contexto, las relaciones particulares y la parcialidad que éstas conllevan. Como bien señala Wolf, el contacto con la amplia bibliografía feminista, producida durante las últimas décadas, debería llevarnos a los bioeticistas a prestar atención a estos factores, a los que hasta ahora se ha prestado demasiada poca atención. Pero esta mentalidad no solamente nos ha hecho perder de vista factores moralmente significativos, sino que también ha cerrado nuestros oídos a las voces feministas que podrían habernos ayudado a descubrirlos.

*La influencia del individualismo liberal*⁵⁶

La bioética ha nacido y se ha desarrollado, en un primer momento, en la cultura del liberalismo norteamericano. Por eso no es extraño que haya abrazado el individualismo liberal, según Wolf con un vigor que supera al de cualquier otro compromiso de nuestra disciplina, al menos en el ambiente angloamericano. Para defender los derechos de los pacientes y de los sujetos humanos en la investigación científica, los bioeticistas han afirmado el valor del individuo y de su autonomía tanto frente al paternalismo médico como ante la inclinación de la sociedad a sacrificar a los individuos en función de otros fines sociales. Sin negar que esta estima del individuo ha servido bien para estos fines, también ha empobrecido la reflexión bioética. El liberalismo lleva a concebir la sociedad como un conjunto atomizado de individuos, cada uno de ellos en posesión de su propio interés personal. Pero esta concepción de las cosas produce un solapado e imperceptible expolio de la dimensión relacional de las personas, que tan claramente pone de manifiesto el pensamiento feminista: las personas somos seres en relación y solamente en relación alcanzamos nuestra plenitud. Perder de vista la dimensión relacional equivale a prescindir de un factor moral de primera categoría. No es sólo empobrecedor e inexacto, escribe Wolf, sino que también es deletéreo, en cuanto puede invitarnos a descuidar este elemento fundamental en la elaboración de las decisiones morales, perdiendo, además, de vista la importancia de los grupos para la vida moral.

En este contexto es interesante recordar la crítica de Susan Sherwin, desde una perspectiva feminista, del concepto de autonomía, tal y como se maneja habitualmente en la bioética angloamericana:

56. *Ib.*, 16-18

Afirmando el primado teórico del individuo, las teorías basadas en la autonomía caracterizan las obligaciones sociales y morales como esencialmente secundarias a las consideraciones basadas en el propio interés. Tratan a las comunidades y a los lazos que las unen como un problema que es preciso justificar, procediendo como si el concepto de un individuo separado de la comunidad tuviese coherencia. Ignoran... que nuestra identidad y nuestras preferencias son, en buena medida, el fruto de nuestra historia social y de nuestras circunstancias actuales. Además, muchas feministas perciben que el concepto de autonomía, más que servir para conferir poder (*empower*) a los oprimidos, frecuentemente sirve, en la práctica, para proteger los privilegios de los poderosos... El concepto de autonomía también es excluyente, porque, generalmente, se atribuye solamente a aquellas personas cuya racionalidad es reconocida... (La) racionalidad, sin embargo, ha sido construida históricamente de tal modo que no sólo se han excluido a los niños, sino también a las mujeres y los miembros de otros grupos oprimidos. Aquellos que son declarados o percibidos sin uso de razón están, simple y llanamente, fuera del ámbito de protección de todo el discurso sobre la autonomía⁵⁷.

Ha sido una cita larga, pero, sin duda iluminadora. Las palabras de Sherwin, además de ayudarnos a entender el pensamiento feminista, nos plantean cuestiones que son de gran relevancia para todos los que estamos comprometidos en la reflexión bioética y para todos los ciudadanos preocupados por la igualdad, la justicia y la libertad. ¿Quién no ha pensado en Engelhardt o en Peter Singer leyendo el párrafo que acabamos de citar?

*Los clientes de la bioética*⁵⁸

La bioética no existe en el vacío. La disciplina responde a las necesidades de unos clientes. ¿Quiénes son, habitualmente, nuestros interlocutores cuando reflexionamos sobre los problemas éticos en la ciencias de la salud, de la vida y del ambiente? Los bioeticistas participan en comités de ética asistenciales o de investigación, enseñan en facultades de medicina o de farmacia, forman parte de comisiones nombradas por el Estado o por la industria y acompañan a los clínicos en la

57. SHERWIN, S., *Feminism and Bioethics*, 53. Para un examen más detenido de las diversas concepciones de racionalidad cf. MACINTYRE, A., **Whose Justice? Which Rationality?**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988; MOSTERIN, J., **Racionalidad y acción humana**, Madrid, Alianza Universidad, 1987.

58. WOLF, S. M., *Introduction ...*, 18-20.

discusión de los aspectos éticos de los casos en la práctica cotidiana de las profesiones sanitarias. En todas esas situaciones, los cultivadores de nuestra disciplina están sirviendo, sostiene Wolf, los intereses de los profesionales, del Estado o de la industria, no los intereses de los grupos oprimidos. No es que esto se haga a propósito, con fines malévolos o interesados. Sencillamente es lo que ordinariamente ocurre. Y la autora, escribiendo desde la perspectiva feminista, nos invita a percartarnos de ello. Su preocupación es que la bioética haya venido a ser una facilitadora de la ciencia y de la biomedicina, abdicando de su responsabilidad de crítica ante esas disciplinas. Es posible que, en vez de debatir dentro de qué límites se deben aplicar las técnicas de clonación o de reproducción asistida, deberíamos estar preguntándonos si se deben usar. En realidad, la bioética ha venido a ser un diálogo entre expertos. Estando así las cosas, apunta Wolf, no es sorprendente que tengamos oídos sordos al discurso feminista que pone en cuestión precisamente las actuales estructuras de poder en la sociedad. Pero precisamente por eso, podemos añadir, es importante que escuchemos la palabra del feminismo, que puede alertarnos acerca de muchos puntos ciegos en nuestro modo de proceder y reflexionar. La bioética nació para proteger a los débiles ante el poder del aparato médico y científico. Si se convierte en servidora de los intereses de los poderosos, ¿no estaría perdiendo su alma?

*La brecha con respecto a otras disciplinas humanísticas*⁵⁹

Finalmente, la autora señala que no sólo existe una brecha entre la bioética y el feminismo. La reflexión bioética también está al margen de otras corrientes intelectuales que están siendo debatidas en las humanidades y en el derecho, como la deconstrucción, la teoría de la crítica racial y otras muchas corrientes de pensamiento. Quizá la etiología de esta deficiencia no esté muy distante del punto anterior. Los bioeticistas han adoptado el lenguaje más comprensible y menos amenazante para los científicos, olvidando el diálogo con sus colegas en las otras disciplinas académicas. Pero en la medida en que los bioeticistas dejan de aportar la perspectiva netamente humanista a la práctica de las ciencias de la salud y de la vida, están abdicando de su vocación primera. Como sugeríamos en el punto anterior, podrían estar perdiendo su alma.

59. *Ib.*, 20-21.

CONCLUSIÓN

La lectura de las autoras feministas puede resultarnos pesada por su atención, casi obsesiva, a las cuestiones de poder y a la opresión de la mujer, y de otros grupos marginados. También hay claras exageraciones dentro del pensamiento feminista. Es posible ver opresiones donde no las hay, o plantear modelos de liberación que terminen generando nuevas esclavitudes. Sin embargo, las autoras feministas que están trabajando en el campo de la bioética, al menos aquellas cuyo pensamiento hemos estudiado en la elaboración de estas páginas, no incurrir en dichas exageraciones.

Ya dijimos que una ética del cuidado como la que encontramos en la obra de Nel Noddings es, desde nuestro punto de vista, claramente insuficiente, como hemos dejado claro en su momento. Sin embargo, sostenemos que el pensamiento feminista, precisamente por su índole de hermenéutica liberacionista, tiene una aportación fundamental para la bioética. El feminismo es como una voz profética que está brotando dentro del mismo seno de nuestra disciplina, para abrir nuestros ojos a las relaciones de poder y a nuestras alianzas implícitas con el *establishment* médico, industrial, académico, científico e incluso religioso. Estas alianzas nos ponen en peligro, como ya hemos apuntado, de perder nuestra vocación original de valedores de los débiles y voz de los sin voz dentro de los complejos mundos de la sanidad, el laboratorio y las instituciones académicas.

La crítica feminista de la bioética nos lleva, o nos debería llevar, a analizar nuestro papel y nuestro trabajo en el ámbito de la bioética, desde una sana sospecha ideológica, que, si nos conduce a un sincero examen de conciencia, puede salvar la bioética, impidiendo que olvidemos sus orígenes en el movimiento de los derechos de los pacientes y en los esfuerzos por garantizar la protección de los sujetos de investigación científica, tanto en las ciencias biológicas como en las de la conducta. Estos movimientos formaron parte, en su momento, del fermento liberacionista de las ya lejanas décadas de los sesenta y los setenta del recientemente fallecido siglo XX.

CAPÍTULO NOVENO

LA BIOÉTICA UTILITARISTA DE PETER SINGER

INTRODUCCIÓN

La influencia del utilitarismo en el pensamiento contemporáneo no necesita ninguna demostración. Por eso es importante que conozcamos a un representante de la tradición utilitarista en bioética. Elegimos a Peter Singer, no porque sea el único representante de esa tradición filosófica en nuestra disciplina, sino porque es un pensador enormemente influyente, también, incluso fuera de los círculos académicos. Además, es un autor prolífico. Tiene veintisiete libros en su haber, además de una gran cantidad de artículos, incluyendo artículos de índole periodística. A Singer le interesa llegar al ciudadano de a pie, al famoso “hombre de la calle” del que hablan los filósofos¹.

1. En estos veintisiete libros se incluyen aquellos de los que Singer es el único autor, así como otros en los que ha sido coautor, editor o coeditor. Para una bibliografía completa de las obras y artículos de Singer, hasta 1998, incluyendo las traducciones a diversas lenguas, Cf. JAMIESON, D. (Ed.), **Singer and His Critics**, Oxford, Blackwell Publishers, 1999, 336-360. La mejor síntesis de su pensamiento se encuentra, con toda seguridad, en su libro **Practical Ethics**, Nueva York y Cambridge, Cambridge University Press, 1993 (2ª Ed.). La primera edición fue publicada por la misma editorial en 1979. Nuestra exposición del pensamiento de Singer se basa substancialmente en este libro. Trabajamos con la segunda edición inglesa y las notas a pie de página se refieren a ella. Existe traducción española de ambas ediciones. Damos los datos bibliográficos de la traducción de la segunda edición: **Ética práctica**, Nueva York y Melbourne, Cambridge University Press, 1995. Otras obras de Singer que hemos consultado en la preparación de este trabajo han sido (citamos las ediciones que hemos manejado): **Animal Liberation**, Avon Books, 1990 (edición revisada); **Rethinking Life and Death**, Nueva York, St. Martin's Press, 1994 y **How Are We to Live?** Amherst, Prometheus Books, 1995. Existen traducciones castella-

Aunque ya hablamos del utilitarismo en los capítulos introductorios, no está de más recordar sus rasgos esenciales antes de adentrarnos en la presentación del pensamiento de Peter Singer². Bajo el manto del utilitarismo recogemos una amplia familia –lo que hoy solemos llamar familia extendida– de teorías éticas que tienen como comunes denominadores el principio de utilidad, como criterio supremo de moralidad, y la metodología moral consecuencialista. El principio de utilidad puede también denominarse como principio de la maximización de la felicidad (o de la mayor felicidad). Según la doctrina del utilitarismo clásico, el principio podría formularse de la siguiente manera: las acciones humanas son moralmente buenas si maximizan la felicidad o bienestar y evitan el dolor o sufrimiento para la mayor parte de las personas afectadas por ellas. Esto indica que la moral utilitarista, al menos en su formulación clásica, nos impone la dura obligación de elegir siempre la mejor alternativa, es decir, el curso de acción que optimiza las consecuencias para el mayor número de sujetos afectados por la decisión en cuestión.

Hoy día es común distinguir entre el utilitarismo de actos y el de reglas. El utilitarismo de actos es el “utilitarismo clásico” del que hemos estado hablando en el párrafo anterior. Sostiene que la justeza moral de las acciones –de cada una de ellas– se juzga por las consecuencias buenas o malas de la misma acción. Si la acción maximiza la utilidad (es decir, la felicidad o bienestar de los implicados) es moralmente correcta. Las acciones que no cumplen con este requisito son moralmente reprobables. Los utilitaristas de reglas admiten la necesidad de tener normas morales en la sociedad, a las que los ciudadanos deben amoldarse. La moralidad de las acciones se juzgará, en este modelo ético, por la bondad o maldad de las consecuencias que la observancia consuetudinaria de la regla en cuestión produce en la sociedad.

nas de estos libros: **Liberación animal**, Madrid, Trotta, 1999; **Repensar la vida y la muerte**, Barcelona, Paidós, 1997 y **Ética para vivir mejor**, Barcelona, Ariel, 1995. Recientemente se ha traducido al castellano su libro **Writings on an Ethical Life**, publicado en inglés en el año 2000: SINGER, P., **Una vida ética**, Madrid, Taurus, 2002. Es una colección de ensayos y extractos de ensayos publicados en otros libros o artículos del autor.

2. Para una primera aproximación al utilitarismo Cf. BEAUCHAMP, T. L. y CHILDRESS, J. F., **Principles of Biomedical Ethics**, Nueva York, Oxford University Press, 2001, 5ª Ed., 340-348; FERRATER MORA, J., **Diccionario de filosofía**, t. 4, Madrid, Alianza Editorial, 1979, 3361-3363; SCARRE, G., **Utilitarianism**, en CHADWICK, R. (Ed.), **Encyclopedia of Applied Ethics**, t. 4, Londres, Academic Press, 1998, 439-449.

Como veremos, aunque sólidamente afincado en la tradición utilitarista, Singer nos presenta una versión distinta de esta tradición filosófica: *el utilitarismo basado en el principio de la igual consideración de intereses*. Además, extenderá el manto de la protección de las exigencias morales a todos los seres sensibles.

I. ¿QUÉ ES LA ÉTICA?

1. Lo que la ética no es³

Algunos piensan que la moral está pasada de moda. Esas personas conciben la moralidad como un sistema de prohibiciones, puritanas y antipáticas, cuyo fin primordial es impedir que la gente se divierta. Por eso, es importante comenzar por decir lo que la ética no es. Para Singer, la ética no es:

a) La ética no es un conjunto de prohibiciones

Algunos conciben la moral como un conjunto de prohibiciones, relativas sobre todo a los comportamientos sexuales. Este es el primer error que es preciso señalar y superar. En realidad, opina el autor, el ámbito de la sexualidad no plantea problemas morales peculiares. Las decisiones morales en el terreno de la sexualidad están gobernadas por las mismas consideraciones que son importantes en otras áreas de la vida. También en la sexualidad se exigen la prudencia, la sinceridad, la consideración por las necesidades y vulnerabilidades de la otra persona.

b) La ética no es un sistema ideal, noble pero inútil

Otros conciben la moralidad como un sistema de ideales elevados y nobles, pero inútiles en la práctica. Nada menos exacto. Si un juicio moral no sirve para la vida práctica, seguramente adolece también de algún fallo teórico. La razón de ser de los juicios éticos es, precisamente, la orientación de la conducta práctica.

c) La ética como un sistema de normas breves y simples

Según esta concepción, la moral se reduce a un sistema de normas breves y simples, tales como: “no mientas”, “no robes”, “no mates” y

3. SINGER, P., *Practical Ethics*, 1-8.

otras por el estilo. Como reconocen la mayor parte de los eticistas, estas reglas, en su literalidad, son insuficientes para resolver las situaciones que se dan en la complejidad de la vida real. En verdad, tanto los sistemas deontológicos como los consecuencialistas reconocen esta dificultad y, por eso, nos proporcionan criterios con los que podemos enfrentar los casos más difíciles. Los sistemas deontológicos pueden especificar las normas y establecer jerarquías entre ellas, para evitar y solucionar los posibles conflictos. Los sistemas consecuencialistas, por su parte, no parten de las normas morales sino de las metas o fines que se logran con las acciones. Así, por ejemplo, el utilitarista clásico valora moralmente las acciones a partir del incremento de felicidad para todos los afectados, como ya se ha anotado anteriormente.

d) La inteligibilidad de la ética no depende de la religión

Algunos teístas sostienen que la moral no es posible sin la religión. Tradicionalmente la religión se ha comprendido como la principal fuente de inspiración y orientación para la vida moral. El cumplimiento de los preceptos morales sería premiado por Dios en la eternidad, mientras que su quebrantamiento sería castigado con el infierno eterno. Singer sabe que no todos los pensadores religiosos han aceptado este argumento. Algunos han sostenido que la obediencia de los mandamientos es valiosa por sí misma. Se le escapa, sin embargo, que no todas las religiones tienen, necesariamente, el concepto de cielo e infierno eternos.

El autor apunta que existe otra tradición filosófica que ve la fuente de la moralidad en las actitudes de benevolencia y simpatía hacia los demás que encontramos en la mayoría de las personas. Se refiere a toda la tradición que arranca desde Hume, cuando menos, y que ha sido tan influyente en la tradición anglosajona. Aunque éste es un tema complejo, admite Singer, por ahora basta con decir que la sola observación de la conducta humana es suficiente para que podamos afirmar que la vida moral es posible independientemente de la religión. En cuanto a este punto estamos en perfecto acuerdo con él: la ética es un fenómeno humano universal, que no está reservado a los que tienen alguna clase de convicciones religiosas.

e) La ética es completamente relativa o subjetiva

Éste es el error que requiere mayor atención. Hay un sentido en el que es preciso admitir la relatividad de las normas y principios morales. Es verdad que una determinada conducta puede ser moralmente correcta en un contexto e inaceptable en otro, porque las circunstancias y consecuencias de la acción que se realiza son distintas en ambos casos. Para Singer, como buen utilitarista, las consecuencias son, naturalmente, decisivas para la valoración moral de las acciones humanas. El ejemplo que usa el autor para ilustrar este punto, aunque es, sin duda, muy discutible cuando partimos de otros supuestos antropológicos y morales, tiene coherencia dentro de su visión moral. Singer señala que una relación sexual fuera del contexto de una relación estable, puede ser moralmente incorrecta en un caso y aceptable en otro. Por ejemplo, si no se toman precauciones para evitar un embarazo, dando lugar al nacimiento de un niño, que no va a ser acogido y atendido debidamente, la relación es irresponsable y moralmente incorrecta. Mientras que en otro caso, en el que se toman las precauciones debidas y se evita un embarazo, podría no ser incorrecta. Por supuesto, que aun desde una perspectiva secular utilitarista, nos parece que no bastaría con la sola prevención del embarazo para concluir que ese acto sexual, fuera de una relación estable, es moralmente correcto. Consideramos que como mínimo, y manteniéndonos siempre en la perspectiva secular y utilitarista del autor, habría también que tener en cuenta el bien del compañero sexual, tomando las precauciones necesarias para no lastimarle emocionalmente ni transmitirle una enfermedad. Por eso, aun desde el utilitarismo, el análisis que hace Singer de este ejemplo es demasiado simplista. No obstante, el ejemplo basta para ilustrar la cuestión bajo estudio: la aplicabilidad de los principios morales específicos es relativa al tiempo y al espacio. Eso no quiere decir, nos advierte Singer, que el principio no sea válido siempre que se den determinadas circunstancias⁴. Tampoco significa que no existan principios más

4. Parece que este punto necesitaría mayor elaboración: ¿Cuáles son los criterios para determinar que el principio es aplicable en las situaciones **A** y **B**? ¿Cómo determinamos que ambas situaciones son semejantes desde el punto de vista relevante para la aplicación de los principios morales? Uno de los problemas del pensamiento de Singer es la poca atención que presta a la elaboración de las cuestiones teóricas, que fundamentan sus posiciones. Quizá por eso algunos filósofos ponen en tela de juicio su condición de genuino filósofo.

generales con aplicación universal, como: "Haz aquello que aumente la felicidad y reduzca el sufrimiento".

La forma de relativismo más fundamental, se popularizó en la cultura occidental durante el siglo XIX, con la amplia divulgación de las creencias morales de otras sociedades. Con los nuevos datos en la mano, los europeos no se limitaron simplemente a concluir que el código moral occidental carecía de validez universal. Concluyeron que los juicios morales –cualquier juicio moral– son un simple reflejo de las costumbres de la sociedad que los elabora. Singer señala, con toda razón, que las consecuencias lógicas de esta conclusión no son plausibles. Si los juicios morales son simples reflejos de las convicciones de una sociedad, los ciudadanos de una sociedad no esclavista no tienen ningún fundamento para criticar a los de una sociedad esclavista. Cuando estos últimos afirman que la esclavitud es una institución moralmente correcta, están reflejando los valores de su sociedad. Conforme a la premisa relativista, se trata de un juicio moralmente correcto. Es decir, si la moralidad es totalmente relativa a los valores sociales, no hay ningún fundamento para cuestionarlos. Tampoco habría lugar para un profeta moral en esa sociedad esclavista. Si el profeta afirma que la esclavitud es un mal moral, bastaría con confrontarlo con los resultados de una encuesta de opinión para demostrarle su error. Tendría que convertir a la mayoría de sus conciudadanos a su punto de vista para poder decir con verdad que la esclavitud es un mal moral. De lo contrario, el abolicionista es el que sostiene la posición inmoral en esa sociedad, una conclusión que, sin duda, nos parece absolutamente carente de plausibilidad moral.

El subjetivismo ético hace depender la corrección de los juicios morales de la opinión de la persona que emite el juicio. Cuando una persona dice que la crueldad contra los animales es moralmente errónea, está diciendo que ella no aprueba esa práctica. Una vez se adopta esta perspectiva, todos los desacuerdos morales son inevitablemente irresolubles. Desde el subjetivismo, no hay espacio para la argumentación racional. Solamente puede quedar espacio para el consenso. Si **A** dice que la crueldad contra los animales es incorrecta y **B** sostiene, por el contrario, que es correcta, para el subjetivista ambos tienen razón, con tal que estén expresando sus auténticas convicciones. El problema más serio que plantea el subjetivismo es la cuestión acerca del papel de la razón en ética. Es verdad que no existe un reino misterioso en el que

habitan los hechos morales objetivos, pero eso no indica que la razón pueda quedar excluida de la argumentación moral⁵. Esta última afirmación nos lleva al punto siguiente, en el que Singer intenta decirnos qué es la ética.

2. ¿Qué es la ética?: un punto de vista⁶

El punto de vista que se presenta aquí, de forma esquemática, no constituye la única perspectiva posible. No obstante, el autor está convencido de que se trata de una perspectiva plausible. Para comprender la naturaleza de la ética podemos comenzar por preguntarnos cómo podemos distinguir entre una persona que vive moralmente (es decir, una vida en conformidad con los estándares de la moralidad) y otra que no vive moralmente.

Para determinar si una persona vive en conformidad con las exigencias de la moralidad, no basta con saber cuáles son sus creencias morales. Una persona puede conocer los principios éticos correctos y decir, incluso sinceramente, que cree en ellos, mientras prescinde totalmente de esos principios en su vida práctica. Esa persona no vive una vida moral. Sin embargo, una persona puede profesar creencias morales poco convencionales, estando convencido de la rectitud de las mismas. Si esta persona guía su vida por esos principios, que ella considera correctos, tendremos que admitir que vive moralmente, por más que estemos convencidos de la falsedad de sus convicciones morales. Estas consideraciones indican que hay dos distinciones importantes que no conviene olvidar: 1) la distinción entre regirse por los principios morales que el individuo considera que son rectos o actuar conforme a principios que tiene por incorrectos; 2) la distinción entre vivir una vida guiada por principios morales y vivir sin ningún principio. Singer sostiene que una persona vive una vida moral cuando está convencida

5. En su obra *How Are We to Live?* Singer expresa su opinión acerca de la objetividad en ética: "He estado argumentado en contra del punto de vista que sostiene que los valores dependen completamente de mis propios deseos subjetivos. Sin embargo, no estoy defendiendo la objetividad de la ética en el sentido tradicional. Las verdades éticas no están escritas en la fábrica del universo; en ese sentido, el subjetivista tiene razón. Si no hubiese seres con deseos o preferencias, de cualquier clase, nada tendría valor y la ética carecería por entero de contenidos. De otra parte, una vez que hay seres con deseos, hay valores que no son solamente los valores subjetivos de cada ser individual. La posibilidad de ser guiado, a través del razonamiento, al punto de vista del universo nos brinda toda la objetividad que es posible obtener". *How Are We to Live?* 231.

6. *Practical Ethics.*, 8-15.

de que sus acciones son correctas y puede, además, justificar racionalmente sus opciones morales. Es posible que, después de escucharle, concluyamos que su justificación es insuficiente, pero el esfuerzo por dar razones para justificar moralmente sus opciones, basta para colocar a la persona en el ámbito de la moralidad, aunque su intento de justificación fuese insatisfactorio. El autor opina que cuando una persona no puede justificar sus acciones, no está viviendo en conformidad con las exigencias de la moralidad, por más que sus acciones concuerden externamente con los valores morales.

Sin embargo, habría que añadir otro punto en relación con la justificación moral de nuestras opciones y acciones. No cualquier justificación sirve. Es preciso que la justificación cumpla con algunos requisitos, que pertenezca a una determinada clase de justificaciones. Por ejemplo, el propio interés, por sí solo, no basta⁷. La ética implica que hay algo mayor que el individuo. No basta con señalar los beneficios que voy a obtener de una determinada acción para darla por justificada desde el punto de vista moral. Para que una determinada conducta pase la prueba de la moralidad debe ser aceptable desde una perspectiva universal. Esto lo encontramos ya en la regla de oro de la tradición bíblica y aparece una y otra vez en la tradición filosófica de Occidente, desde los estoicos hasta R. M. Hare, pasando por Kant. La regla de oro y el mandamiento del amor al prójimo nos obligan a conceder a los intereses ajenos el mismo peso que a los nuestros. Un principio ético no puede justificarse si favorece solamente los intereses de un grupo. La ética asume un punto de vista universal. Esto no significa, desde luego, que cada juicio moral particular tenga que ser aplicable universalmente, en todos los casos. Las circunstancias tienen que ser tomadas en cuenta, naturalmente. Lo que queremos decir con la afirmación de la necesidad del punto de vista universal es que cuando hacemos juicios morales tenemos que ir más allá de nuestras simpatías y antipatías, del yo y del tú, de todo particularismo egocéntrico. Esto ha encontrado numerosas expresiones en la historia de la filosofía, aunque ninguna teoría ha sido capaz de encontrar aceptación universal.

Singer dice que, siendo muchos los que han fracasado en el intento de deducir una teoría ética a partir del carácter universal de la ética, sería una necesidad pretender hacerlo en unas pocas páginas. Por lo

7. El tema de la superación del egoísmo se trata ampliamente en **How Are We to Live?** Lo abordamos en el apartado VI de este capítulo.

tanto, se limita a sugerir que la admisión del carácter universal de la ética –que nunca demuestra, sino que lo da por supuesto– nos da razones suficientemente persuasivas, aunque no concluyentes, para adoptar una posición utilitarista, entendida ampliamente. ¿Por qué? Si acepto que los juicios morales exigen que se adopte una perspectiva universal, tengo que aceptar también que mis propios intereses, por el solo hecho de ser míos, no tienen mayor peso que los intereses de cualquier otro. Mi inclinación natural, que me lleva a velar por mis propios intereses, tiene que extenderse a los intereses ajenos, si quiero pensar moralmente. Singer entiende por “intereses” cualquier cosa que las personas deseen como algo que es de su interés, siempre que no esté reñida con los deseos de otro. La definición es un poco circular, pero es suficientemente amplia como para incluir todo aquello que las personas puedan desear como algo importante o conveniente para sí mismas.

El punto de vista ético me obliga a tomar en consideración los intereses de todos los que son afectados por mi decisión. Por lo tanto, me exige que pondere todos los intereses implicados en mi decisión. Debo elegir el modo de actuar que maximice los intereses de todos los afectados. En otras palabras, la moralidad me indica que debo escoger las acciones cuyas consecuencias redunden en el mejor balance posible de bien (entendido como consideración de intereses) para todos los afectados. Inmediatamente hay que añadir que Singer no propone un utilitarismo de actos. Por lo tanto, reconoce que no se debe llevar a cabo este cálculo utilitarista en cada una de las decisiones morales que hay que hacer en la vida cotidiana. Quizá sólo sea necesario hacerlo a la hora de elegir los principios que van a guiar nuestra vida moral o en alguna otra situación muy señalada. Singer reconoce que su pensamiento es “una forma de utilitarismo”, que no se identifica sin más con el utilitarismo clásico. Difiere de éste al definir las “mejores consecuencias” como aquellas que, tomando en cuenta todos los factores en juego, sirven mejor a los intereses de todos los afectados. No se trata solamente, pues, de aumentar el placer y disminuir el dolor. Singer denomina su versión del utilitarismo como “utilitarismo de preferencias”. Por supuesto, si aceptamos que lograr lo que uno desea es un placer y que lo contrario es un dolor, entonces la distinción entre el utilitarismo clásico y el de preferencias podría no ser tan grande como parecería a primera vista.

El utilitarismo no puede ser deducido inmediatamente de la exigencia de universalidad propia del punto de vista moral. Otros ideales morales también cumplen con el requisito de la universalidad. Sin embargo, Singer opina que es indudable que el paso de la perspectiva universal al utilitarismo se da con rapidez, sin que exija mucho esfuerzo. El utilitarismo constituye, desde su punto de vista, una posición moral mínima. Es como la primera base a la que se llega cuando se aplica el criterio de universalidad a las decisiones en las que están implicados nuestros propios intereses. Para Singer es imposible pensar moralmente sin dar este paso. Una vez se ha llegado a la afirmación del utilitarismo como la posición moral mínima, el deber de dar argumentos recae sobre los hombros de los que sostienen que la moralidad nos exige ir más allá. Mientras esas razones se producen, concluye el autor, parece que existe una justificación suficiente para permanecer en el utilitarismo.

II. EL PRINCIPIO DE IGUAL CONSIDERACIÓN DE INTERESES⁸

1. Formulación del principio de igual consideración de intereses⁹

La convicción de que todos los seres humanos son iguales es hoy parte de la ortodoxia ética y política. Sin embargo, lo que esto significa y las razones por las que debe aceptarse ya no están tan claras. Es preciso, por lo tanto, investigarlas. ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que todos los seres humanos son iguales, independientemente de su raza o sexo? Los racistas y los sexistas han señalado insistentemente que, independientemente del criterio de medición que adoptemos, los seres humanos son desiguales: unos pueden correr 100 metros en 10 segundos mientras que otros pueden necesitar 15 o 20 para correrlos (afirmación que seguramente hace con un deje humorístico); unos son incapaces de hacer daño intencionalmente y otros son asesinos a sueldo, etc. Parece, pues, que cualquier intento de encontrar una base empírica para afirmar la igualdad de todos los miembros de la especie está destinada al fracaso.

Los filósofos han intentado distintos caminos para fundamentar esta igualdad básica o fundamental entre los seres humanos. Rawls

8. El material que recogemos en esta sección está basado en el capítulo 2 de **Practical Ethics**, 16-54.

9. *Ib.*, 16-26.

recurre al concepto de “personalidad moral”. Son personas morales aquellos sujetos que tienen un sentido de la justicia. En otras palabras: aquellas personas que pueden acoger y responder a una interpelación de índole moral. Por eso, pueden comprender los términos del contrato que fundamenta la moralidad en la sociedad. Rawls sostiene que casi todos los seres humanos poseen la “personalidad moral”. Singer opina que la adopción de la “personalidad moral” rawlsiana como base para la igualdad es problemática. Para empezar, la posesión de la personalidad moral es una cuestión de grados. Unos tienen una gran sensibilidad moral y otros la tienen muy rudimentaria. ¿Significa esto que deberíamos tener grados en la adjudicación de derechos y deberes morales, en proporción al nivel de desarrollo de la personalidad moral de cada uno? Además, no es verdad que todos los seres humanos sean personas morales. Los niños pequeños o los individuos con serias discapacidades mentales no tienen el sentido básico de la justicia exigido por Rawls. Si los excluimos de la igual protección exigida por el principio de igualdad, ya no estaríamos hablando del principio de igualdad, tal y como éste se entiende ordinariamente.

Singer propone como principio básico de igualdad *el principio de igual consideración de intereses*. Ya vimos, en la sección anterior, que cuando se emite un juicio moral, se está obligado a ir más allá de los propios intereses. El juicio moral me exige tomar en consideración los intereses de todos los afectados. Esencialmente el principio de la igual consideración de los intereses exige que *otorguemos el mismo peso en nuestras consideraciones morales a los intereses iguales de todos los afectados por nuestras decisiones*. Supongamos que X e Y se van a ver afectados por una decisión de Z. En ese caso, Z está obligado a otorgar igual consideración a los intereses equivalentes de X e Y. Por ejemplo, la vida de X vale igual que la de Y¹⁰. Si la acción de Z perjudica los intereses de Y, la acción no está moralmente justificada. No bastaría con que Z adujese, por ejemplo, que quiere más a X o que ha tenido otros conflictos con Y previamente. Conforme al principio de igual consideración de inte-

10. Un elemento muy importante es el de la jerarquía de los intereses. No todos los intereses tienen el mismo peso a la hora de la ponderación moral. Aunque el tema de las jerarquías de intereses está presente en la obra de Singer, opinamos que no lo trata de manera adecuada. Parece obvio que en el utilitarismo de la igual consideración de intereses, el sujeto moral necesitaría tener criterios para decidir racionalmente en caso de conflicto de intereses y eso implica que exista una jerarquía de intereses.

rés, un interés es un interés, sin que importe de quién sea. La raza, el sexo, la simpatía o el cociente intelectual de los interesados son irrelevantes a la hora de sopesar los intereses de las personas. La única característica relevante es, precisamente, la de tener intereses.

El principio de igual consideración de intereses es un principio mínimo. No exige que se dé a todos un trato igual en todos los casos. Para ilustrar este punto podemos tomar como ejemplo uno de los intereses más básicos y generales: el alivio del dolor físico. Supongamos que encontramos dos víctimas después de un terremoto. Una está con su pierna destrozada y con dolores muy severos. La otra tiene una cadera herida y dolores muy leves. Tenemos solamente dos inyecciones de morfina disponibles. El principio de igualdad parecería exigir que le demos una inyección a cada una de las personas heridas. Sin embargo, Singer sostiene que la igual consideración de intereses en este caso exige que le demos las dos inyecciones a la persona con más dolor. La persona con la pierna destrozada y dolores muy severos recibiría un alivio proporcionalmente mayor que la persona con dolores leves. En este caso, el trato desigual procura obtener el resultado más igualitario posible. Gracias a este trato desigual, la diferencia en el grado de dolor que sufren las dos personas se ha reducido significativamente, conforme al principio de la reducción de la utilidad marginal, bien conocido en economía. Según este principio, una cantidad determinada de una cosa es más útil cuando las personas tienen poca cantidad de esa cosa que cuando tienen mucha.

Sin embargo, en algunas ocasiones el principio de la igual consideración de intereses podría incrementar la diferencia entre dos personas que están en niveles distintos de bienestar. Volvamos al ejemplo de las dos víctimas, añadiendo algunas variantes. **A** ha perdido una pierna y está en peligro de perder un dedo del pie que le queda. **B** tiene herida una pierna, pero la extremidad se puede salvar. Tenemos provisiones médicas para atender un solo paciente. Si las usamos para tratar al paciente **A** podemos salvar su dedo. Si las usamos con **B**, podemos salvar su pierna. Sin intervención médica alguna, **A** pierde una pierna y un dedo; mientras que **B** pierde una pierna. Si tratamos a **A**, ambos pierden una pierna. Si tratamos a **B**, **A** perdería una pierna y un dedo y **B** no perdería nada. ¿Qué se debe hacer, desde el punto de vista moral? Según Singer, los datos del caso parecen indicar que hacemos más para promover los intereses de todos los afectados si usamos nuestros limitados

recursos para atender a **B**. En este caso, el principio de igual consideración de intereses amplía la fosa que separa a **A** de **B**. Por eso, se ha dicho que el principio de igual consideración de intereses es un principio mínimo. El autor opina que un principio más amplio sería difícil de justificar.

A pesar de ser un principio mínimo, puede ser muy exigente en algunos casos. Por ejemplo, cuando puede haber un conflicto entre los intereses de un extraño y los de una persona cercana al sujeto moral. Podría ser que el principio nos exigiese anteponer los intereses del extraño. Pero esta cuestión se abordará cuando se trate el problema de las obligaciones hacia las personas que sufren el flagelo de la pobreza en otras partes del globo.

2. Algunas aplicaciones del principio

a) Las diferencias raciales y la igualdad racial¹¹

Supongamos que comienzan a acumularse pruebas que indican la existencia de diferencias en los niveles de inteligencia de diversos grupos étnicos. De hecho, hay diferencias en los resultados de distintos grupos raciales en las pruebas estandarizadas para medir el cociente intelectual. Lo que no está tan claro es si estas diferencias se deben atribuir a factores relacionados con la herencia genética o con el ambiente. Vamos a suponer por un momento que los datos indicasen, de manera irrefutable, que la diferencia es de índole genética. ¿Tendrían estos datos algún impacto en nuestras convicciones acerca de la igualdad racial? Singer sugiere que las implicaciones de esta hipótesis no serían tan drásticas como podría suponerse a primera vista. En realidad, en caso de ser verdad, no darían gran consuelo a los racistas, y esto por tres razones.

La primera razón es que la existencia de factores genéticos no significa que debamos reducir nuestros esfuerzos para superar otras causas de desigualdad entre las personas, como la calidad de las viviendas y de las escuelas que han de ser accesibles a las familias de bajos ingresos; de la misma manera que la existencia de factores genéticos en la diabetes o en la obesidad no indican que no debamos hacer nada para prevenir esos trastornos. Más aún, es posible que esa eventualidad nos obligase más bien a redoblar nuestros esfuerzos, de tal manera que todo el mundo tuviese la posibilidad de alcanzar su máximo nivel de

11. *Practical Ethics*, 28-32.

desarrollo. Además, aunque el cociente intelectual promedio de un grupo fuese más bajo que el de otro, y ello fuese así por razones genéticas, no se sigue, de ninguna manera, que cada uno de los miembros del grupo con el cociente intelectual mayor tenga un cociente más alto que cualquier miembro del grupo con el cociente intelectual inferior. Por lo tanto, el dato no nos permitiría concluir de antemano que un individuo cualquiera del grupo de más alto nivel intelectual tenga un cociente de inteligencia mayor que un individuo cualquiera en el grupo con el cociente inferior. Existirá una inevitable superposición entre los resultados de un grupo y los del otro. Por ende, el solo dato de una superioridad del promedio de un grupo sobre el otro no daría pie, por ejemplo, para ningún tipo de segregación racial en las escuelas.

Por último, vamos a considerar la razón más importante para excluir cualquier tipo de discriminación basada en esa hipotética superioridad de un grupo racial determinado en cuanto al cociente de inteligencia promedio. El principio de igualdad no se basa en ninguna igualdad particular que las personas compartan de hecho¹². Para Singer, la única fundamentación, racionalmente defendible, de la igualdad entre los seres humanos es la igual consideración de intereses. Los intereses humanos más importantes –tales como el interés en evitar el dolor, desarrollar las propias capacidades, satisfacer las necesidades básicas como la alimentación y la vivienda, el establecimiento y disfrute de relaciones humanas significativas y la libertad para realizar el propio proyecto de vida, entre otros– no están afectados por las diferencias en el cociente intelectual de los individuos. Singer cita la respuesta de Thomas Jefferson a un autor que había escrito en contra de la opinión, entonces común, que sostenía que los negros eran inferiores intelectualmente a los blancos: “...cualquiera que sea su grado de talento, no es la medida para determinar sus derechos. Por ser superior en inteli-

12. Es importante notar que, de hecho, Singer está negando la realidad de la naturaleza humana o de la dignidad humana, como un atributo capaz de sostener derechos inalienables. Como veremos más adelante, el autor va a sostener un lugar especial para las personas, pero va a negar toda categoría moral a la pertenencia a la especie humana. Es evidente que esta manera de concebir las cosas presenta graves dificultades para nuestras actuales intuiciones, convicciones y normativas, tanto morales como jurídicas. Por ejemplo, ¿qué fundamento tendríamos para afirmar la inviolabilidad de unos derechos humanos inalienables e inamisibles? Es preciso leer a Singer con atención, teniendo en cuenta que está intentando dismantelar la ética tradicional, como lo indica el subtítulo de su obra **Repensar la vida y la muerte**. El subtítulo de ese libro reza así: “*el derrumbe de nuestra ética tradicional*”.

gencia a otros, Sir Isaac Newton no era señor de las propiedades o de las personas de esos otros". Singer añade, en tono jocoso, que el racista que sostiene que la igualdad depende de la inteligencia, corre el peligro de verse obligado a arrodillarse delante del próximo genio que cruce su camino (podríamos añadir que la obligación permanecería aunque el genio pertenezca a una raza que el racista considera inferior). Una reflexión análoga puede hacerse con respecto a las diferencias basadas en el género de las personas¹³.

b) ¿Igualdad de oportunidades o igual consideración de intereses?¹⁴

La mayor parte de las sociedades occidentales admiten amplias diferencias en los ingresos y en el nivel social de las personas. Suele considerarse que estas diferencias están justificadas moralmente si las personas han alcanzado su nivel social actual en condiciones de igualdad de oportunidades. Por ejemplo, Jill gana 200.000 dólares al año porque es médica y Jack gana 20.000 porque es trabajador agrario. Si a Jack no se le impidió entrar en la facultad de medicina por su raza, religión o por una discapacidad sin relación alguna con las funciones que realiza un médico, se considera, según la noción habitual de la igualdad de oportunidades, que Jill y Jack recibieron un trato igualitario y tuvieron las mismas oportunidades. El problema es que es muy difícil asegurar que Jill y Jack tuvieron igualdad de oportunidades. Pero supongamos que Jack asistió a escuelas de una calidad inferior o tuvo un trasfondo familiar distinto. Mientras Jill tenía un cuarto para ella sola, libros y unos padres que la alentaban a estudiar, Jack compartía su cuarto con dos hermanos menores y su padre se quejaba cuando lo veía estudiando, porque estaba perdiendo el tiempo con los libros, en vez de estar ayudando a traer el pan de cada día. ¿Podemos decir, con seriedad, que estas dos personas tuvieron las mismas oportunidades para educarse? Aun si pudiésemos igualar las escuelas y los hogares, todavía quedarían las diferencias inscritas en el patrimonio genético de las personas.

Por tanto, el autor sostiene que la igualdad de oportunidades, tal y como se entiende habitualmente, es inadecuada como ideal de igualdad. Inevitablemente acaba por recompensar a los afortunados, que

13. Singer aborda la cuestión de las diferencias basadas en el género en **Practical Ethics.**, 32-38.

14. *Ib.*, 38-44.

han heredado cualidades, biológicas o sociales, que les han permitido seguir carreras lucrativas. Cuando pagamos salarios altos a las personas que hacen programas para los ordenadores y salarios bajos a los que limpian sus despachos, estamos recompensando a las personas por su cociente intelectual. Es decir, estamos recompensando a los programadores por una cualidad que fue determinada, al menos en parte, antes de que ellos naciesen. Desde el punto de vista de la justicia y la utilidad, concluye Singer, aquí hay algo incorrecto.

Por eso insiste, nuevamente, en el principio de igual consideración de intereses como el principio básico de igualdad entre los seres humanos. Los más importantes intereses humanos no tienen nada que ver ni con el cociente intelectual ni con la calidad de las escuelas o la familia de la que una persona procede. La justicia y la utilidad estarían mejor servidas por el principio marxista de justicia que por el criterio de igualdad de oportunidades: “de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad”¹⁵. Pero posiblemente este principio no sea realista. Si un país intenta introducir este principio mientras los demás mantienen el esquema actual, sufriría, sin duda, una fuga de cerebros. Si para evitar esto hay que convertir el país en un campo de concentración, como ocurrió en la Unión Soviética, habría que concluir que la factura que tendríamos que pagar por el socialismo es demasiado alta. Sin embargo, el autor subraya que estas dificultades no indican que no podamos hacer nada para mejorar la distribución de la renta que existe ahora en los países capitalistas. Singer piensa que hay bastante margen para reducir las diferencias de pago sin estimular la emigración masiva. Como la posibilidad de ganar más dinero estimula a veces a las personas a hacer mayores esfuerzos, quizá se podría tratar de establecer un sistema en el que se recompensase a las personas si trabajaran al máximo de sus capacidades, independientemente de cuáles sean las capacidades de cada uno.

15. Esta frase que resume el criterio marxista de justicia fue tomada por Karl Marx de Louis Blanc (1811-1882) escritor y político francés célebre por su doctrina de la organización del trabajo y del derecho al mismo. El socialismo colectivista que defiende se resume en la posición primordial del Estado en la planificación económica y social, la fe en el sufragio universal y la solidaridad humana, la creación de los “talleres sociales” financiados por el Estado y regidos por los obreros y la instauración de la “República social”. **Organisation du travail**, 9ª ed., París, 1850; **Appel aux honnêtes gens**, París, 1849; **Cathéchisme des socialistes**, París, 1849; **Questions d’aujourd’hui et de demain**, 1873-74; **Le socialisme- Droit au travail**, 3ª ed., París, 1848.

III. ¿INCLUYE LA IGUALDAD DE INTERESES A LOS ANIMALES?¹⁶

Ya hemos visto que, para Peter Singer, el principio fundamental de igualdad es el de igual consideración de intereses. Es el único criterio moral básico que puede garantizar la igualdad de todos los seres humanos, a pesar de las diferencias que existen entre ellos. Ahora bien, las garantías de este principio no se pueden limitar a los seres humanos. Si aceptamos el principio como una base moral sólida para regir las relaciones entre los seres humanos, estamos obligados a otorgarle idéntica autoridad para la regulación de nuestras relaciones con los animales no humanos. El argumento para extender el principio más allá de nuestra propia especie es simple. En realidad, basta con comprender cabalmente la naturaleza del principio. Éste exige que respetemos los intereses fundamentales de las personas independientemente de su raza, su sexo, su cociente intelectual o cualquier otra capacidad o habilidad que posean. No nos permite explotar a los seres humanos que pertenecen a otra raza o que tienen un cociente intelectual inferior al nuestro. Del mismo modo, no nos permite explotar a los seres sensibles que no pertenecen a nuestra especie. No podemos ignorar los intereses de otras especies porque sean menos inteligentes que nosotros. Singer cita un conocido pasaje de Jeremy Bentham, que nuestro autor considera, con razón, visionario:

Puede llegar el día en el que el resto de la creación animal adquiera aquellos derechos del que solamente han podido ser privados por la tiranía. Los franceses han descubierto que la negritud de la piel no es razón para que un ser humano sea abandonado, sin derecho a ser resarcido, en manos de un verdugo que lo atormente. Puede que llegue un día en el que se reconozca que el número de patas, la velloidad de la piel o la terminación del "*os sacrum*" son razones igualmente insuficientes para abandonar un ser sensible al mismo destino. ¿Hay un criterio que permita trazar una línea divisoria insuperable? ¿Será la facultad de la razón o, quizá, la capacidad para hablar? Un caballo adulto o un perro es, sin comparación, más racional y más capaz de comunicación que un bebé de un día de nacido, o de una semana o incluso de un mes. Pero aun cuando no fuese así, ¿establecería eso alguna diferencia? La pregunta no es si pueden razonar o si pueden hablar, sino si pueden sufrir¹⁷.

16. *Ib.*, 55-82.

17. El texto está tomado de BENTHAM, J., *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Cap. 18, sec. 1, citado por SINGER, P., *Practical Ethics*, 56-57.

En este pasaje, Bentham señala que la capacidad para sufrir es la característica vital decisiva para que un ser esté amparado por las exigencias del principio de igual consideración de intereses. Singer añade a la posibilidad de sufrir la capacidad para la felicidad y el disfrute. Dichas capacidades no constituyen una característica más, como lo puede ser la capacidad para hablar o para resolver problemas matemáticos de gran complejidad. Es el requisito fundamental para poder tener intereses, la condición básica que es preciso satisfacer antes de que podamos hablar de intereses con propiedad. Carece de sentido, por ejemplo, que hablemos de los intereses de las piedras porque las piedras no sufren ni sienten placer. En cambio un ratón tiene intereses. Puede tener el interés de no ser atormentado, precisamente porque puede sufrir. Si un ser puede sufrir no hay ninguna justificación para ignorar su sufrimiento. Independientemente de la naturaleza de ese ser, el principio de igual consideración de intereses exige que su sufrimiento reciba la misma consideración que el sufrimiento de cualquier otro ser, en la medida en que se puedan hacer comparaciones en este ámbito. La capacidad para sentir es el único límite adecuado para determinar la extensión del amparo moral que dimana del principio de igual consideración de intereses.

Los racistas violan las exigencias de este principio dando mayor peso a los intereses de los miembros de su propia raza cuando sus intereses entran en conflicto con los de los miembros de otra raza. De modo análogo, los *especieístas*¹⁸ dan mayor peso a los intereses de los miembros de su propia especie cuando éstos están en conflicto con los intereses de los miembros de otra especie. Un racista de origen europeo no admite que el dolor cuenta tanto cuando lo sufre un africano negro como cuando lo sufre un blanco. Un especieísta no admite que el dolor de una rata tenga tanta importancia como el dolor de un ser humano. Ahora bien, Singer reconoce que aunque está claro, desde su punto de vista, que el principio de igual consideración de intereses

18. "*Speciesism*" es un término acuñado para referirse a la actitud que concede un estatuto privilegiado a los intereses de la propia especie. El término lo vertimos al castellano por "especieísmo", tal como lo ha hecho el traductor de la *Ética práctica*. Paradójicamente, el término mismo es "especieísta", porque es evidente que sólo tiene sentido cuando se aplica a los únicos seres plenamente morales que conocemos hasta ahora: los seres humanos. El neologismo ha sido ya aceptado, en inglés, por el *Oxford English Dictionary*. Cf. SINGER, P., *A Response*, en JAMIESON, D. (Ed.), *Singer and His Critics*, 322.

ampara a los animales no-humanos, puede haber dudas acerca de sus implicaciones en los casos concretos.

Los seres humanos tienen un mayor grado de consciencia, lo cual incide en el grado de gravedad que pueda alcanzar su sufrimiento. Por ejemplo, no se puede equiparar el grado de sufrimiento de una persona muriendo lentamente de cáncer y el de una cobaya con un destino semejante. Existen otros ejemplos de situaciones análogas en las que un ser humano sufriría más que un animal no-humano. Por ejemplo, si decidiésemos capturar seres humanos al azar para realizar con ellos experimentos científicos dolorosos, el sufrimiento de los seres humanos sería mayor –incluyendo el sufrimiento anticipado– que el de animales cazados en circunstancias semejantes con el mismo propósito. Esto no significa que esté justificado hacerlo con animales pertenecientes a otras especies. Solamente significa que si esos experimentos han de realizarse, no se es especieísta si se prefiere realizarlos con animales, en vez de llevarlos a cabo con adultos humanos.

Podemos decir con seguridad que los dolores de igual intensidad y duración son igualmente malos en cualquier ser sensible. No parece, sin embargo, que sea posible equiparar las vidas con la misma certeza. No obstante, no tiene visos de incurrir en el especieísmo el que sostenga que la vida de un ser autoconsciente, capaz de pensamiento abstracto, de planificar su futuro y de realizar actos complejos de comunicación es más valiosa que la vida de otro ser que carece de esas capacidades. Esto no significa que podamos disponer de las vidas de los animales a placer, pero podría justificar que se hiciese en algunos casos. Singer piensa que el uso de los animales para la alimentación de los seres humanos es difícilmente justificable en las sociedades industrializadas. La ingestión de carnes animales no parece ser necesaria ni para la salud ni para la longevidad de los seres humanos. En realidad, el consumo de carne satisface un interés relativamente menor de los seres humanos –la satisfacción del paladar– cuando se le compara con los intereses en juego por parte de los animales. Debe tenerse en cuenta que, además de matarlos, la crianza de animales para el consumo humano conlleva otras prácticas que son difícilmente justificables, y que van desde la castración, usualmente sin tener en cuenta el dolor del animal, hasta el hacerlos vivir vidas miserables. Sin embargo, el autor admite que el uso de los animales para alimentación podría estar justificado en situaciones extremas, como la de los esquimales. Si no se alimentan con los ani-

males que cazan y pescan, podrían morir de hambre. En esa situación parece justificado concluir que su interés en sobrevivir sobrepasa los intereses de los animales que tienen que sacrificar. Pero esa excepción no nos ampara, por supuesto, a nosotros que habitamos en los países industrializados. El principio de igual consideración de intereses exige que los ciudadanos de esos países nos convirtamos en vegetarianos. No se trata de una cuestión opcional o conveniente por razones de salud. Desde el punto de vista de Singer es un imperativo moral.

El principio también plantea serios problemas con respecto al uso de animales en la experimentación científica. Podría aceptarse el sacrificio de algunos animales si eso supusiese la salvación de miles de vidas humanas; sin embargo sabemos bien que la mayor parte de los experimentos no cumplen con ese requisito, que podríamos llamar de necesidad extrema.

IV. EL VALOR DE LA VIDA

1. La vida humana¹⁹

Se dice con frecuencia que la vida es sagrada. Los que afirman que la vida es sagrada se refieren, por lo general, sólo a la vida humana. Si estuviesen hablando de la vida en general, matar un cerdo o arrancar una col serían acciones tan abominables como matar un hombre. Ahora bien, ¿por qué se le concede a la vida humana un valor especial, muy distinto del valor de las vidas de los demás vivientes? Si prescindimos de supuestos religiosos, ¿por qué la vida de un ser humano tiene un valor cualitativamente distinto de la vida de un perro callejero o de un mono usado para experimentación en un laboratorio?

Para responder a estas preguntas, señala Singer, necesitamos precisar lo que entendemos por “vida humana” y por “ser humano”. El término “ser humano” tiene dos significados distintos. Podemos usarlo como equivalente de la expresión “miembro de la especie *Homo sapiens*”. Este primer uso es susceptible de verificación científica. Podemos determinar si un ser pertenece a una determinada especie biológica examinando la naturaleza de sus cromosomas. En este primer sentido no se puede dudar que un embrión concebido como fruto de la unión de gametos

19. **Practical Ethics**, Capítulo 4, 83-109. En esta sección recogemos las ideas presentadas en las páginas 83-89.

humanos es un ser humano desde los primeros momentos de su existencia. Sin embargo, existe otro uso del término “ser humano”. Este segundo sentido del término lo encontramos en un ensayo escrito por el teólogo Joseph Fletcher en 1972²⁰. Fletcher compuso una lista de “indicadores de humanidad” que incluía los siguientes elementos: autoconciencia, autocontrol, sentido del futuro, sentido del pasado, capacidad relacional, interés por las demás personas, capacidad de comunicación y curiosidad. Éstas serían las características distintivas de un verdadero ser humano en la segunda acepción del término.

Es evidente que estos dos significados del término “ser humano” son muy diversos. El embrión, el feto, el niño con una discapacidad mental severa, o incluso el recién nacido, pertenecen, sin duda alguna, a la especie *Homo sapiens*. Sin embargo, ninguno de ellos exhibe las características enumeradas por Fletcher. Para evitar confusión, Singer usa el término “miembro de la especie *Homo sapiens*” para referirse al primer sentido del término “ser humano”, el sentido estrictamente biológico, y reserva el término “persona” para el segundo significado. El autor reconoce que los términos adoptados para evitar confusión no están exentos de problemas. “Miembro de la especie *Homo sapiens*” es un término rebuscado, mientras que el término “persona” no está libre de ambigüedad. Si por persona entendemos un ser racional y autoconsciente, como la define el **Oxford Dictionary**, podría haber personas que no son miembros de nuestra especie y miembros de nuestra especie que no son personas. Singer nos recuerda que esta manera de comprender la persona está anclada en la mejor tradición filosófica. Para corroborarlo cita la famosa definición de Locke: “Un ser pensante inteligente, que tiene razón y capacidad de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como sí mismo, el mismo ser pensante, en diferentes tiempos y lugares”²¹. Esta manera de entender la persona es cercana a la que propuso Fletcher. Singer selecciona dos características, *autoconciencia* y *racionalidad*, como los elementos nucleares del concepto que nos ocupa. Por lo tanto, por persona se entiende un ser racional y autoconsciente, no meramente un miembro de la especie *Homo sapiens*.

20. FLETCHER, J., *Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man*: **Hastings Center Report** 2, Núm. 5 (1972) 1-4.

21. “A thinking intelligent being that has reason and reflection and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places”. La definición se encuentra en el **Ensayo sobre el entendimiento humano** de Locke y tomamos la cita de **Practical Ethics**, 87.

Si tenemos en cuenta los argumentos desarrollados anteriormente sobre el principio de igual consideración de intereses, junto a la delimitación del concepto de persona que acabamos de presentar, hay que concluir que la incorrección moral de causar dolor o quitar la vida no puede depender de la especie biológica a la que pertenece un determinado ser. Los datos biológicos que establecen los límites de una especie carecen de significado moral. Conceder trato preferente a la vida de un ser porque éste pertenece a nuestra especie no difiere de la posición del racista, que concede trato preferente a los miembros de su propia raza. De hecho, en la antigüedad clásica, la mera pertenencia a la especie humana no era suficiente para garantizar lo que hoy llamaríamos el derecho a la vida. Ese derecho no se concedía, desde luego, a los esclavos, pero tampoco se concedía automáticamente a los niños. Los neonatos con deformidades se dejaban morir.

La actitud actual proviene de la teología cristiana. La fe cristiana enseña que todos los nacidos de padres humanos han sido creados por Dios para un destino inmortal. Como criaturas de Dios, le pertenecen a Él. En consecuencia, quitarles la vida es un pecado contra Dios. Singer señala que las actitudes éticas que se desprenden de estas convicciones religiosas han sobrevivido en Occidente a las creencias que las sustentan. Aunque estos presupuestos teológicos no son generalmente aceptados hoy, seguimos confirmando un estatuto privilegiado a la sola pertenencia a la especie *Homo sapiens*, incurriendo injustificadamente en el especieísmo. La mera pertenencia a la especie humana no confiere ningún privilegio especial a la hora de aplicar el principio de igual consideración de intereses.

2. La vida personal tiene un valor superior²²

Hemos visto que no se puede sostener racionalmente que la vida de un ser tenga un valor especial por pertenecer a una determinada especie. ¿Podría decirse que lo tiene por ser la vida de una persona? Singer señala que se pueden aducir cuatro argumentos para sostener que la vida de un ser personal tiene un valor superior a la de otros seres sensibles.

22. *Practical Ethics*, 89-101.

a) El argumento del utilitarismo clásico

El utilitarismo clásico juzga las acciones por su aptitud para incrementar el placer y disminuir el sufrimiento en el mundo. ¿Es posible fundamentar el valor especial de las vidas personales a partir de este principio? Una de las características propias de las personas es que tienen un sentido del futuro. Por lo tanto, también tienen deseos para ese futuro. Matar a una persona equivale a frustrar sus deseos y proyectos de futuro. Naturalmente que se puede objetar que la persona, una vez está muerta y con tal que su muerte haya sido indolora e instantánea, no sufre porque no pueda realizar sus proyectos de futuro. Sin embargo, Singer piensa que el utilitarismo clásico puede dar pie para un argumento indirecto. Precisamente porque las personas tienen un sentido del futuro, sufrirían si supiesen que su vida puede ser segada por cualquier persona y en cualquier momento. La inseguridad y el temor que este dato generaría, aumentarían, sin duda, el sufrimiento y el dolor de las personas en general. Por lo tanto, es razonable que exista una prohibición general contra el homicidio, entendido como homicidio injustificado o asesinato. Naturalmente, resulta un poco extraño, admite Singer, que la prohibición del homicidio se fundamente en los daños para la sociedad y no para la víctima. Comenta, con ironía, que es preciso ser un utilitarista clásico muy convencido para no sentirse incómodo con esta conclusión.

b) El argumento del utilitarismo de preferencias

El utilitarismo de preferencias no juzga las acciones por su aptitud para maximizar el placer y minimizar el dolor. Lo que cuenta es que las acciones estén en armonía con las preferencias de los seres afectados por las acciones en cuestión. Según el utilitarismo de preferencias, una acción es moralmente errónea si va en contra de las preferencias de cualquiera de los afectados, a no ser que esas preferencias hayan sido sobrepasadas por otras preferencias contrarias.

Matar a una persona que desea seguir viviendo es moralmente incorrecto, en igualdad de condiciones. Que la víctima no pueda lamentarse *a posteriori*, carece de peso para la argumentación moral. El mal moral ocurre cuando se frustra una preferencia, en ausencia de una justificación adecuada. Para el utilitarista de preferencias quitarle la vida a una persona, en condiciones normales, es peor que quitarle la vida a otro ser sensible. Como las personas tienen un sentido del futuro, cuando se

les quita la vida se frustran algunas de las preferencias más significativas que los seres sensibles pueden tener.

c) El argumento del derecho a la vida

Singer es escéptico acerca de la utilidad de los argumentos basados en la existencia de derechos morales. No obstante, siendo el derecho a la vida una noción con amplia aceptación, vale la pena plantearse si existen argumentos morales para atribuir a las personas un derecho a la vida cualitativamente distinto del que podría atribuirse a otros seres vivientes.

No sorprende que vincule, en su análisis, el derecho a la vida con la capacidad para tener deseos. La posesión de un derecho está de alguna manera ligada con la capacidad para tener ciertos deseos, relevantes para el derecho en cuestión. Si el derecho a la vida es el derecho a continuar existiendo, el deseo relevante que lo sustenta es el de seguir existiendo como una entidad distinta. Sólo un ser que puede concebirse a sí mismo como una entidad que existe a través del tiempo puede tener este deseo. Como solamente las personas pueden tener este deseo, solamente éstas pueden tener un derecho a la vida. Ahora bien, Singer piensa que, para tener este derecho a la vida, es necesario que el ser particular en cuestión tenga, o haya tenido alguna vez, el concepto de existencia a través del tiempo. Por ende, la atribución de este derecho a un recién nacido sería, en su opinión, intelectualmente insostenible²³.

d) El respeto por la autonomía personal

La tradición filosófica que parte de Kant concede una gran importancia al principio moral que manda respetar la autonomía de las personas. Otros autores contemporáneos, sin ser kantianos, comparten esta convicción. Es evidente que matar a una persona que no desea morir constituye la máxima ofensa al principio de respeto por la autonomía personal.

23. Desde nuestro punto de vista, Singer no parece tener en cuenta un dato muy importante del derecho a la vida: su carácter de derecho negativo. Es decir, se trata de un derecho a que no me quiten la vida injustamente. No está tan claro que este derecho negativo esté relacionado con el concepto de existencia a través del tiempo y el deseo de seguir existiendo. La prohibición del asesinato nos obliga aun cuándo la otra persona no desee seguir viviendo. Por ejemplo, en el caso de un deprimido o de una persona en proceso de duelo que me pidiesen que les quitara la vida. ¿Estaría por ello autorizado moralmente a matarlos? ¿No entran en juego otros valores fundamentales, incluso de índole comunitaria, que prohibirían asesinar incluso al que quiere morir o al recién nacido?

El principio de respeto por la autonomía no se justifica por sí mismo en la tradición utilitarista, aunque todos los utilitaristas –tanto clásicos como de preferencias– conceden una gran importancia al deseo de seguir viviendo. Además, los utilitaristas de reglas y de preferencias sostienen que las personas deben adoptar los principios morales que en casi todos los casos producirán las mejores consecuencias. El principio de respeto por la autonomía personal es uno de ellos.

3. La vida de los animales no-humanos²⁴

En primer lugar, es preciso preguntarse si algunos animales no-humanos podrían ser considerados personas. De ser así, estarían amparados por las garantías morales especiales que protegen la vida de los seres personales. Algunos animales no-humanos parecen poseer grados de racionalidad y autoconciencia suficientes para dar lugar a una identidad individual, con sentido del pasado y del futuro. En estos casos, los argumentos que sostienen la prohibición de quitarles la vida son fuertes, al menos tan fuertes como los argumentos para sostener la prohibición de quitarle la vida a seres humanos intelectualmente discapacitados, que estén en un nivel de desarrollo intelectual equiparable al de los animales en cuestión, y prescindiendo, por el momento, de los efectos que la muerte de los humanos discapacitados podría tener en las personas que se interesan por ellos, lo que podría constituir un argumento adicional en contra de quitarles la vida. En el estado actual de nuestros conocimientos, Singer opina que se debería extender la protección moral íntegra del principio que prohíbe quitar la vida a las personas a chimpancés, gorilas y orangutanes. Se podría extender, con diversos grados de certeza, a ballenas, delfines, monos, perros, gatos, cerdos, focas, osos, ganado vacuno y ovejas, quizá hasta incluir a todos los mamíferos. Pero no hay que ir tan lejos para que la pretendida justificación moral de buena parte de las muertes de animales, causadas por los seres humanos, quede en entredicho. Estarían moralmente prohibidas aun cuando se produjesen de manera indolora y sin causar sufrimientos a otros miembros de esas especies.

¿Qué se puede decir de los animales que no son seres racionales y autoconscientes? Es evidente que los argumentos en contra de darles muerte son más débiles. En todo caso, no estaría justificado quitarles la

24. *Ib.*, 110-134.

vida de una manera dolorosa. En el caso de que se les matase de manera indolora e instantánea, el mal moral se derivaría de la privación de los placeres que el animal, cuya vida ha sido segada, hubiese podido disfrutar, en caso de que hubiese tenido una vida placentera a su nivel. Sin embargo, se puede argumentar que no habría ningún mal, con tal que el animal muerto sea reemplazado por otro animal, que disfrutará una vida igualmente placentera. Singer opina que es posible aceptar, en el caso de los animales carentes de autoconciencia, el argumento del carácter *intercambiable* de los mismos: es decir un animal puede ser reemplazado por otro.

Aun cuando se admita la validez del argumento del carácter intercambiable de los animales, es importante percatarse de que su aplicabilidad es limitada. No bastaría, por ejemplo, para justificar moralmente la producción en masa de animales en las granjas industriales. En esas granjas los animales no tienen una vida agradable. Tampoco justificaría, en términos generales, la cacería de animales silvestres, aun cuando los cazadores los matasen de manera indolora e instantánea. Para justificar la caza sería necesario que se diese uno de estos supuestos: 1) que los seres humanos necesitan los animales cazados para sostener sus propias vidas, como la pesca en el caso de los esquimales; 2) que la población de la especie cazada estuviese en su nivel máximo, en proporción a las fuentes de alimentación disponibles. De no darse estos supuestos, estaríamos eliminando una vida animal placentera sin que sea sustituida por otra. Dicha muerte carece de toda justificación, desde el punto de vista utilitarista. Singer opina que sería mejor rechazar por completo la matanza de animales para fines de alimentación, a no ser que fuese necesaria para garantizar nuestra propia supervivencia.

4. Embriones y fetos²⁵

Para Singer, la vida del feto no tiene un valor superior a la vida de los animales no-humanos con un nivel similar de racionalidad, autoconciencia y capacidad sensible. El feto no es una persona, por lo tanto no goza de la protección moral que corresponde a las personas. Es importante, sin embargo, tener en cuenta cuándo el feto comienza a sentir dolor. Mientras esa capacidad no exista, un aborto pone fin a una

25. Ib., 135-174.

vida que carece de valor intrínseco. Cuando un feto comienza a tener conciencia (aunque no necesariamente autoconciencia), el aborto no se debe tomar a la ligera. Sin embargo, hay que pensar que, en general, los intereses de la mujer embarazada sobrepasan los intereses rudimentarios del feto. En realidad, opina Singer, es difícil condenar los abortos, aun en etapas avanzadas del embarazo, mientras no condenemos la matanza indiscriminada de formas de vida mucho más desarrolladas, simplemente para satisfacer los gustos de nuestros paladares.

La comparación del feto con otras formas de vida animal nos lleva a otras consideraciones. Cuando la ponderación de los intereses de dos seres sensibles justifica que se provoque la muerte de uno de ellos, todavía se está obligado a ocasionar la muerte de la manera menos dolorosa posible. Es extraño, dice el autor, y con razón, que este punto haya recibido tan poca atención en el debate en torno al aborto. Y esto no precisamente porque los métodos que se adoptan para poner fin a la vida del feto se caractericen por su rapidez y humanidad. Si hay razones para pensar que un método abortivo causa dolor al feto, ese método no debería usarse.

Aunque Singer examina diversos argumentos a favor y en contra del aborto, nos limitamos a recoger su debate en torno al argumento de la potencialidad del feto para ser un ser humano pleno: es decir, una persona. El argumento basado en las potencialidades del embrión o del feto se articularía, en su opinión, de esta manera:

- Dar muerte a un ser potencialmente personal es moralmente erróneo.
- El feto es potencialmente un ser personal.
- Dar muerte a un feto humano es moralmente erróneo.

Mientras que afirmar que el feto es un ser humano actual (en el sentido de ser personal) es problemático, difícilmente se puede negar que lo sea potencialmente²⁶. Por lo tanto, la premisa menor es sólida y difícilmente atacable. Sin embargo, Singer opina que la premisa mayor es débil y puede ser atacada. No existe ninguna norma general que diga que *un x potencial tiene el mismo valor de un x (o todos los derechos de un x)*. Los ejemplos para confirmar la inexistencia de esa norma general

26. Es curioso que Singer no tome en cuenta la distinción aristotélica entre posibilidad y potencialidad, que podría haber favorecido su punto de vista.

son múltiples. No es lo mismo arrancar una semilla recién germinada que un árbol añoso y maduro. Tampoco es igual, desde el punto de vista moral, lanzar un pollo vivo al agua hirviendo que echar un huevo a la misma cacerola. Y el Príncipe Carlos es potencialmente rey de Inglaterra, pero no tiene los derechos que le corresponderían si fuese ya el monarca. En ausencia de una norma general que nos indique que si *a es potencialmente x, a tiene los mismos derechos que x*, no parece que podamos aceptar que una persona potencial tiene los mismos derechos que una persona, a no ser que podamos aducir una razón que lo justifique en el caso particular del feto y no en otros casos.

Quizá podría argumentarse, sugiere el autor, que eliminar un feto es particularmente dañoso porque priva al mundo de un futuro ser personal, de una vida racional y autoconsciente. Sin embargo, en su opinión, tampoco este argumento resulta convincente. En primer lugar, porque este argumento no se aplica a todos los abortos. Por ejemplo, no se aplicaría a un caso en el que la madre (o la pareja) decide terminar este embarazo, pero piensa tener otro embarazo en el futuro²⁷. En este caso, solamente estaría posponiéndose la entrada de esa vida potencialmente racional y autoconsciente en el mundo. En segundo lugar, si admitimos esta condena de la supresión de vidas personales potenciales, habría que incluir en ella, argumenta Singer, todos los métodos de regulación de los nacimientos, incluyendo los naturales. Todos ellos privan al mundo de vidas personales potenciales. Apunta que esta condena habría que extenderla, si se acepta la premisa, incluso al celibato²⁸.

Un tercer argumento, presentado por el teólogo protestante Paul Ramsey, se basa en la singularidad genética. Singer piensa que tampoco este argumento es satisfactorio. En primer lugar, habría que extenderlo más allá de la especie humana. También los fetos de otros mamíferos gozan de individualidad genética. Además, este argumento no protegería a los gemelos idénticos. Si esta individualidad es la razón para rechazar el aborto de fetos humanos, parece que no habría ningún impedimento para terminar un embarazo de gemelos idénticos, con tal que se salve la vida de uno de ellos.

27. Podría responderse a Singer que no se trataría ya de la misma vida que ha sido aniquilada por el aborto practicado para poner fin al embarazo anterior. Singer no se plantea este aspecto de la singularidad de cada vida.

28. Habría que responderle que no es lo mismo potencialidad que posibilidad, como ya hemos apuntado en la nota 24.

Si el feto no es persona, es evidente que tampoco lo será el embrión. Además, si los seres humanos son individuos, es preciso notar que el embrión no es un individuo. En el período preimplantatorio el embrión puede dividirse en dos o más embriones, dando lugar a la gestación de gemelos idénticos. Sin embargo, Singer sostiene que la implantación y el establecimiento de la individualidad genética no suponen una barrera absoluta, a partir de la cual se deba conceder a los fetos y embriones la plena protección personal que corresponde a las personas. Es evidente que el establecimiento de dicha barrera en la implantación sería incongruente con el pensamiento del autor, tal y como lo hemos expuesto hasta ahora. No obstante, Singer admite que las leyes que marcan los 14 días como límite para el uso experimental de los embriones tienen una cierta base racional. Sin embargo, se trata de un límite que es, en su opinión, innecesariamente restrictivo.

Por último, es preciso apuntar que los argumentos sobre el estatuto del feto no sólo se aplican a la vida no nacida, bien sea en la fase embrionaria o en la fetal. Según la opinión de Singer, se aplican también al recién nacido. Un bebé de una semana, por ejemplo, no es un ser racional y autoconsciente. La racionalidad y la autoconciencia de muchos animales no-humanos superan con mucho la de un bebé de una semana o de un mes. Si el feto no tiene el mismo estatuto que una persona adulta, tampoco lo tiene el recién nacido. Los argumentos que valen para prohibir que se cause la muerte de los seres personales no valen para los recién nacidos. Esto no significa que Singer favorezca que se dé mano libre a los padres para decidir si sus hijos deben vivir o no. Opina que probablemente sea razonable que, desde el punto de vista legal, el nacimiento marque la línea divisoria, a partir de la cual se concede a los miembros de la especie humana el pleno amparo que dimana de la prohibición del homicidio. No obstante, cree que también sería razonable que la ley contemplase algunas excepciones, en el caso de neonatos con severas discapacidades. Es curioso que Singer no tome en cuenta los sentimientos de ternura que inspiran, naturalmente, los recién nacidos, incluso en personas con pocos escrúpulos morales. Su posición con respecto a los recién nacidos repugna a nuestras intuiciones y sentimientos morales más elementales.

5. La eutanasia²⁹

En la amplia discusión de Singer sobre el tema de la eutanasia vamos a limitarnos a tocar un solo punto, que juega un papel crucial en las discusiones sobre las cuestiones éticas al final de la vida: la doctrina sobre las acciones y omisiones, como la llama nuestro autor. Esta doctrina sostiene que existe una diferencia moralmente significativa entre poner una acción positiva y omitir una acción, aun cuando las consecuencias sean idénticas en ambas hipótesis. Dicha distinción es coherente, según nuestro autor, con una determinada comprensión de la ética. Si la ética consiste en deberes específicos expresados a través de normas morales, característicamente recogidas en prescripciones negativas, que todos los agentes morales deben obedecer siempre, entonces la distinción entre hacer y omitir puede ser significativa. Las normas negativas establecen los mínimos morales exigidos a todas las personas moralmente decentes. Sin embargo, la distinción carece de sentido en una ética estrictamente consecuencialista. La razón es obvia. Las consecuencias de un acto de omisión pueden ser tan graves como las de una acción positiva. Por ejemplo, las consecuencias de omitir un tratamiento con antibióticos, a un niño con una severa neumonía, son, con toda probabilidad, idénticas a las que se seguirían de la aplicación de una inyección letal. En ambos casos se seguirá, con toda probabilidad, la muerte.

En el caso de los enfermos terminales, suele admitirse la legitimidad de omitir tratamientos que sólo servirían para prolongar su agonía. Singer se pregunta si, desde la perspectiva de una ética consecuencialista y suponiendo que no se trate de una aplicación de la eutanasia involuntaria, existe una diferencia significativa entre esta situación y la aplicación de una inyección letal; de tal manera que el médico que omite el tratamiento estaría practicando buena medicina y el que aplica la inyección es un asesino que merece ser encarcelado. Desde la perspectiva del autor, la distinción es insostenible. En ambos casos: 1) el resultado es la muerte del paciente; 2) el médico sabe que el resultado será la muerte; 3) se actúa porque se cree que es la alternativa más beneficiosa para el paciente. En ambos casos, pues, el médico tiene que asumir el mismo grado de responsabilidad por la decisión y por la acción u omisión. La omisión habría sido una intervención tan

29. **Practical Ethics**, 175-217. Aquí nos limitamos a un aspecto de la discusión, que se encuentra en las páginas 205-213.

deliberada como la acción. En ninguna de las dos hipótesis se puede eludir la responsabilidad por las consecuencias. El problema moral no consiste, desde el punto de vista del autor, en determinar si ha habido una acción o una omisión. La cuestión es si la muerte de esta persona está moralmente justificada en esta situación concreta. Si la eutanasia pasiva se acepta ya como un modo de proceder correcto, en determinados casos, y no existe una diferencia moralmente significativa entre hacer y omitir, debería permitirse la eutanasia activa, como alternativa humanitaria y apropiada en situaciones que son equivalentes desde el punto de vista moral³⁰.

V. RICOS Y POBRES³¹

La negación de la distinción entre hacer y omitir tiene serias consecuencias para el campo de lo que tradicionalmente denominamos moral social. Si dejar morir por omisión, cuando se podría hacer algo para evitarlo, no es menos grave que matar a una persona, la realidad de la pobreza en el mundo puede traducirse en exigencias morales radicales para los ciudadanos de los países desarrollados. En este apartado, al igual que en el del respeto de los intereses de los animales, la ética de Peter Singer es enormemente exigente.

Singer invita a sus lectores a considerar los hechos. Cientos de millones de personas carecen de una alimentación adecuada, varios millones viven permanentemente hambrientos y otros mueren de hambre o de enfermedades que serían fácilmente tratables con intervenciones relativamente baratas. Existe lo que él llama el “fenómeno de la pobreza absoluta”. La pobreza a la que estamos habituados en los

30. Singer no es, por supuesto, el único autor que niega la distinción clásica entre hacer y omitir, matar y dejar morir. Son clásicos los artículos de James Rachels sobre este particular. Cf., por ejemplo: RACHELS, J., *Active and Passive Euthanasia*: **New England Journal of Medicine** 292 (1975) 78-80. Sin embargo, es importante percatarse de que la situación del médico que no aplica un tratamiento indicado, por ejemplo la terapia antibiótica al niño con una neumonía, no es necesariamente idéntica, desde el punto de vista del análisis moral, a la del que retira un respirador a un paciente en fase terminal u omite la terapia con antibióticos que sencillamente alargaría la agonía de un paciente moribundo. Cf., por ejemplo, el análisis de CALLAHAN, D., *When Self-Determination Runs Amok*: **Hastings Center Report** 22, 2 (1992) 52-55. El argumento de Singer es, desde nuestra óptica, simplista.

31. **Practical Ethics**, 218-246.

países industrializados es “pobreza relativa”: algunos individuos son pobres en relación con el bienestar económico del que disfruta la mayor parte de sus conciudadanos. Sin embargo, en los países en vías de desarrollo encontramos lo que podría llamarse “pobreza absoluta”. Se trata de personas que viven, literalmente, en los márgenes de la existencia. Se pueden considerar pobres, independientemente del estándar de pobreza que decidamos usar. Cuando este tipo de pobreza no ocasiona la muerte, causa un nivel de miseria que no estamos habituados a ver en los países industrializados: nutrición precaria, carencia de servicios médicos básicos, vivienda y vestido insuficientes y educación inadecuada o, muchas veces, inexistente.

Al lado de esta pobreza absoluta existe la “holgura económica absoluta” (*“absolute affluence”*). Se trata de personas que son acomodadas conforme a cualquier definición razonable de las necesidades humanas. Después de haber pagado sus gastos de alimentación, vivienda, vestido, servicios médicos y educación, adecuados o excelentes, tienen todavía la posibilidad de invertir dinero en lujos. Los “absolutamente acomodados” eligen sus alimentos para complacer su paladar, no para calmar el hambre; compran ropas nuevas para verse bien, no para protegerse del frío; se mudan para vivir en un vecindario mejor, para tener más espacio o pagar menos impuestos, no para protegerse mejor de las inclemencias del tiempo. Después de todo esto, todavía les queda dinero para comprar sistemas de sonido estereofónicos nuevos, cámaras de vídeo y pasar vacaciones en el extranjero. La característica más importante de los absolutamente acomodados es que sus ingresos superan con holgura la cantidad necesaria para satisfacer las necesidades básicas suyas y de sus familias. La mayor parte —aunque no todos— de los ciudadanos de Europa Occidental, América del Norte, Japón, Australia, Nueva Zelanda y los países petroleros del Medio Oriente somos, según este criterio, absolutamente acomodados. Ahora bien, los absolutamente acomodados tenemos serias responsabilidades morales respecto a las personas que viven en absoluta pobreza. Si no cumplimos con ellas, estamos dejando que esas personas vivan en la miseria y que muchas de ellas mueran, cuando sus muertes podrían evitarse con relativa facilidad. Si no hay una diferencia moralmente relevante entre matar y dejar morir, ¿es necesario concluir que todos los absolutamente acomodados, que no hacen algo por evitar estas muertes, son asesinos?

Decir que son asesinos sería un juicio moral demasiado severo, porque existen diferencias importantes entre la persona que le dispara a otra deliberadamente y la que invierte el dinero que le sobra, después de cubrir todas sus necesidades, en lujos. Singer señala cinco elementos que distinguen una situación de la otra:

1. La motivación es normalmente distinta en ambos casos. El que asesina deliberadamente a otra persona obra por malicia, mientras que el que invierte el dinero en lujos obra por egoísmo o indiferencia. A fin de cuentas, invertir el dinero en comprar un equipo de música más refinado, porque se desea disfrutar más las música de Mozart o la de Schubert no es, en sí mismo, un deseo malvado.
2. Cumplir con la norma moral que prohíbe el asesinato no constituye una exigencia difícil, que requiera grandes esfuerzos para la mayor parte de las personas. Por el contrario, obedecer una norma moral que exige salvar todas las vidas que sea posible salvar, es exigente. Probablemente signifique que tengamos que modificar nuestro estilo de vida. Singer sugiere que, en sentido estricto, deberíamos recortar nuestro nivel de vida al mínimo necesario para asegurar que podemos recibir el ingreso necesario para satisfacer nuestras necesidades, a la vez que nos deja suficiente dinero para socorrer las necesidades de los pobres.
3. La seguridad del resultado en uno u otro caso también es significativa. La persona que le dispara a otra con una pistola, sabe que las probabilidades de quitarle la vida son casi del 100%. Cuando dejamos de contribuir para el auxilio de los absolutamente pobres no se da esta misma correlación entre nuestra acción (u omisión) y el resultado. Siempre es posible pensar que mi dinero podría ser usado para otros fines por las organizaciones que supuestamente trabajan en beneficio de los más pobres.
4. En el caso del asesinato existe una víctima identificable, mientras que cuando se invierte el dinero sobrante en lujos no la hay.
5. Ninguno de nosotros ha creado la miseria en el mundo y ésta existiría aunque nosotros no existiésemos, mientras que el asesino es el causante de la muerte de su víctima. El asesinato no habría ocurrido si él no lo hubiese causado.

Aunque estas diferencias explican por qué es demasiado duro llamar asesino al que gasta su dinero sobrante en lujos y no hace nada por atender a las necesidades de los verdaderamente pobres, no cancelan, de ninguna manera, la conclusión anterior acerca de la seria responsabilidad moral que recae sobre los hombros de los absolutamente acomodados. El autor señala que ninguna de esas diferencias es intrínseca a la distinción entre matar y dejar morir. Todas ellas son diferencias extrínsecas, es decir, diferencias que *normalmente* están asociadas con la distinción entre matar y dejar morir. No se trata, sin embargo, de un vínculo necesario. En otras palabras, es posible dejar morir a alguien por razones maliciosas, con la certeza casi absoluta del resultado, con una víctima identificable, etc.

Algunos objetan, admite Singer, que una ética que nos obliga a salvar a todos los que podamos es para héroes y santos y no para el común de los mortales. Responde que aun cuando esa objeción fuese válida, no estaríamos autorizados a concluir que podemos quedarnos tranquilos con una ética que se contenta con no matar a nadie. La obligación de asistir a los pobres, sobre todo a los absolutamente pobres, es moralmente ineludible. El argumento para fundamentar una obligación de ayudar a los absolutamente pobres se podría formular de la siguiente manera:

- **Primera premisa:** Si podemos prevenir un mal sin sacrificar intereses propios de igual importancia, estamos obligados a hacerlo.
- **Segunda premisa:** La pobreza absoluta es un mal.
- **Tercera premisa:** Podemos prevenir, en parte, la pobreza absoluta sin sacrificar intereses propios de igual importancia.
- **Conclusión:** Por lo tanto estamos obligados a prevenir, en parte, la pobreza absoluta.

En su análisis crítico de su propio argumento, el autor indica que no le parece que las dos primeras premisas sean particularmente controvertidas. La obligación afirmada en la primera es compatible tanto con una ética consecuencialista como con una ética deontológica. La segunda es un dato empírico que difícilmente se puede negar. Por lo tanto, parece que solamente la tercera premisa podría ser controvertida. Singer piensa que para la validez de ésta no es necesario suponer que mi contribución va a tener un impacto significativo en la situación de la pobreza en el mundo. Seguramente no lo tendrá. Basta con

admitir que contribuirá, en parte, a remediar el problema de la pobreza absoluta. Si admitimos que ésta es un mal, es preciso también admitir que remediarla, aunque sólo sea en parte, contribuye a paliar el mal. Si sin sacrificar ningún interés propio equivalente, podemos aliviar la miseria de una sola de las familias que vive en la pobreza absoluta sería suficiente para que se vindicase la tercera premisa. Singer piensa que la mayoría de los ciudadanos de los países industrializados estamos en una posición que nos permite cumplir con los requisitos de la tercera. El autor opina que, desde una perspectiva utilitarista, difícilmente se podría decir que la adquisición de ropas costosas a la última moda, las comidas en restaurantes de lujo o las vacaciones en el extranjero pueden contar como intereses con el mismo peso moral que la reducción de la pobreza absoluta en el mundo.

¿Qué observaciones se pueden plantear a propósito del argumento del autor que acabamos de exponer? En primer lugar, es preciso admitir que es admirable y ojalá que nos convenciese a todos los ciudadanos de los países industrializados acerca de nuestras obligaciones morales con respecto a los absolutamente pobres, como él les llama. Sin embargo, hay que hacer notar que la primera premisa no es tan incontrovertible como Singer quiere hacernos creer. No parece que nadie en su sano juicio disputase la segunda, que afirma que la pobreza absoluta es un mal. Pero no todos aceptarían la primera, porque Singer obvia la clásica distinción entre deberes perfectos e imperfectos o, dicho de otro modo, entre deberes de justicia y de beneficencia. Solamente los primeros generan derechos correlativos. Más aún, cabría preguntarse si el deber de prevenir un mal, siempre que puedo hacerlo sin sacrificar intereses propios de la misma importancia, es exigible incluso como deber de beneficencia. Ciertamente, muchos de los autores que estudiamos en este libro difieren de Singer en este punto. Engelhardt y Noddings serían probablemente los ejemplos más extremos. Pero tampoco lo admitirían, por ejemplo, los sensatos defensores del paradigma de la moralidad común, que estudiaremos en el capítulo XI. La primera premisa cae en el apartado de los ideales morales, no en el de las normas.

Sin embargo, probablemente Singer tiene razón cuando afirma que su argumento es difícilmente objetable desde una perspectiva utilitarista. Lo cual confirma algunas de las críticas más frecuentes a esa tradición moral. Por una parte, los utilitaristas convierten fácilmente al

individuo en un medio para la obtención de fines sociales considerados de mayor envergadura –“el mayor bien para el mayor número”; por otra, puede poner sobre los hombros de los agentes morales pesos muy difíciles de cargar. En todo caso, en el campo de la ética social nos parece que las exigencias, que estimamos exageradas como obligación estricta, son con mucho preferibles a las conclusiones de Engelhardt o de Noddings. Pero la verdad está, seguramente, en algún punto medio entre ambos extremos. No podemos ocultar nuestra simpatía hacia las conclusiones de Singer en materia de ética social, pero opinamos que su argumento no se sostiene. Las exigencias de solidaridad y de justicia social necesitan una base moral más firme, que nosotros colocaríamos en la defensa de la dignidad humana y de la solidaridad universal, fundamentos que Singer ha socavado, con rudeza, en sus ataques al especieísmo. Desde nuestro punto de vista, ésta es la más grave dificultad que presentan los planteamientos de este autor, que son, sin duda, muy interesantes.

Peter Singer considera otra posible dificultad ante las exigencias de asistencia a los absolutamente pobres que plantea su ética. Algunos objetan, nos dice, que una exigencia tan elevada puede ser contraproducente. El autor admite que sus discusiones con sus propios estudiantes y con otras personas lo han llevado a concluir que probablemente lo sea. Sin embargo, el estándar generalmente aceptado –unas cuantas monedas en una colecta, cuando nos ponen una alcancía o un cepillo delante– es, sin lugar a dudas, insuficiente. ¿Qué nivel de exigencia sería adecuado? Aunque cualquier cantidad que se sugiera es arbitraria, el autor se aventura a sugerir el 10% de los ingresos como una suma razonable. Para algunas familias, seguramente, sería una carga demasiado pesada y otras podrían dar mucho más sin ningún esfuerzo. Por eso, no se puede abogar por un mínimo fijo, establecido de manera inflexible. Pero Singer piensa que el 10% es una cifra razonable para las personas con ingresos medios o sobre la media de las sociedades desarrolladas, a no ser que tengan un número grande de dependientes u otras necesidades especiales. Y, ciertamente, en esta conclusión práctica nos parece difícil diferir de Singer. En realidad, es como una recuperación de la antigua idea bíblica del diezmo. Opinamos que en un mundo como el nuestro, con los bienes tan mal repartidos, los que pertenecemos cuando menos a la clase media de los países industrializados, difícilmente podemos considerarnos personas morales si no estamos dis-

puestos a destinar una parte real de nuestros ingresos y de nuestro tiempo a fines sociales, sobre todo para la asistencia a los más pobres. El 10% sería una cifra exagerada para muchos, sin duda. Si se tiene en cuenta su trasfondo en las tradiciones religiosas de nuestra cultura, no nos parece mal, al menos como cifra orientadora. Sin embargo, lo que nunca se puede olvidar es que la asistencia social es necesaria, pero absolutamente insuficiente, si no va acompañada por la lucha por la transformación de la sociedad, una sociedad con lugar para todos los vulnerables, también los que son excluidos por la definición de ser humano que Singer defiende para fines morales.

VI. ¿POR QUÉ VIVIR MORALMENTE?: ÉTICA E INTERÉS PROPIO

Si la moralidad puede poner sobre nuestros hombros cargas tan pesadas como las que hemos visto en los apartados anteriores, cabe plantearse la pregunta por la razón de ser de la moral misma: ¿por qué los seres humanos debemos vivir moralmente? Aunque Singer dedica el último capítulo de la **Ética práctica** a esta pregunta, aquí vamos a distanciarnos de esa obra, para presentar, a grandes rasgos, otro libro de Singer titulado **How Are We to Live?**, que, traducido a nuestra lengua significa *¿cómo debemos vivir?*³² En este libro, escrito en un estilo mucho más ágil que el de la **Ética práctica**, el autor nos presenta la vida ética como la alternativa plenificante ante el egocentrismo que caracteriza la vida moderna en los países industrializados.

Ya en el prefacio del libro se plantea la cuestión fundamental: ¿Hay algo que pueda dar razón de ser a la vida humana hoy, aparte del dine-

32. Las referencias bibliográficas exactas, tanto de la edición inglesa como de la traducción española, se encuentran en la nota 1. Es interesante notar el título de la traducción española: **Ética para vivir mejor**. Aunque no es una traducción literal del título en inglés, recoge bien, a nuestro modo de ver, el sentido de la obra de Singer: la ética es el camino para vivir mejor, para vivir en plenitud. Jamieson escribe a propósito de este libro: "En **How Are We to Live?** (1995), Singer nos lleva de nuevo a la que era, para Sócrates, la única cuestión filosófica verdaderamente importante. La contestación de Singer es que debemos vivir nuestras vidas como una contribución a una causa digna, aunque ésta no acabe por triunfar, porque eso es lo que da sentido a la vida". (Cf. JAMIESON, D., *Singer and the Practical Ethics Movement*, 14). Es verdad que en esta obra Singer suena más como evangelista que como filósofo, o quizá es que, como dice Jamieson, retorna a las raíces mismas de la filosofía occidental en Sócrates, quizá no en cuanto a los contenidos, pero sí en cuanto a la actitud ante el hacer filosofía: Se hace filosofía para darle sentido a la vida, para "vivir mejor".

ro, del amor y de velar por la propia familia? La respuesta de Singer es inequívoca: podemos vivir la vida moral. Para evitar malos entendidos, añade que este género de vida no está marcado, fundamentalmente, por la abnegación. Por el contrario, se presenta como el camino más seguro para alcanzar la autorrealización³³. La dificultad mayor radica en la inadecuada comprensión de la vida moral que tienen nuestros contemporáneos. Muchos la conciben como un sistema de prescripciones negativas que impiden la realización de nuestras aspiraciones y deseos. Por eso se entregan a una vida egoísta. Otros piensan que, fuera de una conversión religiosa, sólo queda la vía de una existencia dedicada al servicio de los propios intereses materiales. Singer sostiene que no hace falta la conversión religiosa. Él mismo no es creyente, y así nos lo hace saber en todas sus obras. Seguramente por eso, insiste en la afirmación de una alternativa al egocentrismo materialista que es independiente de la religión, y esa alternativa no es otra, para Singer, que, como ya se ha dicho, la vida ética³⁴. Por eso, precisamente, la ética se plantea como el camino para vivir mejor. ¿Qué conlleva esa opción por la vida moral? En parte ya lo sabemos por nuestra lectura de la **Ética práctica**. Pero Singer añade en este libro algunos matices nuevos.

La elección de la vida moral exige que hagamos lo que el autor llama *una opción última* (“*an ultimate choice*”). La mayor parte de las opciones que hacemos diariamente son “elecciones restringidas”. Singer las llama así porque se realizan dentro del marco de unos valores aceptados y asimilados, y que no están en cuestión. La “opción última”, por el contrario, se refiere precisamente a esos valores y puntos de referencia que marcan el cauce por el que transcurre ordinariamente nuestra existencia. En definitiva, se trata de la elección que tenemos ante nuestra vista cuando debemos optar entre dos estilos de vida fundamentalmente distintos, que son la vida centrada en el propio interés y la vida moral. Por eso, lo que está en juego es el sentido mismo de la propia existencia³⁵. Esta opción es, a la postre, ineludible. Si no la hacemos

33. *How Are We to Live?*, vii.

34. *Ib.*, viii.

35. *Ib.*, 4. Es interesante la cercanía de esta teoría de la opción última con el lenguaje usado por los teólogos cuando hablan de la opción fundamental, si bien los análisis teológicos sobre el tema son, en términos generales, más profundos y abarcadores.

conscientemente, la hacemos por omisión. Esto no significa que la ética y el propio interés estén siempre en conflicto. Muchas veces coinciden, pero no es posible vivir moralmente si no se está dispuesto a obrar contra el propio interés, cuando así lo exijan las circunstancias de la vida³⁶.

Aunque la vida moral no tiene que oponerse siempre al propio interés, está frontalmente reñida con el egocentrismo materialista que ha venido a dominar nuestra cultura occidental. Gran parte del malestar existencial que lleva a tantos a necesitar ayuda psicoterapéutica hoy proviene de la pérdida de la razón de ser de la propia existencia³⁷. La vida moral propone el compromiso con una causa trascendente como la alternativa para llevar una vida plena de sentido. Los que eligen la vida moral tendrán, sin duda, menos necesidad de ayuda terapéutica. No se trata de mirar obsesivamente hacia adentro, sino de mirar hacia afuera, hacia el empeño moral con las causas que van más allá de los intereses del consumo, del éxito y de los pequeños intereses inmediatos. Singer afirma que quizá la vida moral no sea el único empeño capaz de llenar la vida humana de sentido, pero es el que goza de un fundamento más sólido³⁸.

La característica propia de la perspectiva ética, como ya se nos ha dicho, es que asume el punto de vista del universo. No hay ninguna razón para considerar el sufrimiento de otros seres como menos importante que el propio. La persona que se coloca en esta óptica puede sentirse intimidada ante la inmensidad de la tarea, pero nunca se sentirá aburrída y no tendrá necesidad de recurrir a la psicoterapia para encontrar el sentido de su existencia³⁹. En el fondo, la tesis de Singer, en esta obra, es que debemos ser morales porque sólo así vale la pena vivir. Esta visión del ideal moral está respaldada por el activismo social que ha marcado la vida de Singer. Su activismo ha tenido la consecuencia de aislarle en el mundo de la filosofía profesional, que no suele ser el ámbito más amigable para las posiciones apasionadas. Como ha escrito sobre él Dale Jamieson: Igual que Marx, Singer está más interesado en transformar el mundo que en comprenderlo⁴⁰.

36. *Ib.*, 5. Cf. *Ib.*, 152-153.

37. *Ib.*, 196-213.

38. *Ib.*, 216-218.

39. *Ib.*, 222-223.

40. JAMIESON, D., *Singer and the Practical Ethics Movement*, 6.

VII. VALORACIÓN CRÍTICA

El citado artículo de Jamieson señala tres características fundamentales que, en su opinión, atraviesan toda la obra de Singer: *revisiónismo, atención a los datos concretos y confianza en las acciones individuales como instrumento de transformación social*⁴¹. Jamieson usa el término *revisiónismo* para referirse al carácter comprometido del pensamiento de Singer. Como decíamos antes, al igual que Marx, la ética que propone el autor que estamos estudiando pretende transformar el mundo más que comprenderlo. Singer escribe con el propósito de tocar las vidas de las personas ordinarias, para transformar la realidad a través de ellas. En ese sentido decíamos que es una especie de evangelista, convencido de sus ideas, que quiere propagar. Por ejemplo, su libro **Animal Liberation** se considera el documento fundacional del movimiento en defensa de los derechos de los animales y ha vendido más de cuatrocientos mil ejemplares en nueve idiomas⁴².

En segundo lugar está la atención a los datos concretos. Aunque esta característica pueda parecer obvia a los que proceden del mundo de las ciencias, no conviene olvidar que en filosofía hay una larga tradición de autores que consideran que los datos empíricos carecen de interés filosófico. Por último, Singer cree en la fuerza de las conductas individuales: todos podemos contribuir a la transformación del mundo si estamos dispuestos a modificar nuestro modo de vivir, adoptando el ideal de la vida moral con sus serias exigencias, pero con su promesa de sentido y plenitud. Probablemente tendremos que cambiar nuestras dietas y el modo de invertir nuestros recursos, pero vale la pena hacerlo. Disminuirán los vacíos existenciales y las visitas a los psicólogos y psiquiatras. Queremos dejar claro que no hay duda de la autenticidad de Singer. Todos los testimonios indican que vive en conformidad con sus creencias. Y, en algunos aspectos, su pensamiento es muy atractivo. Por ejemplo, en su compromiso social, en su preocupación por los pobres, en la lucha contra la sociedad de consumo, en el llamamiento a un empeño personal y en su cruzada en contra de la crueldad contra los animales. En todos estos ámbitos, su radicalismo es una invitación a pensar y también a actuar. Quizá, de la misma manera que Hume sacó

41. *Ib.*, 6-7.

42. *Ib.*, 1.

a Kant de sus ensueños dogmáticos, Singer pueda ayudarnos a salir de nuestra complacencia con la sociedad de consumo.

Sin embargo, no todo es positivo en su filosofía. Sin duda, podríamos enumerar una serie de tensiones internas en su pensamiento. Algunas de ellas las hemos ido señalando a lo largo de la exposición y no las vamos a repetir ahora. Nos ceñiremos a tocar lo que, a nuestro juicio, son algunos de los puntos más problemáticos e inaceptables de la filosofía moral de Peter Singer: la negación del amparo moral privilegiado para todos los miembros de nuestra especie. Pensar que un chimpancé adulto merezca mayor consideración y respeto que un niño recién nacido, parece contradecir nuestro más elemental sentido moral, causándonos una especie de rechazo casi visceral. Y esto no sólo para los que nos aproximamos a la vida moral inspirados por la cosmovisión que se desprende de la fe cristiana. ¿Por qué? Podría ser, sencillamente, el rechazo casi instintivo que nos produce cualquier idea nueva, que desmonta nuestros puntos de vista tradicionales, con los que nos sentimos cómodos. Si así fuese, Singer estaría, sencillamente, sacudiéndonos de nuestra pereza mental. Sin embargo, nos parece que hay algo más serio detrás de nuestra incomodidad o indignación con algunas de sus opiniones.

Probablemente, la igualdad moral de todos los seres humanos sea la convicción moral fundamental más ampliamente compartida hoy. Los seres humanos, a pesar de todas las diferencias que hay entre nosotros, somos fundamentalmente iguales desde el punto de vista moral, porque nos hermana nuestra humanidad. Eso es, precisamente, lo que queremos decir cuando hablamos de la "dignidad humana", entendiéndola como una característica intrínseca y no atribuida. En esta igualdad moral básica, que trasciende todas las posibles diferencias, se basa la doctrina de los derechos humanos, que constituye, en nuestra opinión, la tabla deontológica fundamental de nuestros días. Los derechos humanos constituyen la garantía fundamental contra todo positivismo jurídico y toda arbitrariedad estatal. Sin ellos quedamos desprotegidos. Y no sólo quedamos desprotegidos los seres humanos. Es verdad que puede haber vida plenamente personal en otros puntos del universo y a lo mejor uno de estos días entraremos en contacto con ellos. Sin embargo, no es menos verdadero que en este mundo nuestro todos los seres plenamente personales que conocemos son seres humanos. En la especie humana la evolución ha alcanzado la

autoconciencia plenamente personal, capaz de tener mundo y no solamente ambiente, y de construir un universo moral. No hay vida moral sin personas y no hay vida plenamente personal en la tierra sin seres humanos. Solamente a los seres humanos se les pueden exigir responsabilidades morales. Solamente ellos pueden ser garantes de los intereses de los animales y de todas las diferentes especies de vida. Pero también por eso merecen un estatuto moral especial, que los constituye en fines en sí mismos. La única manera de garantizar la permanencia de este universo moral es otorgando a todos los seres humanos igual consideración y respeto. Y para garantizar al máximo la salvaguardia de este principio básico es preciso que nadie tenga la autoridad para decidir que algunos seres humanos pueden ser excluidos de la plena protección moral. La historia nos enseña cuán peligroso es otorgar esa prerrogativa a alguna autoridad, sea ésta de índole política, científica o religiosa. La única manera de garantizar el principio de igual consideración y respeto para todos los seres humanos, en cuanto garantes de un universo moral, es concediendo el pleno amparo de las garantías morales a todos aquellos que han sido generados por progenitores humanos, desde el inicio de la vida hasta el final.

Es evidente que nos estamos decantando por el especieísmo, pero por un especieísmo débil, o, quizá mejor, un *antropocentrismo débil*⁴³. Por “antropocentrismo débil” entendemos aquella posición moral que concede un estatuto particular a la especie humana, como garante y custodia del universo moral, pero no admite que el ser humano tenga, de ninguna manera, un poder despótico sobre los demás vivientes. Por el contrario, y para usar una imagen bíblica tomada del hermoso y poético relato yahvista de la creación, el ser humano ha sido colocado en medio del jardín de la vida como servidor de la vida y de la vida en

43. La ética no puede renunciar, a un cierto *antropocentrismo* —y conviene subrayar que no es ni puede ser *androcentrismo*— porque, como ya hemos indicado, sin seres humanos, con racionalidad y autonomía, a los que se les pueda reconocer derechos y también exigir responsabilidades, no hay orden moral. Llamamos *antropocentrismo fuerte* a la actitud que atribuye al ser humano el “*ius utendi et abutendi*” sobre todas las criaturas. En este sentido de arrogancia despótica, el antropocentrismo se debe rechazar moralmente. Sin embargo, es innegable que los seres irracionales no son ni pueden ser seres morales en sentido pleno. Aun cuando les concedamos derechos, no podemos exigirles deberes. Por sujeto moral en sentido pleno entendemos un ser que tiene derechos y deberes morales en el sentido estricto del término. Para una sólida ética, genuinamente ecológica, es más aconsejable, desde nuestro punto de vista, beber en las fuentes de Hans Jonas que en las de Peter Singer. Cf. JONAS, H., **El principio de responsabilidad**, Barcelona, Herder, 1995.

plenitud: "Entonces el Señor Dios tomó al ser humano y lo colocó en el Jardín de Edén para que lo cultivara y lo guardara"⁴⁴.

El *principio de igual consideración de intereses*, que ocupa un lugar central en la ética de Singer, también plantea serias dificultades. Ya hemos señalado la necesidad de establecer algún criterio para poder decidir en caso de conflicto de intereses y, aunque Singer nos da algunos criterios para decidir en caso de conflicto, nos parece que es un tema que necesita un mayor desarrollo. Por ejemplo, nos dice que los intereses de los seres personales prevalecen sobre los de los seres no personales en caso de conflicto. Sin embargo, no nos suministra criterios claros para resolver conflictos entre los seres personales. ¿Será verdad que un interés es un interés sin importar de quién sea? ¿Deberemos dar el mismo peso a los intereses de una banda terrorista que a los de sus víctimas? Es sólo un ejemplo para ilustrar una importante deficiencia en el sistema de Singer. ¿Son todos los intereses igualmente respetables? ¿Se deben considerar todos de la misma forma? ¿No hay intereses perversos?

Otro problema se plantea a la hora de establecer un criterio de justicia. El lector recordará que Singer propone un sistema donde se recompense a las personas si trabajan al máximo de sus capacidades, independientemente de cuáles sean las capacidades de cada uno. El problema surge al tener que establecer cuáles son las capacidades de cada uno y posteriormente para determinar el máximo de las mismas a la hora de tener que aplicar el criterio de justicia. Pero, incluso si hubiera un sistema para poder determinar las capacidades de cada individuo y su máximo, ¿podría exigirse al máximo a las personas? El máximo no se puede exigir, pues entre otras cosas eso puede llevar a la destrucción de los individuos.

Este tipo de propuestas son muy sintomáticas del tipo de pensamiento que encontramos en la obra de Singer. Se plantean ideas que a primera vista parecen atractivas e innovadoras, pero que no son capaces de resistir un análisis crítico. Quizás podría decirse que el pensamiento de Singer tiene un cariz profético en su radicalismo. Es posible que así sea, lo que es más cuestionable es que se trate de una ponderada reflexión filosófica.

A nuestro modo de ver la ausencia de una adecuada ponderación filosófica se manifiesta también en los argumentos con los que el autor

44. Génesis 2,15.

pretende apoyar el valor superior de la vida personal. Todos ellos están ligados a la vida consciente que permite a determinados seres poseer deseos y preferencias, pareciendo tener los deseos y las preferencias el máximo valor sustantivo. Nótese que dicho valor se atribuye a los deseos y preferencias y no al ser personal que los genera y posee. Todo esto es indicativo de la ausencia de una genuina ontología, que es uno de los males de los que padece el pensamiento de Singer junto con toda la tradición utilitarista. Precisamente, por esto, el valor moral se atribuye a la generación actual de deseos y preferencias, dejando al margen de las protecciones morales a los seres con la capacidad para generarlos en el futuro o que los han generado en el pasado, pero son incapaces de hacerlo en el momento actual, como, por ejemplo, los niños pequeños o un paciente con enfermedad de Alzheimer.

El análisis de Singer respecto a la moralidad de acciones y omisiones es coherente con su postura consecuencialista. Desde nuestro punto de vista es un abordaje muy pobre y dicho problema requiere de matizaciones mucho más finas. Las acciones y las omisiones no son equiparables por diversas razones: por un lado, se ha de tener en cuenta la voluntad del sujeto que recibe la acción en los actos transitivos; esta voluntad puede modificar el juicio moral sobre una omisión, pero no lo hace sobre las acciones. Una acción a priori maleficente, como la eutanasia, no deja de serlo por ser solicitada por el enfermo: continúa siendo maleficente a pesar de la voluntad favorable del paciente. La voluntad del que recibe la acción no modifica la calificación moral de la misma. Sin embargo, una omisión a priori maleficente, deja de serlo si se realiza a petición del paciente. La omisión a priori maleficente se convierte en no maleficente por mor de la voluntad del enfermo. Si no se opera a un individuo con una apendicitis aguda simplemente por descuido es muy diferente que si no se le opera por la negativa del sujeto a consentir la intervención. Además, no todas las omisiones son del mismo tipo, hay omisiones de deberes que se comportan como las acciones desde el punto de vista moral, por ejemplo, las omisiones donde no cabe la voluntad del sujeto, las comisiones por omisión (omisión del deber de socorro). Desde el punto de vista moral también es importante distinguir el agente que realiza la acción: no es lo mismo que uno se mate a sí mismo, que lo mate otra persona, que lo mate la enfermedad terminal que padece o que lo mate una enfermedad yatrogénica causada por nosotros, aunque en todos estos casos la muerte sea la consecuen-

cia común. Las consecuencias deben ser valoradas a la hora de hacer un juicio moral, pero no sólo ellas, hay otros criterios que deben ser tenidos en cuenta. El problema de Singer es utilizar como único criterio del juicio moral las consecuencias, prescindiendo de todos los demás componentes de los actos morales. En un acto moral hay muchos aspectos a tener en cuenta, entre ellos las consecuencias, pero no sólo las consecuencias, y muchos matices que ponderar⁴⁵.

45. Sobre este problema cf., ÁLVAREZ, J. C. y TRUEBA, J. L., *La influencia de la voluntad en la moralidad de acciones y omisiones*. En: SARABIA, J., **La Bioética, horizonte de posibilidades**. Madrid, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, 2000, 77-84.

CAPÍTULO DÉCIMO

EL PRAGMATISMO CLÍNICO

I. EL PRAGMATISMO AMERICANO: TRASFONDO

1. Los orígenes del movimiento pragmatista

El término “pragmatismo” es de raíz griega. El historiador griego Polibio (200-168 a.C.) utilizó el término “*pragmatikós*” para describir su modo de narrar la historia, basado en hechos y no en leyendas. La historia es una disciplina pragmática, en su opinión, porque se ocupa de narrar los hechos políticos y militares, basada en fuentes de información garantizadas y no en las genealogías y los mitos. Según este uso, “*prágmata*” se refiere a las cosas que han sido hechas por los seres humanos. El término se tradujo al latín por “*pragmaticus*” y se usó para denominar, sobre todo, los asuntos políticos. Como lo pragmático se refería a los hechos, el adjetivo “*pragmaticus*” vino a aplicarse, en latín, al hombre hábil y experimentado, capaz de afrontar los asuntos humanos, encontrándoles soluciones adecuadas. En estas consideraciones etimológicas encontramos ya algunos elementos sumamente útiles para comprender el movimiento filosófico conocido como “pragmatismo”, que aquí nos interesa¹. Aunque el término ha sido usado en diversos sentidos por los filósofos modernos, aquí lo adoptamos para referirnos al movimiento filosófico nacido en los Estados Unidos, cuyos principales representantes han sido Charles Sanders Peirce (1839-1914),

1. FERRATER MORA, J., *Pragmático*, **Diccionario de filosofía**, t. 3, Madrid, Alianza Editorial, 1979, 2655-2656. Cf. el artículo *Polibio*, en la **Enciclopedia Hispánica**, t. 12, Barcelona, Encyclopedia Britannica Publishers, 1990-1991, 21.

William James (1842-1910) y John Dewey (1859-1952), junto a otros muchos pensadores². De estos tres nombres capitales nos quedamos con el de John Dewey, que es el filósofo usualmente invocado por los autores que se identifican con el pragmatismo clínico en bioética³.

Los orígenes del pragmatismo americano se remontan al “Club Metafísico” (“*The Metaphysical Club*”), que se reunía en Cambridge, Massachusetts, en la década de los años setenta del siglo XIX. El “Club” era, en realidad, un grupo informal que se reunía, generalmente, en el estudio de Charles Sanders Peirce o en el de William James, para sostener discusiones filosóficas. Aunque los integrantes del grupo original representaban disciplinas e intereses diversos, todos ellos compartían una aproximación empirista y positivista ante las cuestiones filosóficas⁴.

2. Ferrater señala que Kant usó varias veces el término “pragmático” en sus obras, atribuyéndole significados variados, pero relacionados. En la **Crítica de la razón pura** denomina como “creencia pragmática” a la creencia subjetivamente suficiente sobre las condiciones necesarias para alcanzar un determinado fin, mientras que en la **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**, el adjetivo “pragmático” se aplica a los imperativos prudenciales. Por último, en **La paz perpetua** se llama “pragmático” al principio que rige el uso de un medio, elegido para alcanzar un fin. En todos los casos se trata de la elección y adopción de medios aptos para entender la realidad y obrar eficazmente sobre ella. Lo pragmático es lo que nos pone en contacto con el mundo, con las cosas, y nos permite conducirnos adecuadamente en él. Cf. FERRATER MORA, J., *Ib.*, 2655-2656.

3. Para una primera aproximación al pragmatismo norteamericano, en general, y a Dewey, en particular, hemos consultado: COPLESTON, F., **A History of Philosophy**, Vol. 8, Parte II, Garden City NY, Doubleday and Company (Image Books), 1966, 60-138; GILSON, E., LANGAN, T. y MAURER, A., **Recent Philosophy**, Nueva York, Random House, 1966, 623-663; FERRATER MORA, J., *Pragmatismo*, en **Diccionario...**, t.3, 2656-2659.

4. El término “empirismo” deriva de la palabra griega que significa “experiencia” (“*empeiria*”). Como doctrina epistemológica, el empirismo sostiene, en términos generales, que el conocimiento proviene de la experiencia y debe ser justificado a través de la verificación empírica. Aunque desde la antigüedad clásica ha habido filósofos a los que podríamos llamar empiristas, no es insólito que el término se reserve para el llamado empirismo inglés, representado por autores de la talla de F. Bacon, Hobbes, Locke y Hume. Las ciencias modernas están marcadas por el empirismo: la verificación empírica es un requisito ineludible en las modernas ciencias de la naturaleza (idea criticada por Popper que propone la falsación como el eje central de la investigación científica) y esta exigencia del método científico influyó decisivamente en la actitud intelectual de los miembros del Club Metafísico de Cambridge (Cf. FERRATER MORA, J., *Empirismo*, **Diccionario...**, t. 2, 920-923. Por “positivismo” se entiende, en sentido muy amplio, toda doctrina filosófica que subraya la importancia de los datos concretos y verificables, sobre todo con métodos empíricos. En este sentido, empirismo y positivismo están íntimamente vinculados (Cf. FERRATER MORA, J., *Positivismo*, **Diccionario...**, t. 3, 2639-2642). La formación y los intereses científicos de los fundadores del pragmatismo favorecen la actitud empirista y positivista con la que abordan también las cuestiones de índole estrictamente filosófica, de cuyo no necesariamente susceptibles de la observación y verificación comunes en las ciencias de la naturaleza.

Entre ellos había abogados e historiadores de la filosofía, pero eran, sobre todo, hombres de ciencia, vitalmente interesados en los nuevos descubrimientos y avances. Estaban particularmente interesados en la teoría de la evolución de las especies avanzada por Darwin. Sin embargo, no querían renunciar a la filosofía, a hacer verdadera filosofía, incluyendo la metafísica, y de ahí el nombre que dieron a sus reuniones. Fue ante este grupo donde Peirce planteó por vez primera el pragmatismo, entendido como un método para abordar las cuestiones filosóficas. Aunque el autor formula el principio clave del pragmatismo de distintas formas, una de las más célebres formulaciones es la siguiente: "Para comprobar el significado de una concepción intelectual es preciso considerar las consecuencias prácticas, que es concebible que se sigan necesariamente de la verdad de esa concepción; la suma de esas concepciones constituirá el significado completo de dicha concepción intelectual"⁵.

Sin entrar en la exégesis detallada de esta afirmación, dentro del contexto de la obra del autor, lo que excedería con mucho el objetivo de este libro, es importante notar algunos elementos fundamentales para nuestros fines. En primer lugar, la relación del conocimiento con el mundo de las cosas. Una concepción intelectual se constata a partir de la verificación de su significado empírico en el mundo de las cosas. Esto significa que el impacto práctico del conocimiento en la vida es lo que cuenta en definitiva. Si lo comprendemos correctamente, este elemento es fundamental para entender el espíritu del pragmatismo. Como sugiere Armand Maurer, en la inseparable conexión entre el conocimiento racional y los fines racionales de la acción humana en el mundo se encuentra el rasgo distintivo más llamativo de esta concepción filosófica⁶.

2. El pragmatismo de Dewey

Como ya hemos indicado, el autor pragmatista más importante para nosotros es Dewey, ya que a él se refieren los sostenedores del pragmatismo clínico. Podemos tomar su reflexión sobre el pensamiento como punto de partida para exponer los rasgos esenciales del pragmatismo⁷. El pensamiento es una forma de relación activa, altamente

5. Citada por COPLESTON, F., *A History ...*, 67.

6. GILSON, E., LANGAN, T. y MAURER, A., *Recent Philosophy*, 627.

7. Para esta síntesis del pensamiento de Dewey seguimos fundamentalmente la exposición de COPLESTON, F., *History...*, 107-138.

desarrollada, entre un organismo viviente y su ambiente. En este sentido, es una instancia, si bien muy sofisticada, de la dinámica estímulo–respuesta en el nivel estrictamente biológico. El pensamiento responde a una situación problemática encontrada por el organismo en su ambiente. Su propósito es la transformación de las condiciones que dieron origen a la situación problemática. En otras palabras, el pensamiento es una respuesta del organismo, que tiene, como fin propio, la transformación del ambiente como medio para resolver el problema que se ha presentado. El pensamiento es, pues, instrumental y tiene una función eminentemente práctica. Esto es cierto tanto en el nivel del sentido común como en el de la ciencia. En realidad, no hay una separación rígida entre el pensamiento científico, con toda su sofisticación metodológica, y el pensamiento ordinario del sentido común. En ambos casos se pretende resolver un problema, se trata de una actividad práctica. En el lenguaje de la escolástica, podríamos quizá decir que la diferencia es de grado y no de especie.

Cuando se habla de transformar el ambiente, Dewey no se limita al ambiente físico, sino que incluye la cultura. También un conflicto axiológico da lugar a una situación problemática, que estimula el pensamiento para que se encuentre una solución adecuada. El filósofo es consciente de que la investigación y el pensamiento no terminan en una acción en el sentido ordinario del término. La investigación y la reflexión de un científico pueden terminar en la elaboración de una teoría nueva. Pero aun en ese caso, las ideas anticipan posibles planes de acción futuros, capaces de transformar efectivamente la realidad que estimuló el proceso de investigación y reflexión. El pensamiento moral no está exento de la dinámica descrita. A fin de cuentas, el pensamiento moral también nace del estímulo de una situación problemática. El juicio moral que el agente formula puede entenderse como un plan de acción posible. Cuando el sujeto moral expresa su adhesión a un principio ético está manifestando su disposición a obrar conforme a las exigencias del principio (expresa su compromiso de obrar de cierta manera cuando se dan determinadas circunstancias).

Esta manera de concebir el pensamiento se puede tildar de *naturalista*. Éste es un concepto importante para nuestra investigación sobre el pragmatismo clínico. Es naturalista porque comprende al pensamiento como un fenómeno que se desarrolla como respuesta a los retos que el ambiente plantea al organismo, que ha entrado en un proceso dinámi-

co de relación con el ambiente. El pensar y el obrar humanos emergen como respuesta a las exigencias del ambiente, de la naturaleza, con la que el sujeto está en continuo intercambio. Podríamos añadir que esta comprensión del pensamiento también es heredera del empirismo. El pensamiento nace de la experiencia y vuelve a ella para transformarla. No sólo se origina sino que también se verifica en las transacciones transformadoras con la realidad. Este naturalismo y empirismo, típicamente pragmatista, tiene sus implicaciones para la noción misma de la filosofía. La filosofía no se ocupa de una esfera ontológica especial en la que residen las realidades inmutables, al estilo de las esencias platónicas. Siendo el pensamiento una actividad emanada del contacto con la realidad y encaminada a transformarla, también lo es la filosofía. La verdadera filosofía es una actividad transformadora de la realidad, enraizada en la relación del hombre con su ambiente. En filosofía también tenemos la unidad entre pensamiento y acción, que ha sido tan prominente en el desarrollo de las ciencias modernas.

De la misma manera que la filosofía no está separada de la acción, las ciencias no están separadas del mundo de los valores. Ordinariamente, se nos ha querido decir que las ciencias nos presentan una comprensión del mundo indiferente a los valores morales, como si se eliminasen de la naturaleza todas las cualidades y los valores. Esta concepción ha dado lugar a un problema fundamental en la filosofía contemporánea: la relación de las ciencias con las cosas que valoramos y amamos, y que tienen autoridad para impartir directrices a nuestra conducta. Los filósofos idealistas y espiritualistas, desde los tiempos de Descartes, han intentado resolver esta cuestión introduciendo un dualismo ontológico. Por una parte, tenemos el mundo material y mecánico (la *res extensa* cartesiana), del que se ocupan las ciencias naturales. Por otra, tenemos el mundo inmaterial de la mente (la *res cogitans*), en el que encontramos los valores. En el fondo no se ha hecho más que reeditar el antiguo dualismo platónico, con el que Dewey no quiere de ninguna manera pactar. Su naturalismo le obliga a mantener que los valores existen, de alguna manera, en la naturaleza, en las cosas. No existen valores eternos, fundamentados en una realidad metafísica al lado o más allá de este mundo de la naturaleza, que conocen y transforman las ciencias. Pero no significa que los valores no sean reales. El progreso de las ciencias no tiene que constituir una amenaza para la afirmación de los valores.

No es tarea del filósofo probar la existencia del mundo axiológico. La creencia en la realidad de los valores y la emisión de juicios de valor son características inevitables de la condición humana. Cualquier filósofo es consciente de ello. La función de la filosofía no radica en demostrar la realidad de los valores. Le toca, más bien, someter a examen los valores e ideales aceptados por la sociedad, a partir del análisis de sus consecuencias. También le corresponde ocuparse de la solución de conflictos entre los valores morales, señalando las posibilidades nuevas que suscitan estos conflictos. En el fondo, al filósofo corresponde la clarificación de las ideas que tienen los hombres acerca de las luchas sociales y morales de su época. En este sentido, la filosofía es un medio para la resolución humana de esas luchas y conflictos. Esto no significa, para Dewey, que el filósofo tenga que resolver las cuestiones morales o políticas particulares. Su aportación radica en la elaboración de los métodos necesarios para buscar soluciones humanas a las situaciones problemáticas particulares. La ética se interesa por encontrar la conducta inteligente para la consecución de un determinado fin, que el agente percibe como valioso. La conducta inteligente para la consecución de un fin valioso supone que se hayan adquirido los hábitos o disposiciones necesarios para responder de cierta manera a determinados estímulos.

Pero, más importante, quizá, para nosotros es que Dewey incluye la ética en su visión naturalista de la experiencia humana. No nos apresuremos a identificar el naturalismo de Dewey con el clásico iusnaturalismo que encontramos, por ejemplo, en la teología moral católica. El naturalismo pragmatista de Dewey no tiene espacio para valores absolutos, normas morales eternas o un legislador sobrenatural. Para el autor, la ética es naturalista porque parte, como toda su filosofía, de la interacción del ser humano con su ambiente. La vida moral debe entenderse como un desarrollo ulterior de esa interacción, a la que ya hemos aludido. Por eso, la biología y la psicología social son asignaturas requeridas para el filósofo moral. Al hablar del ambiente, Dewey no se refiere únicamente al ambiente físico, sino también al ambiente social, que tiene una importancia capital para la ética. La moral es una realidad social. Los hábitos morales se han aprendido, como la lengua, de la sociedad. Sin embargo, el ser humano tiene que ser capaz de modificar sus hábitos morales, si ha de hacer frente inteligentemente a los nuevos desafíos históricos que le salen al paso. Llega el momento en el que los hábitos morales heredados son nocivos para la persona y para la mis-

ma sociedad. Para ello, tiene que cambiar el ambiente y cambiarse a sí mismo. Esta transformación es posible gracias a su condición de ser inteligente. Gracias a su inteligencia, el hombre puede reconocer esta situación y buscar nuevas direcciones. Cuando trata de transformar la situación, la inteligencia evalúa los fines y los medios que tiene ante sí. Los fines tampoco están dados de antemano. No son otra cosa que las consecuencias previstas que dan sentido a las acciones humanas, aquí y ahora. Además, para Dewey, los fines no son separables de los medios que los hacen posibles. La conquista de unos fines abre el campo visual para que se perciban otros fines. El proceso no se cierra jamás.

El crecimiento moral consiste en el logro de las oportunidades y posibilidades percibidas y es, en cierto sentido, su propio fin. No olvidemos que, como ya se ha dicho, no existe un “reino de los fines” o “de los valores” que exista independientemente de la realidad concreta que conocemos y edificamos en el mundo presente, el mundo de los hechos. En realidad, son constituidos cuando juzgamos determinadas cosas como valiosas. Por ejemplo, cuando juzgamos que determinada actividad tiene la capacidad para contribuir al crecimiento de las personas, estamos atribuyéndole el carácter de valiosa, decimos que es un valor. En todo caso, vemos que la ética de Dewey es un naturalismo, porque la vida moral es una de las respuestas, una respuesta inteligente, del organismo a los retos y cambios de su ambiente. Los valores no los encuentra el sujeto moral en un *topos uranos* axiológico, sino en las mismas cosas y relaciones con las que entra en contacto en su ambiente.

II. LA BIOÉTICA Y EL “NATURALISMO FILOSÓFICO AMERICANO”

1. El naturalismo filosófico americano

A partir de la breve presentación que hemos hecho del pensamiento de Dewey, podemos comprender que Jonathan D. Moreno entienda la bioética como un naturalismo, en el sentido que el término tiene en la tradición filosófica norteamericana⁸. Aunque el pragmatismo puede ser considerado como un método, también conlleva una cosmovisión,

8. MORENO, J. D., *Bioethics Is a Naturalism*, en MCGEE, G. (Ed.), *Pragmatic Bioethics*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1999, 5-17. Las consideraciones que siguen sobre el naturalismo están tomadas de este artículo.

que Moreno llama “naturalismo filosófico americano”. Esta visión del mundo subraya, como ya se ha dicho a propósito de Dewey, la interacción que se da entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. No se trata de una observación distante. El estudioso de la naturaleza es él mismo parte de ella. Sus actitudes físicas y psíquicas influyen en la manera cómo conoce el objeto y se relaciona con él, de la misma manera que la realidad del objeto influye sobre el sujeto.

El método más fructífero para entablar esa relación con el mundo al que queremos conocer y transformar, lo encontramos en las ciencias naturales. Nótese bien que el acento recae sobre el método de las ciencias y no necesariamente sobre sus contenidos. Las ciencias no ocupan el puesto de árbitro supremo sobre la naturaleza del cosmos. Sin embargo, su método nos proporciona el patrón fundamental para la investigación fructífera en cualquier campo de interés para el ser humano. ¿En qué consiste este patrón de las ciencias naturales que puede universalizarse como modelo fructífero para cualquier investigación de la inteligencia humana? Estimulado por una situación problemática, el intelecto aplica sus múltiples recursos (experiencia previa, imaginación creativa, etc.) a la cuestión que tiene delante, formula e implementa una solución (que tiene siempre carácter hipotético), evalúa los resultados de la misma y, si es necesario, formula soluciones alternativas. Ahora bien, este método recoge las características esenciales de cualquier investigación exitosa de la realidad, incluyendo las cuestiones estéticas y morales. No existen separaciones radicales entre las distintas formas de investigación y comprensión inteligentes de la experiencia.

2. El naturalismo moral

A no ser que se trate de un mero ejercicio académico, los problemas morales no se encuentran separados de la vida cotidiana de las personas. Todo lo contrario: los problemas morales son cuestiones vivientes, contextualizadas y arraigadas en la vida de las personas involucradas en cualquier situación moralmente significativa. De una manera que recuerda la concepción aristotélica de la *phrónesis* o sabiduría práctica, los pragmatistas americanos sostienen que las cuestiones morales requieren que pongamos en práctica una amplia gama de destrezas, incluyendo la capacidad para hacer generalizaciones, a partir de nuestras experiencias previas, y para proyectar imaginativamente las consecuencias de diversas posibilidades de acción. Además, siempre hay que

tener en cuenta el contexto, la matriz existencial en la que se da la situación que se presenta a la inteligencia como problema moral. Solamente en el contexto se pueden determinar cuáles son nuestros deberes morales. Lo que en un determinado contexto constituye una clara obligación moral puede no serlo, y hasta ser inmoral, en un contexto diverso.

Este apego a los datos de la realidad y al contexto, hace que la tradición naturalista norteamericana no pueda aceptar la noción de la separación entre hechos y valores, que popularizó y difundió el positivismo decimonónico. Los naturalistas americanos, es decir, los pragmatistas, no tienen miedo a la falacia naturalista. Es verdad que del mero *es* no se deduce el *debe*. Pero la idea de la falacia naturalista se apoya en el falso supuesto de que la única relación posible entre hechos y valores es de índole deductiva. Nada más distante de la verdad. El naturalismo pragmatista sostiene que se puede razonar, a partir de los hechos, por vía de *inducción* o por vía de *abducción*. La inducción es de sobra conocida, pero no así la abducción. El término lo acuñó Peirce para referirse a la formulación de hipótesis nuevas, a partir de la experiencia pasada⁹. En la vida real, los juicios morales exigen que el agente esté informado acerca de los hechos. La buena ética comienza con buenos datos. Moreno se pregunta qué clase de ética es aquella que puede darse el lujo de ignorar los datos de la realidad, que son, en definitiva, los que están planteando la pregunta moral. No olvidemos que, en este esquema (y al menos en esto tiene, según nuestro parecer, toda la razón), las preguntas morales brotan del contacto con la realidad, del compromiso o implicación del sujeto moral con el mundo de las cosas. Más aún, la posibilidad misma de separar hechos y valores es cuestionable. Los valores nos salen al encuentro en los hechos, porque éstos son, a su vez, portadores de valores. Los valores no existen en un cielo platónico: existen en las cosas, en los hechos, o no existen.

Esta indisoluble unión entre hechos y valores implica que la reflexión ética tiene que estar muy atenta al contexto: a los datos de la realidad en la que se da la situación que exige una decisión de índole moral. Para Moreno, ésta es una de las características más prominentes de este naturalismo ético americano. Y vamos a ver que es uno de los rasgos

9. Aunque toda esta sección está basada en el artículo de Moreno citado en la nota anterior, vale la pena indicar las páginas donde se encuentran sus reflexiones sobre la falacia naturalista: MORENO, J. D., *Bioethics Is a Naturalism*, 10-11.

esenciales del pragmatismo clínico, tal y como lo presentan Joseph Fins y sus colaboradores. Para los pragmatistas, las opciones morales son inseparables de su contexto, de las circunstancias en las que se encuentran las personas. Esta atención a los hechos es una de las razones por las que se acusa a los pragmatistas de relativistas. Como veremos, ellos van a negar esa acusación. Las normas morales generales no pueden ignorarse. Requieren nuestra atención porque nos brindan orientación y dirección en la solución de los problemas morales particulares (y los problemas morales siempre son particulares). Sin embargo, las normas tienen que interpretarse en la situación concreta, a partir de los hechos, del contexto. Lo contrario sería, desde el punto de vista del pragmatismo, caer en el dogmatismo y negar la apertura mental que esta tradición filosófica exige como principio metodológico.

3. La deliberación moral

El naturalismo americano no se preocupa por la justificación de la misma manera que lo hacen otras corrientes de filosofía moral. En definitiva, los principios no justifican la manera de resolver un problema concreto, prescindiendo de la experiencia, que tiene que estar siendo evaluada continuamente. Por eso, toda solución tiene carácter tentativo y está, naturalmente, sujeta a revisión. Para los pragmatistas, sólo en un mundo metafísico de fantasía se pueden conseguir soluciones permanentes y definitivas. La historia de la ética corrobora, nos aseguran, esta manera de comprender las soluciones morales. El bien moral no es algo estático y cerrado. Es, más bien, un proyecto, llevado adelante por individuos que no son seres aislados, sino individuos sociales. Esta es otra idea sumamente importante para la ética pragmatista: la búsqueda de la verdad y del bien son empresas sociales, que se realizan en diálogo y colaboración.

Precisamente por su carácter dinámico y social, la búsqueda de la verdad y del bien suscitará conflictos entre los actores implicados en la situación concreta. Para resolver estos conflictos es preciso recurrir a la deliberación. Si ha de ser una práctica social inteligente, la deliberación debe seguir un método que refleje el método científico. La auténtica deliberación exigirá, por lo tanto: 1) información fidedigna; 2) comprensión del problema que se presenta; 3) un plan de acción; 4) una meta a conseguir a través de la acción; 5) la apertura para buscar planes de acción alternativos, en caso de que el plan propuesto probase

ser insatisfactorio. Veremos que el pragmatismo clínico, como método de resolución de situaciones de conflicto ético en la práctica clínica, se adherirá a estas exigencias de la deliberación. El pragmatismo clínico quiere ser un método de deliberación ajustado a las exigencias de la racionalidad científica.

No olvidemos que el pragmatismo exige que toda actividad social inteligente se rija por el método científico. Las soluciones inteligentes para los problemas reales que nos plantea la vida se encuentran precisamente cuando integramos la racionalidad científica a la investigación de índole social. La lógica científica permite controlar la investigación racionalmente, de tal manera que ofrezca conclusiones útiles, que puedan verdaderamente contribuir a la constitución de hábitos personales y sociales inteligentes. Además, el método científico, con su permanente evaluación de las soluciones dadas y su apertura a los retos del ambiente, asegura que se mantendrá una actitud de flexibilidad y apertura, que impedirá que se dogmatizen las soluciones dadas en una determinada situación como universales y definitivas, en cualquier contexto posible¹⁰. La deliberación moral inteligente es una actividad científica, que se esfuerza por descubrir los valores en los hechos, concretos y particulares, para obrar en consecuencia. Este realismo del pragmatismo es uno de sus rasgos más atractivos, sin duda.

4. La bioética como naturalismo

Moreno señala que muchos de los argumentos que encontramos en bioética son naturalistas, en el sentido antes explicado, aunque este dato no suele reconocerse. El autor señala algunos ejemplos que corroboran, en su opinión, el naturalismo de las argumentaciones adoptadas, con frecuencia, por los bioeticistas: la importancia que se otorga a los datos, a la experiencia, como punto de partida (por ejemplo, la atención a los casos paradigmáticos); los intentos de esclarecer el esta-

10. La reflexión sobre la deliberación nos lleva a otro concepto muy importante en el pragmatismo, sin el cual no se puede entender el pragmatismo clínico: el método. Cf. MCGEE, G., *Pragmatic Method and Bioethics*, en MCGEE, G. (Ed.), **Pragmatic Bioethics**, 18-29. Nos referimos al concepto de "hábito". En la filosofía de Dewey, los hábitos son tendencias o disposiciones para la acción, adquiridas a través del ajustamiento adecuado entre la persona y su ambiente. Son importantes porque están a la mano cuando la persona los necesita, en la situación concreta. Para Peirce, James y Dewey, las creencias, emociones e ideas son, en realidad, hábitos. Cf. HESTER, D. M., *Habits of Healing*, en MCGEE, G. (Ed.), **Pragmatic Bioethics**, 45-59, especialmente 45-46.

tuto moral del feto a partir de los datos biológicos acerca del desarrollo de la vida prenatal; el uso del criterio de muerte de todo el encéfalo para determinar el momento del deceso de la persona; la insistencia en el carácter moral del encuentro clínico, o el uso de argumentos como “el funcionamiento natural de la especie”, como hace Norman Daniels, para criterio para la distribución de recursos sanitarios¹¹. No hay duda, la bioética supone que hechos y valores no están separados y que la reflexión ética tiene, por lo tanto, que partir de los datos reales. También supone que se puede y se debe argumentar racionalmente, científicamente, sobre las cuestiones morales, las cuestiones de valor. Si en eso consiste el “naturalismo”, entonces Moreno y los pragmatistas tienen razón. Quizá podríamos contentarnos con decir que la bioética presupone una ontología realista.

III. EL “PRAGMATISMO CLÍNICO”: UN MÉTODO PARA LA RESOLUCIÓN DE PROBLEMAS MORALES EN EL CONTEXTO CLÍNICO

1. ¿Qué es el pragmatismo clínico?

El término “pragmatismo clínico” lo han acuñado Joseph J. Fins, médico internista y bioeticista, catedrático asociado de la Escuela de Medicina de la Universidad de Cornell, y Matthew Bacchetta, a la sazón estudiante de medicina en Cornell¹². También han escrito sobre el pragmatismo clínico Franklin G. Miller y John C. Fletcher, ambos de la

11. Cf. MORENO, J. D., *Bioethics Is a Naturalism*, 13-16, especialmente 15.

12. FINS, J. J. y BACCHETTA, M. D., *Framing the Physician-Assisted Suicide and Voluntary Active Euthanasia Debate: The Role of Deontology, Consequentialism, and Clinical Pragmatism*: **Journal of the American Geriatrics Society** 43 (1995) 563-568. En este trabajo seguimos la exposición del pragmatismo clínico que hacen FINS, J. J., BACCHETTA, M. D. y MILLER, F. G., *Clinical Pragmatism: A Method of Moral Problem Solving*, en MCGEE, G. (Ed.), **Pragmatic Bioethics**, 30-44. Este artículo fue publicado antes, con el mismo título, en el **Kennedy Institute of Ethics Journal** 7, No. 2 (1997) 129-145. En castellano Cf. FINS, J. J., *Aproximación y negociación: el pragmatismo clínico y las diferencias*: **Cuadernos del Programa Regional de Bioética** Núm. 6 (1998)93-108. También tenemos en cuenta: FINS, J. J., MILLER, F. G. y BACCHETTA, M. D., *Clinical Pragmatism: Bridging Theory and Practice*: **Kennedy Institute of Ethics Journal** 8, Núm. 1 (1998) 37-42; MILLER, F. G., FLETCHER, J. C. y FINS, J. J., *Clinical Pragmatism: A Case Method of Moral Problem Solving*, en FLETCHER, J. C. ET AL. (Eds.), **Introduction to Clinical Ethics**, Frederick (Maryland), University Publishing Group, 1997, 2ª Ed., 21-38. Para una valoración crítica del pragmatismo clínico Cf. TONG, R., *The Promises and Perils of Pragmatism: Commentary of Fins, Bacchetta, and Miller*: **Kennedy Institute of Ethics Journal** 7, Núm. 2 (1997) 147-152; JANSSEN, L. A., *Assessing Clinical Pragmatism*: **Kennedy Institute of Ethics Journal** 8, Núm. 1 (1998) 23-36.

Universidad de Virginia. Estos autores sostienen que las decisiones morales en medicina dependen de la atención tanto a los detalles particulares de cada caso como a las consideraciones morales generales. Cuando hablan de “consideraciones morales generales” se refieren a las normas, los principios y las virtudes. Si nos fijamos en los distintos modelos teóricos que pueblan el país de la bioética, nos damos cuenta que los casuistas ponen el acento en el primer elemento, mientras que los principialistas lo ponen en el segundo. Los pragmatistas clínicos opinan que tanto unos como otros se han ocupado sobre todo, a pesar de sus diferentes acentos y matices, en los procesos de razonamiento conducentes a la formulación de juicios morales válidos, pero han prestado menos atención al estudio y comprensión de los procesos interpersonales para la resolución de los problemas morales.

El pragmatismo clínico quiere responder a esa carencia. Sus proponentes lo presentan ante todo como un método para la solución de problemas éticos en la práctica clínica. Inspirado filosóficamente en el pensamiento de Dewey, este método está diseñado para conjugar el esfuerzo por llegar a la formulación de juicios morales correctos con la atención a los procesos interpersonales, sin los cuales va a ser sumamente difícil alcanzar la formulación de decisiones morales adecuadas en las situaciones moralmente conflictivas. El pragmatismo clínico quiere ser un camino para la búsqueda de soluciones eficaces y moralmente apropiadas en los contextos reales en los que se dan los conflictos éticos en la práctica clínica. Debido a la connotación negativa que frecuentemente se asocia con el término “pragmatismo”, Fins y sus colegas advierten expresamente que no se trata de promover lo que resulta útil para que los médicos puedan completar su agenda clínica. Los propulsores de este método para la resolución de conflictos morales en la clínica abrazan los principios éticos generales usualmente aceptados en bioética, pero no los entienden como normas fijas y absolutas. Los principios son herramientas útiles para orientar la conducta, pero tienen que ser interpretados a partir de los datos concretos de la situación. Como buenos herederos de Dewey, los pragmatistas clínicos son muy sensibles al contexto, y procuran estar atentos a sus diversos detalles. Los principios nunca se aplican de modo mecánico y tampoco son el punto de partida de la reflexión ética. La meta del método que se nos propone es que se pueda alcanzar un consenso moral en el caso bajo examen. Al consenso se llega a través de un proceso de búsqueda, discusión, negociación y evaluación reflexiva.

2. El método

Los problemas éticos en la práctica clínica suelen presentarse como conflictos acerca del modo de proceder apropiado en la atención de un paciente. El conflicto se puede dar entre los distintos clínicos que asisten al enfermo, o entre el clínico y el paciente o, en caso de incapacidad, sus legítimos representantes. Los conflictos se resuelven, desde el punto de vista del pragmatismo clínico, a través de un proceso de deliberación entre las partes. La meta del proceso es lograr la resolución del conflicto a través de la consecución de un consenso entre las partes acerca del modo de proceder moralmente legítimo en el caso en cuestión. Nótese bien que no se trata de un mero consenso político, sino de un consenso moral. El método que guía este proceso tiene en cuenta los siguientes aspectos:

- 1) Los datos significativos acerca del paciente y del contexto, incluyendo, entre otros: diagnóstico diferencial del paciente, pronóstico, alternativas terapéuticas disponibles, datos psicosociales del enfermo, capacidad del paciente para decidir, valores y preferencias del paciente, de la familia, de las instituciones, etc.
- 2) El diagnóstico moral de la situación conflictiva, teniendo en cuenta las perspectivas de los diversos actores en la situación (el enfermo, su familia, los clínicos), principios y normas morales implicados en el caso, prescripciones legales (si las hubiese) y las alternativas para la resolución del conflicto ético.
- 3) Negociación y establecimiento de las metas para el tratamiento del paciente, deliberación sobre las alternativas para la resolución moral del caso, negociación y establecimiento del plan de acción, considerar si hace falta algún tipo de consulta ética, implementación del plan negociado.
- 4) Evaluación permanente durante la fase de implementación de los resultados que se van obteniendo y evaluación retrospectiva después de que el caso concluye¹³.

13. Un esquema detallado de los pasos del método de resolución de los problemas morales propuesto por el pragmatismo clínico puede encontrarse en MILLER, F. G., FLETCHER, J. y FINS, J. J., *Clinical Pragmatism: A Case Method ...*, 23-24. Fins, Bacchetta y Miller afirman que el pragmatismo clínico entiende que la resolución de los problemas morales consiste en una serie de pasos conectados entre sí. Señalan 11 pasos que deben darse si se quiere obtener una resolución genuinamente democrática del conflicto moral:

Aunque los autores están convencidos de que el método nos brinda un procedimiento que facilita la consecución de un consenso moral aceptable para las partes, no garantiza, ni puede garantizar, que las partes alcanzarán siempre la “solución correcta” para el conflicto ético bajo consideración. Es posible que el consenso alcanzado sea deficitario desde el punto de vista ético, porque algunas consideraciones moralmente importantes se han pasado por alto o no han sido sopesadas adecuadamente. Además de las posibles insuficiencias de índole sustantiva, también pueden darse fallos en el proceso mismo. La última consideración, acerca del procedimiento reviste una gran importancia. No se puede perder de vista que el pragmatismo clínico se presenta precisamente como un método procedimental. El pragmatismo clínico propone un modelo democrático para la resolución de los problemas éticos. Los fallos en el procedimiento podrían atentar contra su carácter democrático y viciar la resolución final del conflicto. De ser así, estaríamos incurriendo en un pecado mortal para la tradición del pragmatismo americano.

El contexto de libertad y de reciprocidad, en el que todos los afectados por la decisión tienen la oportunidad de ser escuchados y de defender sus valores es esencial en este modelo metodológico. En el fondo, lo que se pretende es que el consenso final sea el fruto del duro trabajo de diálogo y deliberación de todos los afectados, de tal manera que, en la medida de lo posible todos puedan vivir con la decisión y sus consecuencias. Los intereses y derechos de todas las partes tienen

1) evaluación médica del paciente; 2) determinación clara del diagnóstico; 3) evaluación de la competencia del paciente para tomar decisiones sobre su tratamiento, así como sus valores, preferencias y necesidades; 4) tomar en cuenta la dinámica del medio familiar y el impacto que el cuidado del enfermo tendrá sobre su familia y sobre otras personas que se interesan por él; 5) ponderar la situación institucional y las normas morales de la sociedad que pueden tener un impacto en el cuidado del paciente; 6) identificación del abanico de consideraciones morales relevantes para el caso, siguiendo un modo de proceder análogo al del diagnóstico clínico diferencial; 7) se sugieren objetivos y un plan de acción provisional para el tratamiento y el cuidado del paciente; 8) se negocia un plan de acción que sea moralmente aceptable para los clínicos y para el paciente o sus legítimos representantes; 9) se implementa el plan acordado; 10) se evalúan los resultados de la intervención; 11) se revisa el caso con periodicidad y se modifica el plan de acción conforme evoluciona la situación. Los autores señalan que el método propuesto es congruente con la metodología que se usa para la resolución de problemas clínicos: 1) información clínica; 2) hipótesis diagnóstica; 3) pruebas experimentales; 4) formulación de conclusiones operativas y contingentes, que tiene que ser validadas por medio de la experiencia. Cf. FINS, J. J., BACCHETTA, M. D. y MILLER, F. G., *Clinical Pragmatism: A Method ...*, 31-32.

que estar representados en el proceso. El pragmatismo clínico se inserta así en los modelos éticos para la democracia, que son los únicos que se pueden defender como sistemas justos en nuestras sociedades contemporáneas. El autoritarismo es inmoral. En el mejor de los casos es un paternalismo duro, en el peor una tiranía. Los clínicos guían el proceso de búsqueda moral, según Fins y sus colegas, pero no lo dominan. Mucho menos deben dictar el resultado final.

3. El papel de los principios y normas morales

Fins, Bacchetta y Miller afirman que el método del pragmatismo clínico es predominantemente inductivo. Lo describen de la siguiente manera: “Es un proceso en el que la atención cuidadosa a los detalles clínicos y narrativos ayuda a dilucidar las consideraciones éticas que pueden servir... como guías para la resolución del problema moral implicado en un caso determinado”¹⁴. ¿Qué papel ocupan en este proceso los principios éticos en general y los clásicos principios de la bioética en particular? Es uno de los puntos en los que los pragmatistas clínicos han sido severamente criticados¹⁵. Fins y sus coautores reconocen que Beauchamp y Childress aplican los principios de modo ponderado, insistiendo en la importancia de la especificación y la ponderación a la hora de aplicarlos a los casos concretos. Sin embargo, Fins, Bacchetta y Miller opinan que, en la práctica, los clínicos tienden a usar los principios de manera deductiva y hasta mecánica. Este modo de proceder conduce, con frecuencia, a juicios morales prematuros, hechos a la ligera. Por el contrario, el pragmatismo clínico trata los principios como *directrices hipotéticas*, cuya fuerza vinculadora dependerá, en cada caso, del cuidadoso análisis de la situación. Decidir de antemano, antes de un análisis concienzudo de los datos, qué principios se aplican en un caso, es lo mismo que hacer el diagnóstico médico del paciente sin haber estudiado pacientemente los datos clínicos¹⁶.

Esta manera de entender los principios es, desde nuestro punto de vista, congruente con la tradición pragmatista en la que se mueven los padres del pragmatismo clínico. Dicho con terminología kantiana: la

14. FINS, J. J., BACCHETTA, M. D. y MILLER, F. G., *Clinical Pragmatism: A Method ...*, 41.

15. Cf. JANSEN, L. A., *Assesing Clinical Pragmatism*, particularmente 32-34.

16. FINS, J. J., BACCHETTA, M. D. y MILLER, F. G., *Clinical Pragmatism: A Method ...*, 41.

razón no nos da una ley moral universal, ni siquiera de carácter formal, que sea válida siempre. Los pragmatistas se conforman con una "inteligencia experimental, en busca de juicios morales, tanto en materia sustantiva como de procedimientos, que pueda ser validada por el consenso de los compañeros de viaje en la resolución de los problemas"¹⁷. Sería injusto decir que los pragmatistas clínicos hacen caso omiso de los principios. Éstos son valorados como parte del patrimonio moral heredado, que tiene que ser tenido en cuenta a la hora de ayudar a los clínicos y a sus pacientes a tomar decisiones morales, responsables pero falibles, en su contexto vital histórico y concreto. Sin embargo los principios y las normas son realidades históricas, no absolutas ni fijas, que necesitan ser interpretados y reinterpretados a lo largo de la historia y con esmerada atención a los datos nuevos y singulares de cada situación:

Como Dewey señaló: "la vida es un asunto en movimiento, en el que las verdades morales antiguas dejan de tener validez". Los pragmatistas entienden las consideraciones morales, incluyendo las normas y principios, como herramientas adaptadas para realizar el trabajo moral de cara a las situaciones problemáticas. En la medida en que la existencia social cambia, algunas de estas herramientas tienen que ser modificadas, reconstruidas o, posiblemente, pulidas, dependiendo de su adaptación funcional al proceso de resolución de los problemas morales¹⁸.

IV. VALORACIÓN FINAL

Es preciso que nos esforcemos por hacer una valoración crítica, todavía provisional, del modelo de reflexión moral que nos presentan los padres del pragmatismo clínico. La valoración tiene que ser provisional porque el pragmatismo apenas está recién nacido y la bibliografía que ha generado es todavía muy limitada. Sin embargo, es suficiente para entrar en un diálogo de crítica constructiva con él, como ya lo han hecho Rosemary Tong y Lynn A. Jansen¹⁹.

17. FINS, J. J., MILLER, F. G. y BACCHETTA, M. D., *Clinical Pragmatism: Bridging ...*, 40.

18. *Ibidem*. La cita de Dewey está tomada de su obra **Human Nature and Conduct**, Nueva York, The Modern Library, 1930, 239.

19. Cf. Los artículos de R. Tong y L. A. Jansen citados en la nota 12.

Algunas aportaciones del pragmatismo clínico merecen, desde nuestro punto de vista, una recepción positiva, sin ninguna duda. En primer lugar, la atención del pragmatismo clínico a los datos del caso, como punto de partida de la reflexión moral. Antes de entrar en consideraciones éticas, es preciso conocer y apreciar lo que está pasando. Por eso, la atención a los datos médicos y sociales tiene que ser el punto de partida de toda evaluación moral. Si bien es cierto que los hechos no pueden separarse de los valores, éstos no existen fuera de aquéllos. Dicho de otro modo: los valores existen en los hechos. Gnoseológicamente hablando, podríamos decir que los valores son, hasta cierto punto, realidades “parasitarias”, en cuanto que no pueden ser conocidos independientemente de las cosas, de los hechos. Esta atención a los datos evita que se emita un juicio moral prematuro, que es lo que no pocas veces ocurre cuando se salta demasiado pronto a la invocación de las normas y principios éticos, sin haberse detenido en el estudio reposado y ponderado de los datos que constituyen el caso. No olvidemos lo que hemos aprendido de los casuistas, que como señala Rosemarie Tong son primeros metodológicos de los pragmatistas clínicos²⁰: “las circunstancias hacen el caso”. Esta atención a los datos va de la mano con el interés del pragmatismo clínico en las personas concretas, en su individualidad, así como en el contexto de la situación. Lo que tenemos delante no es un caso que ilustra la aplicación del principio de respeto por la autonomía o de la normas sobre la confidencialidad médica. No, tenemos delante una persona enferma, con una familia que la acompaña, y que existe en un contexto bien concreto y determinado. Estas realidades constituyen el punto de partida. A fin de cuentas, Jesús de Nazaret nos enseñó, con toda claridad y con toda razón, que el sábado se ha hecho para el servicio de la persona y no al revés²¹. Los eticistas podemos olvidar esa enseñanza con mucha facilidad.

Otra aportación positiva del pragmatismo clínico es su atención a los procedimientos y no sólo al producto de la deliberación ética. No sólo es importante determinar qué se debe hacer. Igualmente importante es el camino, el proceso, para llegar a esa decisión. Dicho de otro modo: una ética democrática no puede ocuparse sólo de lo sustantivo, dejando de lado la dimensión procedimental. Es fundamental que

20. TONG, R., *The promises and perils ...*, 148.

21. Marcos 2,27.

todas las partes involucradas en un caso clínico tengan la oportunidad de ser escuchadas. En la medida de lo posible es importante que todos los afectados puedan vivir con las consecuencias de la decisión final y que nadie se vaya resentido, por haber sido ignorado o maltratado. El procedimiento planteado por Fins y sus colegas es eminentemente democrático, como tiene que serlo cualquier ética que pretenda alcanzar legitimidad a la altura del tercer milenio. El autoritarismo carece de legitimidad moral. Precisamente por eso, no basta con que una decisión sea buena desde el punto de vista sustantivo. Es necesario, además, que haya sido procedimentalmente correcta.

Es preciso preguntarse si los pragmatistas clínicos son realistas al describir en términos democráticos la relación clínica. Es posible que se trate de la presentación de un ideal al que hay que tender. No obstante, no conviene que olvidemos las dificultades que dicho ideal entraña. La relación clínica es inevitablemente asimétrica: mientras el paciente se encuentra en la situación de vulnerabilidad que acarrea la enfermedad, los clínicos se encuentran en una situación de dominancia pues tienen en su mano todos los recursos para responder a la necesidades y demandas de la persona enferma en el contexto del sistema sanitario. También nos parece cuestionable el papel que se concede al clínico como guía en el proceso de deliberación moral ¿Qué hay en la formación de los clínicos que los cualifique como guías morales? Podría quizás decirse que los filósofos, los trabajadores sociales o los capellanes están mejor cualificados profesionalmente para esa tarea. De otra parte, nos parece que el paciente no está obligado a justificar las opciones que hace acerca de su tratamiento médico, ni tiene por qué justificar sus valores y creencias. Después de estudiar los escritos de estos autores nos quedamos con la impresión de que son ellos y no los pacientes los que tendrían que dar cuenta razonable de todos estos presupuestos que son, a nuestro juicio, enteramente gratuitos.

Además, es preciso preguntarse si el pragmatismo clínico no carga tanto las tintas del lado de lo procedimental que pone en peligro la sustancia de las decisiones morales. Hay que cuestionarse si el consenso puede ser el criterio decisivo a la hora de determinar la justeza moral de una decisión. Si hemos comprendido correctamente la propuesta de Fins y sus colegas, parecería que el consenso juega ese papel de criterio decisivo (el "*golden standard*" del que se habla, a veces, en la biblio-

grafía anglófona). Es posible que los pragmatistas no puedan darnos otra salida. Los principios y las normas morales son, para ellos, tentativas o hipotéticas. Por supuesto, que esto no indica que los principios y normas morales no se tengan en cuenta:

El pragmatismo clínico no se debe confundir con el situacionismo que busca sólo lo más conveniente. No es que la solución pragmatista de los problemas morales esté desprovista de principios y normas. A pesar de que los pragmatistas clínicos no tenemos acceso a estándares axiológicos trascendentes y fijos para navegar en el frecuentemente oscuro territorio de la ética clínica, no venimos con las manos vacías... Por el contrario, traemos con nosotros el patrimonio heredado de la sabiduría moral para que tenga un efecto en la tarea de ayudar a los clínicos y a los pacientes a hacer juicios falibles acerca de los problemas morales concretos... Aunque no los vemos como fijos y absolutos, las normas y los principios morales informan al pragmatismo clínico. Sencillamente rehusamos atribuirles una validez fija y atemporal a los principios morales... Percibimos los principios fijos y absolutos como inadecuados para un mundo dinámico... Los pragmatistas entienden las consideraciones morales, incluyendo las reglas y principios, como herramientas adecuadas para hacer el trabajo moral cuando nos enfrentamos a situaciones problemáticas. En la medida en que las circunstancias de la existencia social cambian, algunas de estas herramientas pueden tener necesidad de modificación, reconstrucción o, posiblemente, sustitución, dependiendo de su ajuste funcional ("*functional fitness*") en el proceso de resolver problemas morales²².

Ciertamente la flexibilidad de los pragmatistas resulta atractiva, sobre todo a los que quizá provenimos de tradiciones morales en las que, al menos en determinadas regiones de la vida moral, ha imperado una cierta rigidez. Pocas personas desean el retorno a la rigidez moral de otros tiempos. Sin embargo, tampoco es deseable la caída en el relativismo moral en la época de la globalización, con la consecuente disolución de fronteras de toda clase. Hoy más que nunca necesitamos una ética que sea, en sus fundamentos y principios generales, no relativa.

22. FINS, J. J., MILLER, F. G. y BACCHETTA, M. D., *Clinical Pragmatism: Bridging ...*, 40. Nos hemos detenido en la presentación de esta cita, bastante amplia, porque recoge bien, desde nuestro punto de vista, la posición de los autores sobre el papel de los principios y normas en las decisiones morales. Además, en este artículo Fins y sus colegas responden precisamente a las críticas, bastante fuertes en el caso de L. A. Jansen, que se han hecho al papel de los principios y las normas en el pragmatismo clínico.

¿Cómo evitar la rigidez sin caer en el relativismo?²³ Y, ¿logra el pragmatismo clínico este fino equilibrio? Desde nuestro punto de vista no lo logra. Es verdad que las normas morales no son ahistóricas. Se han ido formulando a lo largo de los siglos, recogiendo la experiencia moral humana. Sin embargo, es preciso, en nuestra opinión, introducir algunas distinciones que Fins y sus colaboradores pasan por alto. En primer lugar, habría que distinguir entre un principio ético y su formulación. Aunque la intuición moral fundamental recogida en un principio o norma moral sea válida, la formulación de la norma es siempre finita, imperfecta, limitada. Esta verdad la comprendió bien la tradición moral occidental, tanto en la filosofía clásica como en la teología moral cristiana. Por eso se introduce el concepto de epiqueya, que, en su formulación más auténtica, no consiste en una excepción a la ley o en una interpretación benévola de la misma, sino en una justicia mejor. Hay situaciones en las que la aplicación de la norma, tal y como ésta se ha formulado en lenguaje humano, constituiría una injusticia: *summum ius, summa injuria*. Pero esto no invalida la intuición moral fundamental y ni siquiera invalida su formulación. Naturalmente, si nos encontramos con una formulación que nos hace recurrir constantemente a la virtud de la epiqueya, entonces sería forzoso concluir que la formulación del principio o norma exige una revisión. Pero, sobre todo, es preciso introducir la distinción entre los principios formales, que recogen el canon de la moralidad, y las normas materiales concretas. Mientras que los principios formales podrían llegar a ser absolutos (pensamos, por ejemplo, en la segunda formulación del imperativo categórico, el llamado principio de humanidad), es muy difícil que las normas materiales lo sean, lo cual no significa que no sean válidas en la generalidad de los casos: *ut in pluribus*²⁴. Sin esta distinción, nos parece, estamos abocados

23. Sobre este punto véase la interesante aportación de MACKLIN, R., **Against Relativism**, Nueva York, Oxford University Press, 1999. Aunque no compartimos todas las tesis de Macklin, es una obra digna de estudio.

24. Somos conscientes de que el Magisterio de la Iglesia Católica enseña que existen normas concretas absolutas. Los preceptos negativos de la ley natural que prohíben los actos intrínsecamente deshonestos tienen carácter absoluto en la moral católica. Estos actos estarían, pues, prohibidos *semper et pro semper*. Aquí no queremos entrar en esta discusión teológica y mucho menos negar esta enseñanza oficial de la Iglesia. Nos limitamos a señalar que, en términos generales, las normas materiales concretas no tienen valor absoluto, porque siempre es posible encontrar una situación en la que la norma no pueda ser aplicada. Por eso, basta con una validez *ut in pluribus* para sostener suficientemente la justeza moral de una prescripción concreta.

a caer o en el relativismo o en la rigidez absolutista, extremos ambos a evitar en una moralidad plenamente humana.

Otra dificultad del pragmatismo clínico es que no nos da criterios para decidir en caso de conflicto entre las normas y principios. Se contenta con decirnos que no son absolutos, que son hipotéticas guías de acción. Pero, ¿existe alguna jerarquía entre ellos? ¿Hay algunos criterios que nos permitan decidir cuál debe prevalecer? Probablemente Fins y sus asociados nos dirían que la solución final se debe encontrar en el contexto, en la situación. Y que la corrección de la solución se comprobará a través del consenso logrado y de los resultados. Por eso, el pragmatismo clínico exige una evaluación continua del caso y el consenso de todos los actores morales. Pero esto todavía no resuelve del todo el problema, desde nuestro punto de vista. Para que el consenso o satisfacción pueda ser un criterio moral válido es preciso que trascienda los límites de los actores inmediatos y mire más allá a todos los afectados por la decisión, que potencialmente es toda la sociedad. Por ejemplo, es posible que los clínicos, el paciente, los familiares y la administración del Hospital estén satisfechos con una intervención fútil, como el mantenimiento de un neonato anencefálico durante un tiempo prolongado, durante más de dos semanas, en la unidad de cuidados intensivos neonatales. A pesar de este consenso, es posible argumentar que estamos ante una intervención fútil, que conlleva un gasto excesivo de recursos preciosos del que otros han sido excluidos. Supongamos que, finalmente, nuestro anencefálico muere, a pesar de todas las medidas heroicas. Mientras tanto un bebé con un pronóstico más esperanzador no ha podido acceder a la UCI. ¿Habría que incluir a los padres de este otro neonato en la decisión para decir que tenemos un auténtico consenso moral? Éste es el tipo de preguntas fundamentales que el pragmatismo clínico deja sin responder.

Añadimos un último reparo a los planteamientos del pragmatismo clínico, además de no explicarnos adecuadamente qué diferencia establecen, si alguna, entre principios y normas morales, entendemos que conceden un valor injustificado a los resultados de las decisiones.

A pesar de estas dificultades, consideramos que el pragmatismo clínico puede brindarnos una metodología útil para la resolución de casos difíciles en la clínica y en los comités asistenciales. No obstante, es preciso desmarcarlo de su contexto pragmatista y proveerle otros marcos

fundacionales complementarios. Claro, la pregunta es si es posible hacer esto sin desvirtuar el método propuesto por Fins y sus colegas. Nos atreveríamos a decir que sí lo es, pero quizá este es un punto que debe quedar abierto. Después de todo, el diálogo sobre el pragmatismo clínico apenas está comenzando.

CAPÍTULO DECIMOPRIMERO

EL PARADIGMA DE LA MORALIDAD COMÚN¹

I. EN DEFENSA DE LA TEORÍA MORAL

La finalidad de los autores es dar cuenta de la moralidad de manera sistemática, comprensible y útil. Desean que su presentación sirva para que los lectores entiendan lo que ellos llaman “el sistema moral”, aprecien sus fundamentos y comprendan cómo funciona. Presentan su obra como un esfuerzo deliberado para contrarrestar el carácter *ad hoc* que ha tenido el razonamiento moral en la bioética, desde su nacimien-

1. Para presentar este paradigma usamos como texto base la obra de GERT, B., CULVER, C. M. y CLOUSER, K. D., **Bioethics. A Return to Fundamentals**, Nueva York, Oxford University Press, 1997. Utilizamos, además, como complemento, el libro de GERT, B., **Morality. Its Nature and Justification**, Nueva York, Oxford University Press, 1998. Bernard Gert es el verdadero padre intelectual de esta teoría moral –así lo entiende y presenta él– que sustenta la bioética de Gert, Culver y Clouser. La teoría de Gert se publicó por primera vez en 1970: GERT, B., **The Moral Rules: A New Rational Foundation for Morality**, Nueva York, Harper and Row, 1970. En 1988, Gert publicó una edición revisada, que tituló **Morality: A New Justification of Moral Rules**, Nueva York, Oxford University Press, 1988. Aquí trabajamos con la tercera y más reciente edición, que el autor cree que muy probablemente sea la última revisión a fondo de su obra: **Morality: Its Nature and Justification**, Nueva York, Oxford University Press, 1998. Como ya hemos dicho, el texto base para nuestro estudio es la obra de Gert, Culver y Clouser, pero en varias ocasiones haremos referencia a la más reciente edición de la obra de Gert. La primera la citamos simplemente como **Bioethics** y la segunda como **Morality**. Además de estas obras, remitimos al lector que desee profundizar ulteriormente a los siguientes textos: GERT, B. et Al., **Morality and the New Genetics: A Guide for Students and Health Care Providers**, Sudbury Mass., Jones and Barlett, 1996; CLOUSER, K. D. y GERT, B., *A Critique of Principlism: The Journal of Medicine and Philosophy* 15 (1990) 219-236; CLOUSER, K. D., *Common Morality as An Alternative to Principlism: Kennedy Institute of Ethics Journal* 5 (1995) 219-236.

to en la década de los años sesenta. La bioética ha sido caracterizada, en tono de mofa, como “ética de los dilemas”, queriendo decir que se ocupa de rompecabezas que, por más que sean fascinantes, no son susceptibles de análisis y resolución sistemáticos. Casi cualquier solución puede ser aceptada como suficiente para los conflictos bioéticos. Esto significa que la solución que se da a un dilema no está relacionada, de ninguna manera coherente, con la que se propone para el siguiente dilema. Esta mentalidad ha sido perpetuada por el “método antológico” que habitualmente se adopta para enseñar la ética biomédica. Es típico que se presenten diversas teorías sin que se haga ningún esfuerzo crítico por reconciliarlas entre sí. Se informa al alumno que Kant diría A, Mill diría B y Rawls diría C, sin más. Lógicamente, el estudiante concluye que la teoría moral es confusa, irrelevante o totalmente relativista. O, quizá, se adopta una teoría para abordar una cuestión y una teoría diversa para solucionar la cuestión siguiente.

Aunque no es erróneo que procuremos asimilar lo mejor de cada una de las diversas teorías, sus respectivas aportaciones tienen que integrarse en una teoría unificada. Por ejemplo, Gert, Culver y Clouser señalan que su propia teoría incorpora el énfasis en el carácter público e imparcial de la moralidad en la tradición kantiana con el énfasis en la importancia de las consecuencias de la tradición utilitarista. Pero estas intuiciones válidas no se ponen una al lado de la otra sin más. Se procura integrarlas en un marco teórico coherente y abarcador, que sirve como punto de referencia para la consideración de todas las cuestiones y dilemas morales. Los autores se distancian, pues, de las posiciones anti-teóricas que han florecido en la bioética del último decenio. Aunque admiten que muchas de las críticas avanzadas contra las teorías morales son acertadas, cuando se las analiza detenidamente se llega a la conclusión de que son críticas de esta o de aquella teoría, pero no del papel de la teoría moral en general.

Los críticos de las teorías morales parecen compartir algunas premisas que no son necesariamente correctas: que las teorías deben ser simples, que se puedan expresar en una sola línea y que nos brinden una solución rápida (“*quick fix*”) o, cuando menos, un procedimiento para tomar decisiones. Sin embargo, aunque la moralidad debe ser comprensible y practicable para todos los agentes morales, no tiene necesariamente que ser simple. La moralidad es como la gramática, una analogía frecuentemente utilizada por Gert, Culver y Clouser. La

gramática debe ser comprensible, al menos implícitamente, y practicable por todos los hablantes de una lengua. Pero esto no significa que la gramática tenga que ser simple, como tampoco quiere decir que todos los hablantes de la lengua sean capaces de explicitar sus reglas. En realidad, solamente una minoría de ellos suele ser capaz de hacerlo con corrección y claridad refleja².

II. EL SISTEMA MORAL

1. La moralidad común

Es importante distinguir entre *el sistema moral* y *la teoría moral*. El sistema moral es la moralidad común, que incluye los juicios morales ponderados que la generalidad de las personas sostiene y comparte. La teoría moral describe y justifica el sistema moral. Pero lo que existe primero es el sistema moral, del mismo modo que la lengua hablada, como vehículo de comunicación, existe antes que los gramáticos describan sus estructura y reglas. Vamos a describir el sistema moral, el fenómeno de la moralidad, antes de entrar en la elaboración de una teoría que dé cuenta racional del mismo³. Pero, ¿existe tal cosa como un sistema moral compartido por todos los seres racionales? Muchas personas piensan que no hay acuerdos sustantivos en cuestiones morales. Esta opinión se debe a la comprensible pero equivocada concentración en asuntos morales controvertidos, como el aborto y la eutanasia. Sin embargo, estas cuestiones controvertidas constituyen una fracción muy pequeña de la vida moral. En realidad, la mayor parte de las cuestiones morales son tan poco controvertidas que ni siquiera nos las planteamos conscientemente. Este amplio acuerdo en la mayor parte de las cuestiones morales muestra que existe *una moralidad común*. Todo el mundo está de acuerdo en que acciones tales como matar, cau-

2. Bioethics, 1-3.

3. Ib., 3. Gert usa los términos “moralidad” y “sistema moral” como equivalentes. La moralidad es: “el sistema que las personas usan, muchas veces inconscientemente, cuando están tratando de hacer opciones moralmente aceptables... o cuando tratan de emitir juicios morales sobre sus propias acciones o las de otras personas”. (*Morality*, 3) Esto no indica que todo el mundo utilice un sistema moral idéntico en todos sus aspectos. Sin embargo, el acuerdo substancial es tan amplio, que Gert prefiere contar las diferencias como variantes de un único sistema moral (Ib., 4). La teoría moral, por su parte, debe explicitar, explicar y, si es posible, justificar la moralidad. Debe, en definitiva, dar cuenta racional del sistema moral, incluyendo sus variaciones (Ib., 6).

sar dolor o discapacidad, privar de la libertad o de la autorrealización⁴ son inmorales, a no ser que exista una justificación adecuada para llevarlas a cabo. De manera semejante, todo el mundo acepta que engañar, incumplir las promesas, hacer trampas, violar las leyes y ser negligente en el cumplimiento del deber son acciones inmorales, en ausencia de una justificación suficiente. No parece que nadie tenga dudas serias acerca de estas cuestiones⁵.

Sin embargo, encontramos desacuerdos sobre otros aspectos de la vida moral. Por ejemplo, hay desacuerdos acerca de la extensión del ámbito de protección de la moralidad. Aunque todo el mundo concuerda en que los agentes morales están amparados por las garantías morales, algunos cuestionan si otras entidades sentientes lo están, como, por ejemplo, los embriones humanos o los animales no humanos. Por agentes morales se entienden aquellos seres cuyas acciones están sujetas a las normas de la moralidad. Encontramos también desacuerdos acerca de los requisitos para que una justificación moral sea legítima, aunque parece que hay acuerdo en considerar que la justificación que es adecuada para un sujeto (A) debe también serlo para otro sujeto (B), si B se encuentra en una situación semejante a la de A, desde el punto de vista moral. Es decir, si consideramos que A mató justificadamente a C, porque era la única alternativa viable para defenderse de la injusta agresión de C, habrá que admitir que B mató justificadamente a D, porque era la única alternativa viable para defenderse de la injusta agresión de D. Esto es lo que se conoce por el requisito de imparcialidad en la aplicación de las normas morales.

Aunque no sea fácil, ni siquiera para los filósofos, dar razón de manera clara, explícita y completa de la vida moral en toda su complejidad, se puede decir que en la mayor parte de los casos es posible encontrar un amplio acuerdo acerca de la legitimidad moral de una acción determinada. Nadie, por ejemplo, diría que es moralmente aceptable que se engañe a un grupo de pacientes para conseguir que participe en un ensayo de investigación, del que difícilmente derivarán bene-

4. Traducimos la palabra inglesa como "*autorrealización*". Aunque el significado de "placer" en castellano no tiene por qué reducirse al solo deleite sensual, no es extraño que se entienda de esa manera reduccionista. Para evitar malos entendidos hemos optado por usar el término "*autorrealización*", que creemos que corresponde al sentido amplio que tiene el término "*pleasure*", tal y como lo usan los autores.

5. *Bioethics*, 15-16.

ficios, porque, en el fondo, se lleva a cabo primordialmente para satisfacer la curiosidad científica del investigador.

Todos estos datos nos inducen a pensar, concluyen nuestros autores, que existe un sistema de moralidad común, que guía la conducta de las personas, aunque la mayor parte de los agentes morales sean incapaces de dar cuenta crítica del mismo.

2. La moralidad es un sistema público⁶

Un sistema es público cuando reúne las siguientes condiciones: 1) Todos aquellos a quienes se les aplica, lo comprenden. Es decir, todos los individuos cuyas conductas están regidas por el sistema saben qué conductas están prohibidas, cuáles están mandadas y cuáles están permitidas. 2) No es irracional que estas personas acepten que el sistema guíe y juzgue sus conductas. El ejemplo más claro de un sistema público lo encontramos en los juegos. Un juego cualquiera tiene una meta y un conjunto de reglas que todos los jugadores comprenden. No es irracional que los jugadores acepten la meta del juego y sigan sus reglas para obtenerla. Ahora bien, las reglas de un juego obligan a aquellos que deciden jugar. Las normas del sistema moral se aplican a todos los agentes morales, por el solo hecho de ser personas racionales, responsables de sus actos.

Como la moralidad obliga a todas las personas, en cuanto seres racionales, tiene que basarse en *creencias que sean accesibles a todos los seres racionales. Es decir, solamente pueden ser necesarios para conocer los requisitos del sistema moral aquellos hechos y creencias que son conocidos por todos los agentes morales*. Por lo tanto, el sistema moral no puede requerir que se conozcan datos basados en descubrimientos de la ciencia moderna, ni tampoco en creencias religiosas particulares (ninguna creencia religiosa particular es sostenida por todos los seres racionales). En otras palabras, solamente pueden ser esenciales para el sistema moral aquellas creencias cuya puesta en duda equivaldría a un acto de irracionalidad. Gert, Culver y Clouser distinguen tres tipos de creencias⁷:

6. *Ib.*, 17-18; Cf. **Morality**, 10-12.

7. Los autores de **Bioethics** no definen la noción de "creencia", dando por supuesto su significado. Pero a partir de la descripción y categorización que hacen de las creencias, podemos decir que se trata de ideas o convicciones a las que el sujeto se adhiere, pensando que son verdaderas.

Creencias exigidas por la racionalidad (“rationally required beliefs”⁸)

Son aquellas creencias cuya puesta en duda sería irracional. Aquí se incluyen convicciones como las siguientes: que las personas son mortales, sufren dolor, pueden incapacitarse, pueden perder su libertad o ser privadas de su autorrealización y que son falibles. Las creencias exigidas por la racionalidad pueden, a su vez, subdividirse en *generales* y *personales*. Estas últimas son las creencias, racionalmente exigidas que los agentes morales tienen acerca de sí mismos. Difieren de las generales por su aplicación a un sujeto particular: el sujeto cree que él puede morir, ser asesinado, sufrir dolor, etc. Para nuestros efectos en esta discusión, podemos unir las creencias generales exigidas por la racionalidad y las creencias personales exigidas por la racionalidad en un único grupo.

Creencias prohibidas por la racionalidad

Son aquellas creencias que sería irracional no poner en duda, como por ejemplo creer que determinados sujetos no pueden sufrir dolor o daño.

Creencias permitidas por la racionalidad

Son aquellas creencias que no son ni exigidas ni prohibidas por la racionalidad, tales como los datos demostrados por las ciencias modernas o las creencias religiosas. Sin embargo, estas creencias pueden ser necesarias para hacer un juicio moral particular en un caso concreto. Por ejemplo, para tomar decisiones acerca de un caso clínico, será necesario tener a la mano los datos significativos para el caso, que se encuentran en la bibliografía médica relevante.

3. La teoría moral⁹

Como ya se ha dicho, la moralidad es un sistema público, pero no es un sistema simple. Podemos volver de nuevo a la analogía del sistema gramatical. Todos los hablantes competentes de una lengua usan el sistema gramatical, de tal manera que, en términos generales, pueden hablar inteligiblemente e interpretar correctamente lo que dicen

8. Llama la atención la utilización del término “beliefs” para referirse a “hechos”. Quizás sería mejor hablar de certezas racionales. En todo caso nos ajustamos a su terminología.

9. *Bioethics*, 18-21.

otros hablantes. Sin embargo, muy pocos pueden describir explícitamente el sistema. A pesar de eso, si se quiere determinar la exactitud de una presentación explícita del sistema gramatical de una determinada lengua, los hablantes de la misma (aquellos que la tienen por lengua materna) tienen la última palabra. Esta analogía nos ayuda a comprender la relación entre el sistema moral y las teorías morales. Una teoría moral intenta explicitar, explicar y, si fuese posible, justificar la moralidad (el sistema moral), aunque la mayor parte de las decisiones morales se toman sin ninguna referencia explícita a una teoría moral determinada. Una teoría moral adecuada debe brindarnos una explicación adecuada del sistema moral, usando conceptos que todos los agentes morales puedan comprender.

La mayor parte de las teorías morales, no importa cuán complejas sean, presentan explicaciones incompletas de la moralidad. De hecho, parece que muchos filósofos creen que sus teorías generan un orden moral nuevo y más perfecto, en vez de describir y justificar la moralidad común. Algunos valoran la simplicidad de sus teorías por encima de la concordancia de sus juicios con los juicios morales generalmente aceptados. Es preciso ser cauteloso con los juicios morales que van en contra de la intuición moral, generalmente aceptada. Aunque los autores no lo dicen expresamente, se podría pensar que esta crítica vale, por ejemplo, contra Mill y el utilitarismo en general. La vida moral se simplifica hasta dejar un único principio rector del sistema moral. Si el utilitarismo se aplica de manera coherente, se llega, en ocasiones, a juicios morales que van en contra de nuestras convicciones morales máspreciadas. Una aplicación dura y coherente del utilitarismo de actos podría llevar a usar una persona como medio para realizar fines sociales que redundaran en una mayor felicidad para el mayor número (el así llamado “principio de Caifás”). Es verdad que los utilitaristas suelen encontrar maneras satisfactorias de escapar a estas situaciones comprometedoras. Pero esto simplemente significa, como sugieren nuestros autores, que esos filósofos no están usando su sistema para resolver el problema moral particular en discusión. En realidad se estarían guiando por el sistema de la moralidad común y no por la teoría que profesan explícitamente.

Como reacción a esta simplificación de la vida moral, que se encuentra en múltiples teorías, muchos de los cultivadores de las así llamadas éticas aplicadas, particularmente en el campo de la ética médica y la bioética, se pronuncian en contra de las teorías éticas. Estos autores

parecen aceptar una premisa falsa, que es bastante común. Esta premisa supone que la aceptación de una teoría moral implica que existe una única solución moralmente justificada para cada caso particular. Uno de los factores que ha hecho que el principialismo sea tan atractivo ha sido, precisamente, que ha reconocido expresamente que no existe una única solución moralmente correcta para cada problema moral. La verdad es que aunque para algunas cuestiones existe una única respuesta moralmente válida, para otras muchas no¹⁰. Lamentablemente, desde el punto de vista de los defensores del paradigma de la moralidad común, el principialismo tampoco acepta que exista un sistema moral único y unificado, capaz de proporcionarnos un marco de referencia para buscar soluciones a todos los problemas morales. La actitud “anti-teoría” lleva a muchos de los autores que trabajan en bioética a concluir que el razonamiento moral es enteramente *ad hoc* o relativo a la situación. Así, por ejemplo, se suele suponer que la casuística se opone a la teoría, como si la solución de los casos no presupusiera un sistema moral común, que la casuística interpreta y aplica. Estos puntos de vista “anti-teoría” son incorrectos y perniciosos para la ética.

4. La moralidad es un sistema público, pero informal¹¹

Nuestra discusión sobre los desacuerdos morales nos lleva a completar lo que se dijo antes sobre el carácter público de la moralidad. Aunque la moralidad es un sistema público, existen en ella algunos desacuerdos que no podemos resolver. Las razones son diversas. Aunque todo el mundo está de acuerdo en que el asesinato es malo, las personas pueden estar en desacuerdo al juzgar si un determinado acto de quitar la vida a un ser humano es un asesinato. Por ejemplo, personas racionales y de buena fe difieren acerca de la valoración moral de la asistencia médica para poner fin a la vida de un paciente terminal que así lo ha solicitado.

10. En la página 16, nuestros autores expresan su opinión sobre este problema: “Parece que muchos filósofos sostienen que si personas racionales imparciales, igualmente informadas, pueden estar en desacuerdo acerca de algunas cuestiones morales, podrán estar en desacuerdo en todas las cuestiones morales. Por eso, muchos filósofos sostienen o que no existe una respuesta única para ninguna cuestión moral o que existe una única respuesta correcta para todas ellas. El punto de vista correcto, aunque menos emocionante, es que algunas cuestiones morales tienen una única respuesta correcta y otras no. Nuestra opinión es que las materias en las que hay acuerdo moral son mucho más numerosas que aquellas en las que hay desacuerdo, aunque es más interesante debatir sobre estas últimas”. *Ib.*, 16. Cf. **Morality**, X.

11. **Bioethics**, 21-23.

Unos sostienen que es un caso de asesinato o, al menos, un acto de matar moralmente injustificado e injustificable. Otros lo ven como un acto de compasión, enteramente compatible con las obligaciones propias de la medicina. Ambos grupos, sin embargo, están de acuerdo en que el asesinato es malo y en que toda acción encaminada a quitar o abreviar la vida humana exige una justificación moral razonable. Otra causa frecuente de desacuerdos radica en una diversa valoración de los riesgos o daños implicados en una determinada decisión.

Ahora bien, en un sistema público formal existen autoridades encargadas de resolver estas diferencias. Por ejemplo, en los deportes profesionales existen árbitros o jurados que tienen autoridad para resolver los casos de duda o desacuerdo. En el sistema legal de una nación también existen autoridades para resolver desavenencias aparentemente insuperables acerca de la interpretación de las leyes o de la misma constitución. Ésa es la función de los tribunales de justicia, sobre todo del tribunal constitucional o del tribunal supremo. En las religiones organizadas, también encontramos esas figuras de autoridad, aceptadas por todos, que pueden resolver disputas acerca de la comprensión de la propia tradición religiosa. El Papa juega ese papel en el Catolicismo Romano y el Concilio en las iglesias católicas orientales. Sin embargo, no existen ni un tribunal constitucional ni un papa de la moralidad. Los autores hablan, se entiende, de la moral secular, no de la moral religiosa confesional. Los sistemas públicos informales no tienen autoridades que puedan zanjar los casos de desacuerdos aparentemente insolubles. La moralidad es uno de estos sistemas informales.

5. Racionalidad y moralidad¹²

Una teoría de la moralidad debe mostrar el vínculo entre moralidad y racionalidad. Las exigencias básicas de la vida moral son exigencias de la razón. ¿Por qué estamos obligados a obrar racionalmente? Los

12. *Ib.*, 26-31. En este apartado nos limitamos a presentar las páginas 26-29, en las que se expone la definición de la racionalidad avanzada por los autores. En las páginas 29-30, Gert, Culver y Clouser defienden su concepto de racionalidad de posibles críticas. En la página 30-31 distinguen entre racionalidad y moralidad. Por razones pedagógicas separamos estos temas en tres apartados distintos. El concepto de racionalidad de los autores se ajusta a la racionalidad práctica, no a la racionalidad teórica, como se verá enseguida. En *Morality*, Gert estudia más detenidamente estos conceptos. El capítulo 2 (pp. 29-55) se dedica a los conceptos de racionalidad e irracionalidad. También es importante el capítulo 3 (pp. 56-88), dedicado a las razones y en el que se encuentra su definición de la acción racional (pp. 83-84).

autores sostienen que la razón nos constriñe de esta manera porque está íntimamente vinculada con los daños y los beneficios. Podemos asumir que todo el mundo está de acuerdo con la siguiente afirmación: una persona que evita los beneficios o deja de evitar los daños, para sí mismo o para sus seres queridos, obra de manera irracional. Para explicar qué es la racionalidad y cómo está ligada a los daños y a los beneficios, los autores toman como punto de partida el concepto de *irracionalidad, definido por una lista de daños y no por una fórmula abstracta*. Estas dos características distinguen su definición de la racionalidad en relación con las definiciones que encontramos en otros autores:

Obra irracionalmente la persona que actúa de tal manera que sabe, o debería saber, que incrementa las posibilidades de que ella o sus seres queridos sufran muerte, dolor, incapacidad, pérdida de la libertad o pérdida de la autorrealización, sin que exista ninguna razón adecuada para obrar de esa manera. Cualquier acción intencional que no sea irracional es racional.

La definición explicita el estrecho vínculo que une a los daños con la irracionalidad. La lista define, además, lo que cuenta como un daño. En realidad, cualquier cosa que una persona considere dañina para sí o para los suyos supone necesariamente uno de los males enumerados en la definición. No obstante, el perfecto acuerdo en esta lista de daños básicos no impide que existan amplios desacuerdos en cuanto al ordenamiento jerárquico de los mismos, máxime cuando todos ellos, excepto la muerte, admiten grados. Las diferencias en la jerarquización de los males básicos es una de las principales causas de desacuerdos morales. Profundas diferencias acerca de cuál sería el mal menor o el peor daño en una situación determinada pueden coexistir con el más completo acuerdo acerca de la lista de males básicos.

Cualquier decisión que incremente la posibilidad de sufrir daños, uno mismo o sus seres queridos, es irracional, a no ser que medien razones adecuadas que la justifiquen. Es preciso, por lo tanto, clarificar lo que entendemos por "una razón adecuada". Para Gert, Culver y Clouser, una razón es *la creencia racional consciente de que la propia acción ayudará a alguien (uno mismo u otra persona o personas por las que uno se interesa) a evitar uno de los daños básicos o a alcanzar algún bien fundamental (capacidad, libertad o autorrealización)*. Además, *esta creencia no sería percibida como incongruente con las otras creencias del agente moral por la mayoría de las personas que posean un nivel de inteligencia y de información*

similares. La razón es adecuada si un grupo significativo de personas racionales considera que el daño que se evita o el beneficio que se obtiene es, por lo menos, tan importante como el mal acarreado por la acción elegida por el agente moral.

Consideramos que las personas son racionales si casi nunca actúan, con plena consciencia, de tal manera que les ocasione daños injustificados (i.e., daños que no estén contrapesados por un beneficio proporcionado). Las jerarquizaciones de males (o de bienes) que forman parte del sistema de creencias profesadas por grupos religiosos, nacionales o culturales significativos no se tienen por irracionales, de la misma manera que los psiquiatras no consideran que un paciente que comparte las creencias religiosas o culturales profesadas por uno de esos colectivos padezca de delirios o tenga creencias irracionales. Así, por ejemplo, el rechazo de una transfusión de sangre por un testigo de Jehová no sería irracional, según esta definición. Una acción cuenta como irracional únicamente si existe un acuerdo prácticamente universal que sostiene que esa acción no se debe llevar a cabo. Es preciso añadir que en la definición de la creencia racional se introdujo la noción de bienes, que todavía no había sido definida expresamente. Capacidad, libertad y autorrealización son los bienes básicos, porque las cosas que las personas valoran como bienes –la amistad, el amor, la salud– están relacionadas con estos bienes o con la evitación de los males antes enumerados.

Si todas las acciones que no son irracionales cuentan como racionales, tenemos dos categorías de acciones racionales: *acciones exigidas por la razón* y *acciones permitidas por la razón*. Si no mediasen razones religiosas que indicasen otra cosa y si la persona no tiene otras complicaciones de salud, el tomar un antibiótico, de probada seguridad y eficacia, para combatir una infección que puede ser mortal, es una acción racionalmente exigida. Parece que sería irracional obrar de otra manera. Sin embargo, el rechazo de un tratamiento que simplemente pospone la muerte de un paciente que sufre una dolorosa enfermedad terminal, es una acción permitida por la razón. Los autores introducen aquí una distinción entre acciones irracionales (*irrational*) y acciones irrazonables (*unreasonable*). Ya hemos visto que una acción irracional está prohibida por la razón. *Una acción irrazonable es, sin embargo, una acción permitida por la razón que está en conflicto con la jerarquía de daños y beneficios profesada por el agente moral.*

Supongamos que el paciente A puede elegir entre dos tratamientos distintos, igualmente eficaces desde el punto de vista terapéutico. Ambos tratamientos tienen efectos colaterales adversos. El tratamiento X1 puede causar impotencia sexual. El riesgo de impotencia sexual es de más del 50%, aunque la impotencia sería transitoria. Supongamos que el paciente A y su pareja valoran mucho su vida sexual. La impotencia sería un efecto adverso sumamente grave para este paciente. El tratamiento X2 también tiene contraindicaciones. No se puede consumir ninguna bebida alcohólica durante todo el tratamiento, porque incluso pequeñas cantidades de alcohol pueden tener efectos adversos severos. Supongamos, además, que el paciente A es abstemio y nunca ingiere bebidas alcohólicas. Sería irrazonable para este paciente elegir el tratamiento X1, a menos que no mediase una razón justificante adecuada (por ejemplo, el tratamiento X1 lo puede recibir en su propia ciudad, mientras que para el tratamiento X2 tendría que trasladarse a una ciudad distante). Sin embargo, para otro paciente con una jerarquía de daños y beneficios diversa, puede ser enteramente razonable elegir el régimen X1. Por ejemplo, supongamos que el paciente B es un monje contemplativo, con voto de castidad y una vida muy penitente, y el único placer que se permite es beber vino con la comida del domingo. Es evidente que, para este paciente, sería razonable elegir el régimen terapéutico X1, a no ser que quisiese aprovechar el tratamiento para exigirse mayor rigor en sus prácticas ascéticas.

6. Posibles objeciones a la definición presentada de la racionalidad¹³

La definición de la racionalidad moral que se ha presentado está en conflicto con la definición más corriente en la ética anglosajona, influida por el utilitarismo, que confiere a la razón un papel meramente instrumental. Según esta comprensión de la racionalidad, una acción sería racional cuando maximiza la satisfacción de todos los deseos del individuo, sin poner límite alguno en los contenidos de esos deseos. Esta comprensión de la racionalidad puede plantear serios problemas tan pronto como la dotamos de contenidos sustantivos. Por ejemplo, pensemos en un joven que sufre una depresión mayor y desea suicidarse. La maximización de sus deseos pasaría, lógicamente, por el suicidio. Sin embargo, nadie que quiera bien a este joven lo animaría a maximizar

13. *Bioethics*, 29-30.

zar la satisfacción de sus deseos actuales quitándose la vida. Por el contrario, se procuraría, por todos los medios, que reciba tratamiento psiquiátrico y podría llegarse incluso a internarle involuntariamente, en caso de que realizase, por ejemplo, un intento de suicidio, con la esperanza de que, una vez se recuperase, comprendería que no tiene ninguna razón para acabar con su joven y prometedor vida. Por eso, la definición de la racionalidad del paradigma de la moralidad común tiene un contenido sustantivo, a diferencia de la comprensión de la racionalidad que encontramos en otros autores.

Algunos podrían argumentar que tanto la comprensión formal-instrumental de los utilitaristas como la sustantiva de nuestros autores son inaceptables. Basándose en la filosofía de Hume, nos podrían decir que la racionalidad no se orienta fundamentalmente a las acciones, sino a la adquisición de creencias verdaderas. En otras palabras, la verdadera racionalidad es la racionalidad científica. Y ésta consiste en la adopción de los métodos científicos más adaptados para alcanzar la verdad. Gert, Culver y Clouser responden admitiendo que existe una racionalidad científica, pero añaden que no sólo no es la única, sino que tampoco constituye el significado más fundamental de la racionalidad. El sentido más básico de la racionalidad es la racionalidad práctica, entendida *como evitación de daños, tal y como ha sido definida por nuestros autores*. Mientras que la definición de la racionalidad como racionalidad científica no puede explicar por qué es irracional no evitar los daños, cuando es posible hacerlo y no median beneficios que los compensen, la definición de la racionalidad como evitación de daños es capaz de dar cuenta de la racionalidad científica: razonando correctamente y descubriendo nuevas verdades, podemos evitar los males y maximizar los beneficios.

7. La inmoralidad no es necesariamente irracional¹⁴

Algunos sistemas filosóficos han intentado demostrar que las acciones inmorales son irracionales. Gert, Culver y Clouser sostienen que, aunque existe un vínculo entre racionalidad y moralidad, la inmoralidad no es necesariamente irracional. Por ejemplo, si se da un conflicto entre las exigencias de la moralidad y las del propio interés, es posible que ninguna de las dos alternativas sea irracional. Supongamos que un

14. Ib., 30-31.

médico ha cometido un error en el tratamiento que ha prescrito a un paciente y que dicho error ha dañado seriamente al enfermo. Desde el punto de vista moral parecería que el médico tiene la obligación de reconocer su error y reparar el daño que ha sufrido el perjudicado. Pero supongamos, además, que el médico puede ocultar su error y está seguro de que su ocultamiento de la verdad no será descubierto. No parece que su acción, aun cuando admitamos que es inmoral, esté prohibida por la razón. Parece más bien que está racionalmente permitida, conforme a las definiciones que se han dado antes. Tampoco es irracional obrar en contra de los propios intereses para satisfacer las exigencias de la moralidad, ni es necesariamente irracional obrar inmoralmente para salvaguardar los propios intereses. Incluso, podría no ser irracional que una persona obrase en contra de la moralidad y del propio interés para beneficiar a terceras personas (amigos, familiares, colegas, pacientes, etc.).

De otra parte, es preciso recordar que la moral y los intereses propios no tienen que estar necesariamente en conflicto. Por el contrario, muchas veces coinciden. Sin embargo, el altruismo no tiene que coincidir necesariamente con las exigencias de la moralidad. Algunas personas, incluyendo algunos científicos y médicos, piensan que una acción altruista, contraria al propio interés, no puede ser inmoral. Nada más lejos de la verdad. Por ejemplo, cuando un científico o un médico encubre los errores de un colega, aunque no obtenga ningún beneficio para sí y hasta corra algunos riesgos, está actuando de manera inmoral. Las intervenciones paternalistas –paternalismo injustificado– también se pueden hacer por altruismo y no por ello dejan de ser inmorales. Altruismo y moralidad no son, sin más, sinónimos.

Sin embargo, aunque obrar inmoralmente no es necesariamente contrario a la racionalidad, la persona que supone que la moralidad no se aplica a sí misma ni a sus colegas, de la misma manera que se aplica al resto de los seres humanos, pecaría, cuando menos, de arrogante. Como todos los sistemas públicos, la moralidad exige la imparcialidad. Pero éste es un concepto complejo, que exige que lo tratemos aparte¹⁵.

15. Podríamos preguntarnos de dónde viene la motivación para obrar moralmente, si las acciones inmorales pueden ser, en ocasiones, acciones permitidas por la razón. Los autores sostienen que la motivación para la vida moral procede de la familia, de la religión o de cualquier otra realidad que nos mueva a interesarnos por los demás. Sin embargo, ellos no desarrollan el tema en la obra que estamos presentando. *Ib.*, 30.

8. La moralidad y la imparcialidad¹⁶

Por sí sola, la imparcialidad no garantiza que una conducta determinada se atenga a las exigencias de la moralidad. Un gobernante puede aplicar imparcialmente leyes injustas. Para comprender cabalmente lo que es la imparcialidad es necesario saber cuál es *el grupo en relación con el cual se obra imparcialmente* y *el punto de vista o aspecto de la cuestión en relación con el cual se obra imparcialmente*. Dicho formalmente:

A es imparcial con relación al punto de vista R y al grupo G, si y solamente si las acciones de A relacionadas con el punto de vista R no están de ninguna manera influenciadas por quien sea el miembro de G que se beneficia o perjudica por la acción.

La moralidad no exige la imparcialidad en todos los casos. El punto de vista moral exige que obremos con imparcialidad cuando está implicada la violación de *una norma moral con respecto a un miembro del grupo protegido por las normas morales*¹⁷. En otras palabras, se nos requiere que obremos con imparcialidad en circunstancias muy precisas y limitadas. El concepto de norma moral se explica más adelante, en el siguiente apartado. Antes de entrar en esa noción, que es muy importante en el paradigma de la moralidad común, vamos a delimitar quiénes están incluidos en el grupo en relación con el cual es preciso observar con imparcialidad las normas morales. Gert, Culver y Clouser sostienen que el grupo debe incluir, por lo menos: 1) todos los agentes morales (actuales) y 2) los sujetos que fueron agentes morales y que todavía son personas (individuos que están mentalmente incompetentes, pero que no están permanentemente inconscientes). 3) Sin duda, la inmensa mayoría de las personas en América del Norte y en la mayor parte de los países industrializados incluirían también en este grupo a todos los niños, incluyendo a los recién nacidos, que están llamados a llegar a ser agentes morales (los futuros agentes morales).

Una vez intentamos extender más las fronteras del grupo, vamos a encontrar desacuerdos. Por ejemplo, mientras algunos sostendrán que

16. *Ib.*, 31-33.

17. Subrayamos que esta imparcialidad con relación a todos los seres humanos está limitada a las "normas morales" tal como la definen los autores y que exponemos en el próximo apartado. Esta afirmación, no está reñida con la parcialidad que puede exigir la vida moral en otras situaciones, como por ejemplo, las obligaciones de beneficencia especial que tiene un padre con su hijo o un médico con su paciente.

solamente los agentes morales, los sujetos que fueron agentes morales y los futuros agentes morales (los niños) están amparados por el requisito de imparcialidad, otros insistirán en que todos los agentes morales potenciales, incluyendo los no nacidos, a partir del momento de su concepción, deben estar igualmente protegidos. También encontraremos quien quiera extender la garantía a todos los seres sentientes, incluyendo los animales y quizá incluso las plantas. Como existe desacuerdo entre las personas racionales acerca de la extensión del grupo, parece que no tenemos una vía de solución estrictamente filosófica. Por eso, las discusiones sobre el aborto o los derechos de los animales suelen conllevar una fuerte carga emotiva. Nuestros autores opinan que son cuestiones para las que no existen argumentos resolutivos y que, por eso, tienen que quedar abiertas. No obstante, la moralidad pone límites a las alternativas que podemos elegir para buscar soluciones a desacuerdos morales cuando no existen argumentos morales resolutivos. Por ejemplo, los desacuerdos no se pueden resolver mediante el uso de medios violentos, para imponer nuestro punto de vista a los que disienten de nuestra posición.

9. Las normas morales¹⁸

La imparcialidad se exige con respecto a las *normas morales*. Las normas morales son prescripciones negativas, que prohíben la realización de determinadas acciones. Esencialmente prohíben que obremos de tal modo que causemos o incrementemos la posibilidad de causar cual-

18. Ib., 33-41 se refiere a las normas morales. El concepto de norma moral y la lista de las normas básicas se encuentra en las pp. 34-35. El apartado de las normas morales y de su justificación recibe amplia atención en *Morality*. Gert dedica la segunda parte de su libro (capítulos 7-10) al sistema moral y su justificación. En el capítulo 7 (pp. 157-185) se justifican las primeras 5 normas, en el 8 (pp. 186-220) las segundas 5 y en el 9 se trata sobre las violaciones a las normas (221-246). Por último, dedica el capítulo 10 al estudio de los ideales morales (247-273). Aunque para nuestra presentación seguimos el estudio menos detenido que se encuentra en *Bioethics*, conviene recoger, aunque sea en nota, las características formales atribuidas por Gert a las normas morales. Son tres: *universalidad* (la norma se aplica a todos los agentes morales, siempre y en todas partes), *generalidad* (las normas se han de cumplir con imparcialidad con respecto, cuando menos, a todos aquellos que están obligados a cumplirlas) y *no son absolutas* (es decir, las normas son universales, pero todas ellas admiten excepciones, que tienen que ser, por supuesto, debidamente justificadas). Cf. *Morality*, 111-115. Es notable la semejanza de estas características con las señaladas por R. Hare. Cf. HARE, R.M., *Moral thinking*, Oxford, Oxford University Press, 1981; ID. *Essays in ethical theory*, Oxford, Oxford University Press, 1989; ID. *El prescriptivismo universal*, en: SINGER, P., *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza, 1995, 605-620.

quiera de los cinco daños básicos, que todos los seres racionales quieren evitar, a saber: la muerte, el dolor, la incapacidad, la privación de la libertad y que se nos impida la autorrealización. *Los ideales morales* son prescripciones positivas que se ordenan a la prevención de los daños básicos, pero sobre este punto volveremos más adelante. Existen 10 normas morales básicas. Las 5 primeras prohíben llevar a cabo acciones que causen los daños básicos:

1. *No mates (incluye la prohibición de provocar la pérdida permanente de la consciencia)*¹⁹.
2. *No causes dolor (incluyendo "dolor mental", como la tristeza o la angustia).*
3. *No causes incapacidad o, dicho de modo más preciso: no causes la pérdida de las capacidades físicas, mentales y volitivas de los sujetos amparados por el sistema moral.*
4. *No prives de la libertad (incluyendo la libertad activa y pasiva).*
5. *No impidas a nadie su autorrealización, tanto presente como futura.*

El segundo grupo también contiene cinco normas. Éstas no son tan básicas como las del primer grupo. Cuando no se observan en un caso particular, generalmente se causa algún daño al individuo. Sin embargo, podemos asegurar que se hace daño a la sociedad si no se observan en la generalidad de los casos.

1. *No engañes.*
2. *Cumple tus promesas (equivale a decir "No incumplas tus promesas").*
3. *No hagas trampas (se refiere, sobre todo, al quebrantamiento de las normas de una actividad voluntaria, como un juego).*
4. *Obedece las leyes (equivale a decir: "No violes las leyes").*
5. *Cumple con tu deber (equivale a decir: "No descuides tu deber", usando el término deber en su significado usual en el lenguaje diario: lo que es exigido por los roles que cada uno desempeña en la sociedad, sobre todo en el ámbito laboral).*

19. La referencia a la pérdida permanente de la consciencia requiere una explicación ulterior. Hasta hace relativamente pocos años la muerte y la pérdida irreversible de la consciencia eran realidades inextricablemente unidas. Sin embargo, la medicina moderna nos permite mantener vivo a alguien que ha perdido la consciencia de modo irreversible: es decir, un paciente en estado vegetativo permanente puede ser mantenido con vida biológica indefinidamente. Para efectos de la norma moral que prohíbe matar, la pérdida irreversible de la consciencia debe tenerse por equivalente a la muerte. Cf. **Morality** 46.

10. ¿Cuándo se viola una norma?²⁰

No cualquier acción que cause sufrimiento o algún otro daño a una persona cuenta como una violación de las normas morales. Por ejemplo, si un científico denuncia el plagio de un colega, está causando sufrimiento al colega denunciado, pero no diríamos que está violando una norma moral. Tampoco diríamos que viola la norma moral que prohíbe causar dolor el médico que aplica, con el debido consentimiento informado, un tratamiento doloroso, pero necesario, a un paciente. Por lo tanto, no es siempre fácil distinguir, al menos a primera vista, si la acción que tenemos delante es una violación de una norma moral o es una violación justificada de la misma norma o no es una violación. Por ejemplo, está claro que mentir (dar información falsa, con intención de engañar, cuando la otra persona tiene derecho a la verdad) es una violación de la norma contra el engaño. Sin embargo, ya no está tan claro cuándo una determinada instancia de ocultación de información es una mentira.

En todo caso, las violaciones a las normas morales tienen que ser justificadas, si el agente no quiere salirse del ámbito de la moralidad. Prácticamente todo el mundo acepta que las normas morales tienen excepciones justificadas. Además existe un amplio consenso acerca de las características que distinguen las excepciones justificadas a las normas morales. Algunas de ellas son las siguientes:

Imparcialidad

Es decir, para que una excepción esté justificada es necesario que se puedan acoger a ella todas las persona que estén en situaciones que se puedan describir con las mismas características morales relevantes ("*relevant moral features*")²¹. Una manera de confirmar si una determinada excepción cumple con el requisito de imparcialidad es preguntarse si se puede aceptar que todo el mundo sepa que esta excepción está justificada (es decir, si la excepción puede ser de conocimiento público, sin que eso suponga ningún trastorno en la vida moral de la comunidad).

Es preciso, además, que la excepción sea racionalmente aceptable. Una persona que padece un trastorno psiquiátrico podría desear causar sufrimientos y daños a otras personas, al igual que recibirlos. Por lo tanto, podría estar de acuerdo en admitir una excepción a la regla

20. *Bioethics*, 35-37.

21. El concepto de "características morales relevantes" se explica en el próximo apartado, el número 11.

que prohíbe causar dolor que dijese: “no causes dolor a otros, a no ser que estés dispuesto a que te causen a ti un dolor igual”, admitiendo también que esta excepción sea públicamente conocida. Sin embargo, el parecer de este individuo no sería suficiente para justificar una excepción. Parece lógico suponer que ningún sujeto racional imparcial, que no padezca de ningún trastorno mental, va a favorecer que se permita hacer daño a cualquier persona, con tal que esté dispuesta a que se le cause a ella un daño igual.

Es racional permitir la violación solamente si todo el mundo sabe que esta violación constituye una excepción aceptada.

Se puede tomar como ejemplo el caso del privilegio terapéutico. Como se sabe, el privilegio terapéutico permite que, en circunstancias excepcionales, el médico oculte al paciente información acerca de su estado de salud por razones de beneficencia²². Para que esta excepción pueda considerarse justificada, desde el punto de vista de la moralidad común, es necesario que sea razonable que todo el mundo sepa que los médicos gozan de ese privilegio. De no ser así, la excepción no estaría justificada. Es decir, si el privilegio terapéutico exige que la generalidad de los pacientes no sepa que este tipo de engaño está permitido, ya que sólo así conseguiría generalmente su objetivo, no podría admitirse como una práctica moralmente lícita.

Aunque no todo el mundo está de acuerdo en cuanto a las excepciones que satisfacen estas condiciones, existe un amplio acuerdo en cuanto a la necesidad de que se satisfagan si una violación va a ser tenida por una excepción justificada. Por lo tanto, podemos decir que una violación de las normas morales no constituye una excepción justificada, a no ser que satisfaga los requisitos de estas condiciones. Gert, Culver y Clouser resumen esta discusión en el siguiente principio:

Todos estamos obligados siempre a obedecer las normas morales, a no ser que un observador racional imparcial pudiese aceptar que la violación se permita para todos, de manera pública. El que viola una norma moral cuando ninguna persona racional imparcial aceptaría que dicha violación se permitiese públicamente, puede ser castigado.

22. Nos parecería mejor afirmar que el privilegio o excepción terapéutica se fundamenta en el principio de no-maleficencia. Se oculta información porque se piensa, con buenas razones, que ésta pueda ser gravemente perjudicial para el paciente.

11. Las características morales relevantes (Relevant Moral Features)²³

Para decidir si una persona imparcial racional aceptaría una determinada violación como una excepción justificada de las normas morales, es preciso describir la violación usando solamente *características moralmente relevantes*. Como dichas características son parte del sistema moral, deben ser comprendidas por todos los sujetos morales. Esto significa que cualquier violación justificada tendría que poder ser reformulada de tal manera que fuese comprendida por cualquier sujeto moral. Los autores aseguran que todas las características morales relevantes que ellos han podido identificar, son contestaciones a esta lista de preguntas:

1. *¿Qué normas morales han sido transgredidas?*
2. *¿Cuáles son los daños que se a) evitan, b) previenen y c) causan? Aquí se incluyen todos los daños previsibles, sus probabilidades y su impacto.*
3. *¿Cuáles son las creencias y deseos significativos de las personas afectadas por la violación de la norma? (Por eso es importante el consentimiento informado, antes de aplicar un tratamiento).*
4. *¿Existe una relación particular entre el agente moral y las personas directamente afectadas por la violación de la norma, de tal manera que podría ser que el agente tuviese la obligación de sobrepasar una norma sin el consentimiento del interesado? (Por ejemplo, el padre o tutor, con respecto a su hijo o protegido, puede tener que tomar decisiones de tratamiento médico que el equipo sanitario no podría hacer, desde el punto de vista moral).*
5. *¿Qué beneficios causaría, previsiblemente, la violación de la norma?*
6. *¿Se está previniendo una violación de las normas que no estaría justificada o que estaría débilmente justificada? (Poco relevante para el contexto biomédico, se aplica más en el campo de las acciones policiales y la seguridad nacional).*
7. *¿Se está castigando una violación injustificada o débilmente justificada de las normas morales? (De nuevo, esta pregunta no se aplica en el contexto biomédico. Se refiere a situaciones que tienen lugar en el ámbito jurídico y penal).*
8. *¿Existen acciones alternativas que serían preferibles?*
9. *¿Se está violando la norma moral con conocimiento e intención?*
10. *¿Se trata de una situación de urgencia?*

23. *Bioethics*, 37-41.

Es importante que se tenga en cuenta que a la hora de valorar los daños evitados por la violación de una norma, se debe tomar en cuenta no sólo cuáles son los daños, sino también su probabilidad, gravedad y, en caso de ocurrir, duración. Si se ven afectadas más de una persona, es necesario tomar en consideración cuántas personas se afectarían y cuál sería la distribución previsible de daños y beneficios. Dos violaciones que no se distinguen en cuanto a las características relevantes pertenecen a la misma clase o familia de violaciones.

12. Los ideales morales²⁴

En contraste con las normas morales, que prohíben determinadas conductas, los ideales animan al agente moral a realizar ciertas acciones, que disminuyen la cantidad de daños o de riesgos de sufrir daños, para las personas involucradas en una determinada situación. La disminución de los daños incluye la provisión de bienes para las personas que han sufrido o sufren algún tipo de privación. La moralidad común alienta a las personas a perseguir cualquier ideal moral que deseen, siempre que la persecución del mismo no implique la violación de una norma moral. En circunstancias particulares, por ejemplo en una determinada disciplina, cobran relevancia ciertos ideales morales. En la práctica de las profesiones sanitarias, por ejemplo, los ideales de prevenir la muerte, el dolor y la incapacidad, tienen especial importancia.

Por lo general, la persecución de los ideales morales es loable, pero no estrictamente obligatoria, a no ser que el agente moral tenga una obligación especial (por ejemplo, por razón de una relación particular: médico-paciente, padre-hijo, abogado-cliente, etc.). En otras palabras, todo

24. *Ib.*, 41-42. Para una presentación más amplia Cf. **Morality**, capítulo 10, 247-373. Gert afirma que los ideales morales encarnan la naturaleza de la vida moral mucho más que las normas, porque en ellos se expresa la razón de ser de la vida moral, a saber: la disminución de los males y daños que sufre el mundo. Los ideales morales no pueden florecer si las personas se aíslan unas de otras, porque consisten precisamente en servicios que podemos prestarnos unos a otros. Las normas morales, por su parte, expresan el mínimo esencial exigible para que haya vida moral y la humanidad viva en paz. Pero una vida moral que se contente con la sola observancia de las normas no ha llegado a florecer (**Morality**, 247-248). Gert distingue, además, entre *ideales morales* e *ideales utilitaristas*. Los ideales morales son preceptos que nos animan a prevenir los males, mientras que los ideales utilitaristas nos animan a promover activa y positivamente el bien. La distinción entre ambos no es siempre fácil en la realidad, pero, en principio, los ideales morales son más fundamentales porque el fin primario de la moralidad es evitar y disminuir el mal y el daño en el mundo (Cf. **Morality**, 126.253-254).

el mundo –todos los agentes morales– están obligados a no matar, no causar dolor, no engañar o no dejar de cumplir sus promesas o sus deberes profesionales. Esta obligación es estricta y cualquier excepción tiene que ser justificada, so pena de colocarse fuera de los límites de la moralidad. El estatuto de los ideales morales es diverso. Todos están de acuerdo en que la moralidad nos insta a aliviar el sufrimiento y promover la libertad de todos los seres humanos, en especial de los más necesitados. Hacerlo es digno de alabanza y eleva la calidad de nuestra vida moral. Pero nadie sostiene, por ejemplo, que cada uno de nosotros esté obligado a realizar al máximo cada uno de los ideales morales. Sería imposible, porque las personas, por muy idealistas que sean, necesitan dormir y comer, y tienen el derecho de seguir y realizar su propio proyecto de vida. Otra diferencia entre los ideales morales y las normas es que solamente éstas obligan a un cumplimiento imparcial y en todo momento. Los ideales no obligan a una realización imparcial y mucho menos a que se realicen en todo momento, por las razones que ya hemos expresado.

III. APLICACIONES DEL SISTEMA MORAL

En la sección precedente hemos presentado los elementos constitutivos del sistema de la moralidad común. Los autores insisten en que ellos no han inventado una nueva moralidad, como tampoco han derivado un sistema moral de unos principios teóricos abstractos. Desde su punto de vista, su trabajo se ha limitado a un análisis de la moralidad ordinaria, aceptada por la mayoría de las personas, para descubrir sus estructuras conceptuales fundamentales. La teoría moral de este paradigma no quiere ser más que una presentación y justificación racional del sistema de la moralidad ordinaria²⁵. De ahí el nombre con el que lo denominamos: “paradigma de la moralidad común”. Ahora nos vamos a ocupar de algunas aplicaciones del sistema.

1. Aplicación al caso particular ²⁶

En la aplicación de las normas a los casos concretos vamos a encontrar desacuerdos. Como ya se ha dicho, no existe una única solución correcta para cada caso, aunque muchos casos sí tienen una única solu-

25. *Bioethics*, 52.

26. *Ib.*, 43-44.

ción moralmente correcta. Los desacuerdos tienen que ver, generalmente, con desacuerdos acerca de los datos del caso o con jerarquizaciones diversas de los males y beneficios implicados en el caso.

En casos de conflicto, la pregunta decisiva es esta: ¿Cuáles serían las consecuencias si esta excepción (por ejemplo, esta ocultación de información al paciente) se permitiese públicamente, es decir si viniese a ser una “excepción públicamente permitida”? Sostener conscientemente que yo puedo permitirme una excepción que no estoy dispuesto a convertir en una “excepción públicamente permitida” es un acto de arrogancia. El agente moral debe concebir su decisión en relación con un caso determinado como si estuviese formulando una política pública, a la que todo el mundo se pudiese acoger cuando se encontrase en una situación con las mismas características morales relevantes. En realidad, la formulación de política pública es, según nuestros autores, la mejor manera de manejar socialmente los casos controvertidos.

2. La formulación de normas e ideales morales particulares²⁷

En la sección precedente formulamos las normas generales, que obligan a todos los agentes morales. Sin embargo, es evidente que en la vida moral cotidiana encontramos otras muchas normas, que responden a las diversas realidades y contextos en los que las personas viven: “si bebe no conduzca su coche, y si conduce no beba”, “no cometa adulterio”, “guarde el secreto profesional”, “obtenga el consentimiento informado del paciente antes de cualquier intervención terapéutica, salvo en caso de urgencia”, son sólo algunos ejemplos de estas normas morales particulares, sensibles a los matices de los diversos contextos de la vida humana. ¿Qué relación existe entre las normas morales generales y estas normas concretas y contextualizadas?

Muchas normas particulares son una expresión de las normas generales, adaptadas a un contexto particular. Sólo las normas generales tienen carácter universal. Cuando las normas generales se mezclan con las peculiaridades y creencias de una cultura o profesión, se generan reglas particulares, adaptadas a la idiosincrasia, creencias y prácticas de una cultura o profesión. Esto podría expresarse formalmente de la siguiente manera:

27. *Ib.*, 52-56.

Norma moral general + cultura, práctica o institución particulares = norma moral particular

Por ejemplo,

Las normas generales que prohíben matar, causar dolor o incapacidad

+ *La práctica de beber bebidas embriagantes*

+ *La práctica de conducir coches como medio de transporte*

= *La norma particular "si bebe no conduzca, si conduce no beba".*

Todo ello indica simplemente que la moralidad es universal, en cuanto a sus normas generales, pero también es sensible a los matices de las culturas, tiempos y lugares. Esto no indica que cualquier interpretación o adaptación de las normas morales sea aceptable. Aunque las reglas generales tienen la flexibilidad necesaria para adaptarse a la diversidad de culturas y de prácticas culturales, así como para admitir excepciones justificadas, su flexibilidad no es infinita. No se les puede dar cualquier interpretación, según el arbitrio del agente moral. Las normas particulares están sujetas a mayores cambios que las generales, según las culturas, los tiempos y los lugares.

No podemos ignorar que también los ideales morales están sujetos al proceso de especificación cultural. Encontramos algunos ideales morales particulares, que responden a las necesidades y circunstancias de una sociedad o cultura en particular, como, por ejemplo: "lucha contra la adicción a drogas", "sé solidario con los enfermos de SIDA" o "los niños hambrientos de África". Todos esperamos que algún día estos ideales morales dejen de tener vigencia, porque ya no habrá adictos, ni enfermos de SIDA, ni niños hambrientos en África, ni en ninguna otra parte. Sin embargo, con frecuencia los ideales morales no se formulan de manera tan precisa como las normas morales. Su formulación tiende a ser más general y vaga: "alivia el sufrimiento", "lucha por la libertad", etc. En todo caso, la formulación de ideales particulares depende, en gran medida, de las urgencias morales de la sociedad en un momento determinado de su historia.

Otro aspecto importante de los ideales morales es que pueden convertirse en deberes en determinados contextos sociales. El ejemplo más claro y más próximo a nuestros intereses lo encontramos en las profesiones. Lo que es un ideal moral en la generalidad de los casos, se convierte en un deber profesional una vez que se establece una relación

médico-paciente. Prevenir el dolor y el daño, aliviar el sufrimiento y asumir riesgos razonables por el paciente es un deber estricto del médico respecto a su paciente. En ciertas circunstancias un ideal moral puede convertirse en un deber general, como puede ser el deber de auxilio en determinados casos. Por ejemplo, en las zonas desérticas del oeste de los Estados Unidos se considera que existe una obligación de ayudar a un automovilista con el coche estropeado, porque es una situación en la que la vida está en peligro y es muy difícil encontrar otros auxilios. Sin embargo, no se considera que ese deber exista en otros contextos geográficos y sociales.

3. La interpretación de las normas morales²⁸

Las normas morales, incluso las generales, requieren una interpretación contextual. Solamente así podemos determinar con prudencia lo que constituye una verdadera violación de éstas. Las normas morales generales prohíben que se cause a otros dolor o que se les prive del placer; sin embargo hay muchas acciones que causan molestia, desagrado o hasta sufrimiento a otras personas y no se consideran violaciones de las exigencias morales. Estas acciones pueden ir desde las más triviales, como el color de mi camisa o de mi corbata en un determinado contexto, hasta el rechazo de un tratamiento de quimioterapia por un paciente o la negativa a una declaración amorosa. Es evidente que cada uno de estos ejemplos se refiere a situaciones muy distintas. El criterio fundamental es un criterio de proporción entre los valores que serían lesionados por la prohibición de esas acciones y los posibles males que se siguen de permitirlos. En general, permitimos estas decisiones y acciones porque consideramos que el daño que se seguiría de prohibirlas es mayor que el que se sigue de permitirlos. Impedirle a una persona que elija el color de corbata que quiere usar, porque puede herir la sensibilidad estética de terceras personas, conlleva una invasión de la intimidad tal, que lesiona valores muy superiores a la sensibilidad estética de las personas ofendidas. De manera semejante, consideramos que limitar el derecho de un paciente competente a ejercer su autonomía rechazando una determinada terapia, que considera demasiado onerosa, es un daño peor que el dolor que su decisión pueda cau-

28. *Ib.*, 56-59.

sar a sus familiares o a su médico. Por último, limitar la libertad de una persona para rechazar una declaración amorosa que no desea, por más que cause dolor a la persona que se siente rechazada, sería una monstruosa violación de la conciencia personal, que, además, terminaría por acarrear daños peores para todas las personas implicadas.

Algunas acciones nunca constituyen una violación moral. Ellas caen frecuentemente en uno de estos grupos: 1) Acciones que implican decisiones personales tan importantes que cada individuo debe tener el derecho de tomarlas por sí mismo, sin imposiciones ajenas. Se trata de acciones en las que el sujeto es el principal afectado y en las que suelen estar implicados sus valores fundamentales y su proyecto de vida (como el decidir si los beneficios de un tratamiento compensan sus efectos negativos, si quiere casarse o si desea hacerlo con esta persona en particular, etc.). 2) Acciones cuyos efectos son tan variables que siempre molestarán a alguna persona, pero que se trata de molestias menores, que de ninguna manera justifican la limitación de la libertad personal (por ejemplo, si un hombre maduro decide usar pendientes). 3) Acciones que son triviales, como, por ejemplo, limpiarse los dientes con un palillo en un sitio público o el color del vestido de una profesora, por más que el uso de dicho color pudiese herir las refinadas sensibilidades estéticas de sus alumnos.

La interpretación de las normas morales conlleva un proceso que es esencialmente idéntico al de la justificación de excepciones a las normas morales generales, al que nos hemos referido antes. Finalmente, es preciso añadir que hay instancias en las que la libertad de las personas se puede limitar justificadamente, aunque sus acciones no causen daño directamente a otras personas. Se trata de acciones que son ofensivas para la mayor parte de la sociedad, como el nudismo o el sostener relaciones sexuales en público²⁹. El mal y la inquietud que dichas acciones causarían en la sociedad, al menos en nuestra sociedad, justifican su prohibición moral y legal. Sin embargo, es posible que no tengan que ser prohibidas en todas las sociedades. Es sabido que los códigos de vestimenta son diversos en diversas sociedades y en distintos tiempos. Todavía hoy algunas tribus indígenas de América apenas usan ropa, sin que esto conlleve ofensa ninguna de la moralidad.

29. Este principio se conoce en el utilitarismo moderno como el "principio de ofensa" y ha venido a complementar y completar el tradicional principio de daño.

4. La ética profesional³⁰

Las profesiones son como “culturas”, en las que es preciso adecuar las normas morales generales para producir normas particulares, adaptadas a sus exigencias propias. Esas normas particulares también tendrán necesidad de ser interpretadas. Cada profesión y cada ámbito de actividad tiene sus propias prácticas, dilemas y puntos de vista. Requieren, por lo tanto, que las exigencias generales de la moralidad se adecuen a las propias peculiaridades de cada profesión o ámbito de actividad.

¿Cómo se ha llegado a formular la normativa particular del secreto médico? Tenemos:

*las normas morales generales que prohíben hacer daño y causar dolor
+ la necesidad de recabar información acerca del paciente, inclusive
información íntima significativa, para poder hacer el diagnóstico y
prescribir el tratamiento acertado
+ la renuencia de las personas a suministrar información íntima
= la norma que prohíbe divulgar el secreto médico*

La existencia de la moral profesional no sugiere que haya múltiples sistemas morales. Tenemos un sistema moral que se manifiesta en los diversos ámbitos de la actividad humana: las ciencias médicas, la política, la economía, la vida familiar, etc. El único sistema moral es sensible a las variaciones culturales y profesionales, a través de la particularización e interpretación de las normas e ideales morales generales. Pero la meta última de la moralidad permanece idéntica: la disminución de los males y daños en la sociedad.

Una de las normas morales generales es el cumplimiento del deber (o la prohibición de descuidar su cumplimiento). La moral profesional tiene que ver con la especificación de los deberes asociados con la práctica de una determinada actividad profesional. El cumplimiento del deber profesional es importante porque los demás miembros de la sociedad dependemos, para nuestro bien y tranquilidad, de que cada profesional cumpla con sus deberes correspondientes. ¿Cómo se establecen los deberes propios de una profesión u ocupación? Las fuentes de los deberes son múltiples. La tradición de la profesión es una de las

30. Bioethics, 61-68.

fuentes de los deberes profesionales. Muchas disputas morales tienen su raíz en la vaguedad con la que se han formulado los deberes profesionales en la tradición. Los códigos profesionales, las decisiones judiciales y las leyes especifican los deberes profesionales en la sociedad. En el contexto de la ética profesional algunos de los ideales de la profesión pasan a ser deberes profesionales. En el caso de la medicina, aliviar el sufrimiento y prevenir los daños y la muerte, han venido a ser deberes en la relación del médico con sus pacientes. Sin embargo, no todos los ideales de la medicina pueden convertirse en deberes en sentido estricto. Por ejemplo, la máxima que manda actuar siempre al servicio de los mejores intereses del paciente, es demasiado vaga para que pueda satisfacerse siempre y en sentido estricto. Así mismo, el médico puede cobrar sus honorarios, coger vacaciones y tener un horario razonable de trabajo, fuera de situaciones de urgencia, aunque todo ello no convenga necesariamente a los mejores intereses de sus pacientes.

IV. LA CRÍTICA DEL PRINCIPIALISMO³¹

La teoría de la moralidad común nació como una reacción crítica contra el principialismo. Los autores aseguran que su construcción teórica supera las insuficiencias del paradigma principialista. Aunque las críticas se dirigen muchas veces a Beauchamp y Childress, Gert y sus colaboradores admiten que los autores de **Principles** han perfeccionado su sistema, hasta el punto de que quizá se podría decir que en la cuarta edición quedan superadas muchas de las lagunas que dieron origen a sus críticas. Por eso, aunque nuestros autores citan ediciones anteriores de **Principles** en su crítica del principialismo, afirman que ésta se dirige sobre todo a ese vago y tosco principialismo que suele operar, todavía hoy, en los ambientes biomédicos.

Los cuatro principios no son verdaderas guías o directrices morales, que puedan servir como orientaciones para la acción moral. Tradicionalmente los principios éticos recogen los elementos substanciales de una teoría moral. Son, podríamos decir, como signos taquigráficos que resumen lo esencial de la teoría, con el fin práctico de servir como guía a las decisiones y acciones morales de las personas. Los así llamados “principios” del principialismo son insuficientes para cumplir con ese cometido, por lo que es, en verdad, engañoso llamarles “principios”. En

31. *Ib.*, 71-92.

realidad, funcionan más bien como títulos que encabezan una lista de cuestiones importantes, que se deben tener en cuenta en la deliberación moral.

El más aceptable es el principio de no-maleficencia, que no es más que un resumen de las primeras cuatro o cinco normas morales generales, propuestas por la teoría de la moralidad común. Pero como no especifica los males que prohíbe, ni nos enseña a establecer prioridades entre los diversos males, es, a la postre, inútil para guiar la vida moral concreta. Más problemáticos son, según Gert, Culver y Clouser, los principios de autonomía y beneficencia. Si el principio de autonomía se limitase a prescribirnos que se respete la libertad personal, podría ser aceptable. Sin embargo, pretende ir mucho más lejos. Llega a exigirnos que promovamos la autonomía ajena, pasando por alto la crucial distinción entre normas e ideales morales. Si el principio se interpreta como “respeto por las personas”, conforme a su formulación original en el Informe Belmont, tampoco adelantamos gran cosa. La vaguedad de su formulación hace que sea inútil, porque no nos enseña con precisión qué significa respetar las personas.

El principio de beneficencia podría parecer, a primera vista, que es una directriz con capacidad para guiar la deliberación moral. Parecería decir que tenemos el deber de prevenir el daño y de promover los legítimos intereses de las personas. En primer lugar, el principio de beneficencia entraña una confusión con respecto a la noción de “deber”. En el paradigma de la moralidad común, el término “deber” se reserva para aquellas obligaciones que se desprenden del rol de una persona en la sociedad: su ocupación o profesión, o su lugar en las relaciones familiares. Se tienen deberes como médico, como enfermera, como padre o como cónyuge, para poner algunos ejemplos. Por ende, “cumple con tu deber” (o su equivalente “no descuides tu deber”) constituye una norma moral estricta, en paridad de condiciones con las otras normas morales generales. Gert y sus colaboradores no cuestionan que existan deberes de beneficencia, engendrados por las relaciones profesionales entre los sanitarios y sus pacientes. El problema estriba, parece ser, en la idea del deber general de beneficencia y en el uso amplio –y, por ende, confuso– del término “deber”. A todo lo cual se podría probablemente responder que critican a Beauchamp y Childress y a otros principialistas por no utilizar el concepto de deber como se define en el paradigma de la moralidad común. Señalan que no se puede

esperar que una persona se rija por el principio de beneficencia y lo ponga en práctica siempre y de manera imparcial, por lo que pertenece más al ámbito de los ideales morales. Gert y sus coautores, piensan que el principio principialista de beneficencia es, más bien, un ideal utilitarista. Si así fuese, el principio podría hasta llegar a ser peligroso. Llegaría a justificar la infracción de algunas normas morales, con perjuicio de algunos, si se maximizasen los beneficios para la mayoría.

Por último, opinan que el principio de justicia es el más problemático de todos los adelantados por los principialistas. Según los autores que estamos presentando, funciona como una lista de preocupaciones morales en torno a la distribución de los bienes y de las cargas. Borra la distinción entre lo que es exigido por la moralidad y lo que es meramente encomiado y recomendado. Podría resumirse diciendo que el agente moral debe estar concernido por las cuestiones de distribución en la deliberación moral. Tal y como lo usa tradicionalmente el principialismo, el principio de justicia es el título de un capítulo en el que se pueden encontrar discusiones sofisticadas sobre las diversas teorías de la justicia y los problemas relacionados con la distribución de recursos.

Pero, por supuesto, la crítica principal es la ausencia de una teoría de fondo, que unifique y dé coherencia a los principios. Como no existe un fundamento común, tampoco puede existir una coherencia sistemática entre los principios. Los mismos principialistas admiten que los principios provienen de diversas teorías y tradiciones morales. Como consecuencia de esta falta de coherencia sistemática, no existen criterios que permitan ordenar jerárquicamente los principios, con las dificultades que esto plantea a la hora de resolver conflictos entre los principios. Por último, el principialismo no cuenta con un procedimiento que permita resolver los conflictos entre los principios.

Sin embargo, Gert y sus asociados, admiten que Beauchamp y Childress han ido perfeccionando su modelo y que en la cuarta edición de **Principles** se han superado muchas de las dificultades planteadas por los críticos, hasta el punto que quizá sería posible hablar, como lo ha hecho Ezekiel Emanuel, del "principio del final del principialismo". Nuestros autores muestran especial satisfacción con la noción de especificación que se encuentra en la cuarta edición de **Principles**. Sin embargo, mientras no exista una teoría que fundamente los principios, no será posible explicar satisfactoriamente, según Gert, Culver y Clouser, de dónde proceden y cómo se justifican las especificaciones de los mismos principios.

V. EL NATURALISMO DEL PARADIGMA DE LA MORALIDAD COMÚN

El paradigma de la moralidad común se propone ofrecernos una auténtica teoría moral. Una teoría moral debe “explicitar, explicar y, si es posible, justificar la moralidad o el sistema moral”³². Si justificar significa “dar razones”, es preciso preguntarse si Gert y sus seguidores cumplen con su tarea, la que ellos mismos se han señalado. Desde nuestro punto de vista, su explicitación del sistema moral es suficientemente plausible. Aquí nos interesa abordar otra cuestión: si justifican el hecho mismo de la moralidad, es decir de la existencia del sistema moral, y si lo hacen, cuál es el camino que siguen.

Al hablar del pragmatismo clínico nos hemos fijado en la tradición naturalista americana. Arraigado en esa tradición, Jonathan Moreno afirma que la bioética es un naturalismo, como ya hemos visto. La fundamentación de la moralidad en el paradigma de la moralidad común también se inscribe, a nuestro modo de ver, en coordenadas que podemos clasificar como naturalistas. Escribe el propio Gert:

Cualquier teoría moral que explique adecuadamente y justifique la moralidad debe dar cuenta explícitamente de los conceptos de racionalidad e imparcialidad y del mismo concepto de moralidad. También debe reconocer explícitamente los rasgos (“*features*”) de la naturaleza humana que explican por qué la moralidad tiene las características que tiene...³³.

Nótese bien lo que acabamos de transcribir: la moralidad es un fenómeno que deriva sus características, en último término, de la clase de seres que somos los seres humanos: es decir, de la naturaleza humana. Enmarcamos estos autores dentro del naturalismo ético porque sostienen que las normas e ideales morales encuentran su fundamento o justificación en la clase de seres que somos los agentes morales. Y, en definitiva, los únicos agentes morales, dotados de autonomía y responsabilidad, que conocemos hasta ahora –lo cual no excluye *a priori* que pueda haber otros, en el caso de que haya seres dotados de inteligencia y autonomía en otro rincón del universo–, somos los miembros de la especie humana. Pocas líneas después de la cita anterior el autor añade:

32. **Morality**, 6. Sobre las teorías morales Cf. *Ib.*, 17-20.

33. *Ib.*, 6.

Es verdad que una vez que se ha descubierto la naturaleza de la moralidad y se ha visto cuán íntimamente está relacionada con la naturaleza humana, queda claro que todas las personas racionales favorecerían la adopción del sistema como una guía universal³⁴.

Gert afirma con toda claridad que no acepta la doctrina sobre la falacia naturalista, heredada de Hume y de Moore y que tanta influencia ha tenido en la reflexión ética: “Debe quedar claro que no considero que la falacia naturalista sea una falacia. Lo que todas las personas racionales evitan es un mal y lo que ninguna... evita es un bien, no es una cuestión abierta”³⁵. El autor afirma que evita usar una metodología deductivista para justificar la moralidad a partir de la descripción de la naturaleza humana, porque ese modo de proceder no bastaría, por sí solo, para fundamentar el hecho de la moralidad y el sistema moral:

Por eso, es muy tentador pensar que uno puede sencillamente comenzar con una descripción de la naturaleza humana, incluyendo la racionalidad, falibilidad y vulnerabilidad, y sencillamente generar un código de conducta que todas las personas racionales estarían dispuestas a aceptar para guiar la conducta de todos. Y quizá sería posible hacerlo. Sin embargo, no podría contar como una *justificación de la moralidad*, a no ser que el código de conducta así justificado fuese prácticamente idéntico al sistema moral que está implícitamente en uso para decidir cómo obrar moralmente y para hacer juicios morales. Cualquier divergencia contradice la idoneidad del sistema que se ha generado y, en definitiva, la validez de la teoría moral que lo generó. Esto es precisamente lo que le ocurrió al utilitarismo³⁶.

Tenemos, pues, un doble criterio para corroborar la validez del sistema moral descrito por la teoría esbozada por el filósofo: correspondencia con los rasgos de la naturaleza humana que dan pie al hecho de la moralidad (racionalidad, falibilidad, vulnerabilidad, índole social) y congruencia con el sistema moral en uso en la sociedad humana, más allá de los límites políticos, geográficos e incluso temporales, ese fondo común que nos une a todos y que subyace en el fondo de todas las variaciones que encontramos en los sistemas de moralidad. Esta descripción y justificación es suficiente, según Gert, para mostrar que la

34. *Ib.*, 7.

35. *Ib.*, nota 6, 108.

36. *Ib.*, 7. Bastardillas en el original.

moralidad es universal y para refutar de manera concluyente el nihilismo, el relativismo y el escepticismo morales.

Aunque Gert y sus colegas no proceden, pues, de manera puramente deductivista, nos parece innegable que nos encontramos ante una fundamentación de la moralidad de índole naturalista. En definitiva, el sistema moral se apoya sobre la naturaleza humana o, al menos, sobre algunas de sus características fundamentales como la racionalidad, la vulnerabilidad y la falibilidad. La moralidad es un sistema público que se dirige a disminuir la cantidad de mal en el mundo, precisamente protegiéndonos en nuestras vulnerabilidades. Incluso algunas de las características formales que Gert atribuye a las normas morales son sumamente familiares para el lector habituado a los manuales clásicos de teología moral en la tradición católica. Sirva como ejemplo la siguiente afirmación: "Una norma moral general ni cambia ni puede ser cambiada, se descubre y no se inventa. No depende de la voluntad ni de la decisión de ninguna persona ni de ningún grupo de personas"³⁷. Poco más adelante leemos:

La doctrina de la ley natural, que fue adoptada por el cristianismo, era un claro reconocimiento a la universalidad de las normas morales... Las normas morales generales tienen un estatuto similar a las reglas de la lógica. Nadie inventa las leyes de la lógica, aunque su articulación o, quizá, su descubrimiento, haya tenido lugar en un tiempo o en tiempos definidos³⁸.

¿Puede sorprender a alguien que un hombre que escribe en estos términos nos anuncie que su próximo proyecto de investigación consiste en un libro sobre la naturaleza humana?³⁹ Esta vuelta a una fundamentación naturalista de la moralidad, basada en las características de los propios seres humanos, es sumamente prometedora para el establecimiento de un diálogo, que podría ser fecundo, desde la tradición moral cristiana. Es curioso que los teólogos católicos no hayan prestado más atención a este nuevo naturalismo, anclado en la tradición de la filosofía norteamericana, y alimentado por la inexorable exigencia de atención a los datos de la realidad, que impone siempre la ética aplicada, tanto en bioética como en la ética de los negocios o, en

37. *Ib.*, 113.

38. *Ib.*, 114.

39. *Cfr. Ib.*, 45.

general, en la ética social. Por otra parte, estos nuevos naturalismos se presentan con pretensiones mucho más modestas que el iusnaturalismo clásico e incluso prescindien de la categoría de “ley natural” que ha venido a ser tan problemática en ambientes filosóficos e intelectuales. Lo importante, desde nuestro punto de vista, no es el término “ley natural”, que muy bien se puede aparcar o colgar de las paredes del museo de las ideas, si así resulta más conveniente para el servicio de la verdad. Lo importante sería recuperar la herencia válida e irrenunciable de la tradición naturalista o iusnaturalista (si eso fuese posible), que está precisamente en la posibilidad de afirmar la realidad de una moralidad objetiva e intersubjetiva, con un núcleo de valores no negociables, válidos a través del tiempo y de las diversas variables geográficas y culturales, basada en las características fundamentales de esos seres vulnerables que somos las personas. La aportación de lo que estamos llamando “nuevo naturalismo” podría apuntar en esa dirección y conviene prestar atención a lo que están pensando y escribiendo sus propulsores.

VI. VALORACIÓN CRÍTICA

La aportación más fundamental y valiosa de la obra de Gert, Culver y Clouser es, desde nuestro punto de vista, su insistencia en la importancia de la teoría ética para fundamentar adecuadamente los juicios morales. También es preciso reconocer que estos autores realizan un esfuerzo serio por elaborar una teoría ética que pueda servir de fundamento al estudio de las cuestiones concretas de la bioética y que se presente como una genuina alternativa al paradigma principialista de Beauchamp y Childress. Una vez reconocidos los méritos del proyecto en el que se han embarcado nuestros autores, es preciso preguntarse si han conseguido llevarlo a buen puerto.

La reflexión de Gert, Culver y Clouser contiene elementos muy aprovechables, como su enumeración de los males básicos, la clara distinción que establecen entre normas e ideales morales o la diferenciación entre las creencias exigidas, prohibidas y permitidas por la razón. No obstante, no podemos ocultar que la propuesta en su conjunto adolece, a nuestro modo de ver, de notables deficiencias que nos llevan a poner en tela de juicio que los autores hayan alcanzado su meta con entero éxito.

Gert, Culver y Clouser insisten en la universalidad del sistema moral. Opinamos, como ya lo hemos explicado en el capítulo primero, que es innegable la universalidad del hecho moral. Todos los pueblos y culturas que conocemos, tanto si los estudiamos diacrónica como sincrónicamente, tienen códigos morales, así como todos los seres humanos que alcanzan el uso de razón llegan a ser sujetos morales, excepción hecha de los casos límite a los que nos hemos referido antes. También podemos admitir gustosamente que los valores morales y los principios generales formales de la moralidad gocen de validez universal. Mucho más difícil nos parece admitir la universalidad en el orden de la ética normativa concreta. Recuérdese que normas tales como la prohibición del asesinato, que parecen gozar de un alto grado de universalidad, son, en verdad, preceptos tautológicos. Por lo tanto, parece lícito sospechar que las coincidencias en las que tanto insisten los autores podrían razonablemente atribuirse a una herencia moral común que todavía subsiste, a pesar de la fragmentación cultural propia de la postmodernidad, en los pueblos que han recibido la influencia del doble legado de la tradición judeocristiana y la cultura grecorromana.

En la formulación de las normas fundamentales básicas, apoyadas en la lista de los males básicos nos parece ver un salto del orden descriptivo al orden prescriptivo. Desde luego, los autores retornan al naturalismo y aceptan explícitamente la invalidez de la falacia naturalista, es decir creen que el salto de lo dado a lo debido es lícito racionalmente. Desde esta perspectiva creen aceptable, por un lado, identificar contenidos materiales universales de lo malo (aquello que todas las personas racionales evitan) y de lo bueno (aquello que ninguna evita) y, por otro, un fondo común de todos los sistemas de normas morales con unas normas materiales constantes en todos ellos. Desde la descripción de este sistema moral ideal, que no real, común a todos los sistemas morales conocidos saltan a la afirmación de su validez universal. Es decir, de la ética descriptiva de un sistema moral ideal dan el salto lógico afirmando la prescriptividad válida universalmente de dicho sistema, teniendo necesariamente que rechazar la falacia naturalista.

De todo lo expuesto se desprende que la propuesta de los autores plantea serias dificultades epistemológicas, por lo que nos sentimos obligados a distanciarnos de sus conclusiones. En nuestra opinión los autores no consiguen llevar a buen puerto su proyecto de justificación teórica de la moral normativa.

TERCERA PARTE
LA BIOÉTICA MEDITERRÁNEA

CAPÍTULO DECIMOSEGUNDO

LA BIOÉTICA EN ITALIA

I. PANORAMA DE LA BIOÉTICA EN ITALIA¹

La palabra “bioética” apareció por primera vez en italiano en un artículo del Prof. Menico Torchio, que salió a la luz pública el 15 de junio de 1973². Torchio, profesor de biología marina en la Universidad de Pavía, comprendía la bioética en clave netamente potteriana. La alteración de los equilibrios biológicos y la contaminación de los ecosistemas ponen en peligro la supervivencia de la especie humana. La bioética propulsada por Torchio tuvo poca acogida en Italia. Como su maestro Potter, el biólogo italiano también se adelantó a su tiempo con sus preocupaciones ecológicas. La bioética que va a predominar en Italia, como en el resto del mundo, durante los primeros decenios va a centrarse en los problemas de índole biomédica.

1. Para presentar esta visión general de la bioética en Italia nos servimos fundamentalmente de dos artículos: BOMPIANI, A., *La bioetica in Italia*, en VIAFORA, C. (Ed.), **Vent'anni di Bioetica**, Padova/ Roma, Fondazione Lanza/ Gregoriana Librería Editrice, 1990, 377-434; RUSSO, G., *Storia della bioetica dalle origini ad oggi*, en RUSSO, G. (Ed.), **Storia della bioetica**, Roma/ Acireale, Armando Editore/ Istituto Siciliano di Bioetica, 1995, 7-99, especialmente 44-48 y 56-81.

2. TORCHIO, M., *Rapporti uomo-natura secondo le principali metafisiche orientali, loro implicazioni bioetiche di ecologiche*: **Natura** 64 (1973) 101-132. Tomamos la referencia de RUSSO, G., *Storia della bioetica...*, 44. Según este autor, el artículo de Torchio no sólo tiene la primicia del uso del término “bioética” en italiano, sino que es el primer artículo publicado en Europa que usa el neologismo acuñado por Potter en 1970. La palabra apareció por segunda vez, en Europa, en un artículo del P. Édouard Boné, publicado en septiembre del mismo año: BONÉ, E., *La préoccupation bioéthique dans les pays anglo-saxons*: **Revue Théologique de Louvain** 4 (1973) 340-356. Cf. RUSSO, G., *Ib.*, 48.

En el desarrollo de la bioética biomédica ha jugado un papel clave el *Centro di Bioetica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, ubicado en la Facultad de Medicina Agostino Gemelli de esa Universidad, en la ciudad de Roma³. Desde sus inicios en 1961, la Facultad de Medicina de la Universidad Católica prestó especial atención a los problemas morales relacionados con la medicina, particularmente en todo lo relacionado con la ginecología, la obstetricia y la sexualidad. La cátedra de ética biomédica de la Facultad, que ocupaba el Prof. Sandro Spinsanti, pasó a ser una cátedra de bioética en el curso académico de 1983-1984. El titular de la nueva cátedra fue el Prof. Elio Sgreccia, hoy obispo. En 1985 se abrió el Centro de Bioética, también encomendado a la dirección del Prof. Sgreccia. La orientación del Centro es netamente católica, con un especial compromiso de fidelidad al magisterio pontificio. El Centro tiene una gran influencia en ambientes católicos, tanto en Italia como en el resto del mundo. Su revista **Medicina e morale** es una de las más significativas publicaciones de orientación estrictamente católica en el campo de la bioética. Más adelante presentaremos con detenimiento el modelo teórico propuesto por Mons. Sgreccia para la bioética. Junto a Sgreccia colaboran un grupo de investigadores de prestigio, entre los cuales podemos mencionar a Antonio Spagnolo, Maria Luisa Di Pietro, Laura Palazzini y Vicenza Mele, entre otros.

Dato típico de la cultura italiana es la inevitable confrontación entre la cultura católica y la cultura laica. Para comprender este rasgo característico de la realidad italiana, es preciso recordar que la historia de esa nación ha estado ligada al catolicismo y al papado durante muchos siglos. No olvidemos que los pontífices romanos también eran soberanos temporales de la parte central de la península itálica durante muchas centurias. Los estados pontificios impidieron la unificación de Italia como estado nacional hasta 1870, bajo el pontificado de Pío IX. La Iglesia y la cultura de inspiración católica sigue teniendo hoy una importante influencia en toda la vida italiana, la política incluida. Los movimientos propios de la cultura de la modernidad, tanto de signo liberal como de signo socialista o marxista, se desarrollaron en Italia en confrontación, generalmente polémica, con la Iglesia. En realidad, no existe una "cultura laica" monolítica y organizada, como tampoco es enteramente monolítica la cultura católica. Junto a una antigua tradi-

3. BOMPIANI, A., *In Italia*, 381; RUSSO, G., *Storia della bioetica*, 57-62. De ahora en adelante los citaremos como BOMPIANI y RUSSO, siempre referidos a estos dos artículos.

ción liberal, que fue responsable del *Risorgimento* y la unificación italiana, Italia ha conocido también una fuerte tradición política de izquierda. Junto a la Iglesia institucionalmente más fuerte del planeta, Italia tuvo, durante muchos años, el partido comunista más significativo de Europa occidental. Aquí presentaremos como representante de la bioética laica a un autor asociado con el *Centro Politeia* o *Centro per la Ricerca e la Formazione in Politica e in Etica*⁴.

El Centro Politeia, de inspiración laica, liberal y democrática, se fundó en 1983 y se interesa por la investigación en diversos campos, con particular interés en las cuestiones sociopolíticas. La bioética es solamente uno de ellos. No obstante, han dado una contribución significativa con varias publicaciones, incluyendo una revista semestral: **Bioetica: Rivista Interdisciplinare**. Probablemente la figura más importante, en cuanto a la bioética, sea Maurizio Mori. Aquí presentaremos, como representante de la bioética laica, el libro póstumo de uno de los pensadores asociados al grupo Politeia: el filósofo Uberto Scarpelli. En tono crítico, Giovanni Russo afirma que la principal actividad de la sección de bioética de Politeia ha sido la confrontación crítica con el pensamiento católico. Es posible que ése sea un servicio importante en una sociedad con una Iglesia fuerte y muy visible. Según Russo, el diálogo ha sido difícil y frecuentemente polémico⁵. No obstante, como tendremos oportunidad de ver, el discurso de Scarpelli es crítico, pero sumamente respetuoso, en su confrontación filosófica con el pensamiento católico.

El Centro de Bioética de la Universidad Católica y Politeia no son los únicos centros que trabajan en bioética en Italia, un país que tiene una floreciente vida intelectual. Sin embargo, es posible clasificar los diversos centros y fundaciones en dos grandes grupos: católicos y laicos. Pasemos revista rápidamente a algunas de las principales iniciativas en el campo de la bioética en Italia, sin ninguna intención de ser exhaustivos. Miremos, en primer lugar, las iniciativas de inspiración claramente católica, para ocuparnos, en un segundo momento, de otras iniciativas que no tienen carácter confesional, aunque no sean necesariamente contrarias a los planteamientos católicos.

4. Sobre el Centro Politeia Cf. BOMPIANI, 381-382; RUSSO, 62-64. Véase también el artículo de MAFFETONE, S., *Politeia*, en LEONE, S. y PRIVITERA, S. (Eds.), **Dizionario di Bioetica**, Acireale/ Bologna, Istituto Siciliano de Bioetica/ Centro Editoriale Dehoniano, 1994, 724-726. Este último artículo tiene particular interés porque el Prof. Maffetone es miembro del Comité Directivo del Centro Politeia.

5. Russo, 63.

1. Iniciativas de Inspiración católica

a) *Istituto Scientifico H. San Raffaele* ⁶

Aborda la bioética desde la perspectiva de la integración de las humanidades con la enseñanza de la medicina. La bioética tiene una función de puente entre ambas disciplinas. La figura más conocida de este Instituto es Paolo Cattorini, médico y filósofo. El Instituto S. Raffaele tiene una Escuela de Medicina y Ciencias Humanas, afiliada a la Universidad de Milán. Además de la Escuela de Medicina, el Instituto organiza numerosos encuentros y tiene varias publicaciones. Destacamos su revista **Kos**, publicación bimestral de ciencia y ética.

b) *Istituto Siciliano di Bioetica* ⁷

Fundado en 1992, bajo la dirección del conocido teólogo moralista Salvatore Privitera. Promotor de diversas iniciativas y publicaciones, lo más interesante probablemente sea los encuentros mediterráneos de bioética que organiza, estimulando la comunicación entre los distintos centros de bioética de la región y procurando mediar entre las culturas europeas y las africanas. El Centro nace de la transformación de un Instituto de Ética Social, que ya estaba comprometido con la investigación en el campo de la biomedicina. El interés por la dimensión social de los temas de bioética sigue siendo una preocupación de este Centro, como lo muestra la definición del fin que persiguen sus actividades:

Evidenciar aquella praxis política, sanitaria y socioeconómica que, siguiendo los más genuinos criterios éticos, contribuya a elevar el nivel cualitativo de la vida para cada persona humana, favoreciendo, al mismo tiempo, el desarrollo global de los pueblos que viven en las costas del Mediterráneo⁸.

Entre sus publicaciones cabe destacar la revista semestral **Bioetica e cultura** y el **Dizionario di Bioetica**⁹.

6. BOMPIANI, 382; RUSSO, 68-70. Véase, especialmente, la presentación sintética del propio CATTORINI, P., *Istituto Scientifico S. Raffaele*, en LEONE, S. y PRIVITERA, S. (Eds.), **Dizionario di Bioetica**, 512-515.

7. RUSSO, 74-77; PRIVITERA, S., *Istituto Siciliano di Bioetica*, en LEONE, S. y PRIVITERA, S. (Eds.), **Dizionario di Bioetica**, 515-518.

8. PRIVITERA, S., *Presentazione dell'Istituto Siciliano di Bioetica*: **Ho Theólogos** 9 (1991) 367. Citado por RUSSO, 74.

9. LEONE, S. y PRIVITERA, S. (Eds.), **Dizionario di bioetica**. (véase nota 4)

c) *Progetto Etica e Medicina de la Fondazione Lanza*¹⁰

La Fundación Lanza se estableció en 1986 con la dotación donada por el abogado Carlo Lanza. La organización se interesa por las cuestiones de ética social, dentro de las que entra también el Proyecto Ética y Medicina, porque si la medicina moderna, con todo su desarrollo tecnológico, quiere seguir estando al servicio de la persona humana, no puede prescindir de un marco de referencia ético. Muy importantes han sido los encuentros internacionales promovidos por la Fundación, que han dado lugar a la publicación de varios volúmenes, en colaboración con la editorial de la Pontificia Universidad Gregoriana¹¹.

2. Iniciativas de inspiración laica

a) *Centro di Bioetica di Genova*¹²

Fundado en 1984 por iniciativa de un grupo de profesores universitarios de diversas disciplinas, el Centro tiene una clara orientación laica. Se distingue por su particular interés en los temas de etología y ecología. Probablemente el nombre más conocido entre los investigadores asociados con este Centro sea el de la Prof. Luisella Battaglia.

b) *Società Italiana di Bioetica*¹³

Nacida en 1987, está ligada a la Cátedra de Antropología de la Universidad de Florencia, que dirige el Prof. Brunetto Chiarelli. Se distingue por su orientación netamente potteriana. Chiarelli, un destacado antropólogo de prestigio internacional, fundó la revista **Problemi di Bioetica**, que hoy se publica como **Global Bioethics**. Esta revista, al igual que otras revistas de antropología fundadas por Chiarelli, la publica la editorial florentina *Angelo Pontecorboli Editore*. En su libro **Bioetica globale**, el Prof. Chiarelli sostiene, en fidelidad al magisterio potteriano, que la bioética debe concentrarse en los problemas relacionados con la supervivencia del ser humano, tanto en su carácter de

10. BOMPIANI, 386-388; RUSSO, 70-74.

11. Cf., por ejemplo, VIAFORA, C. (Ed.), **Vent' anni...**; ID., **Centri di bioetica in Italia**, Padova/Roma, Fondazione Lanza/ Università Gregoriana Editrice, 1990; ID., **Comitati etici. Una proposta bioetica per il mondo sanitario**, Padova/Roma, Fondazione Lanza/ Università Gregoriana Editrice, 1995.

12. BOMPIANI, 383; RUSSO, 64-65.

13. BOMPIANI, 385-386; RUSSO, 65-67.

individuo como de especie. Este interés por la supervivencia no se ciñe a los seres humanos que viven en el presente, sino que también se refiere a las generaciones futuras. La bioética es, en su opinión, una ciencia que junta, de modo interdisciplinar, informaciones procedentes de las disciplinas biológicas –incluyendo la ecología y la etología–, y de la sociología, integrándolas en una reflexión filosófica¹⁴. Se trata, insiste correctamente Chiarelli, de un abordaje muy diverso de la ética médica tradicional, que podría, sin embargo, incorporarse a la bioética, como la parte de esa disciplina que se ocupa de las relaciones entre el médico y el paciente, así como de las relaciones del enfermo con la sociedad¹⁵. La bioética global propugnada por el antropólogo florentino, a pesar de sus intereses ecológicos, no renuncia al antropocentrismo: su foco central es el *Homo sapiens*¹⁶. De hecho, Chiarelli opina que la bioética se propone, ante todo: “la conservación del ADN típico de la especie humana y el mantenimiento de su variabilidad intraespecífica”. Este es, para él, el principio básico de la bioética, sin que ello obsste para que ésta se ocupe del respeto debido a todas las formas de vida¹⁷. Por eso, este bioeticista italiano sostiene que su visión de la bioética no es incompatible con una comprensión religiosa de la vida. Más aún, cree que sería beneficiosa para la visión teológica de la ética y del mundo, al menos dentro de cierta tradición de la teología cristiana¹⁸.

II. LA BIOÉTICA CATÓLICA DE MONSEÑOR ELIO SGRECCIA¹⁹

1. Bioética y antropología

Sgreccia considera que la bioética no debe identificarse con la ética médica, sino que la ética médica es una parte de la bioética. En ese sentido coincide con la definición de la bioética de Reich, que ya hemos recogido en el primer capítulo de este libro. Según Reich, la bioética es: “El estudio sistemático de las dimensiones morales –incluyendo la visión moral, las decisiones, las conductas y las políticas– de las cien-

14. CHIARELLI, B., *Bioetica globale*, Firenze, Angelo Pontecorboli Editore, 1993, 170.

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*.

17. *Ib.*, 171.

18. *Ib.*, 170-171.

19. Trabajamos con la tercera y más reciente edición del conocido manual de SGRECCIA, E., *Manuale di bioetica*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, 2 tt.

cias de la vida y del cuidado de la salud, usando una variedad de metodologías éticas en un contexto interdisciplinario”²⁰. En cuanto a la amplitud del objeto de la bioética, Sgreccia está perfectamente de acuerdo. Sin embargo, le preocupa el riesgo del relativismo ético que se puede esconder detrás de esta definición. El relativismo ético impediría que la bioética realizase su función normativa:

De hecho, ante un problema ético, mientras en un primer momento es oportuno partir del examen de los diversos puntos de vista, después es necesario, a la hora de decidir... verificar la validez de los argumentos y de los criterios provistos por las diversas corrientes de pensamiento. Por lo tanto, la validez de la opción requiere la argumentación racional y sólo así se puede evitar la caída en el relativismo ético, que, en el fondo, sería la disolución de la misma bioética²¹.

Un poco más adelante escribe:

...la nueva disciplina [i.e., la bioética] no puede ser concebida como una simple confrontación entre las diversas opiniones y las varias posiciones éticas existentes, sino que, teniendo el deber de sugerir valores de referencia y líneas operativas de opción, debería empeñarse por dar respuestas objetivas, fundamentadas en criterios racionales válidos²².

Ciertamente la argumentación racional es esencial en bioética. Sin embargo, nos parece poco realista pensar que con la sola argumentación racional se pueda resolver por entero el problema del pluralismo ético, porque existen diversas racionalidades morales. Por lo tanto, necesitamos que Sgreccia nos explique mejor su punto de partida, los fundamentos de su racionalidad moral. Esos fundamentos se encuentran en la antropología subyacente a su modelo bioético. De hecho, el autor afirma que en el campo de la bioética “no se puede prescindir de una antropología filosófica de referencia”, desde la cual se podrán comprender y valorar la vida física, el amor conyugal, la procreación, el dolor, la enfermedad, la muerte, la libertad y las relaciones entre el individuo y la sociedad²³. La opción antropológica de Sgreccia es el *per-*

20. REICH, W. T. (Ed.), **The Encyclopedia of Bioethics**, Nueva York, Simon & Schuster Macmillan, 1995, xxi.

21. SGRECCIA, E., **Manuale...**, t. 1, 23.

22. *Ib.*, 26.

23. *Ibidem*.

sonalismo ontológicamente fundamentado, que “se presenta como una visión integral de la persona humana, sin reduccionismos ideológicos ni biologicistas”²⁴.

2. La bioética personalista

Históricamente se puede hablar de distintas formas o modelos de personalismo. El de Sgreccia se distingue por su fundamentación ontológica: “el fundamento de la... subjetividad está en una existencia y una esencia, constituidas en una unidad de cuerpo y espíritu”²⁵. Este modelo personalista, nos advierte el autor, no debe confundirse con el individualismo subjetivista, que subraya casi exclusivamente la capacidad de autodeterminación y elección, óptica muy difundida en el pensamiento anglosajón y en las corrientes existencialistas. En el fondo, el personalismo de Sgreccia es una antropología cristiana, anclada en la tradición aristotélico-tomista, como él mismo admite:

El personalismo clásico de tipo realista y tomista, sin negar este componente existencial, que es la capacidad para elegir..., quiere afirmar también, y prioritariamente, el estatuto objetivo y existencial (ontológico) de la persona. La persona es, ante todo, un cuerpo espiritualizado, un espíritu encarnado, que vale por aquello que es y no sólo por las opciones que hace. Más aún, en cada opción la persona compromete aquello que ella es, su existencia y su esencia, su cuerpo y su espíritu... El personalismo ve en la persona una *unidad...*, la *unitotalidad* de cuerpo y espíritu que representa su valor objetivo, de la que se hace cargo la subjetividad...²⁶.

A primera vista podría parecer que la fundamentación de la antropología sostenida por Sgreccia es de índole teológica. La descripción de la concepción de la persona podría aparecer en cualquier texto de antropología teológica católica. Sin embargo, Sgreccia insiste en presentarse como filósofo. Su ética no quiere basarse, nos dice, en el dato revelado sino en la reflexión racional: “...la antropología y la ética que proponemos no parten de la razón iluminada por la fe, porque el discurso que de ahí emanaría sería útil solamente para aquellos que tienen el mismo credo, si bien tienen en cuenta una serie de conocimien-

24. Ib., 27.

25. Ib., 60.

26. Ib., 61-62.

tos filosóficos racionales, de orden metafísico, antropológico y ético”²⁷. Por lo tanto, el autor sostiene que su propuesta bioética no se apoya en los contenidos positivos de la religión cristiana. El punto de partida son unas premisas ontológicas y antropológicas, que si bien pertenecen a la tradición filosófica desarrollada por los pensadores cristianos, sobre las bases de la herencia griega, deberían de poderse mostrar y aceptar independientemente del acto de fe. Demás está decir que no todos los críticos ven con claridad esa independencia racional del pensamiento de Sgreccia con respecto a la revelación cristiana y a la interpretación que de ella se hace en el Magisterio oficial de la Iglesia Católica. Y, en honor a la verdad, sus conclusiones en el análisis de los problemas concretos son sorprendentemente coincidentes con las posiciones oficiales del Magisterio oficial de la Iglesia, lo cual podría llevar a algunos a sospechar de que las conclusiones estuviesen dadas de antemano, al menos cuando se abordan determinados temas. De ser esto cierto, habría quizá que decir que Sgreccia hace una determinada forma de teología, una especie de apologética, de las enseñanzas morales de la Iglesia. A lo cual el autor puede responder que una reflexión racional desapasionada lleva a conclusiones que coinciden con el Magisterio de la Iglesia Católica. Es posible que así sea, pero creemos que también hay que decir con honestidad –y lo decimos siendo también católicos– que llevará a esas conclusiones solamente a aquellos que comparten determinada premisas ontológicas y antropológicas.

3. La persona humana y su cuerpo²⁸

Para mostrar el valor objetivo de la persona, su dignidad, es preciso fijarse en su estructura ontológica. Para ello, el primer aspecto que es necesario destacar, desde el punto de vista del autor, es el carácter espiritual, intelectual y moral de la persona²⁹. Es preciso superar el materialismo, el monismo biológico, que ha imperado en el mundo de las ciencias. Dicha superación se puede conseguir si se redescubre la espiritualidad del alma humana. A pesar del énfasis de los existencialismos en la existencia y en la libertad del ser humano, que le permiten afirmar su singularidad, Sgreccia sostiene que la primera cuestión que

27. *Ib.*, 28.

28. *Ib.*, Capítulo IV, 105-130.

29. *Ib.*, 107.

hay que resolver es la de la esencia del ser humano. En la realidad sólo existen las cosas reales, y éstas son simultánea realización de existencia y de esencia: realización de la existencia en una esencia. Desde su punto de vista, la primera cuestión para el filósofo es la que se refiere a la esencia, por más que en el orden de la realización de las cosas sea la existencia la que marca el paso de la pura potencialidad a la realidad del ser³⁰. En nuestro caso, es preciso determinar la esencia del hombre. Y el problema de la esencia del ser humano va ligada a la cuestión de su carácter espiritual: ¿Es el hombre existente en la realidad cuerpo y espíritu o es mera corporeidad?

Sgreccia define la esencia de la persona humana como corporeidad y espiritualidad unidas³¹. El ser humano es espíritu encarnado y cuerpo espiritualizado. Y pasa enseguida a probar la espiritualidad del alma humana, reconociendo que no puede ofrecer una argumentación exhaustiva en el contexto de un manual de bioética. Alude, por ejemplo, al argumento basado en el principio de la proporcionalidad entre causa y efecto. En el ser humano constatamos actividades de carácter biológico y corpóreo que se pueden explicar, al igual que en los demás animales, por la vitalidad vegetativo-sensorial. Pero el sujeto humano presenta también actividades que tienen un carácter inmaterial, como la capacidad para tener ideas universales, la capacidad de reflexión, la libertad y el amor espiritual y altruista. Estas actividades, sostiene Sgreccia, no se explican si no existe un principio o fuente de energía de orden superior, que no se puede identificar con la materia. Es, pues, necesario postular un principio inmaterial y espiritual³². Un segundo argumento para demostrar la espiritualidad del alma es la capacidad dialógica del yo: la capacidad para establecer una relación del “yo” con un “tú”, de “ser en el mundo con los otros”. Esta formulación se encuentra sobre todo en los autores de inspiración existencial y personalista, como Heidegger, Marcel, Buber y Lévinas. La existencia del “yo”, en cuanto realidad espiritual, fundamenta la posibilidad de la relación con el tú y del nacimiento del nosotros, incluyendo la relación con el Tú trascendente³³.

30. *Ib.*, 107-108.

31. *Ib.*, 108.

32. *Ib.*, 109.

33. *Ib.*, 110.

La espiritualidad del alma, una vez se reconoce, comporta otras dos consecuencias: el alma no puede derivarse del cuerpo y el alma es espiritual. Sgreccia postula, sin demostrarlo, el principio de la imposibilidad de derivar lo espiritual de lo material. De ahí concluye que el alma debe tener un principio originante espiritual y la tesis de la creación inmediata del alma individual: Dios mismo crea inmediatamente cada alma espiritual. En cuanto a la inmortalidad, Sgreccia la deriva de la inmaterialidad del alma. Sostiene que se trata de una conclusión que no depende de la fe cristiana, si bien la revelación la confirma y le confiere mayor certeza. En su opinión, es una conclusión que se sigue necesariamente de la demostración de la espiritualidad del alma humana. Siendo espiritual no puede corromperse y dejaría de existir solamente por voluntad del Creador, que la ha llamado a la existencia³⁴.

Solamente a partir de estas consideraciones sobre la espiritualidad del ser humano se podrá valorar adecuadamente su corporeidad. Refiriéndose a Santo Tomás, Sgreccia recuerda su doctrina de la unión substancial entre alma y cuerpo, siendo el alma inmortal la forma substancial del cuerpo. Ello implica que el cuerpo es humano precisamente por estar animado por un alma espiritual. El cuerpo humano tiene un significado personal, en cuanto es la encarnación espacio-temporal del espíritu, pone al espíritu en relación con el mundo y con los otros. Si el cuerpo recibe toda sus consistencia y riqueza de la unión con el espíritu, sin el cual no puede existir en cuanto cuerpo viviente, todo acto médico y toda intervención en el cuerpo de una persona tendrá que tener en cuenta este dato fundamental: se trata de la acción de una persona sobre otra, a través de la corporeidad³⁵.

De esta unidad substancial entre el alma y el cuerpo deriva el autor importantes consecuencias éticas. En primer lugar, el valor de la vida humana, que solamente se puede poner en peligro cuando están en juego bienes espirituales trascendentales de la persona. En segundo lugar, está la integridad de la vida y del cuerpo, que solamente pueden ser comprometidas cuando está en juego la misma vida física o bienes morales superiores.

34. *Ib.*, 111.

35. *Ib.*, 116-122.

4. Los principios de la bioética

Sgreccia asume una posición crítica ante los principios de la bioética norteamericana, es decir, los ya clásicos principios de la bioética; que él, curiosamente, sigue enumerando con la ya superada nomenclatura de beneficencia, autonomía y justicia³⁶. Aunque el autor admite que estos principios contienen elementos válidos, considera que la ausencia de una adecuada fundamentación ontológica y antropológica los hace estériles y confusos:

Es necesaria una sistematización y jerarquización [de los principios] con el fin de armonizar y unificar el significado. Y esto puede ocurrir solamente reelaborándolos y redefiniéndolos en el contexto de una teoría unificada, que encuentre en la persona humana su criterio último, del que emanan algunos corolarios...³⁷.

Sólo la referencia a un bien objetivo puede evitar el riesgo de terminar en el más absoluto relativismo moral. Ese riesgo se evita, según Sgreccia, con la fundamentación ontológica y personalista que él propone, en consonancia con la tradición católica y con el magisterio de la Iglesia Católica. Por lo tanto, sin rechazar de plano los principios de Beauchamp y Childress, el autor italiano propone sus propios *principios de la bioética personalista*³⁸. Se trata, básicamente, de principios derivados de la teología moral católica y de la doctrina moral del magisterio eclesial. En el fondo, la bioética de Sgreccia es una aplicación, informada y científicamente actualizada, de la moral católica tradicional al campo de la bioética.

*a) El principio de la defensa de la vida física*³⁹

La vida física o corpórea no representa un bien externo a la persona. Si la persona es, como ya hemos dicho, unidad de cuerpo y espíritu, la vida corpórea representa "el valor fundamental de la persona misma"⁴⁰. Esta afirmación puede sorprender a primera vista, porque

36. *Ib.*, 168-175. El lector recordará que Beauchamp y Childress enumeran cuatro principios: respeto por la autonomía, no-maleficencia, beneficencia y justicia, siendo ésta la formulación más generalizada hoy de los principios de la bioética.

37. *Ib.*, 173.

38. Los principios de la bioética personalista se presentan en *Ib.*, 159-168. En las páginas 174-175 puede encontrarse su reinterpretación de los principios clásicos.

39. *Ib.*, 160-163.

40. *Ib.*, 160.

veremos que el valor de la vida física no va a prevalecer en todos los casos de conflicto con otros valores. Pero Sgreccia nos explica que precisamente adopta el término “fundamental” para expresar que la vida corpórea no agota toda la riqueza de la persona, que es, ante todo, espíritu y en cuanto tal trasciende la vida física y la misma temporalidad. Sin embargo, el cuerpo es “co-esencial” (*coessenziale*) a la persona, en cuanto que es el fundamento único y necesario para su existencia en el tiempo y el espacio como espíritu encarnado. Solamente el bien total y espiritual de la persona está por encima del valor de la vida física. Si ese bien total, espiritual y moral, solamente se puede realizar a través del sacrificio de la propia vida corpórea, la persona podría incluso estar obligada a dicho sacrificio. En todo caso, para Sgreccia, el respeto a la vida corpórea, así como su defensa y promoción, constituyen el primer imperativo ético que se impone al ser humano. No en balde las cartas de derechos humanos colocan en primer plano el derecho a la vida.

b) El principio de la libertad y la responsabilidad⁴¹

El derecho a la defensa de la vida tiene prioridad con respecto al derecho a la libertad. Dicho de otro modo: la libertad tiene que hacerse cargo, ante todo y de manera responsable, de la vida humana, tanto la propia del sujeto moral como la de sus semejantes. Esta prioridad de la vida se justifica porque para ser libres es preciso estar vivos. La vida es condición necesaria para el ejercicio de la libertad. Por lo tanto, concluye el autor, no existe el derecho de disponer de la propia vida en nombre de la libertad, como se pretende no pocas veces en el debate en torno a la eutanasia.

Este principio también obliga al paciente a cooperar con los cuidados médicos ordinarios necesarios para conservar la vida y la salud. Es decir, que el principio de la libertad-responsabilidad está limitado por el principio de defensa de la vida física, que tiene un rango superior en la jerarquía moral propuesta por Sgreccia. Por supuesto, esto no significa que el médico pueda imponer al paciente cualquier intervención o terapia. La vida y la salud de cada persona está confiada, en primer lugar, a su propia responsabilidad. Corresponde al derecho regular las situaciones en las que un paciente podría rechazar un tratamiento

41. *Ib.*, 163-164.

necesario para salvaguardar su vida. Fuera del caso en el que está en juego la vida, no se puede imponer a nadie el tratamiento médico de manera obligatoria. Cuando un médico encuentra inaceptables en conciencia las decisiones del paciente debe retirarse del caso, derivando el paciente a otro médico.

c) El principio de totalidad o principio terapéutico⁴²

Este principio proviene de la teología moral. Se fundamenta en el carácter unitario de la corporeidad humana: "...la corporeidad humana es un *todo unitario* que resulta de partes distintas, orgánica y jerárquicamente unificadas entre sí por la existencia única y personal"⁴³. Cuando es necesario intervenir para salvar la salud y la vida de la persona, del conjunto o totalidad del organismo, aunque sea a través de una acción mutiladora (como la amputación de una extremidad gangrenosa o la ablación de un útero canceroso), no se quebranta el principio de la integridad de la vida física. Por el contrario, la mutilación se convierte en el camino para cumplir con el precepto de conservar la vida. Para su correcta aplicación, el principio exige que se cumpla con algunas condiciones: 1) La intervención se debe realizar sobre la parte enferma o que ocasiona directamente la dolencia, siendo necesaria para la salud de todo el organismo; 2) que no existan otras vías alternativas de tratamiento; 3) que las posibilidades de éxito terapéutico sean buenas; 4) el consentimiento del paciente o de su legítimo representante⁴⁴.

Algunos teólogos han querido ampliar el concepto de totalidad, llevándolo más allá del organismo físico, para incluir la dimensión psicológica y psicosocial de la persona. Sgreccia rechaza esta interpretación, que podría utilizarse para justificar, por ejemplo, la esterilización anticonceptiva para garantizar el bienestar psicológico de la mujer. Sin embargo, rechaza también una interpretación "organicista", que mire al cuerpo u organismo sin tener en cuenta el bien moral y espiritual de la persona. El autor respalda una interpretación del principio que él llama "personalista". Así entendido, se debe tener en cuenta el bien físico, moral y espiritual de la persona.

42. Ib., 164-166.

43. Ib., 164.

44. Ib., 165.

d) El principio de sociabilidad y subsidiariedad⁴⁵

También este principio proviene de la teología moral católica. El principio obliga a la persona, a toda persona, a autorrealizarse participando en la realización del bien de sus semejantes. En el caso, por ejemplo, de la defensa y promoción de la vida humana, el principio exige que cada ciudadano se comprometa a considerar tanto la vida propia como la ajena como bienes que son patrimonio de la sociedad y no sólo del individuo. La vida humana es un bien personal y también social. El principio también obliga a la misma sociedad a promover la vida y la salud de cada uno de sus miembros. Este principio se fundamenta en el dato antropológico de la esencial sociabilidad de la persona humana, que sólo puede autorrealizarse con los otros, en la vida social. Sgreccia recurre a este principio para justificar la donación de órganos y tejidos, que conlleva una mutilación del donante, sin que dicha mutilación sea necesaria para salvaguardar la vida y la salud del propio organismo físico.

El principio de sociabilidad se completa con el de subsidiariedad, un principio derivado de la doctrina social de la Iglesia Católica. La doctrina fue propuesta originalmente por Su Santidad Pío XI en la encíclica *Quadragesimo anno* (1931) y, a partir de ahí, ha reaparecido repetidamente en los documentos del magisterio social de la Iglesia. Según este principio, la sociedad tiene la doble obligación de asistir o ayudar más allá donde las necesidades son más graves y urgentes, sin suplantar o sustituir las iniciativas libres de los ciudadanos, solos o asociados entre sí. Una entidad más grande, como el Estado, no debe asumir lo que buenamente, y no pocas veces mejor, puede realizar la iniciativa privada. Este principio tiene repercusiones a la hora, por ejemplo, de organizar la sanidad en un país.

5. Las situaciones de conflicto⁴⁶

Según Sgreccia, la teología católica niega que puedan existir conflictos de valores reales e invencibles. Admitir, en su opinión, los conflictos objetivos sería como admitir la contradicción en el mismo Dios, autor de la realidad y de la ley moral. El conflicto sería, pues, subjetivo.

45. Ib., 166-168.

46. Ib., 175-178.

vo: "...debido, por lo tanto, a los límites, a la imperfección y a los condicionamientos de la conciencia que valora"⁴⁷. En todo caso, la tradición teológica ha elaborado algunos principios secundarios –lo que otros autores llaman “principios técnicos”– para iluminar la conciencia en estas situaciones de conflicto. Sgreccia presenta dos de estos principios técnicos: el principio del mal menor y el del voluntario indirecto o principio del doble efecto.

a) El mal menor⁴⁸

Se trata de situaciones en las que el sujeto moral se encuentra ante dos males, entendiéndose por mal también una omisión. Para comenzar a resolver la cuestión, Sgreccia introduce la clásica distinción entre *mal físico* y *mal moral*. Si el conflicto se da entre un mal físico y un mal moral, es preciso sacrificar el bien físico, porque el mal moral lesiona el bien superior espiritual de la persona, incluyendo, en definitiva, su relación con Dios. Cuando se trata de dos males morales, es preciso rechazar ambas alternativas. No podemos ocultar que el análisis de Sgreccia sobre este punto es, en nuestra opinión, excesivamente simplista.

b) El voluntario indirecto o el principio del doble efecto⁴⁹

No es infrecuente en la vida ordinaria y, sobre todo, en medicina que nuestras acciones tengan dos efectos, uno bueno y otro malo. Por ejemplo, una terapia farmacológica conlleva, ordinariamente, efectos secundarios, vinculados al efecto terapéutico principal, querido y buscado por el médico y el paciente. Para resolver estos casos, los teólogos moralistas crearon el principio del doble efecto, que en su formulación clásica tiene cuatro condiciones. Sgreccia lo formula de esta manera: 1) que la intención del agente busque la finalidad positiva; 2) que el efecto directo de la intervención sea el efecto positivo; 3) que el efecto positivo sea proporcionalmente superior al negativo; 4) que no haya otros

47. Ib., 175. Aunque, en realidad, la lectura de esta página deja al lector en un estado de perplejidad. El autor presenta dos afirmaciones que nos parecen difícilmente conciliables. Después de haber escrito lo que hemos recogido arriba negando, en la práctica, los conflictos objetivos, ya que se deberían solamente a la perplejidad que nace de las limitaciones humanas, unas líneas más adelante, en la misma página, escribe lo siguiente: “Afortunadamente las situaciones de conflicto son raras, pero existen. Es importante, por eso, encontrar un principio de prioridad o jerarquía para clarificar la situación”.

48. Ib., 175-176

49. Ib., 177-178.

remedios exentos de efectos negativos⁵⁰. Si la intervención se puede justificar por el principio del doble efecto, el efecto malo se considera voluntario indirecto y moralmente justificado. Ejemplos clásicos son la llamada esterilización terapéutica (por ejemplo, es necesario practicar una histerectomía, que hará que los actos sexuales posteriores sean infecundos) o el suministro de sedantes a un paciente terminal con fuertes dolores, a pesar de que las dosis siempre más elevadas de analgésicos puedan abreviar la vida del enfermo.

III. "ETSI DEUS NON DARETUR": LA BIOÉTICA LAICA DE LA TOLERANCIA DE U. SCARPELLI

Como representante de la bioética laica en Italia, nos detenemos en el pensamiento de Uberto Scarpelli (1924-1993). Profesor de filosofía del derecho en la Universidad de Milán, Scarpelli también fue uno de los más importantes representantes de la tradición analítica en la filosofía italiana. También fue uno de los primeros pensadores italianos, fuera del ámbito de la cultura católica, en interesarse por los problemas planteados por las cuestiones bioéticas. Aunque en vida nunca escribió un libro de bioética, sus frecuentes aportaciones periodísticas han sido recogidas en un libro póstumo, al que nos referimos para exponer su concepción de la bioética⁵¹.

1. Significado del laicismo

El primer ensayo recogido en el libro se titula *Apología del laicismo*⁵². Scarpelli dice que quiere escribir una apología del laicismo, reconociendo que la primera dificultad consiste en determinar lo que se entiende por laicismo: "Es necesario admitir, en verdad, que la palabra "laicismo" tiene un significado muy dudoso, ...no sabemos bien qué es el laicismo"⁵³. De hecho, el término se usa para denominar diversas realidades. Por ejemplo, puede referirse a la doctrina que sostiene que el

50. Las cuatro condiciones pueden formularse de otra manera, ligeramente distinta de la formulación de Sgreccia: 1) que la acción que se pone sea buena o indiferente; 2) que la intención del agente busque solamente el efecto bueno; 3) que el efecto malo no sea el medio para alcanzar el bueno; 4) que exista una razón proporcionada para tolerar el efecto malo.

51. SCARPELLI, U., *Bioética laica*, Milano Baldini & Castoldi, 1998.

52. *Ib.*, 5-8.

53. *Ib.*, 5.

Estado debe ser aconfesional. El Estado moderno sería laico, en cuanto no favorece ninguna confesión religiosa, siendo igualmente respetuoso con las creencias religiosas de todos los ciudadanos, cuya libertad de conciencia protege. Pero también puede entenderse como un estilo de vida que se apoya exclusivamente sobre los valores mundanos, renunciando a la búsqueda de todo fundamento trascendente. Es esta última acepción del término “laico” o “laicista” la que da pie para la asociación del laicismo con la inmoralidad de la sociedad moderna.

Para Scarpelli, es laico el que reflexiona *etsi Deus non daretur*: “Laico... es el que razona fuera de la hipótesis de Dios, aceptando los límites infranqueables de la existencia y del conocimiento humanos. Una bioética laica es una bioética elaborada como si no hubiese un Dios”⁵⁴. Esto no significa, para Scarpelli, que la cuestión de Dios sea indiferente para la ética. Si existiese un Dios, con las características del Dios de los cristianos, y fuese posible conocerlo, la ética y la bioética estarían enteramente condicionadas por ese dato. La vida entera tendría que ser una vida en Dios y según las intenciones divinas⁵⁵. El autor es supremamente respetuoso con la cuestión religiosa y confiesa que él mismo no ha desterrado de su propia existencia la cuestión de Dios. La cuestión está ahí, pero no ha encontrado respuesta, nos dice⁵⁶. Sin empeñarse, como los ateos, en demostrar que Dios no existe, Scarpelli opta por callar sobre Dios:

Porque Dios no es un nombre, es un no-nombre para algo que no puede ser nombrado. Dios está escondido (Isaías XLV,15). Dios está en el umbral, pero no lo atraviesa para legitimar los textos y las tradiciones, delegar vicarios y otras autoridades. Ni pide a cada uno de nosotros que renunciemos a la libertad ética, lugar en el que le sentimos más cercano que en cualquier otro⁵⁷.

En otro pasaje del mismo libro comenta que no se acerca a las cuestiones de la bioética como un ateo, sino como un “ignorante metafísico”, que ni siquiera posee un lenguaje para hablar acerca de las cuestiones divinas⁵⁸.

54. Ib., 9-10.

55. Ib., 10.

56. Ib., 124.

57. Ib., 42.

58. Ib., 11.

2. Ética y verdad

¿Sobre qué fundamentos se puede apoyar esta bioética laica, que reflexiona sobre las cuestiones morales *etsi Deus non daretur*? Como heredero de la tradición analítica, Scarpelli sostiene que en la ética no hay verdad. ¿Por qué? Porque los adjetivos “verdadero” y “falso” valen para las proposiciones sobre los hechos del discurso *descriptivo-explicativo-predictivo*, pero no para el discurso *prescriptivo-valorativo*, propio de las proposiciones morales⁵⁹. Quien pretendiese justificar sus juicios valorativo-prescriptivos sobre afirmaciones de hecho, estaría incurriendo en la temida falacia naturalista, señalada ya por Hume y bautizada por Moore⁶⁰. Pretender pasar del terreno de los hechos al de las afirmaciones valorativas o las formulaciones prescriptivas conlleva un salto lógico. Por supuesto, si en la ética no hay verdad, esto significa que tampoco hay una ética verdadera, siendo las otras falsas. Pero si las cosas están así, ¿cómo podemos tomar partido por una ética y no por otra, dado que vivimos en una cultura pluralista?

Para Scarpelli, la ética es *arbitraria en cuanto a sus principios lógicos, aunque esto no significa que sea arbitraria desde el punto de vista humano*⁶¹. ¿Cómo se puede entender esta, cuando menos aparente, contradicción? La ética es arbitraria desde el punto de vista lógico porque no se basa sobre unos principios que se puedan establecer como verdaderos e indiscutibles. La diversidad histórica de los modelos éticos y de los principios que sostienen demuestra que estamos ante realidades que son el resultado de procesos culturales, sociales y personales. Los modelos éticos no son reconducibles a una abstracta zona de verdad que pueda ser inmediatamente intuida por cada intelecto. Sin embargo, esto no indica que, desde el punto de vista humano de la persona, la elección de unos principios morales para guiar su vida sea puramente arbitraria o caprichosa:

En la experiencia y en la problemática ética cada uno está comprometido con su condicionamiento orgánico y cultural, con su carga de vínculos y de afectos, en la situación individual concreta, en la cual ha venido a encontrarse al nacer y que con él se ha transformado a lo largo de su existencia. De otra parte, en la evolución propia y de la situa-

59. *Ib.*, 227.

60. *Ib.*, 221-222, aunque la cuestión sale al paso en otros textos del libro.

61. *Ib.*, 227.

ción, la persona ha desarrollado y desarrolla (de manera más o menos acentuada y auténtica) la capacidad de elegir entre las posibilidades que se le abren y eligiendo el criterio mismo de la elección, es decir de elegir una ética y el fundamento para ésta: que se lo podrá brindar un acto de fe en Dios, un reconocimiento simpatético de las existencias de los demás como dotadas de un valor similar a la propia, una opción fundamental por la salvación o la felicidad o la dignidad. Esta posibilidad de elegir el criterio de la elección... es... el lugar más profundo, según la expresión cristiana, del libre albedrío⁶².

Por lo tanto, la ética es siempre, para Scarpelli, una opción radicalmente individual. Según su parecer, esta individualidad de la ética evita, precisamente, la arbitrariedad. La ética es individual pero no arbitraria porque, si es auténtica (es decir, verdadera ética), no es el fruto de una elección caprichosa y superficial. La opción por una ética expresa la respuesta que el individuo humano da a las cuestiones que le plantea la estructura misma de su existencia⁶³. Dicho de otro modo: el individuo humano auténtico no puede no ser ético, porque tiene que responder a las preguntas que le plantea la existencia en su vivir en el mundo con los otros. Pero esa respuesta será siempre personal, en cuanto que es el fruto de una elección individual, siempre dentro de las posibilidades que ofrece la realidad a cada uno. Por lo tanto, el pluralismo ético es inevitable. Solamente en la hipótesis de que un Dios, como el Dios de los cristianos, fuese real y la hubiese revelado, podríamos hablar de una ética verdadera.

3. Los principios de la bioética laica

Ahora bien, Scarpelli es consciente de la necesidad de reconocer unos principios capaces de permitir la convivencia en sociedad de las diversas éticas. El individualismo que él propugna no es un individualismo cualquiera. El autor promueve un "individualismo ético", con raíces en la tradición teológica cristiana, sobre todo protestante, y en la filosofía kantiana: "Este individualismo tiende a reconducir la estructura de las relaciones humanas, en general, y las instituciones, en particular, al consenso..."⁶⁴. El primero de esos principios, sobre el que

62. *Ib.*, 227-228.

63. *Ib.*, 228.

64. *Ib.*, 94.

el autor vuelve repetidas veces, es el *principio de tolerancia*. De hecho, escribe Maurizio Mori, en el prefacio del libro de Scarpelli que estamos comentando, que el valor moral de la tolerancia penetra toda la obra de Scarpelli, manifestándose incluso en el modo como este autor se expresa y argumenta, aun en contextos polémicos⁶⁵. Scarpelli recuerda que el principio de tolerancia se formuló en la tradición occidental moderna a partir de las guerras de religión entre los cristianos, vividas en Europa occidental a raíz de la Reforma Protestante. Según la formulación clásica de Locke, en su *A Letter Concerning Toleration*, el Estado debe detenerse ante las convicciones que conciernen a la vida interior de sus súbditos, como lo son las convicciones religiosas. Aunque el concepto de religión se entendió, en un primer momento, de manera estricta (de tal manera que el mismo Locke excluye al ateísmo de la protección del principio de tolerancia), Scarpelli entiende que la tolerancia debe extenderse hoy a todo conjunto de creencias y a toda ética, que sean capaces de configurar y guiar la existencia humana. De hecho, la religión no se refiere sólo a la fe y el culto a Dios. Todo conjunto de creencias y actitudes, apto para conferir unidad y profundidad a la existencia, es una religión. Por eso Scarpelli afirma, citando al filósofo italiano Benedetto Croce, que existe también una “religión laica”⁶⁶.

¿Qué significa la aplicación del principio de tolerancia a la bioética?

Aplicar el principio de tolerancia en materia bioética significa, en síntesis, no sólo que se tolere que cada ciudadano tenga sus ideas y opciones éticas... expresándolas sin temor, sino también aceptar que las traduzca en la práctica, sin que se le imponga cuanto él rechaza, procurándole condiciones en las que sus opciones puedan venir a ser efectivas⁶⁷.

Una exigencia ciertamente alta la que impone el principio de tolerancia enunciado por Scarpelli. No sólo libertad de pensamiento y expresión, sino también libertad de actuación conforme a la ética que cada uno ha elegido. Es evidente que esta tolerancia tendrá sus límites, si no queremos que la sociedad sea un verdadero caos, porque siendo la ética totalmente individual, son imprevisibles las actuaciones que las diversas opciones morales pueden exigir: desde el servicio abnegado a los más desamparados de la ética personal de Teresa de Calcuta

65. Ib., XXVI.

66. Ib. 229.

67. Ib., 230.

hasta la ética de Osama bin Laden, que exige el ataque a las torres gemelas⁶⁸. Ambas personas pueden aducir razones religiosas y morales para sus conductas. Y para que esto no parezca un ataque a los creyentes musulmanes, podemos añadir que también los cristianos predicaron la guerra santa, por ejemplo, en tiempos de las cruzadas. Pero antes de pasar a los límites del principio de tolerancia, es preciso añadir otra observación, sin la cual quedaría incompleta la presentación del pensamiento de Scarpelli. El principio de tolerancia no es el fruto de la neutralidad moral. Todo lo contrario: es un principio ético, una exigencia moral. El tolerante elige, en nombre de la ética, dejar que cada uno busque el propio camino, suponiendo que las opciones ajenas valen tanto como las propias.

Como buen liberal y buen conocedor de la tradición anglosajona, el principio que Scarpelli invoca para limitar la tolerancia es el clásico *principio de daño*, originalmente formulado por John Stuart Mill, en su conocido ensayo *On Liberty*⁶⁹. Si se nos pregunta cuándo se puede limitar la libertad de los individuos, habría que responder que “cada uno sea libre hasta dónde el ejercicio de su libertad no provoque un daño a otro o a otros, negando así la libertad del otro (o de los otros)”⁷⁰. Esta norma básica exige dos clarificaciones, si ha de ser útil para guiar nuestra conducta. Es preciso aclarar: 1) quién cuenta como “otro” y 2) en qué consiste un daño. En principio, cuenta como otro “todo sujeto humano, cada uno de los que pertenecen, como yo, a la especie humana”⁷¹. Por supuesto, que el autor es consciente de que esta respuesta no resuelve en la práctica los casos más difíciles. Reconoce expresamente la dificultad que plantea, por ejemplo, la vida no nacida en estado embrionario. Scarpelli declara que sus propias emociones lo inclinan a un profundo amor e instinto de protección ante la vida no nacida, desde la concepción⁷². No obstante, el autor admite que existe un *principio*

68. Y así lo dice expresamente el autor, aunque los ejemplos son nuestros: “El principio de tolerancia –casi no hay necesidad de decirlo– no resuelve todos los problemas y no es un principio ilimitado. Desde un gran liberal del siglo XIX, John Stuart Mill, hasta un gran liberal de este siglo [el pasado siglo XX], Herbert L. A. Hart, se reconoce que la autonomía individual debe ceder cuando su ejercicio pueda ocasionar daño a otros.” (Ib., 24) No obstante, el principio de tolerancia es la piedra de toque para saber si alguien es liberal o no lo es (Ib., 22).

69. Ib., 77-78; 232-234.

70. Ib., 78.

71. Ib., 234.

72. Ib., 80.

de gradualidad, que comporta un derecho siempre creciente a la vida, proporcionado al aumento de la autoconciencia, el intelecto y la capacidad para gozar y para sufrir. La vida no nacida merece atención y respeto, pero sería un interés débil, que cedería ante los intereses de sujetos con mejores títulos⁷³. Sin embargo, éste no es el punto más importante. La reflexión fundamental es que tanto para determinar quién cuenta como “otro” como para determinar qué es un “daño” estamos condicionados por la situación histórica y cultural en la que vivimos: los conocimientos, las orientaciones de la cultura y las emociones personales, van a determinar lo que se entiende por daño o quién cuenta como un “otro”, en la situación histórica concreta⁷⁴.

Todavía conviene decir algo más sobre la segunda aclaración. ¿Qué daño es suficientemente relevante para limitar las exigencias del principio de tolerancia? En la tradición liberal esta segunda cuestión ha planteado, generalmente, más problemas que la primera. También aquí, en opinión de Scarpelli, hay que tener en cuenta el contexto histórico y cultural en el que ocurre el daño: “Es un daño inaceptable y, por lo tanto, relevante en orden a la limitación de la tolerancia, aquel que es sentido como tal en el momento histórico”⁷⁵. Habría que preguntarse si no hay algunos daños tan graves que son inadmisibles en cualquier cultura. ¿Deja la definición del daño de Scarpelli espacio suficiente para el profetismo moral? No obstante, una vez dicho esto, es preciso admitir la importancia de los factores históricos, sociales y culturales a la hora de determinar qué daños son aceptables o inaceptables en una determinada situación. El autor afirma que la idea de daño está ligada a la evolución social más que cualquier otra noción moral⁷⁶.

Por último es preciso añadir que Scarpelli entiende estos dos principios como aplicación y especificación de un principio superior: la prohibición kantiana de tratar a los otros como meros medios, en la segunda formulación del imperativo categórico. Los otros son fines en sí mismos y como tales hay que tratarlos, respetando su libertad y su dignidad. De hecho, la bioética de Scarpelli insiste más en la dignidad de la vida que en su santidad o su valor absoluto.

73. *Ib.*, 119.

74. *Ib.*, 78.

75. *Ib.*, 233.

76. *Ib.*, 79.

4. Bioética de la dignidad de la vida

Scarpelli trata esta cuestión en el contexto del debate sobre la eutanasia. Señala, con acierto, que sobre ningún otro tema existe tanta divergencia entre la concepción laica de la existencia y la cristiana. En la concepción cristiana, el centro de la realidad es Dios. La relación fundamental y decisiva es la de la criatura con su Creador. Sólo Dios es Señor de la vida y todo sufrimiento y humillación se transfigura y cobra sentido en Dios⁷⁷. Sin embargo, en la concepción laica, el centro de la realidad está en el ser humano mismo. En la ausencia de una fuente externa de valor, la vida humana produce los valores y se juzga a sí misma a partir de esos valores. La vida vale en cuanto es la condición de posibilidad para la realización de los valores. Pero cuando una enfermedad destructiva hace que sea imposible procurar y realizar los valores, reduciendo cada jornada a la pesada tolerancia de lo humanamente intolerable, el deseo y actuación de la muerte pasan a ser el único testimonio posible a favor del valor de la vida⁷⁸.

Desde el punto de vista del autor, tanto la posición cristiana como la laica son dignas de todo el respeto debido a los compromisos más altos y puros del espíritu humano. Y, en su opinión, ambas deben ser toleradas y respetadas en una sociedad democrática⁷⁹. En realidad, desde su punto de vista, la eutanasia, pedida por el mismo enfermo, es una cuestión de libertad religiosa⁸⁰. Por eutanasia entiende: “la muerte dulce procurada al enfermo ya cercano a la muerte, sin posibilidades de recuperación y acosado por los sufrimientos”⁸¹. ¿Por qué una cuestión de libertad religiosa? Porque se respeta escrupulosamente tanto la voluntad del que entiende que el amor de Dios le lleva a soportar cualquier dolor físico, como también la voluntad de una diversa religión que no quiere ofender la vida someténdola a la humillación del dolor y el sufrimiento extremos⁸². No olvidemos que para Scarpelli la religión no se limita a “los dogmas, jerarquías eclesiales y liturgias”, sino que “es religiosa toda experiencia individual relacionada con las preguntas

77. *Ib.*, 123.

78. *Ib.*, 124.

79. *Ibidem.*

80. *Ib.*, 131.

81. *Ib.*, 130.

82. *Ib.*, 131.

fundamentales y las respuestas fundamentales"⁸³. Y, por eso, también hay una religión laica, con pleno derecho a expresarse en palabras y acciones⁸⁴.

Scarpelli se decanta abiertamente a favor de la eutanasia, en nombre de lo que él llama una "ética de la dignidad", que es diversa de la ética cristiana y de la ética de la felicidad de la sociedad contemporánea. Escribe que esa ética:

Me lleva a querer, procurarme o pedir la eutanasia para el momento en el que mi cuerpo fuese atacado por un mal sin esperanza de recuperación y se apaguen en él, para siempre, la inteligencia, el sentimiento y la fantasía. Teniendo estas disposiciones, percibo como acto de intolerancia que me nieguen, a partir de las premisas de una ética diversa, el derecho a la muerte. Sin embargo, sería intolerante de mi parte pretender que el médico me prestase el socorro eutanásico, si su conciencia no se lo permitiese: otro médico debería intervenir, que estuviese moralmente preparado para realizar este acto de extrema solidaridad⁸⁵.

Para Scarpelli, el caso de la eutanasia es el ejemplo más apto de lo que él entiende por una sociedad tolerante, siempre que se trate de personas que han cumplido ya con todos sus deberes hacia los demás o que su estado de salud es tal que no permitiría, en cualquier caso, cumplir con ellos. Esta conclusión nos parece lógica dentro de la cosmovisión que representa el autor, siendo también coherente su actitud respetuosa ante el derecho de objeción de conciencia por parte de los sanitarios. Ciertamente es difícil estar de acuerdo con las conclusiones éticas de Scarpelli sobre este punto para quien se acerca a las cuestiones del final de la vida desde una perspectiva cristiana. Lo que no puede negarse, sin embargo, es la coherencia interna de su pensamiento y la extrema tolerancia que muestra a la hora de disentir o criticar a sus adversarios intelectuales, sobre todo en su polémica con la bioética católica, que precisamente le preocupa en cuanto que ve en algunos de sus exponentes, precisamente, el espíritu de la intolerancia.

83. *Ib.*, 75.

84. *Ib.*, 229.

85. *Ib.*, 230.

IV. VALORACIÓN CRÍTICA DEL PENSAMIENTO DE MONS. SGRECCIA

La presentación que hemos hecho aquí del pensamiento de Mons. Sgreccia es, necesariamente, insuficiente para que el lector pueda hacerse una idea cabal de las aportaciones de este autor, que tanta influencia tiene en el pensamiento católico actual en materia de bioética, sobre todo en determinados ámbitos eclesiales. Nos hemos centrado, dada la naturaleza de este libro, en la presentación sintética de su propuesta de fundamentación filosófica, que no es, desde nuestra perspectiva, la parte más lograda de la bioética sgrecciana. Su abordaje de las cuestiones concretas es, a nuestro juicio, lectura obligada para quien desee tener un conocimiento de los problemas bioéticos que sea, al mismo tiempo, técnicamente informado y enteramente coherente con las enseñanzas del Magisterio pontificio sobre estos temas.

El Prof. Sgreccia presenta su bioética como una ética racional, filosófica, que examina la licitud de las intervenciones biomédicas sobre la persona humana, a partir de los datos de la ciencia y de una antropología ontológicamente fundamentada. Y precisamente por eso incluimos su propuesta de fundamentación dentro de este libro, dedicado al examen de los paradigmas teóricos en la bioética filosófica. Sin embargo, a veces se tiene la sensación de que el pensamiento de este autor se ubicaría más razonablemente en el seno de la teología moral, que también es verdadero saber ético y, por lo tanto, actividad crítica de la razón, pero de la razón iluminada por la fe y fundamentada en ella. Por eso, en la teología moral se pueden aceptar, con toda legitimidad, argumentos de autoridad, que no son, sin embargo, admisibles en una ética estrictamente filosófica. Las frecuentes referencias de Sgreccia a la Revelación cristiana y a las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia Católica, así como la admirable coincidencia de sus conclusiones con esas enseñanzas, parecen indicar que se trata de una reflexión al servicio de las mismas, en la que se trata de demostrar la corrección y coherencia de dichas doctrinas. Se trata de un tipo de reflexión legítima, sin duda. Sin embargo, no podemos menos que preguntarnos si no sería más correcto decir que estamos ante un abordaje teológico, en la tradición católica y al servicio del Magisterio pontificio. Como ya hemos dicho en la presentación del personalismo sgrecciano, no es fácil ver la independencia de su pensamiento con relación a la tradición teológica de la Iglesia.

Nos parece acertado que el autor explicita la antropología que subyace a su reflexión bioética. Sin embargo, se echa de menos, a nuestro modo de ver, una más amplia y ponderada justificación. Cuestiones como la espiritualidad e inmortalidad del alma, por ejemplo, no son compartidas hoy por muchos hombres y mujeres inteligentes y de buena voluntad, con los que la Iglesia Católica, en general, y Mons. Sgreccia, en particular, quieren, sin duda, establecer un diálogo. Por lo tanto, hubiese valido la pena detenerse más ampliamente en cuestiones como éstas, si se les concede una importancia significativa, para el adecuado planteamiento y resolución de los problemas bioéticos. Contentarse con unos argumentos sacados de los antiguos libros de texto, sin tomar en cuenta el debate actual sobre ellos, podría dar la impresión, estamos seguros que no querida por el autor, de que se trata de presupuestos gratuitos, asumidos más a partir de supuestos teológicos que de convicciones filosóficas, basadas en argumentos racionales –o, al menos, razonables– serios y debidamente confrontados con el pensamiento filosófico actual. En este sentido, la contribución de Mons. Sgreccia, tan valiosa en otros puntos, es verdaderamente decepcionante. También se tiene la impresión de que la afirmación de Dios se hace con demasiado facilidad. Es verdad que una ética religiosa es no sólo lícita, sino incluso más completa y con mayor fuerza para compeler que la ética estrictamente secular. Sin embargo, opinamos que el reto de la bioética filosófica hoy, también de la que elaboramos los que nos seguimos adhiriendo a la fe cristiana, debe de poder compeler también a los que no comparten la fe en una divinidad como el Dios de los cristianos. Es lícito hacer una ética de máximos, basada en las convicciones de fe y propuesta a los que las comparten; ésa es, precisamente, la tarea de la teología moral y de otras éticas religiosas. Pero también es urgente e impostergable la elaboración de una bioética filosófica –y ésa es la misión que Sgreccia se impone a sí mismo, si hemos entendido correctamente sus planteamientos–, que pueda servir para guiarnos en la ciudad secular, en nuestros encuentros con extraños y conocidos morales.

Desde nuestro punto de vista, los planteamientos del obispo italiano, en cuanto a la fundamentación filosófica de la bioética, se quedan lamentablemente cortos. Sería deseable que Mons. Sgreccia nos regalase en una futura edición revisada de su, en otros aspectos, excelente **Manuale di bioetica**, una elaboración más completa y convincente de su *personalismo ontológicamente fundamentado*.

Otra deficiencia de la fundamentación sgrecciana, desde nuestro punto de vista, es el salto injustificado que se da de la antropología de base a los principios. No hay duda de que la estructura del ser humano como ser personal es el fundamento último del hecho de la moralidad y de la vinculación moral que nos liga a los otros y a la misma realidad en su conjunto. Pero, ¿cómo se pasa de ahí a la ética normativa? ¿Cómo se justifica ese paso? Es posible admitir que el *fac bonum, vita malum* se nos imponga, de la misma manera que se suponía que lo hacía el principio de no contradicción en la lógica formal tradicional. No tenemos dificultad alguna para admitir hasta aquí la fundamentación sgrecciana. Pero este primer principio del orden moral es de naturaleza formal, porque, aunque nos dice cómo hay que obrar no nos dice qué hay que hacer. Todavía se nos tienen que dar criterios para discernir los bienes morales concretos, materiales, de los males. Esa es la tarea de la moral normativa y de sus principios y normas con contenidos materiales. Pero se tiene la impresión de que Sgreccia pasa del canon a los principios normativos, como la defensa de la vida física, la libertad y la responsabilidad, el principio de totalidad y el de sociabilidad, sin justificar ese paso. ¿De dónde salen estos principios generales materiales? Es difícil no pensar que provienen de las convicciones teológicas del autor, lo cual es perfectamente aceptable, con tal de que se explicita abiertamente y se justifique de manera intelectualmente razonable. Desde nuestro punto de vista, se trata de deficiencias que se deberían cuidar en una futura edición de esta obra. De otra parte, extraña que siga enunciado los clásicos principios de la bioética por la trasnochada nomenclatura ternaria, que ha sido ya abandonada por todos los defensores de los principios de Beauchamp y Childress. Por último, cabe añadir que su negación de la existencia de conflictos axiológicos reales nos deja perplejos, máxime cuando se afirma que la existencia de dichos conflictos, en nuestro universo finito, implicaría la contradicción en el mismo Dios. Es de sobra conocido que buena parte de la ética teológica contemporánea –y no sólo la filosófica–, tanto en la teología protestante como en la católica, admiten la posibilidad objetiva de conflictos de valores. Llama la atención que Mons. Sgreccia no entre más a fondo en la refutación de esta opinión teológica y filosófica tan generalizada. En una futura edición, sería muy de alabar que se desarrollase ulteriormente este punto, mostrando con argumentos más satisfactorios las razones que impiden aceptar esa posibilidad.

V. VALORACIÓN CRÍTICA DEL PENSAMIENTO DE SCARPELLI

En primer lugar, es preciso tener en cuenta que el libro de Scarpelli, que hemos comentado, no es un texto de bioética, en el que se van abordando sistemáticamente los problemas, uno detrás del otro, en una síntesis orgánica. Se trata de una colección de artículos periódicos, escritos a lo largo de varios años y publicados póstumamente. Es decir, el autor no tuvo la oportunidad de revisar su obra para que fuese publicada. En este sentido, las lagunas en su argumentación no pueden tratarse con el mismo rigor que las que encontramos en el tratado de Sgreccia, que quiere ser una presentación sistemática del saber bioético y que ha pasado ya por varias ediciones y reimpresiones.

Es preciso admitir que el libro de Scarpelli se lee con gusto, aun cuando uno no comparta, o no comparta enteramente, sus planteamientos de base: su ubicación en la tradición analítica, su abordaje estrictamente laico de la bioética o su liberalismo político. El pensamiento de este autor es muy atractivo por su honestidad intelectual, su claridad y su espíritu tolerante. La tolerancia es el primer principio de su bioética laica. Es impresionante ver, a lo largo del libro, cómo el autor parece regirse por ese principio. La polémica principal va dirigida, como es de esperar para un pensador laico y liberal en el contexto cultural italiano, contra la Iglesia Católica y, sobre todo, contra los representantes más intransigentes del pensamiento católico italiano. Sin embargo, llama la atención ver como Scarpelli suele referirse a ellos sin beligerancia y con respeto. En realidad, aunque laico, este filósofo italiano no se presenta como anti-religioso. De hecho, su referencia a Dios como el que no puede ser nombrado, como el escondido, conecta, al menos en cuanto a la intuición de base, con la más genuina tradición mística de nuestra tradición cristiana. No pretendemos decir que Scarpelli fuese un místico. Pero sí puede afirmarse, a la luz de lo que ha escrito en este libro, que se trataba de un humilde peregrino en pos de la verdad, aunque terminase en una profesión de "ignorancia metafísica".

Hay puntos de su pensamiento que son, para nosotros, claramente inaceptables, como su posición sobre la eutanasia. Desde nuestro punto de vista, no es necesario recurrir a la cosmovisión de la fe cristiana para mostrar que la eutanasia directa es moralmente inaceptable en la

sociedad (si bien es cierto que dicha prohibición tiene una fuerza mayor en ese contexto). Sin embargo, tal como se nos presenta este autor a través de su libro póstumo, tenemos la impresión de que hubiese sido agradable e instructivo debatir con él sobre bioética, aun en el caso de estar en desacuerdo con sus planteamientos.

CAPÍTULO DECIMOTERCERO

LA ÉTICA FORMAL DE BIENES Y PRINCIPIALISMO JERARQUIZADO DE D. GRACIA

En la bioética de habla española vamos a centrarnos en el pensamiento de Diego Gracia¹ por ser a nuestro juicio el único que ha presentado un paradigma original de fundamentación de la bioética, que ha tenido una influencia muy notable tanto en España como en la América de lengua española. En la actualidad Gracia goza de un reconocimiento internacional, incluso dentro de la bioética centroeuropea y angloamericana. Se puede decir que este autor es el más insigne representante de la bioética en nuestra lengua.

Dentro de las propuestas principialistas, es decir, las que utilizan principios morales como núcleo de su fundamentación, la realizada por Diego Gracia presenta unas características especiales, que pretende mejorar e intenta resolver los problemas y carencias del principialismo de Beauchamp y Childress. Nos limitaremos, por supuesto, a la exposición de su pensamiento en materia de fundamentación, ya que su obra es muy extensa y toca prácticamente todos los problemas no sólo de bioética fundamental, sino también de bioética clínica.

1. Diego Gracia es Catedrático de Historia de la Medicina de la Universidad Complutense de Madrid, siendo Director del Master en Bioética de la misma Universidad, Director del Master de Bioética de la OPS/OMS y Director del Instituto de Bioética de la Fundación Ciencias de la Salud, de Madrid.

Uno de los escollos más importantes que nos encontramos a la hora de estudiar el pensamiento de Gracia es que nos situamos ante un pensador en plena producción intelectual, en plena evolución, sin poder acudir a un texto que refleje una obra concluida. Sus publicaciones, en materia de bioética, se extienden desde 1989 hasta la actualidad, siendo un tanto dispersas y, por lo tanto, de muy difícil seguimiento. La gran riqueza de su obra consiste precisamente en su continua evolución, en su apertura para asumir modificaciones, matices, nuevos planteamientos, sin tener que modificar sustancialmente la estructura de su propuesta de fundamentación.

El pensamiento de Gracia es heredero del de dos grandes filósofos españoles del siglo XX, Xabier Zubiri y Pedro Laín Entralgo, sus maestros. Él ha continuado y desarrollado los aspectos éticos de la producción filosófica de sus mentores.

ESTRUCTURA DE LA FUNDAMENTACIÓN

Antes de comenzar con la exposición de la propuesta de Diego Gracia explicaremos la estructura de su fundamentación y así se podrán seguir mejor los diferentes pasos y momentos de la posterior explicación.

En la base o subsuelo se encuentra la teoría filosófica, la fenomenología de X. Zubiri, que aporta elementos ontológicos y gnoseológicos para poder apoyar sobre ella una teoría moral. D. Gracia desarrolla la denominada *ética formal de bienes*. En este punto nos encontramos todavía en un ámbito prerracional, razonable pero no racional, que Gracia denomina *protomoral*, donde se explicitan los presupuestos de la teoría moral, que se aceptan como intuitivamente verdaderos, razonables, desde los que se va a partir. Desde ella se articula la moral normativa, llegándose, en primer lugar, a la forma de la moralidad, *canon* o *sistema de referencia*, enunciación no material sino exclusivamente formal, que define el ámbito de la moralidad. A partir del canon podemos construir la ética propiamente material, aceptando, por ejemplo, los principios clásicos de la bioética, propuestos por Beauchamp y Childress, u otros diferentes, en lo que nuestro autor denomina *esbozo moral*. Finalmente, llegamos a la aplicación a los casos particulares, la confrontación con los problemas, la *experiencia moral*.

I. LA PROTOMORAL²

La verdadera fundamentación ética la desarrolla basándose en la noología (gnoseología) de X. Zubiri. Partiendo de la fenomenología intenta superar las limitaciones tanto de las fundamentaciones empiristas como de las naturalistas, intentando evitar tanto la falacia naturalista (ser = deber ser), la falacia idealista (deber = ser), como la que el autor llama falacia antirrealista, propia del empirismo y que desemboca en el convencionalismo moral, siendo la renuncia a todo tipo de fundamentación. Se desarrolla una fundamentación formal trascendental que no caiga en el idealismo y a su vez resuelva los problemas que plantean otras fundamentaciones fenomenológicas, como la de Max Scheler.

La fenomenología cree que el análisis de lo dado en la realidad, en la intuición fenomenológica (llamada en Zubiri aprehensión³), no tiene carácter premoral (como opinan los empiristas), sino protomoral. Es decir, que es la estructura fundante, el fundamento último de la moralidad humana. Del *es* no se derivan directamente las normas materiales morales, pero sí el fundamento formal de la moral. La protomoral, en definitiva, estudia el carácter formalmente moral de la realidad humana, es el fundamento de la moralidad.

La noología de Zubiri parte de que lo primero que se nos da es la aprehensión primordial de realidad⁴, en la que se nos actualiza la realidad en su condición de buena. Las cosas tienen primariamente la condición de buenas. Así mismo, no acepta dos dicotomías fundamentales a partir de la Modernidad: ni la dicotomía entre los juicios analíticos o *a priori* y los juicios sintéticos o *a posteriori*, ni el dualismo sentir-inteligir. No hay dos actos diferentes, uno de sentir y otro de inteligir, sino uno solo, al mismo tiempo sentiente e intelectivo. El ser humano no está dividido entre dos potencias radicalmente distintas e incluso opuestas y enfrentadas entre sí, la inteligencia, por un lado, y los sentimientos, por el otro. Presupuesto éste del que partían tanto los racionalistas (e idealistas) como los empiristas.

En la aprehensión, la realidad se nos actualiza como el bien primordial, y desde aquí el logos del ser humano estima, prefiere y valora las

2. GRACIA, D., **Fundamentos de bioética**, Madrid, Eudema, 1989, 366-382.

3. La intuición fenomenológica de Husserl queda transformada en Zubiri en aprehensión primordial de realidad.

4. Su correlato es la *impresión de la realidad*.

cosas como buenas o malas. Posteriormente, la razón desarrollará la moral normativa, la ética racional, es decir, los deberes morales con contenido material⁵. Queda claro que la base, el fundamento, es la proto-moral (nivel ético) que se nos da en la aprehensión de las cosas en tanto que bienes y posteriormente se elabora racionalmente la moral normativa (nivel moral).

1. Ética formal de bienes

Como decíamos, Zubiri rechaza la dualidad *sentir-inteligir* y el binomio *a posteriori-a priori*; para él no son hechos sino presupuestos teóricos aceptados acríticamente. El hombre es sujeto de apropiaciones, está religado al poder de lo real, obligado a apropiarse lo real para ser sí mismo. Para Zubiri el único hecho inmediato es la *impresión de realidad*⁶, es un hecho inconcuso, primario, intuitivo⁷, en el que las cosas se nos hacen meramente actuales, “de suyo” reales, en la *inteligencia sentiente*⁸. La impresión de realidad tiene un carácter apriorístico respecto al conocimiento o intelección racional.

La impresión de realidad no se identifica con la aprehensión de las cosas como “en sí” reales (realismo ingenuo). En la impresión de realidad se nos actualizan las cosas como reales pero no como “en sí” reales, sino como “de suyo” reales⁹, como formalmente reales. La realidad de las cosas en la aprehensión¹⁰, la realidad reducida fenomenológicamente, la denomina “realidad como formalidad”. En cambio, a la realidad de las cosas allende la aprehensión, esto es, en el mundo, la denomina “realidad como fundamentalidad”. La formalidad es en Zubiri el modo como se actualizan los contenidos a la inteligencia.

La impresión de realidad es a la vez sensible e inteligible y, por ello, es de algún modo a la vez *a priori* y *a posteriori*. Funciona como un *a*

5. Es importante notar la distinción zubiriana entre logos y razón, que son para él funciones diversas de la inteligencia. El objeto del logos es lo dado en la aprehensión. Antes de que actúe la razón, el logos estima, prefiere y valora lo aprehendido en cuanto tal. La razón, por su parte, va más allá de la aprehensión, intentando establecer y explicar lo que sean las cosas en la realidad del mundo.

6. En Zubiri la *impresión de realidad* es similar a la *conciencia pura* de Husserl.

7. Zubiri prefiere el término *actualidad* al de *intuición*.

8. ZUBIRI, X., *Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 4ª ed., 1991, 110.

9. ZUBIRI, X., *Inteligencia y realidad*, 193.

10. Las cosas se nos dan en la aprehensión de modo primario, directo, inmediato, compacto. La aprehensión o se tiene o no se tiene, no necesita método. Se nos muestra, pero no se demuestra, se describe pero no se explica. Cf. GRACIA, D., *Fundamentos ...*, 483.

priori de los usos posteriores de la inteligencia, del conocimiento racional. La intelección que se da en la impresión de realidad tiene carácter apriorístico y la intelección racional lo tiene aposteriorístico.

En la impresión de realidad se actualiza la cosa de modo formal. Pero no hay formalidad sin contenido, por lo que en la aprehensión se dan contenidos reales. Pero hay siempre prioridad de la formalidad sobre el contenido; la realidad de este contenido que se da en la aprehensión es estrictamente formal. Las cosas se actualizan en la impresión de realidad como formalmente reales; son reales sólo formalmente, por lo que sus contenidos pueden no permanecer iguales allende la aprehensión que como se actualizan en ella.

Para Zubiri la moralidad es un carácter formal de la realidad humana y no un dato de contenido. El hombre es una realidad formalmente moral. Lo moral es primariamente un dato formal, por lo que no tiene carácter prescriptivo o normativo, sino únicamente canónico. En la impresión de realidad se nos da el canon de la moralidad¹¹, pero no prescripciones morales concretas. Éstas son obra posterior de la razón.

La actualidad, en la aprehensión, es tanto de la cosa como de la inteligencia. En la impresión de realidad además de actualizarse la cosa “de suyo”, se actualiza la realidad humana como “suyo”. En la aprehensión el hombre se aprehende a sí mismo como “suyo”, como persona. El hombre es a la vez “realidad” (un “de suyo”) y “persona” (“suyo”). El hombre se actualiza a sí mismo en la aprehensión como realidad personal, pero no allende ella.

El hombre se aprehende en la aprehensión como religado¹² a la realidad. En la aprehensión aprehendo la cosa como real, me aprehendo a mí mismo como persona y aprehendo la unidad religante de esos dos momentos (actualizo la propia actualidad como religación). La religación es una dimensión formal de la realidad que se da en la impresión de realidad y fundado en ella existe otro carácter formal que podemos denominar *obligación*. La religación es previa a y fundamento de la obligación. Hay obligación porque hay religación¹³. La moralidad no es

11. Lo que Aranguren denominó “moral como estructura”, como ya habíamos señalado en el capítulo primero.

12. Religado significa estar vinculado o unido a la realidad, de tal manera que resulta imposible realizarse independientemente de ella. Por eso se dice que el hombre es animal de realidades.

13. ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 10ª ed., 1994, 428-429.

en el hombre algo primario sino derivado de un hecho más radical, el arraigo del hombre en la realidad, la necesidad de hacerse en el mundo, de realizar el propio proyecto¹⁴.

La inteligencia humana es “posidente”, se apropia de posibilidades. Las cosas por su condición de apropiables, adquieren el carácter de bienes. La bondad es un carácter formal de la realidad, la condición en que quedan las cosas reales, por el mero hecho de ser reales, respecto del hombre. *La realidad es buena en tanto en cuanto ofrece unas posibilidades que son apropiables por el hombre*¹⁵. Únicamente ligado a la realidad puede el hombre conseguir su bien último y radical, su felicidad, entendida como estar en forma plenaria en la realidad¹⁶.

La felicidad es primaria, tiene carácter formal y se da en la aprehensión primordial, lanzando al hombre a la búsqueda de las felicidades concretas allende la aprehensión, teniendo que poner en marcha el uso de la razón. La obligación es racional, la ligación a la felicidad no, es anterior al uso de la razón. La ligación moral es formal y trascendental. El bien es un carácter formal de la realidad en cuanto tal, es trascendental. La realidad en tanto que realidad es buena respecto de la voluntad humana, en ello se funda la “bondad real”, que tiene carácter primario e inconcuso. En la aprehensión primordial hay bondad real, pero no maldad real. La realidad es formalmente buena.

Esta fundamentación de la ética es denominada por Diego Gracia *ética formal de los bienes*. Es formal, porque carece de contenidos prescriptivos concretos, y afirma la condición buena de las cosas reales en tanto que reales. De este modo se desmarca de las éticas de bienes materiales y de las éticas formales idealistas. Su ética es de bienes siendo formal y es formal sin ser idealista. Intenta superar los dualismos material-formal, autonomía-heteronomía, es-debe, conjugando el formalismo con el realismo de los bienes.

2. Estimación y valoración

En la aprehensión humana además de la aprehensión primordial se da la, llamada por Zubiri, aprehensión dual, cuyo órgano es el logos. Es decir, lo actualizado en la aprehensión primordial se juzga en el

14. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 3ª ed., 1985, 289.

15. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, 381.

16. GRACIA, D., *Fundamentos...*, 375.

logos, lo que nos permite tomar distancia de lo aprehendido y adentrarnos en el “esto” de la cosa, su “cómo” y su “qué”. La simple aprehensión profundiza en el contenido de la cosa.

En moral, después de aprehender el carácter formal y trascendentalmente moral de la realidad humana, hay que determinar los contenidos morales (lo bueno y lo malo). Se ha de pasar de la ética formal a la moral de contenidos. Se parte de lo dado en la aprehensión y se analiza por el logos moral en dos momentos: la simple aprehensión y el juicio o afirmación moral. La simple aprehensión en el terreno moral es *estimación* y el juicio es *valoración*.

La conciencia puede ser *cognoscitiva* y *estimativa*; la primera se da cuenta de los objetos desde el punto de vista ontológico (objeto puro) y la segunda desde el axiológico (valor). La conciencia estimativa se funda en la conciencia cognoscitiva.

Hay valores y hay estimación de los valores. Ya hemos visto como en la aprehensión primordial advertimos el carácter formalmente bueno de las cosas en tanto que reales, donde se funda la “bondad real”, anterior a cualquier estimación. Estamos todavía en la formalidad (ética formal), pero falta la determinación de los contenidos. Ahí es donde comienza a funcionar el logos y donde se da la estimación-valoración.

La cosa es formalmente buena y por ello podemos valorar sus contenidos. El valor es la valoración del bien que se hace por medio de la estimación (simple aprehensión del logos estimativo). La estimación lo es siempre de un bien o mal talitativo (en tanto que tal), esto es, como una realidad “queda” respecto a la realidad humana. La realidad queda respecto del hombre en lo que Zubiri denomina “condición”¹⁷. Estimamos las cosas como buenas o malas y decimos de algo que es un bien (diferenciado) cuando tiene esa “condición” respecto de nosotros.

Una cosa es el bien formal (que se da en la aprehensión primordial) y otra el bien diferenciado, dual, que se da en la estimación por el logos. Pasamos de la “bondad real” (formal) a la “bondad dual” (contenidos: bien y mal). Transitamos de la actualización del carácter formal de bien (impresión de realidad) a los contenidos (estimación), lo bueno o malo de las cosas (valoración o juicio de estimación). La bondad real es contundente, se nos da, pero la bondad dual (de conteni-

17. “Condición” es el carácter en la que queda la realidad respecto de la estimación del hombre.

dos) no tiene esa fuerza y hemos de conocer si esos contenidos son auténtica y verdaderamente buenos, en tanto que dados en la aprehensión. Posteriormente se nos planteará otro problema, si son verdaderos allende la aprehensión, en la realidad del mundo.

En la estimación se nos presenta el bien como “sería” bueno, en la valoración como “es” bueno y este paso se hace mediante un acto de “preferencia”. La estimación de un bien real termina adquiriendo la forma de valor, se da siempre el binomio estimación-valoración. Preferir es siempre de un bien respecto de otro. La preferencia se da siempre en el orden del logos, de la estimación.

Hay dos estimaciones fundamentales, que se expresan en los binomios gracia-desgracia y debido-indebido. No son independientes entre sí, sino que lo debido-indebido depende siempre del binomio gracia-desgracia.

El logos valorativo, ético, religioso, etc., se dirige a establecer los valores auténticos y las escalas de valores verdaderas, en tanto que dados en la aprehensión como contenidos. La razón moral se ocupa del problema allende la aprehensión, en el mundo, elaborando una “ciencia moral” o “sistema moral”. El análisis de los bienes y valores en tanto que dados en la aprehensión es la denominada “moral fundamental” o fundamentación de la moral, paso previo y necesario al desarrollo de la “moral normativa”.

La razón elabora teorías racionales (metafísicas, científicas, etc.), para decir qué son las cosas “en sí”, en la realidad del mundo. La razón analizará los hechos morales, ponderará las circunstancias, el contexto, los condicionamientos, en la realidad del mundo, para poder elaborar la moral normativa (racional), de por sí problemática.

Se da la aprehensión primordial (formal), el logos (contenido) y finalmente la razón moral (moral normativa). Lo dado en la aprehensión es condición de posibilidad de la moral normativa. La estimación y la valoración morales nos *ligan* a lo más profundo de la realidad, siendo el fundamento de la posterior *ob-ligación* moral. Lo dado en la aprehensión es la raíz y el fundamento de toda la moralidad, no es pre-moral, tampoco es todavía moral, es *protomoral*.

En resumen, se produce una sustancial modificación de la fundamentación fenomenológica de la ética material de los valores, de Max Scheler, a la fundamentación, también fenomenológica de la ética formal de bienes, de Diego Gracia (sustentada por la noología zubiriana). Se ha pasado de considerar el valor como lo primario y *a priori*, en la obra de

Scheler, a situarlo en el ámbito del discurso, en el logos y no en la intuición fenomenológica (aprehensión primordial en Zubiri). Ahora, lo primario es la bondad formal de lo real que se nos da en la aprehensión¹⁸.

II. LA MORAL NORMATIVA¹⁹

En la aprehensión las cosas se nos dan de modo primario y directo, para ello no hace falta método alguno según Zubiri. La aprehensión se tiene o no se tiene. El nivel protomoral no precisa de ningún método²⁰. Pero en el nivel de la razón, de la moral normativa, sí es preciso un método. Cuando intentamos buscar lo que puedan ser las cosas en la realidad del mundo, más allá de la aprehensión, la realidad como “fundamentalidad” fuera de mi aprehensión, la razón comienza a conocer y ello es un proceso que necesita un método.

La razón busca, construye, crea, los contenidos concretos de la vida moral. Por ello tiene carácter dinámico y provisional. Los contenidos “creados” por la razón moral, lo que sea lo bueno y lo malo en la realidad del mundo, nunca tienen carácter absoluto, sino provisional. Dicha provisionalidad quiere decir que todo contenido material elaborado por la razón será necesariamente superado. La verdad moral, a nivel de las normas, de los contenidos, por su propia índole gnoseológica, es una verdad provisional, no absoluta.

La razón moral es “problemática”. El hombre necesariamente tiene que buscar los contenidos en la realidad, más allá de la aprehensión, se le plantean problemas morales.

La razón ha de elaborar la moral normativa. Para lo cual tiene que analizar racionalmente los hechos morales, ponderando y sopesando todas las determinaciones, condicionamientos y circunstancias del hecho no ya en la aprehensión, sino en la realidad del mundo. Por eso también la moral normativa o racional es “problemática”, en tanto que la meramente estimativa no lo es... Porque hay estimación y valoración, las cosas pueden convertirse en problemas morales y obligarme a buscarles una solución racional²¹.

18. Cf. ÁLVAREZ, J. C. y ÁLVAREZ, L., *Ética formal vs material. Ética de bienes vs ética de valores*, en **La bioética lugar de encuentro**, Madrid, Asociación de bioética fundamental y clínica, 1999, 319-324.

19. GRACIA, D., **Fundamentos...**, 482-506.

20. GRACIA, D., **Fundamentos...**, 483.

21. GRACIA, D., **Fundamentos...**, 382.

La protomoral es estructural, permanente, mientras que la moral racional es problemática y provisional.

Es interesante aclarar la relación entre “formalidad” y “contenido”. D. Gracia lo explica de la siguiente manera:

Zubiri suele contraponer en sus obras el término “contenido” (específico) al de “formalidad” (inespecífica). Según esto habría que decir que la protomoral estudia sólo la formalidad moral, en tanto que la moral normativa se ocupa de los contenidos. Pero esto, obviamente, no es verdad. La protomoral se ocupa tanto de formalidades como de contenidos, ya que ambos son inseparables: no hay formalidad sin contenidos ni contenidos sin formalidad. Lo que sucede es que la formalidad permanece idéntica en la aprehensión y allende la aprehensión, en tanto que los contenidos no. El objetivo de la razón es precisamente éste, descubrir los contenidos fundantes y fundamentales de la realidad, a diferencia de los meramente perceptivos²².

Es importante darse cuenta que no hay formalidad pura, sin contenidos, como no hay contenidos sin formalidad. Éste es un problema insuperable. Forma y materia son inseparables y sólo mentalmente podemos intentar separarlas. La formalidad permanece idéntica tanto en la aprehensión como en la realidad, pero los contenidos cambian.

La razón moral, decíamos, precisa un método en su proceso de búsqueda y descubrimiento de los contenidos morales, específicos, concretos, en la realidad. La estructura del método consta de tres pasos: el sistema de referencia, el esbozo de posibilidades y la experiencia moral. La razón moral es la puesta en marcha del deber y consiste en la apropiación justificada de posibilidades. La razón moral se pone en marcha desde el deber protomoral, por medio del esbozo de posibilidades hasta llegar a la apropiación justificada, la experiencia moral.

La razón moral, razón práctica, es razón sentiente y no sólo razón teórica o especulativa²³. La razón moral parte de un problema moral (lo dado en la aprehensión “lanza” al hombre a conocer el contenido de las cosas en la realidad del mundo, allende la aprehensión). El problema moral consiste en la realización del bien. Pero el contenido del bien tiene que ser determinado por la razón moral, pues el contenido dado en la aprehensión es indeterminado. La razón moral parte del

22. GRACIA, D., *Fundamentos...*, 523 (nota 198).

23. Cf. GRACIA, D., *Fundamentos...*, 485-486 y 523 (nota 204).

deber protomoral y mediante el esbozo de posibilidades intenta construir una moral normativa, con contenidos, que resuelva los problemas, terminando en la verificación (justificación) del esbozo en la experiencia moral.

1. Sistema de referencia²⁴

La razón moral inicia su marcha desde lo aprehendido en la protomoral. La razón siempre parte de datos previos a ella misma²⁵. La protomoral vista desde la razón es el sistema de referencia²⁶ de toda la moral normativa. Desde este sistema de referencia la razón intentará esbozar lo que la cosa pueda ser en la realidad del mundo. Este sistema de referencia tiene un carácter transcendental respecto de la razón²⁷.

El canon o sistema de referencia dirige la marcha de la búsqueda de la razón. El esbozo moral se funda en el sistema de referencia, sin este no hay posibilidad de esbozo moral.

Para Zubiri el ser no es un concepto primario, sino derivado de un concepto más fundamental, la realidad. Lo primero es la realidad y el ser es la reactualización de la realidad en el mundo²⁸. En el orden moral, la realidad humana es constitutivamente moral y el deber es la reactualización de esa realidad moral o buena, la reactualización del bien. Lo primario es el bien y el deber es consecuencia suya²⁹.

El hombre es una realidad que es capaz de apropiarse de las cosas en orden a su felicidad; ese carácter de "apropiables" convierte a las cosas en bienes y como consecuencia de ello surgen los deberes. Pero los deberes concretos, materiales, se fundamentan en un deber formal, la forma del deber que surge de la propia forma de la realidad del hombre. Este deber formal es enunciado por D. Gracia como:

Obra de tal manera que te apropiés las posibilidades mejores, en orden al logro de tu felicidad y perfección³⁰.

24. GRACIA, D., **Fundamentos...**, 487-493; ID., **Procedimientos de decisión en ética clínica**, Madrid, Eudema, 1991, 123-124.

25. GRACIA, D., **Procedimientos...**, 120.

26. ZUBIRI, X., **Inteligencia y razón**, Madrid, Alianza, 1983, 210-217.

27. Podría decirse con Heidegger que tiene carácter ontológico y en terminología de Zubiri que tiene carácter real. Cf. GRACIA, D., **Procedimientos...**, 120-124.

28. GRACIA, D., **Fundamentos...**, 488.

29. Precisamente lo contrario que en Kant, donde el deber es lo primario.

30. GRACIA, D., **Fundamentos...**, 489.

Éste sería el sistema de referencia, la condición de posibilidad de los deberes materiales, su fundamento. Los deberes concretos son especificaciones de este deber general. La fundamentación que propone D. Gracia, hemos visto que es una ética formal de bienes, y de ella deriva una ética formal del deber. El deber se funda en el bien, siendo la maximización del bien.

Para Gracia el bien moral consiste en la apropiación de posibilidades en orden a la autorrealización personal, a la perfección y felicidad. Ésa es la fuente de todo deber. Pero esa perfección o felicidad no es meramente personal, individual, sino que incluye la de toda la Humanidad, la de todas las personas, ése es el fin de la vida moral. Así reformula la formulación del canon o sistema de referencia:

Obra (es decir, aprópiate las posibilidades) de tal manera que no utilices nunca tu realidad personal, la realidad de las demás personas y de la Humanidad en su conjunto como medios sino como fines en sí mismos.

Aproximándose mucho a la formulación kantiana del imperativo categórico.

Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio³¹.

Estas formulaciones del sistema de referencia o canon, son formas pues no especifican ningún contenido concreto. Nos dice *qué* es respetable pero no *cómo* hay que respetarlo. El *cómo* vendrá especificado por los deberes materiales. El sistema de referencia únicamente nos explica la forma del deber moral.

Gracia asemeja estas formulaciones de la forma de lo moral a otras fórmulas clásicas como la Regla de Oro, la formulación negativa de Tobías en la tradición judía, la formulación positiva del Levítico o cualquiera de las formulaciones del imperativo categórico de Kant. Todas ellas expresan algo subyacente a las distintas tradiciones o teorías filosóficas de donde nacen, algo básico, fundante, formal.

Así mismo lo asemeja a la formulación propuesta por Ronald Dworkin de un derecho formal, base y fundamento de los derechos positivos:

Derecho de los hombres a igual consideración y respeto³².

31. KANT, I., **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**, Madrid, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1992, 65.

32. DWORKIN, R., **Los Derechos en serio**, Barcelona, Ariel, 1984, 37.

Por otro lado y siguiendo la interpretación que Dworkin hace de Rawls, relaciona la “posición original” con el sistema de referencia y el “velo de la ignorancia” con la situación del logos en la aprehensión³³. Así mismo, la “comunidad ideal de comunicación” de Apel sería otra forma de expresar el canon³⁴.

En los últimos años Gracia ha ampliado su formulación del sistema de referencia, al plantearse el problema de los derechos de las generaciones futuras, del respeto a la naturaleza³⁵, de los derechos de los animales, de los problemas ecológicos, del medio ambiente, y más recientemente el problema de la globalización³⁶. Con una clara influencia de Hans Jonas³⁷, cree que a la altura de nuestro tiempo, deben incluirse en la formulación del sistema de referencia el respeto, no sólo a los seres humanos actuales, sino también a las generaciones futuras, a las especies animales, a la biosfera. De tal manera que la forma de la moralidad queda ampliada respecto a las propuestas anteriores. Gracia no propone una reformulación concreta del canon en ninguno de sus escritos, si bien en los últimos años se muestra partidario de considerar a los seres humanos actuales, a todos y cada uno de los individuos, como fines en sí mismos, y a los seres humanos de las generaciones futuras, a las especies animales y al medio ambiente como fines en sí mismos en su conjunto pero no individualmente.

Así pues, el sistema de referencia puede expresarse de muchos modos diferentes. La “obligación” protomoral se convierte en el sistema de referencia en “deber”, deber aún formal que adquirirá contenidos concretos en el esbozo. El proceso que describe D. Gracia es un

33. GRACIA, D., **Fundamentos...**, 525, nota 236.

34. GRACIA, D., *La Bioética hoy: reflexiones a los veinticinco años*, en: SARABIA, J. y DE LOS REYES, M., **La bioética en la encrucijada**, Madrid, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, 1996, 30; Reproducido con modificaciones como *La bioética en el centro del debate racional, plural y crítico*, en: **Ética y vida**, t1. Fundamentación y enseñanza de la bioética, Bogotá, El Búho, 1998, 65.

35. *Ibidem*, 1996, 31; 1998, 65-66.

36. Cf. GRACIA, D., *Democracia y bioética*, en: **Acta bioethica: Nocividad ambiental y alimentaria**, (año VII, nº 2, 2001), Santiago de Chile, Programa Regional de Bioética de la Organización Panamericana de la Salud, 348-349; ID., *De la bioética clínica a la bioética global: treinta años de evolución*, en: **Acta bioethica: Debate ético y ciencias sociales**, (año VIII, nº1, 2002), Santiago de Chile, Programa Regional de Bioética de la Organización Panamericana de la Salud, 34-39.

37. Hans Jonas propone una reformulación del imperativo categórico: “Obra de tal modo que los efectos de tu actuación sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”. JONAS, H., **El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica**, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994, 40.

proceso circular donde el deber como sistema de referencia se convierte en motor de la razón, lanzando al hombre a la justificación moral para concretarse materialmente y una vez tomada la decisión, ésta debe compararse de nuevo con el sistema de referencia para comprobar su adecuación al mismo. Así el sistema de referencia se convierte en principio y fin de este proceso circular. Es decir, es también canon pues sirve de medida de las decisiones de la razón moral. Una decisión que no concuerde con el sistema de referencia no será una decisión moralmente correcta.

2. Esbozo moral³⁸

El esbozo moral es un sistema de posibilidades, una construcción de la razón que intenta explicar la realidad moral. Habíamos explicado que el bien formal se nos da en la aprehensión primordial (“bondad real”) y el bien diferenciado (“bondad dual”), se da en la estimación por el logos. Transitamos de la actualización del carácter formal de bien (impresión de realidad) a los contenidos (estimación), lo bueno o malo de las cosas (valoración o juicio de estimación). Decíamos que los valores son la estimación de las cosas en tanto que aprehendidas. Ahora se nos plantea otro problema, si son verdaderos allende la aprehensión, en la realidad del mundo. La razón moral tiene que buscar el fundamento de los valores en la realidad del mundo, construyendo esbozos racionales³⁹.

Los esbozos construidos por la razón moral son creaciones libres, son posibilidades, son modelos explicativos, constructos racionales, unos más posibles que otros y que la experiencia se encargará de corroborar y verificar cuando se pongan a prueba. Intentamos explicar con ellos nuestras preferencias axiológicas, por qué estimamos, valoramos, preferimos, como lo hacemos. Explicar es esbozar y esbozar es suponer, los esbozos tienen categoría de *hypothesis*, de suposición⁴⁰. Cada filósofo ha dado una respuesta diferente, ha elaborado un esbozo moral distinto: naturalismo, emotivismo, racionalismo, intuicionismo, etc.

Los esbozos morales permiten desarrollar el conocimiento moral, la “ciencia” moral, con contenidos concretos. Pero aunque los esbozos

38. GRACIA, D., *Fundamentos...*, 493-498; ID., *Procedimientos...*, 124-134.

39. ZUBIRI, X., *Inteligencia y razón...*, 217-222.

40. GRACIA, D., *Procedimientos...*, 124-125.

sean construcciones libres, por tanto irreales, no todos son iguales, ni podemos caer en el convencionalismo.

Los esbozos serán buenos o malos, mejores o peores, verdaderos o falsos, aceptables o inaceptables, según sean fieles a lo dado en la aprehensión y resulten capaces de explicar bien o mal, verdadera o falsamente, etc., el fundamento de esos datos primarios desde la realidad del mundo⁴¹.

La verdad de los esbozos es una verdad racional, verdad de verificación, pero no una verdad absoluta. Los esbozos no pueden ser nunca absolutamente verdaderos, pero tienen al menos una verdad lógica y se basan en la verdad real que se nos da en la aprehensión, no son meros convencionalismos. La razón está siempre abierta a la construcción de nuevos esbozos, nuevas teorías; el uso de la razón es siempre una tarea inacabada. Por ello, los esbozos admiten excepciones y nuevas formulaciones.

Los esbozos son deberes, principios, normas, derechos, tienen carácter deontológico. Por ejemplo, los mandamientos del Decálogo, las máximas morales⁴² y la tabla de derechos humanos son esbozos morales⁴³. Los derechos humanos *son los grandes esbozos de carácter universal y absoluto que ha elaborado la razón moral en los últimos siglos*⁴⁴. Así mismo, los principios identificados por la *National Commission* o los propuestos por Beauchamp y Childress tienen el mismo carácter, son esbozos de la razón moral. Otro ejemplo pueden ser las tablas de valores propuestas por los filósofos defensores de la axiología. Dependiendo de cómo se formule el sistema de referencia se desarrollará un esbozo diferente. Hay muchos esbozos, cada uno se formula en un lenguaje: derechos, valores, principios. Se pueden considerar de alguna forma rivales y de otra complementarios.

Todos los esbozos morales tratan de aproximarse lo máximo posible al ideal expresado en el sistema de referencia o canon, pero nunca lo lograrán de modo pleno⁴⁵, siempre seguirán intentando aproximarse más y más, intentando la completa adecuación de la materia a la forma.

41. GRACIA, D., **Fundamentos...**, 495.

42. Desde las máximas de los libros de los *Proverbios* o la *Sabiduría* hasta las máximas kantianas y las de Jonsen y Toulmin.

43. GRACIA, D., **Procedimientos...**, 124-125.

44. GRACIA, D., **Fundamentos...**, 497.

45. GRACIA, D., **Procedimientos...**, 124.

Gracia distingue dos momentos en la realidad moral, un momento deontológico y un momento teleológico. Uno sin otro dejan incompleta la realidad moral. Los esbozos tienen carácter deontológico y el contraste con la realidad, la experiencia moral, tiene carácter teleológico.

3. La experiencia moral⁴⁶

Una vez que hemos elaborado un esbozo de posibilidades hemos de compararlo con la realidad en la experiencia, hemos de probarlo. Así la realidad aprobará o reprobará el esbozo diseñado. Zubiri define la experiencia como “probación física de realidad”. Cuando la experiencia aprueba el esbozo, decimos que lo verifica⁴⁷, es una verdad racional (provisional y abierta) que queda validada por un cierto tiempo. Si el esbozo es reprobado completamente, habremos de construir uno nuevo. Al verificar el esbozo la razón pretende convertir en tesis la hipótesis propuesta por el mismo⁴⁸.

La experiencia moral se denomina “apropiación” y la verificación moral, se llama “justificación”. Es la realidad en el mundo, allende la aprehensión, la que aprueba o reprueba, en la experiencia, el esbozo. A la capacidad para discriminar la adecuación de los esbozos, la denomina Zubiri, “discernimiento”⁴⁹. La apropiación, la experiencia moral, plantea el “debería ser” e intenta realizar el esbozo, que es teórico e irreal, para convertirlo en deberes concretos.

La apropiación de una posibilidad entre otras, una vez contrastada en la experiencia, es aquello en que consiste el deber moral concreto. De este modo el hombre construye la figura de su perfección, es decir, su felicidad, que es su único deber absoluto⁵⁰.

46. GRACIA, D., *Fundamentos...*, 498-505; ID., *Procedimientos...*, 134-137.

47. Según Zubiri hay cuatro formas de probar la realidad, a saber: por experimentación, por comprobación, por compenetración o por conformación. La experimentación es la manera de probar usada por la racionalidad científica; la comprobación es la utilizada por la matemática; la compenetración es la que se usa en las experiencias interpersonales, afectivas y en la experiencia religiosa; y la conformación se da en la propia realidad personal a lo largo de su biografía y en la experiencia moral. Cf. GRACIA, D., *Fundamentos...*, 499; *Procedimientos...*, 135. “Cuanto más correcto sea el esbozo, más completa y profunda podrá ser la experiencia de conformación”.

48. GRACIA, D., *Procedimientos...*, 124-125.

49. El “discernimiento” es en Zubiri similar a la *phronesis* de Aristóteles o a la *prudencia* de los latinos.

50. GRACIA, D., *Fundamentos...*, 500.

Gracia pone en paralelo la terminología de Ross de los deberes *prima facie* y los deberes actuales con la concepción zubiriana. Los deberes *prima facie* serían esbozos morales que se convierten en deberes efectivos, actuales, cuando se contrastan con la experiencia⁵¹. En los sistemas morales clásicos los principios deontológicos funcionan como esbozos y las consecuencias, teleológicas, constituyen la experiencia moral.

La experiencia moral suele ser teleológica y la apropiación de posibilidades exige el ejercicio de una "ética de la responsabilidad". "Responder a través de posibilidades es lo que llamamos responsabilidad", dice Zubiri. La apropiación de posibilidades es, por ello, el término de la responsabilidad moral. La ética de la responsabilidad no puede quedarse en la mera construcción de esbozos morales, sino que exige su comprobación en la experiencia. Todos los seres vivos responden de una u otra forma a los estímulos. Pero sólo los hombres son responsables⁵².

La justificación moral, verificación, se produce cuando la experiencia aprueba el esbozo. Pero dicha verificación es siempre parcial e incompleta pues el esbozo nunca puede agotar totalmente la realidad, ni adecuarse a ella completamente. La verificación es siempre lógica e histórica, siendo un proceso siempre abierto, continuo e inacabable. El ser humano tiene que estar justificando continuamente sus propias decisiones morales.

En la protomoral (estructural) y en el sistema de referencia (formal) es posible hacer afirmaciones absolutas, inmutables, establecer unos principios universales. Pero en el ámbito del esbozo, de la moral normativa, ello no es posible.

En la justificación el esbozo ratifica el sistema de referencia. Lo hace de varias maneras: por convergencia entre ambos, por concordancia entre ellos y por las consecuencias. El análisis de las consecuencias tiene una importancia central en la justificación del esbozo ante el sistema de referencia. Cuando el esbozo es reprobado sólo en un caso particular, en una situación concreta, pero no completamente, deberemos hacer una excepción. La legitimidad de la excepción viene siempre justificada desde el propio sistema de referencia en virtud de las consecuencias. Las consecuencias son un momento tanto en la validación

51. GRACIA, D., *Fundamentos...*, 501; Cf. ID., *Procedimientos...*, 125.

52. GRACIA, D., *Fundamentos...*, 503.

global de los esbozos, como en la validación de cada situación particular. La aprobación del esbozo se realiza tanto globalmente como caso por caso, en cada situación concreta⁵³.

El mecanismo de la justificación moral, nos dice D. Gracia, es la apropiación de posibilidades. Cuando el hombre se apropia de esas posibilidades del modo debido, de acuerdo al sistema de referencia, decimos que la acción está justificada. Los actos de justificación van determinando las posibilidades de cada ser humano, labrando en él la virtud. La justificación es la meta de todo el proceso de la razón moral⁵⁴.

La razón, y por ello también la verificación, no es sólo individual, sino también social e histórica. Para Zubiri estas dos dimensiones son inseparables estructuralmente. *La verdad racional es lógica históricamente...y es histórica lógicamente...Tal es la unidad intrínseca y formal de la verdad racional*⁵⁵.

III. LOS PRINCIPIOS DE LA BIOÉTICA

De lo dicho hasta el momento se comprende que para Gracia los principios propuestos primero por la *National Commission* y posteriormente por Beauchamp y Childress tienen el carácter de esbozos morales, de construcciones de la razón, con carácter abierto y provisional, en continua revisión.

En su libro **Fundamentos de bioética**, hace un abordaje de los principios fundamentalmente histórico, recorriendo las diferentes tradiciones y exponiendo cómo han sido concebidos a lo largo de la historia los tres principios propuestos por la *National Commission*. Si bien afirma la necesidad de diferenciar claramente el principio de beneficencia del de no-maleficencia⁵⁶, dedica los tres primeros capítulos, en la primera parte del libro (historia de la bioética), al análisis histórico de la beneficencia (el paternalismo médico), la autonomía (los derechos del enfermo) y la justicia (el bien de terceros). La segunda parte del libro la dedica a la bioética fundamental, cuyas ideas más relevantes ya hemos expuesto más arriba.

53. GRACIA, D., **Procedimientos...**, 135-136.

54. GRACIA, D., **Fundamentos...**, 504.

55. ZUBIRI, X., **Inteligencia y razón...**306; Cf. GRACIA, D., **Procedimientos...**, 137.

56. GRACIA, D., **Fundamentos...**, 103; Cf. ID., **Procedimientos...**, 128-129.

Debido a su concepción de la estructura de la moral, ya explicada, no entra propiamente en desarrollar su visión personal de los contenidos materiales de los principios:

Es tarea que debe ir realizando la razón moral de modo continuo y que se halla por tanto siempre abierta a la rectificación y al progreso. (...) es algo que la razón tendrá que determinar en cada cultura, en cada momento de la historia y aun en cada individuo, y que de ese modo se irá convirtiendo en regla de acción o norma.

(...) Es absolutamente necesario determinar su contenido. Y como esa determinación nunca podrá ser absoluta, resulta que las reglas podrán ir cambiando a lo largo del tiempo. Ni el principio formal de respeto de los seres humanos ni la máxima de no ser maleficente tienen que conducir a unas reglas o normas de acción inmutables e invariables a lo largo del tiempo. La experiencia más palmaria nos demuestra que eso no es posible⁵⁷.

Así pues, se limita a exponer las, a su juicio, más relevantes formas de entender los contenidos de los mismos tanto en la actualidad como a lo largo de la historia de la tradición occidental en **Fundamentos**. Reconoce la importancia del modelo principialista en el desarrollo de la bioética, sin cuyo conocimiento es imposible entender la historia de la misma. Para Gracia todas las teorías de fundamentación de la bioética se han construido en diálogo con el principialismo de Beauchamp y Childress, bien a favor o bien en contra.

Durante los pasados veinte años la bioética basada en principios ha sido la verdadera ortodoxia, y hoy, a pesar de sus críticos, sigue siendo el paradigma dominante. Nadie puede poner en duda su utilidad. El mayor enemigo del principialismo es su propio éxito y la excesiva simplificación de su contenido⁵⁸.

1. Carencia de sistema de referencia

En **Procedimientos de decisión en ética clínica** critica la carencia de un sistema de referencia previo, así como la ausencia de jerarquía de los

57. GRACIA, D., *La Bioética hoy: reflexiones a los veinticinco años...*, 37-38; Reproducido con modificaciones como *La bioética en el centro del debate racional, plural y crítico...*, 73-74.

58. GRACIA, D., *Cuestión de principios*, en: FEITO, L. (Ed.), **Estudios de bioética**, Madrid, Dykinson, 1997, 20-21; Reproducido con algunas modificaciones en: **Ética y vida**, t1. Fundamentación y enseñanza de la bioética, Bogotá, El Búho, 1998, 91.

principios, en la propuesta de Beauchamp y Childress. Según estos autores los cuatro principios pueden ser justificados desde diferentes posturas teóricas, tanto desde el utilitarismo como desde el deontologismo, no siendo por tanto relevante su fundamentación. Gracia niega que deontología y teleología sean justificaciones metaéticas, sino que, como ya hemos explicado anteriormente, son dos momentos necesarios de la racionalidad moral, el momento del esbozo y el de experiencia. Y, así mismo, niega que los cuatro principios de la bioética sean posibles sin un sistema de referencia previo que los fundamente y dote de sentido⁵⁹.

Sin canon no hay sistema moral posible, ni deontológico ni teleológico⁶⁰

El gran error de Beauchamp y Childress ha sido confundir el sistema de referencia con las metateorías y creer que éstas eran deontologismo y teleologismo. Según Gracia las explicaciones metaéticas que se han utilizado a lo largo de la historia han sido cuatro: naturalismo, idealismo, racionalidad científica y axiología.

Los cuatro principios, propuestos por Beauchamp y Childress, son, según D. Gracia, como núcleos de confluencia de todo el universo de valores, girando todos los valores en torno a esos cuatro ejes. El lenguaje de los valores y de los derechos humanos se puede reducir a esas cuatro palabras⁶¹.

2. Estatuto de los principios

En este punto se muestra de acuerdo con la crítica que realizan Clouser y Gert a Beauchamp y Childress, en el sentido de que los principios, tal y como estos autores los presentan, no son principios en el mismo sentido que el término principio ha sido utilizado a lo largo de la historia de la ética filosófica, pues no son la consecuencia de un sistema moral. Beauchamp y Childress carecen de un sistema moral que fundamente su propuesta, convirtiéndose los principios en meras reglas de

59. GRACIA, D., *Procedimientos...*, 126; Cf. también con: ID., *La Bioética hoy: reflexiones a los veinticinco años...*, 30; Reproducido con modificaciones como *La bioética en el centro del debate racional, plural y crítico...*, 65.

60. GRACIA, D., *La Bioética hoy: reflexiones a los veinticinco años...*, 39; Reproducido con modificaciones como *La bioética en el centro del debate racional, plural y crítico...*, 75.

61. GRACIA, D., *El qué y el por qué de la bioética*, en: **Cuadernos del Programa Regional de bioética**, n°1, Sept-1995, 40. Reproducido con algunas modificaciones en: **Ética y vida**, t1. Fundamentación y enseñanza de la bioética, Bogotá, El Búho, 1998, 33.

prudencia⁶². Pero Gracia no comparte con Clouser y Gert la pretensión de convertir los principios de no-maleficencia y justicia en “reglas morales”, suprimir el principio de autonomía y convertir el de beneficencia en mero “ideal moral”.

Para nuestro autor la ética es el análisis racional de las obligaciones que el hombre tiene, no sólo para con los demás sino también para consigo mismo, en contra de la postura de los críticos de Beauchamp y Childress, Clouser y Gert. Para Gracia hay varios tipos de principios en ética. Unos principios son objetivos, al modo kantiano, son formales. Evidentemente los principios de la bioética no son de este tipo, pero tampoco son como las reglas morales de Gert. Para Gracia los principios de la bioética son similares a las máximas o principios subjetivos de la acción de Kant, pues definen los móviles de la voluntad compatibles con el sistema de referencia o canon moral⁶³.

Gracia se muestra de acuerdo con Beauchamp y Childress en que los principios de la bioética son cuatro y que el principio de respeto a la autonomía debe ser mantenido como un principio, contra la postura de Clouser y Gert.

En lo que se refiere al estatuto deontológico o teleológico del principialismo, Gracia se muestra partidario de la definición propuesta por C. D. Broad⁶⁴, “deben llamarse deontológicos todos aquellos sistemas morales que defienden la posibilidad de afirmar la existencia de principios morales absolutos de contenido material y carácter deontológico, y teleológicos los que afirman que los principios absolutos son formales y canónicos, y que los materiales y deontológicos no pueden tener más que valor relativo”⁶⁵. En contra de la definición adoptada por Beauchamp y Childress tomada de Frankena, en donde se definen los sistemas teleológicos como aquellas teorías que juzgan la bondad o maldad de las acciones sólo por sus consecuencias, para Gracia la teoría moral propia de la bioética es estricta y rigurosamente teleológica⁶⁶.

62. GRACIA, D., *La Bioética hoy: reflexiones a los veinticinco años...*, 35; Reproducido con modificaciones como *La bioética en el centro del debate racional, plural y crítico...*, 70-71.

63. ID., *La Bioética hoy: reflexiones a los veinticinco años...*, 36-37; Reproducido con modificaciones como *La bioética en el centro del debate racional, plural y crítico...*, 71-73.

64. BROAD, C. D., *Five Types of Ethical Theory*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1930.

65. GRACIA, D., *Cuestión de principios...*, 1997, 41; 1998, 112.

66. *Ibidem*.

3. Jerarquía de los principios

En cuanto a la ausencia de jerarquía de los principios en Beauchamp y Childress, Gracia cree que *la no-maleficencia y la justicia se diferencian de la autonomía y la beneficencia en que obligan con independencia de la opinión y de la voluntad de las personas implicadas, y que por tanto tienen un rango superior a los otros dos*⁶⁷. El esbozo está jerarquizado en dos niveles y dicha jerarquía surge del sistema de referencia, según este autor.

La no-maleficencia y la justicia son expresión del principio general de que todos los hombres son iguales y merecen igual consideración y respeto. Cuando esto no se cumple y se hace daño en el ámbito de la vida social se transgrede el principio de justicia y cuando el daño se hace en el ámbito de la vida biológica, se incumple el principio de no-maleficencia. Se nos puede obligar a cumplir con estos dos deberes en contra de nuestra voluntad. Por ello, el Derecho penal recoge las obligaciones de no-maleficencia, y el Derecho civil y político, las de justicia. Obligando ambos principios con independencia de la voluntad de las personas.

En cambio, los principios de autonomía y de beneficencia tienen un carácter individual, particular, frente a la no-maleficencia y la justicia que representan el bien común. El bien común tiene prioridad sobre el bien particular, por lo que los principios que se enmarcan dentro del bien común son jerárquicamente superiores a los que representan el bien individual⁶⁸.

Así pues, distingue dos niveles en los principios:

Nivel 1: constituido por los principios de no-maleficencia y de justicia. Es el propio de la "ética de mínimos" y es exigible coercitivamente. Es la ética del deber, de lo correcto. Gracia lo hace corresponder con el Derecho. Este nivel se asemeja a los clásicos deberes perfectos y se fundamenta en el principio de universalidad.

Nivel 2: constituido por los principios de autonomía y de beneficencia. Propio de la "ética de máximos". Depende del propio sistema de valores de cada individuo, del propio ideal de perfección y felicidad. Es la ética de la felicidad, de lo bueno. Nuestro autor afirma que este nivel es el específicamente moral y se corresponde con los deberes imperfectos de la tradición. Se basa en el principio de particularización.

67. GRACIA, D., *Procedimientos...*, 126.

68. *Ibíd.*, 128-129. Cf. también con: GRACIA, D., *Cuestión de principios...*, 1997, 26-29; 1998, 97-100.

Estos deberes imperfectos, del nivel 2, no son exigibles más que por el propio sujeto, que es el que determina el qué, el cómo, el cuándo, el dónde y el a quién. Se gestionan privadamente y en este ámbito el pluralismo y la tolerancia son principios irrenunciables⁶⁹. Por el contrario, los deberes perfectos, del nivel 1, se definen por la voluntad general, tienen carácter público, obligan a todos por igual y el Estado puede usar la fuerza para hacer cumplirlos. Pero la voluntad general depende de los valores de los individuos y de los grupos sociales que difieren en cada área geográfica y en cada momento histórico, por lo que dichos deberes son variables. Los deberes perfectos generan derechos correlativos en los demás individuos, cosa que no sucede con los deberes imperfectos.

La experiencia histórica nos enseña que la identificación de los dos niveles ha conducido a los extremismos. Por un lado, los totalitarismos políticos han negado el nivel 2, convirtiéndolo todo en obligaciones de nivel 1, los ideales de felicidad y perfección se imponían por decreto, teniendo que ser compartidos por todos. Por el otro extremo, se ha intentado negar el nivel 1 y convertirlo todo en el nivel 2: ha sido la utopía del libertarismo, del anarquismo⁷⁰.

Gracia justifica la jerarquización antedicha partiendo de la tradición ética occidental⁷¹. Aristóteles distinguía dos tipos de deberes, los positivos y los negativos⁷²; Santo Tomás en la Summa Theologica mantiene la misma distinción⁷³; Hugo Grocio habló de dos tipos de derecho, el perfecto y el imperfecto; Pufendorf distinguió dos tipos de deberes, perfectos o de justicia (externos) e imperfectos o de beneficencia (internos), según se puedan o no exigir coactivamente; Thomasius mantiene la misma distinción situándola en la ley natural⁷⁴. En la Modernidad se comienza a distinguir entre dos órdenes de la vida, el público y el pri-

69. GRACIA, D., *El qué y el por qué de la bioética*, en: **Ética y vida**, t1. Fundamentación y enseñanza de la bioética, Bogotá, El Búho, 1998, 48. Esta parte del artículo no aparece en la primera versión del mismo del año 1995 ya citada, añadiéndose varios párrafos en la versión de 1998.

70. GRACIA, D., **Procedimientos...**, 130; Cf. ID., *Planteamiento general de la bioética*, en: VIDAL, M., **Conceptos fundamentales de ética teológica**, Madrid, Trotta, 1992, 434.

71. GRACIA, D., *El qué y el por qué de la bioética...*, 1995, 41-49; 1998, 34-44.

72. ARISTÓTELES, **Ética a Nicómaco**, II, 6: 1107a 8-26.

73. AQUINO, T., **S.Th.**, II-II, q.33, a.2.

74. THOMASIIUS, Ch., **Fundamentos de derecho natural y de gentes**, I, V, § 25-47; Madrid, Tecnos, 1994, 217-225.

vado, regidos por dos tipos de normas cada uno, las de justicia el primero y las morales el segundo. Todavía los deberes negativos o perfectos seguían teniendo carácter absoluto.

Kant distingue dos tipos de principios deontológicos, los perfectos y los imperfectos. Los perfectos son aquellos cuya transgresión es lógicamente contradictoria al intentar universalizar la máxima de la acción, mientras que en los imperfectos la transgresión implica una contradicción, pero no lógica sino en el querer. Así pues los deberes perfectos no admiten excepciones, mientras que los imperfectos sí⁷⁵. Gracia critica los ejemplos que pone Kant de los deberes perfectos y pone de manifiesto los problemas que dicha concepción kantiana presenta. Por un lado, para Kant los deberes perfectos, absolutos y sin excepción, pueden ser tanto negativos como positivos, por otro, no da solución a como resolver un posible conflicto entre deberes perfectos⁷⁶.

En el siglo XX D. Ross incluyó en su lista de principios *prima facie* tres de los cuatro principios de la bioética y afirmó que el principio de no hacer daño (no-maleficencia) tiene prioridad sobre el principio de hacer el bien (beneficencia), por lo que defendió que hay una cierta jerarquía entre los principios en el nivel *prima facie*. Pero Beauchamp y Childress han interpretado la expresión "deberes *prima facie*" de modo diferente, como deberes del mismo nivel, aceptando explícitamente su alejamiento de la tesis defendida por Ross, siendo influidos, en este punto, por W. Frankena, que realiza ciertas concesiones al utilitarismo⁷⁷.

Beauchamp y Childress ampliaron el número de principios *prima facie* a cuatro, siguiendo, de una parte, las conclusiones del Informe Belmont, y aceptando la sugerencia de Ross de que el principio de no-maleficencia es distinto del de beneficencia. Por otra parte, aplicaron a este sistema de cuatro principios el criterio establecido por Frankena, de que entre ellos es imposible establecer un orden jerárquico, y que por tanto deben ser considerados como exactamente del mismo nivel⁷⁸.

75. KANT, I., **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**, Madrid, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1992, 56.

76. GRACIA, D., *El qué y el por qué de la bioética...*, 1995, 43-49; 1998, 37-44.

77. GRACIA, D., *Cuestión de principios...*, 1997, 21-26; 1998, 91-96.

78. *Ibidem*, 1997, 26; 1998, 96.

Gracia defiende la jerarquización de los principios, como ya hemos explicado más arriba, basándose tanto en la tradición de la ética occidental, como, más próximamente, en D. Ross, incluso en W. Frankena. Pero, además de afirmar la prioridad jerárquica del nivel de gestión pública de los principios de no-maleficencia y de justicia, defiende la prioridad genética del nivel de gestión privada de los principios de autonomía y beneficencia. “La vida moral comienza con la autonomía. Por tanto, desde el punto de vista genético, los principios de autonomía y beneficencia tienen prioridad sobre los otros dos”⁷⁹.

Los cuatro principios bioéticos, lejos de ser del mismo nivel, se hallan estructurados en dos niveles diferentes que definen dos dimensiones de la vida moral: la privada, compuesta por los principios de autonomía y beneficencia, y la pública, formada por los de no-maleficencia y justicia. Las relaciones entre estos dos niveles se hallan gobernadas por dos reglas. La primera o genética dice que cronológicamente el primer nivel es anterior al segundo. La segunda o jerárquica afirma que en caso de conflicto entre deberes de esos dos niveles, los deberes de nivel público tienen siempre prioridad sobre los de nivel privado⁸⁰.

4. Carácter relativo de los principios

Tras el análisis de las variadas concepciones que la tradición occidental ha ido desarrollando sobre los diferentes tipos de deberes, Gracia concluye que no hay mandatos sin excepción, siempre que éstas se puedan justificar porque se consideren necesarias en ciertas circunstancias para respetar en lo posible al ser humano⁸¹. Ni los deberes perfectos carecen de excepciones, no hay deberes absolutos. Así pues, para este autor, los principios de la bioética tienen indudablemente el carácter de deberes *prima facie*. Lo más importante no es negar las excepciones sino exigir que cuando se hagan se realicen correctamente, es decir, con prudencia, cargando con la prueba –dando razones de su necesidad– e intentando que sean las menos posibles.

Los juicios morales tienen carácter sintético, se refieren a datos empíricos, de experiencia y son sólo probables, no ciertos.

79. *Ibidem*, 1997, 28; 1998, 99.

80. *Ibidem*, 1997, 29; 1998, 100.

81. GRACIA, D., *El qué y el por qué de la bioética...*, 1995, 50; 1998, 46. Cf. también con ID., *La Bioética hoy: reflexiones a los veinticinco años...*, 38; Reproducido con modificaciones como *La bioética en el centro del debate racional, plural y crítico...*, 73-74.

No es posible elaborar ninguna proposición de contenido universal absolutamente verdadera... Todo principio ético de carácter material y deontológico tiene que renunciar por ello, a la pretensión de absolutidad. Si es un principio material y deontológico ha de tener excepciones; y si no tiene excepciones, es que no se trata de un principio material y deontológico... Un principio ético sólo puede ser absoluto en tanto que formal, y todos los principios materiales han de ser por definición relativos⁸².

Los cuatro principios de la bioética son principios materiales y deontológicos, por lo que no pueden ser absolutos. Pueden ser derogados, luego no son materialmente absolutos. “Los principios son sólo formalmente absolutos y sólo absolutamente formales... Una de las tragedias de la bioética ha sido el no distinguir el aspecto material y deontológico de los cuatro principios del formal y canónico... Los principios son formalmente absolutos y materialmente relativos”⁸³.

El esbozo moral, los principios, son deontológicos y están jerarquizados para poder resolver los conflictos entre los principios, en cambio las excepciones se justifican siempre teleológicamente, en la experiencia moral.

Para Gracia la racionalidad moral evoluciona a la vez lógica e históricamente, estando unida necesariamente al contexto social y al momento histórico, pero no es sólo convención sociohistórica. Por esta razón los deberes no se pueden formular de una vez por todas, sino que se van gestando históricamente y se descubren o encubren en cada contexto. Siendo histórica la racionalidad moral es un instrumento de transformación de la historia. El hombre al convertir las cosas en “problemas” es capaz de cambiar el curso de la historia y conseguir que evolucionemos moralmente⁸⁴.

5. Papel de las consecuencias

Gracia se muestra de acuerdo con Henry Sidgwick⁸⁵ respecto a que todas las teorías morales siempre son incompletas e insuficientes, por

82. GRACIA, D., *Cuestión de principios...*, 1997, 35; 1998, 106.

83. *Ibidem*, 1997, 37; 1998, 108.

84. GRACIA, D., **Procedimientos...**, 137.

85. Cf. SIDGWICK, H., **The Methods of Ethics**, 7ª ed., Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1981, 496.

lo que un sistema moral coherente necesita ponderar en cada caso particular los principios, por un lado, y las consecuencias, por otro. Debe realizarse un doble análisis, desde los principios y desde las consecuencias⁸⁶.

Los principios deontológicos deben ser complementados siempre con la evaluación de las circunstancias y las consecuencias. Son dos momentos intrínsecos de todo razonamiento moral⁸⁷.

La evaluación de las circunstancias y de las consecuencias es fundamental, es un momento ineludible del juicio moral. Es el lugar de la prudencia aristotélica, el de los deberes reales de Ross. Para Gracia el principialismo es perfectamente compatible con el análisis contextual. En el razonamiento moral hay un momento principialista y un momento contextualista, narrativista o hermenéutico.

Los principios materiales no pueden ser absolutos y por tanto tienen excepciones que sólo pueden ser justificadas a la vista del contexto o la situación concreta. El único principio absoluto es el criterio formal de respeto de todos los seres humanos⁸⁸.

IV. SITUACIÓN ACTUAL

Después de este recorrido por el pensamiento de Diego Gracia en lo que se refiere a la fundamentación de la ética y de la bioética y a su propuesta de jerarquización de los principios, hemos de hacer algunas precisiones. Como dijimos al comienzo del capítulo nos encontramos con un pensador en plena producción intelectual, que va desarrollando su pensamiento de una manera no lineal, es decir dedica periodos a un tema que luego abandona y no vuelve a tocar durante años. Además, en muchas ocasiones es más fácil seguir su evolución a través de sus conferencias y clases, que a través de sus escritos, pues estos tar-

86. Cf. GRACIA, D., *La Bioética hoy: reflexiones a los veinticinco años...*, 39; Reproducido con modificaciones como *La bioética en el centro del debate racional, plural y crítico...*, 74-75; ID., *Cuestión de principios...*, 1997, 40; 1998, 110-111.

87. GRACIA, D., *La Bioética hoy: reflexiones a los veinticinco años...*, 40; Reproducido con modificaciones como *La bioética en el centro del debate racional, plural y crítico...*, 76.

88. GRACIA, D., *La Bioética hoy: reflexiones a los veinticinco años...*, 41; Reproducido con modificaciones como *La bioética en el centro del debate racional, plural y crítico...*, 77; Habiendo un texto paralelo en: ID., *Cuestión de principios...*, 1997, 37-38; 1998, 108-109.

dan en reflejar, en ocasiones bastante tiempo, sus nuevas concepciones o incluso algunas quedan inéditas.

Es muy significativo observar panorámicamente su evolución en los últimos quince años. El núcleo central de su fundamentación, la *ética formal de bienes*, la desarrolló en su libro del año 1989, **Fundamentos de bioética**, sobre la que no ha vuelto a escribir nada⁸⁹ e incluso ha dejado de explicarla en sus clases. No creemos que haya sido por una modificación substancial en su pensamiento a este respecto. Quizás se deba a la gran dificultad que tiene su comprensión incluso para las personas con formación filosófica, máxime para los clínicos a los que dirige fundamentalmente su docencia. Habrá que esperar a la nueva edición de su libro **Fundamentos**, que tantos años llevamos esperando, para analizar este punto.

Respecto al principalismo jerarquizado, la otra parte de su propuesta, la evolución es más sorprendente. Desde hace aproximadamente tres años, se ha ido apartando progresivamente de los principios para situarse en los valores. Podría decirse que ha abandonado su fase principialista para iniciar una fase axiológica. Si bien esto no es explícito, sí es evidente. Se aprecia, sobre todo, en su metodología para tomar decisiones.

El procedimiento de decisión propuesto por Gracia era el correlato de su propuesta de fundamentación, aceptando como esbozo moral los cuatro principios de Beauchamp y Childress, si bien jerarquizados como ya hemos explicado. En los últimos años este modelo ha sido abandonado, que no rechazado, siendo sustituido por una metodología deliberativa⁹⁰ centrada en los valores. Como él mismo dice:

89. A excepción de un breve comentario en: GRACIA, D., *Cuestión de principios...*, 1997, 33-35; 1998, 104-106.

90. Sobre el tema de la deliberación en Diego Gracia se pueden consultar los siguientes trabajos: GRACIA, D., *La deliberación moral. El papel de la metodología en ética clínica*, en: SARABIA, J. y DE LOS REYES, M. (Eds.), **Comités de ética asistencial**, Madrid, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, 2000, 21-44; ID., *La deliberación moral: el método de la ética clínica*, **Med Clin.** (2001) 117, 18-23; ID., *Teoría y práctica de los comités de ética*, MARTÍNEZ, J. (Ed.), **Comités de ética**, Madrid, Universidad Pontificia Comillas (en prensa); *Democracia y bioética*, en: **Acta bioethica: Nocividad ambiental y alimentaria**, año VII, n° 2, (2001), Santiago de Chile, Programa Regional de Bioética de la Organización Panamericana de la Salud, 343-354; ID., *De la bioética clínica a la bioética global: treinta años de evolución*, en: **Acta bioethica: Debate ético y ciencias sociales**, año VIII, n°1, (2002), Santiago de Chile, Programa Regional de Bioética de la Organización Panamericana de la Salud, 27-39, especialmente 36-39.

En lo que sigue me propongo analizar estos temas, ampliando y profundizando mis aproximaciones previas a la metodología bioética. No rechazo mis trabajos precedentes en este campo, pero sí pienso ahora que la metodología que yo he propuesto en diferentes ocasiones, exactamente igual que cualquier otra, debe situarse en el interior de un contexto más amplio. Así mismo, considero que ese marco de referencia es a la postre más importante que la propia metodología⁹¹.

Desde ese momento Gracia parece abandonar el esbozo de los principios, sustituyéndolo por un esbozo axiológico. Pero siendo eso llamativo, no es lo más sorprendente, sino que la propia estructura del procedimiento que tan bien se adaptaba a su fundamentación es relegada por la deliberación.

En nuestra opinión, como expondremos más detalladamente en el capítulo final, ambas posturas no son incompatibles, sino complementarias. El esbozo del principialismo jerarquizado es perfectamente compatible con el análisis de los valores en conflicto, si bien opinamos que para la toma de decisiones en los casos realmente difíciles es más fecundo acudir a los principios que a los valores. Por otro lado, el procedimiento de decisión basado en la estructura de la fundamentación de la ética formal de bienes no es incompatible en absoluto con la deliberación, sino que ambos salen ganando si se consigue articularlos. El procedimiento es la guía, los pasos que hay que seguir y la deliberación es el marco de referencia donde se desarrolla el procedimiento. La deliberación es fundamental como actitud, como mentalidad, a la hora de aplicar el procedimiento.

Es muy importante seguir de cerca la evolución de un pensador, de un creador intelectual, si bien hasta el final no tendremos una perspectiva completa de toda su evolución, de toda su obra, si alcanzamos a verlo y si él nos deja suficiente material escrito para poder analizarlo.

V. VALORACIÓN CRÍTICA

La valoración que globalmente hacemos de la propuesta de Gracia es muy positiva. A nuestro juicio la *ética formal de bienes* es una de las propuestas más sólidas de fundamentación de la bioética de que disponemos en la actualidad. Por un lado, se apoya en una teoría filosófi-

91. GRACIA, D., *La deliberación moral. El papel de las metodologías en ética clínica...* 22.

ca subyacente bien desarrollada como es la fenomenología de Xabier Zubiri, con una articulación conceptual y un discurso coherente, con una metodología filosófica probada y que da cuenta de los presupuestos necesarios para el posterior desarrollo de la teoría moral. El sistema de referencia que propone, la forma de lo moral, siendo absoluto permite también la evolución conceptual, no estando tampoco definitivamente enunciado, sino que puede adoptar distintas formulaciones y continuar perfeccionándolas progresivamente.

Su fundamentación tiene la gran virtud de ser una propuesta abierta, con una estructura que permite asumir las modificaciones que necesariamente se producen con el paso del tiempo en su parte material. Los principios pueden cambiar de contenidos, pueden modificarse en número, pueden incluso sustituirse por otro esbozo material que se considere mejor. Su momento de justificación obliga y permite continuar contrastando el modelo con la realidad continuamente, tanto de forma global como en cada caso concreto, incorporando las consecuencias como un momento necesario de la estructura de la moralidad.

En resumen, es una propuesta sólida, bien fundamentada, coherente y al mismo tiempo nada rígida, sino flexible y dúctil que permite incorporar modificaciones de los contenidos sin necesidad de cambiar de paradigma.

La propuesta de jerarquía de los principios de la bioética es muy fructífera y tiene como principales virtudes su sencillez, ser muy pedagógica y ayudar muy bien a la toma de decisiones y a la resolución de conflictos morales en los casos reales.

Desde nuestro punto de vista se podrían señalar algunos problemas. Por un lado, la *ética formal de bienes* es difícilmente comprensible, su profundidad filosófica y los conceptos zubirianos de acuñación propia, hacen de esta teoría una suerte de arcano sólo accesible a unos pocos iniciados, quedando en la más absoluta obscuridad para la mayoría de los mortales. Este problema tiene difícil solución. Quizás sea ésta la razón por la que muy pocos y en ámbitos muy restringidos se atreven a analizar, discutir y profundizar en esta fundamentación.

La jerarquización de los principios tal como la propone Diego Gracia tiene una gran raigambre en la tradición del pensamiento occidental, pero presenta, a nuestro modo de ver, algunas insuficiencias. Consideramos erróneo el identificar los deberes del nivel 1, de gestión pública, con los contenidos en las leyes positivas. Hay deberes socialmente acep-

tados, exigibles mutuamente entre las personas que no están contemplados en el Derecho. Pensemos en decir la verdad, cumplir las promesas, corresponder los favores, la fidelidad en las relaciones de amistad y de pareja, etc. Estos deberes nos los pueden exigir nuestros semejantes, son socialmente considerados tales, pero ni están en las leyes ni nos pueden denunciar y menos condenar por haber cometido un delito en caso de incumplirlos. Creemos, como expondremos en el último capítulo, que ese tipo de obligaciones también son del nivel 1.

Un problema más complejo es la jerarquización de los principios en sí misma. Gracia defiende que los principios de no-maleficencia y justicia son de nivel 1, de gestión pública, exigibles coercitivamente a todos los miembros de la sociedad. ¿Es esto cierto? Creemos que no del todo. El principio de no-maleficencia, por ejemplo, es cierto que en su mayor parte es establecido públicamente y es exigible coercitivamente, pero tiene una parte que es de gestión privada. Cada uno desde sus creencias, ideales morales y sistema de valores puede determinar que considera algunos actos maleficientes, por ejemplo realizar un aborto, lo que le legitima para hacer objeción de conciencia ante normas públicas que consideran que dicho acto no es maleficiente. La sociedad considera no maleficiente una acción, pero el individuo sí la considera como daño. La no-maleficencia tendría una cara pública, su mayor parte, y una cara privada.

Lo mismo ocurre con la justicia. El principio de justicia es establecido socialmente. ¿Todo? Creemos que en su mayor parte sí, pero hay actos que se encuadran dentro de este principio que pertenecen a la gestión privada. Al igual ocurre con la beneficencia y con el respeto a la autonomía, pero en sentido inverso, su mayor parte se sitúa en la gestión privada pero tienen un ámbito que es de gestión pública. Todo ello lo explicaremos con más detalle en el capítulo final del libro. Baste aquí decir que creemos que el problema no radica en la jerarquía entre los principios, que es cierta desde un punto de vista histórico, y en una concepción derivada de la clásica distinción entre deberes perfectos y deberes imperfectos, sino que la jerarquía se debe establecer entre las normas derivadas de los diferentes principios. Así pues creemos que la propuesta de jerarquía de Gracia es útil, sencilla, pedagógica, pero no es totalmente adecuada a la realidad.

CUARTA PARTE
A MODO DE CONCLUSIÓN

A MODO DE CONCLUSIÓN

INTRODUCCIÓN

A lo largo de las páginas precedentes hemos revisado las principales propuestas teóricas de fundamentación que existen en el momento actual en el campo de la bioética. Con ninguna de ellas hemos quedado enteramente satisfechos, aunque todas aportan elementos valiosos que es preciso tener en cuenta. En este capítulo final, queremos poner de relieve los elementos que consideramos esenciales para la formulación de una futura fundamentación de la bioética. Consideramos que sería más satisfactoria y superaría algunas de las insuficiencias que ya hemos puesto de manifiesto en la parte final de cada capítulo. Esperamos que esta propuesta estimule la discusión con nuestros colegas y contribuya así a adelantar la reflexión sobre este tema que es, en nuestra opinión, de primordial importancia para nuestra disciplina. Sus críticas nos permitirán reformular y ahondar en el desarrollo de lo que aquí presentamos como un primer esbozo o prolegómeno de una futura fundamentación de la bioética.

I. JUSTIFICACIÓN DEL HECHO DE LA MORALIDAD

En el capítulo primero señalamos una serie de características de los seres humanos que son determinantes para su condición de seres morales, es decir son condición de posibilidad de esa realidad que llamamos la vida moral:

- La insuficiencia del instinto
- La racionalidad
- La autonomía
- La responsabilidad
- La índole comunitaria de los seres humanos
- La vulnerabilidad

Todas ellas son características fundamentales que definen lo que somos los seres humanos. Sin pretender que estos rasgos agoten la condición humana, es innegable que la definen en su peculiaridad en relación con el resto de entes que conocemos en este Universo.

Seres con estas características tienen la necesidad de una comunidad para poder realizarse en plenitud y para recibir la protección que necesitan en su vulnerabilidad, para su propia supervivencia y realización. Eso es lo que llamamos la comunidad moral. Los seres morales, además de ser vulnerables, tienen la capacidad de elegir y preferir, que les posibilita realizar ese tipo de acciones que llamamos actos morales.

El acto moral nace de la capacidad de elegir y comporta el deber de dar cuenta de las razones de nuestras acciones ante nosotros mismos y ante la comunidad de nuestros semejantes. La elección propiamente moral supone una voluntad libre y un intelecto con la capacidad para prever consecuencias y emitir juicios morales. En el juicio moral, valoramos los actos humanos desde la perspectiva axiológica como correctos o incorrectos, como buenos o malos, como dignos de alabanza o vituperio. Esta capacidad valorativa tiene una dimensión prospectiva y otra retrospectiva, de tal manera que el agente moral puede emitir juicios sobre las acciones –propias o ajenas– tanto futuras como pretéritas. En esto consiste en definitiva el fenómeno de la conciencia actual.

Estas reflexiones apuntan a la necesidad de esbozar una antropología filosófica como parte de la fundamentación de la ética. En cierto sentido hemos definido lo que entendemos por naturaleza humana, al menos en cuanto ésta se relaciona con el hecho de la moralidad. Nótese que fundamentar este hecho en la naturaleza humana no constituye una instancia de la temida falacia naturalista. Una cosa es afirmar, como hacemos nosotros, que el hecho de la moralidad hunde sus raíces en la estructura psico-física del ser humano y otra distinta deducir normas morales concretas de la facticidad y del orden de la naturaleza.

Antes de cerrar este apartado es preciso añadir dos consideraciones, la primera se refiere a la capacidad proyectiva de los seres humanos. Las personas somos seres que nos proyectamos continuamente hacia el futuro como condición de posibilidad de nuestra realización en el mundo. El ser humano vive continuamente también en el futuro. Es esta orientación al futuro lo que nos permite articular planes, proyectos de vida, incluso formular utopías. Dicho de otra manera, la capacidad para proyectarnos hacia al mañana, junto a la posibilidad de reconstruir el ayer nos constituye en seres históricos, condición inseparable de nuestra índole moral. De hecho, es esta capacidad de proyección la que permite que podamos prever consecuencias y hacer opciones congruentes con las mismas, siendo éste, precisamente, uno de los elementos posibilitantes de la responsabilidad moral.

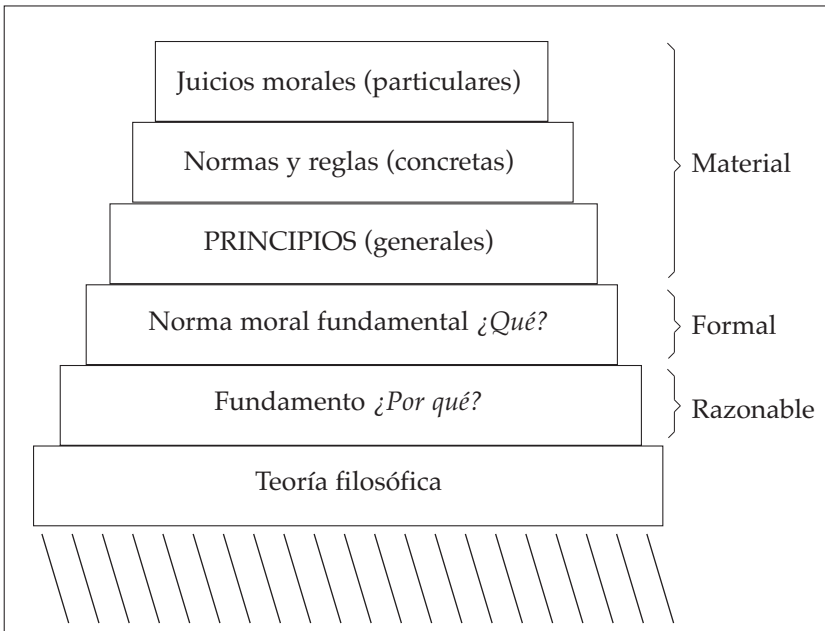
La otra consideración se refiere a nuestra condición de seres naturales. Por seres naturales entendemos que estamos ligados al mundo y a los otros, de tal manera que nuestra realización es imposible si se omiten esas referencias. No solamente estamos ligados a la realidad sino que nos sentimos obligados a hacernos cargo de ella a través de la realización de proyectos y de acciones, pero no de cualquier manera. Esto que acabamos de decir indica que, además de seres naturales, somos seres morales. En cuanto tales, es parte de la experiencia común a la generalidad de los seres humanos, que han alcanzado una madurez suficiente, el sentirse obligados moralmente consigo mismos, con los demás y con el mundo que nos rodea. Esta experiencia es un dato primario e irrenunciable, que difícilmente se podrá demostrar a quien no lo haya experimentado de primera mano. En definitiva, se trata del dato de la experiencia moral. Pensamos que fuera de los casos límite del sociópata (la personalidad antisocial del DSM IV¹) o de deficiencias mentales profundas, todo ser humano que ha alcanzado un grado de madurez suficiente reconocerá de lo que estamos hablando, con tal de que mire dentro de sí y examine su experiencia.

1. Según el DSM IV, la característica esencial de la personalidad antisocial consiste en un patrón constante de indiferencia ante los derechos de otras personas e incluso la violación de los mismos. Dicho patrón se extiende a todos los ámbitos de la vida del paciente y comienza a mostrarse en etapas tempranas de la vida (adolescencia e incluso infancia) y que se mantiene durante la edad adulta. Uno de los rasgos sintomáticos de este síndrome es la ausencia de remordimiento o sentido de culpa por los daños que ha infligido a otras personas, aunque no es indispensable que se exhiba para hacer el diagnóstico. Este trastorno se conoce también con los términos de psicopatía y sociopatía. Cf. **Diagnostic Manual of Mental Disorders IV**, Washington DC, American Psychiatric Association, 1994, 645-650.

No estamos hablando del deber en sentido estrictamente kantiano. Tampoco se trata de un mero deseo de evitar la censura de nuestros semejantes. La llamada a la autorrealización haciéndonos cargo de la realidad lleva consigo una vocación a la excelencia. Es decir, a desarrollar al máximo nuestras capacidades a través de nuestro obrar en el mundo y en relación con los otros. Por eso sostenemos que una propuesta ética no está completa si no incluye el desarrollo de las virtudes y la aspiración a la excelencia dentro de sus horizontes. Es decir, que todo proyecto ético cabal va acompañado de una comprensión antropológica y de un proyecto felicitante, que excederá inevitablemente los indispensables pero necesariamente estrechos límites de una ética de mínimos.

II. ESTRUCTURA DEL SISTEMA MORAL

Antes de comenzar con la exposición de nuestra propuesta hemos de explicar la estructura del edificio de la fundamentación de la ética tal y como nosotros la entendemos, para que los lectores puedan seguir mejor los diferentes pasos y momentos de la posterior explicación.



En la base de todo el edificio se encuentra la teoría filosófica que aporta los presupuestos ontológicos y epistemológicos necesarios para desarrollar la teoría moral. En la teoría filosófica se apoyará el *fundamento moral*, que intentará establecer una base razonable, aunque no demostrable racionalmente, de la *norma moral fundamental* o *canon moral*. El *fundamento moral* es el *por qué* de la *norma moral fundamental*, es la razón en que basamos la obligación de la misma; mientras que la *norma moral fundamental* lo que nos proporciona es el *qué* de la virtud, el *qué* del valor moral, *qué* es merecedor de respeto. Como veremos, esta norma fundamental o canon no puede ser sino formal, no puede tener carácter material, será ley moral universal y absoluta, es decir lo único que no tendrá excepciones. Es muy importante distinguir la *norma moral fundamental* de su *fundamento*, el *qué* del *por qué*. La mayoría de las teorías éticas se centran en el *qué*, pero nunca explican el *por qué*, ya que ello es terriblemente difícil².

Sobre la norma moral fundamental se desarrollará la parte material de la teoría ética. En primer lugar podemos situar los llamados principios morales, son normativos, tienen contenido, pero su carácter es general y su aplicación, por ello, es difícil, por lo que deben ser especificados, concretizados en normas y reglas de aplicación a los problemas. Las normas son especificaciones de los principios para su aplicación a los problemas (como el consentimiento informado, la eutanasia, el uso de los embriones, etc.), todavía con un carácter general pero más concretas. Por último, la aplicación de las normas a los casos particulares, teniendo en cuenta el contexto, las circunstancias, las consecuencias –todos los elementos de ese caso concreto–, haciendo o no excepciones a las normas, llevará a hacer el juicio moral.

Hemos señalado la necesidad de una antropología subyacente para la adecuada formulación de una teoría moral; sin embargo no debe incurrirse en el error de pensar que sólo con eso es suficiente. En realidad, la ética presupone una ontología y una epistemología. Aunque ahora no podemos desarrollar estos capítulos, es necesario que planteemos algunas consideraciones acerca de la necesidad de una teoría filosófica de base que soporte cualquier teoría válida de la moralidad. Si la

2. Cf. SCHOPENHAUER, A., *Sobre el fundamento de la moral*, en: **Los dos problemas fundamentales de la ética**, Madrid, Siglo XXI de España editores, 1993, 163-164. Schopenhauer explica esta distinción y pone de relevancia la poca atención que se ha prestado al fundamento a lo largo de la historia de la reflexión ética, cuya búsqueda todavía continúa.

vida moral consiste en un hacerse cargo responsable de la realidad es evidente que necesitamos una teoría que nos permita esclarecer el significado fundamental de eso que llamamos realidad. Es verdad que no hay una única teoría filosófica válida para la elaboración de una ética como tampoco hay una única teoría capaz de dar cuenta cabal del ser mismo. El ser, la realidad, siempre desborda nuestras posibilidades de explicación filosófica. Sin embargo, esto no significa que cualquier teoría filosófica sea suficiente para fundamentar una teoría moral adecuada.

En nuestra opinión entre las teorías más plausibles podríamos citar las fenomenologías, los neokantismos como la ética dialógica o el tomismo trascendental, que encontramos en autores como Karl Rahner o Bernard Lonergan.

Desde este punto de partida se debe construir una teoría moral que explicita los presupuestos razonables, que no racionales, del sistema moral desde donde poder establecer la estructura formal de la moralidad. Pensamos que puede llegarse a la formulación de un canon formal válido de la moralidad desde diversas teorías morales, lo cual no indica, de ninguna manera, que dicho acceso sea posible desde cualquier teoría moral.

1. Norma moral fundamental o canon de la moralidad

No debe confundirse la estructura moral con la moral normativa. El ser humano –y todo ser personal finito imaginable– es intrínsecamente moral, aunque las éticas normativas concretas puedan ser, y de hecho sean, múltiples. Ya hablamos en su momento sobre la unidad de la experiencia moral a pesar de la multiplicidad de morales concretas. Desde nuestro punto de vista, el canon formal de la moralidad, con valor universal, se podría formular, a la altura del tercer milenio, de la siguiente manera:

*Todos y cada uno de los seres personales actuales merecen igual consideración y respeto (son fines en sí mismos), mientras que los seres humanos de las generaciones futuras, las especies animales, el entorno y la biosfera merecen respeto en su conjunto, aunque individualmente puedan ser tratados como medios (individualmente no pueden ser considerados fines, pero sí globalmente)*³.

3. Reconocemos, gustosamente, la influencia del Profesor Diego Gracia y del filósofo Hans Jonas en esta enunciación, estando claramente presente el influjo del imperativo categórico kantiano, sobre todo en su segunda formulación.

Consideramos que la formulación del canon que hemos elaborado recoge suficientemente la estructura formal de la vida moral, que nos vincula a todos los seres racionales históricos, pero precisamente por ser una formulación histórica no puede pretender ser inmutable. La formulación del canon es necesariamente incompleta porque está condicionada por múltiples factores: cultura, periodo histórico, lenguaje utilizado, tradiciones morales de las que el pensador forma parte, etc. Nuestra formulación del canon está condicionada inevitablemente por las tradiciones que representamos los autores de este libro. Aún reconociendo estos límites inevitables, opinamos que es una formulación adecuada en este momento histórico y desde la evolución actual del pensamiento en la tradición occidental. El reconocimiento del carácter histórico del canon no implica, de ninguna manera, una concesión al relativismo moral. La estructura formal fundamental de la moralidad se nos impone por nuestra vinculación a la realidad. Pero la expresión conceptual y lingüística de este hecho está inevitablemente ligada al desarrollo del pensamiento en una época determinada.

De hecho, la evolución histórica de la moral, en nuestra tradición occidental, muestra que el canon de la moralidad se ha ido transformando a través, por ejemplo, de la ampliación del conjunto de seres que son dignos de respeto y que están, por lo tanto, amparados por las plenas garantías del sistema moral. Podríamos, quizás, expresar esta ampliación como un proceso de creciente inclusión en el ámbito de la proximidad; en un primer momento estuvieron incluidos los miembros de la propia familia, del propio clan, o de la propia nación; por ejemplo, en la cultura griega los "bárbaros", no gozaban del estatuto ético de ser humano y en la Roma republicana e imperial, solamente se reconocía como portador de plenas garantías el "cives romanus", sobre todo si pertenecía a la nobleza. Durante muchos siglos, incluso en plena cristiandad, no se otorgaba plena igualdad moral a todos los seres humanos. No conviene olvidar fenómenos tan hirientes como la esclavitud de prisioneros de guerra durante gran parte de la historia y de indios y negros recientemente. En las últimas décadas, nos hemos percatado de la necesidad de ampliar todavía más el ámbito de las protecciones morales, nos hemos dado cuenta de que también las generaciones futuras, los animales y hasta los ecosistemas son mercedores de respeto moral, y que nosotros –los seres humanos actuales– tenemos ante ellos verdaderas obligaciones morales.

Otra dificultad añadida a las que ya hemos aludido es la necesidad de expresar lingüísticamente la forma de lo moral, es decir, la inevitable utilización de conceptos con contenido material para expresar algo formal. No es extraño que los desacuerdos morales radiquen en la diversa comprensión de los conceptos adoptados para expresar las propias convicciones. Por ejemplo, podemos estar de acuerdo en afirmar que todos los seres humanos son merecedores de pleno respeto moral y de un fundamental derecho a la vida, y no obstante podemos estar en desacuerdo acerca de qué seres son los que subsumimos bajo el concepto de “ser humano” en sentido pleno; afirmando algunos, que suscriben el principio general, que los embriones o los estados vegetativos permanentes no están incluidos dentro de la clase de seres humanos.

La vida moral versa sobre lo concreto, como nos enseñó Santo Tomás. Por eso es inevitable pasar de la formalidad del canon a la ética normativa. La dificultad para expresar la formalidad de la moralidad en el canon se acentúa todavía más a la hora de elaborar principios y normas morales con contenidos concretos. Si bien es cierto que la ética material pretende la máxima adecuación posible de los principios y normas particulares a la forma de la moralidad, es preciso admitir que esta tarea nunca se realiza con pleno éxito o completa adecuación. No obstante, no podemos eximirnos de abordar este reto, si es que pretendemos realizar con mínimo decoro nuestro oficio de estudiosos de la vida moral. Es más, entendemos que como seres morales tenemos la obligación de contribuir a la elaboración de una moral normativa que se esfuerce en lograr la máxima adecuación posible de las normas materiales a la forma de la moralidad. La evolución moral de la humanidad no será posible si no existen personas que tengan el coraje de comprometerse con esta tarea, aunque sepan de antemano la imposibilidad de alcanzar el éxito en su realización.

Pero, ¿cómo se puede pasar del canon formal a la moral normativa?

2. Justificación de los principios

Al tratar del principialismo de Beauchamp y Childress y del principialismo jerarquizado de Diego Gracia, hemos enunciado los ya clásicos *principios de la bioética*, a saber: respeto por la autonomía, no-maleficencia, beneficencia y justicia. También hemos visto que no todos los autores están de acuerdo con esta formulación de principios. Engelhardt y Sgreccia presentan sus propios principios, mientras que los exponentes

del paradigma de la moralidad común no quieren hablar de principios, sino de las normas morales fundamentales. Los principios serían, en la opinión de estos últimos, meros títulos de capítulos que sirven para articular determinados temas. El informe de la Comisión Europea del *Proyecto Biomed*, ha articulado sus propios principios para el desarrollo de la bioética y el bioderecho europeos: autonomía, dignidad humana, integridad y vulnerabilidad, dentro del marco de la solidaridad y la responsabilidad⁴.

¿Qué posición se debe tomar ante esta diversidad de propuestas? Desde nuestro punto de vista es posible proponer y sostener diversas formulaciones de los principios fundamentales del sistema moral, sin que esto signifique que cualquier formulación bastaría. Aunque en la enumeración de los principios hay una dimensión de elección, esto no significa que se trate de una elección enteramente arbitraria. Existen principios compatibles con el canon de la moralidad, aunque ninguno de ellos lo pueda expresar completamente, y otros que son irreconciliables con dicho canon. Desde nuestro punto de vista, el modelo de los cuatro principios es aceptable y justificable como expresión material fundamental de la forma de la moralidad. En realidad, se puede decir que recogen los puntos cardinales de la vida moral, tal y como éstos se han venido desarrollando a lo largo de nuestra tradición. En este sentido, pueden jugar un papel análogo al de las cuatro virtudes cardinales en la clásica formulación de la teología cristiana, anclada con profundas raíces en la tradición filosófica anterior. La aceptación del esquema de los cuatro principios no tiene carácter definitivo y puede y debe revisarse continuamente, estando sujetos a modificaciones, como fruto del progreso en la reflexión ética exigido por la misma vida moral. Los principios pueden modificarse, completarse, e incluso cambiarse, sin que por ello se altere la estructura misma de la moralidad. De hecho nos parece que alguno de los principios que se presentan como alternativos, podrían también incorporarse como principios complementarios al esquema cuaternario que estamos aceptando.

El principio de respeto a la autonomía recoge la condición de posibilidad del desarrollo de la vida moral, de tal manera que si no hubiese

4. RENDTORFF, J.D. y KEMPS, P. (Eds.), **Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw**, t 1, Copenhagen/Barcelona, Centre for Ethics and Law/Institut Borja de Bioètica, 2000, 17-62.

ningún ser dotado de capacidad de elección, no habría vida moral. En ese sentido se puede afirmar que el principio de respeto a la autonomía disfruta de una prioridad genética respecto a los restantes principios morales. La autonomía práctica⁵ es necesaria para que los seres humanos puedan desarrollar sus proyectos de vida, sus ideales morales y puedan perseguir su búsqueda de la felicidad e incluso para que puedan ser considerados dignos de alabanza o de vituperio por sus conductas. Por otra parte, la vida moral es posible gracias a la índole social de los seres humanos, es precisamente ante el rostro del otro que cobro conciencia de los límites morales que se me imponen a mi autonomía.

En primer lugar se me impone el deber de no dañar a los otros, ni en su individualidad psico-física ni en su dimensión social. De ahí emanan los principios de no-maleficencia y de justicia, cuyos contenidos normativos ya han sido desarrollados en los capítulos dedicados a los paradigmas de tipo principialista.

Pero la vida moral no se agota en la no-maleficencia y la justicia. Además de no hacer daño y de darle a cada uno su derecho, los seres morales estamos llamados a hacer el bien. De hecho, en la realización del bien se encuentra, seguramente, la expresión más completa de lo que es una vida moral. Los seres humanos desarrollan sus propias ideas sustantivas del bien. Estas ideas varían históricamente, culturalmente, individualmente y biográficamente, es decir, lo que uno considera bueno para sí varía en función de la propia cosmovisión e incluso del momento histórico en el que se vive. Lo que el individuo considera bueno para sí mismo varía a lo largo de la vida en función de la experiencia y de las circunstancias existenciales en las que cada uno se encuentra. Por lo tanto, hacer el bien es un deber sumamente complejo, porque al hacerle a otro *mi bien* podría estarle infligiendo, desde su perspectiva, un daño. Hoy día no es posible, en nuestras sociedades de

5. Preferimos denominar, y así lo haremos de ahora en adelante, este principio como respeto a las decisiones autónomas, pues si se denomina como respeto a la autonomía se crea una ambigüedad en ocasiones peligrosa. El respeto a la autonomía es respeto a la autonomía práctica, pues el respeto a la autonomía moral o a la persona autónoma lo hemos situado al nivel del canon o norma moral fundamental. A nivel de las normas materiales lo que estamos obligados a respetar es la autonomía práctica, es decir las decisiones verdaderamente autónomas del sujeto moral. Hemos de tener presente que una cosa es respetar a la persona autónoma y otra respetar sus decisiones autónomas, así como que una persona autónoma puede tomar decisiones no autónomas y de la misma manera es posible que una persona con autonomía práctica limitada pueda, en ciertas circunstancias, tomar decisiones verdaderamente autónomas.

código múltiple, hacer el bien sin contar con el límite impuesto por la autonomía ajena. De ahí que sea necesario establecer una distinción entre los mínimos exigible a todos y los máximos felicitantes que la sociedad democrática deja a la gestión personal, sin que esto signifique que no existan deberes morales que nos obligan, por lo menos en determinadas circunstancias, a contribuir a los proyectos felicitantes de otras personas.

Aunque hemos aceptado los cuatro principios formulados por Beauchamp y Childress, nos parece insostenible la negación de un orden jerárquico entre ellos. Si bien es cierto que los principios son, todos ellos, vinculantes *prima facie*, no es menos cierto que se puede identificar un orden jerárquico que nos ilumine a la hora de resolver conflictos entre ellos.

3. Contenido de los principios

El contenido material normativo de los principios debe ser formulado únicamente de forma general y será tarea de la razón intersubjetiva dotarles de contenidos específicos, traduciéndoles también en normas concretas aplicables a cada problema o ámbito de reflexión.

El *principio de respeto a la autonomía* se puede enunciar como *el deber de respetar las decisiones de las personas autónomas*. Una decisión podemos considerarla autónoma cuando es tomada voluntaria y libremente (no existe control externo: ausencia de coacción y/o manipulación), cuando se comprende y evalúa la información de forma suficientemente y cuando el sujeto moral es capaz y competente⁶.

El respeto a la autonomía no es únicamente una actitud pasiva de no interferencia, sino que exige acciones en favor de la autonomía de los demás. El respeto de la autonomía práctica tiene claramente dos límites, por un lado la capacidad y competencia de los seres morales para ejercer dicha autonomía y por otro el daño transitivo, es decir, el daño a otros seres o entes (seres morales, seres naturales, propiedades, ecosistema, etc.)

El *principio de beneficencia* se puede enunciar como *el deber de actuar en beneficio de los demás*, siempre que este beneficio sea considerado tal

6. Entendemos por "capacidad" las condiciones legales para poder ejercer los derechos y asumir las obligaciones; la principal condición es el estado civil (la mayoría de edad). "Competencia" es la posesión de las aptitudes y habilidades psicológicas necesarias para tomar una decisión concreta, en un momento determinado.

por la persona receptora del mismo. Evidentemente aceptamos la distinción entre la *beneficencia general* y la *beneficencia específica*, ambos tipos darán lugar a normas específicas de carácter diferente y con vinculaciones muy distintas.

El *principio de no-maleficencia* lo podemos explicitar como *el deber de no hacer daño intencional e injustificadamente en el ámbito psico-físico*. Qué se entienda por daño y qué acciones consideremos como tales, será cuestión de las normas derivadas del principio.

El *principio de justicia*⁷ es, sin duda, el más difícil de enunciar, no tanto por su formulación general, que podría ser *el deber de no hacer daño en el ámbito social o el deber de dar a cada uno lo suyo o el deber de tratar casos iguales de la misma forma y casos desiguales de forma desigual o la obligación de repartir equitativamente las cargas y los beneficios en la sociedad*. Todas estas formulaciones son estrictamente formales y necesitan la explicitación en criterios materiales de aplicación del principio. Habría que definir qué es lo suyo de cada uno o qué se entiende por iguales entre sí, para poder aplicar el principio.

En nuestra opinión la forma más elaborada y aceptable, actualmente, de este criterio es la propuesta por John Rawls en su Teoría de la Justicia⁸, que transcribimos a continuación:

Rawls parte de una concepción de la Justicia formal como: *“Administración imparcial y consecuente de las leyes e instituciones, cualesquiera que sean sus principios sustantivos”*⁹.

Define su concepción general de la Justicia de la siguiente manera: *“Todos los valores sociales –libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases sociales y el respeto a sí mismo– habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos”*¹⁰.

En su investigación busca unos principios materiales de justicia, teniendo por objetivo encontrar: *“Una formulación que trate a todos los hombres por igual en tanto que personas morales, y que no pondere su participación en los beneficios y cargas de la cooperación social de acuerdo a su fortuna social o a su suerte en la lotería natural”*¹¹.

7. Nos referimos, evidentemente, a la obligación moral en lo que se refiere a la justicia distributiva.

8. RAWLS J., *Teoría de la Justicia*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1978.

9. *Ibíd*em, 79.

10. *Ibíd*em, 84.

11. *Ibíd*em, 97.

Hace una interpretación democrática de la justicia, combinando el principio de la justa igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia: *“Las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad”*¹².

Rawls propone dos principios y dos normas de prioridad:

Primer Principio: Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos.

Segundo Principio: Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y b) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades.

Concepción general:

*Todos los bienes sociales primarios –libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo–, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados*¹³.

4. Jerarquía de los principios

En nuestra opinión los principios presentan una jerarquía u orden lexicográfico, pudiendo reconocer dos niveles, como propone Diego Gracia, uno de gestión pública y otro de gestión privada. Pero, como ya hemos señalado en el capítulo dedicado al Principialismo jerarquizado, creemos que no es tan claro que la no-maleficencia y la justicia se sitúen única y exclusivamente en el nivel de gestión pública y el respeto a las decisiones autónomas y la beneficencia en el nivel de gestión privada.

El problema radica en que cada uno de los cuatro principios tiene un aspecto que pertenece al ámbito público y otro que pertenece al ámbito privado. La justicia, por ejemplo, tiene su mayor parte que es de gestión pública, pero hay una parte de ese principio que es de ges-

12. *Ibíd.*, 97.

13. *Ibíd.*, 340-341.

tión privada y lo mismo ocurre con la no-maleficencia. En cambio, el respeto a la decisiones autónomas tiene muchos aspectos que son de gestión privada, pero otros lo son de gestión pública y lo mismo ocurre con la beneficencia.

Por ejemplo, la mayoría de las normas derivadas de la justicia se exigen coercitivamente, son de gestión pública: pago de impuestos, criterios para el reparto de órganos para trasplante, limitación de prestaciones sociales, cumplimiento de deberes ciudadanos, etc. Pero hay normas derivadas de la justicia que se aplican únicamente en el ámbito familiar, por ejemplo, y son de gestión privada. Pensemos en un padre que trata de forma muy desigual a dos de sus hijos por preferencias arbitrarias, concediendo a uno todo tipo de ventajas materiales y al otro obligándole a trabajar a la edad mínima permitida, su comportamiento será legal, pero no será justo. Otro tanto podría decirse del reparto de cargas en el ámbito familiar: no es extraño un reparto poco equitativo y sexista de las tareas domésticas entre hijos e hijas, con detrimento de estas¹⁴.

Con la no-maleficencia ocurre lo mismo. La mayoría de las normas derivadas de ella son de gestión pública, nos dicen qué se entiende en este momento en nuestra sociedad por daño y se nos exigen de forma coercitiva. Pero una persona, desde su moral de máximos, puede creer que algo permitido en la sociedad en la que vive es un daño (pensemos en el aborto, por ejemplo); ella misma se da una norma de no-maleficencia, pero es de gestión exclusivamente privada. Por ejemplo, en la legislación española está despenalizado el aborto en tres supuestos. Sin embargo, un médico se sentiría obligado a hacer objeción de conciencia, no hacer algo permitido por la sociedad, porque él lo considera maleficente desde sus convicciones morales.

El respeto a las decisiones autónomas tiene también dos caras, una pública y otra privada. Si bien una gran parte de las normas derivadas

14. Uno de los requisitos de las obligaciones de justicia en la "doctrina clásica" ha sido la alteridad entre los sujetos. Por eso se ha dicho que en el seno de la familia (padres e hijos, esposos) los deberes no son de justicia sino de otro tipo, precisamente porque no se da esa alteridad. De alguna manera, padre e hijo, esposo y esposa, son parte el uno del otro. Aunque consideramos que la mayor parte de los deberes familiares no caen dentro de la esfera de la justicia en sentido estricto, opinamos que la justicia no se puede excluir por entero de este ámbito. Consideramos que los ejemplos señalados son genuinas violaciones de la justicia. Tampoco sería difícil aducir ejemplos de las relaciones entre marido y mujer en los que rige el principio de justicia.

de este principio son de nivel privado, hay algunas que se han expresado en forma de leyes y se nos exigen de forma coercitiva. Pensemos en la obligación al consentimiento informado y todas las leyes que contemplan la autonomía de los pacientes y sus voluntades.

Con la beneficencia se ve incluso con mayor claridad. Es cierto que en líneas generales las obligaciones de beneficencia son gestionadas por cada uno individualmente, pero hay normas derivadas de la beneficencia específica que se nos pueden exigir como padres, como hijos o como profesionales sanitarios. Es evidente que tenemos obligaciones de beneficencia en tanto que médicos respecto de nuestros pacientes, que se nos pueden exigir y no sólo que no seamos maleficentes¹⁵.

Creemos que el problema no radica en la jerarquía entre los principios, que es cierta desde un punto de vista histórico, y en una concepción derivada de la clásica distinción entre deberes perfectos y deberes imperfectos, sino que la jerarquía se debe establecer entre las normas derivadas de los diferentes principios. La jerarquía existe, pero entre las normas y no en el nivel de los principios. La realidad es compleja y es imposible reducirla a una sencilla teoría. La realidad moral es muy compleja y por ello no nos debe extrañar que si queremos describirla adecuadamente, deberemos complejizar necesariamente la teoría moral.

Cada principio tendrá unas normas derivadas de él que son de gestión pública y otras que son de gestión privada. Habrá normas derivadas de la justicia de gestión pública y normas de gestión privada, etc. Al final del capítulo tercero proponíamos una jerarquía entre los cuatro principios, que queda matizada, pero no desmentida, con lo que decimos ahora. Si se sitúa la jerarquía únicamente al nivel de los principios generales nos encontramos con que la realidad del manejo de las normas morales nos muestra que normas derivadas, por ejemplo, de la no-maleficencia pero de gestión privada quedarían jerárquicamente por encima de normas derivadas de la autonomía pero de gestión pública. Nos parece que la jerarquía es real, pero se debe situar al nivel de las normas específicas y no al nivel de los principios generales, con lo que se evitan serías dificultades y contrasentidos. Por tanto el orden lexicográfico propuesto en el capítulo tercero es válido, pero es preciso situarlo al nivel de las normas y no sólo en el de los principios.

15. Hay jurisprudencia al respecto. Existen sentencias del Tribunal Supremo en este sentido, que exigen a los médicos comportamientos benéficos por su condición profesional y no sólo no maleficentes.

Creemos que hay dos niveles y dentro de cada uno cuatro tipos de normas.

Nivel de gestión pública (ética de mínimos):

- Normas derivadas del principio de no-maleficencia
- Normas derivadas del principio de justicia
- Normas derivadas del principio de respeto a las decisiones autónomas
- Normas derivadas del principio de beneficencia

Nivel de gestión privada (ética de máximos):

- Normas derivadas del principio de no-maleficencia
- Normas derivadas del principio de justicia
- Normas derivadas del principio de respeto a las decisiones autónomas.
- Normas derivadas del principio de beneficencia

Desde nuestro punto de vista la jerarquía que se establece es la siguiente:

1. Las normas de gestión pública tienen preferencia en caso de conflicto sobre las normas de gestión privada.
2. Si el conflicto se da entre diferentes normas de gestión pública: las derivadas de la no-maleficencia tendrán dominancia sobre las derivadas de la justicia, éstas sobre las derivadas del respeto a las decisiones autónomas y éstas sobre las derivadas de la beneficencia.
3. Si el conflicto se da entre diferentes normas de gestión privada:
 - a) Si son de un individuo nos encontramos ante un problema de conciencia que tendrá que resolver conforme al peso relativo que cada una de las normas tengan dentro de su sistema de valores. Aquí la sociedad no se pronuncia. En consecuencia, el individuo tiene que decidir por sí mismo.
 - b) Si hay conflicto entre individuos cada uno resuelve conforme a lo dicho en 3 a) y si el conflicto afecta a un tercero, incapaz o incompetente, habría que remitirse a normas públicas del mayor beneficio.
4. Si el conflicto se da entre normas derivadas del mismo principio:
 - a) Si son normas de distinto nivel: el nivel público tiene preferencia

- b) Si son normas del mismo nivel: serán las circunstancias, el contexto y las consecuencias las que determinarán la mayor urgencia de una sobre otra.

La ética de mínimos comprenderá no sólo las normas de gestión pública, expresadas en la legislación (Derecho positivo), sino también incluye normas aceptadas socialmente, aunque no tengan una expresión legal. Pensemos en normas sociales del tipo de “no mentir”, “se deben cumplir las promesas” o “se debe ser fiel a los compromisos adquiridos”, pertenecerán a la ética de mínimos aunque ninguna ley las contemple y no nos puedan enjuiciar por su transgresión. Pero nos podrán ser exigidas por nuestros semejantes aunque sólo sea desde un punto de vista personal, social, relacional y no judicial, es decir desde el punto de vista de una exigencia moral y no legal.

5. Contenido de las normas

El contenido de las normas morales que se incluyen en la ética de mínimos, se establece, desde nuestro punto de vista, en cada momento y en cada sociedad de forma democrática. Esto no significa que siempre se trate de procesos formales, como es el caso de las normas que se codifican jurídicamente. Cada sociedad evoluciona moralmente modificando las normas progresivamente, intentando que se ajusten cada vez más perfectamente a la forma de la moralidad, al canon moral. En este proceso juegan un papel importante las diversas éticas de máximos y también lo que podríamos llamar minorías de vanguardia que desarrollan una sensibilidad particular hacia un valor o conjunto de valores a los que todavía no es sensible la mayor parte de la sociedad. Pensemos cómo ha ido cambiando la sensibilidad ante los problemas de la ecología, los derechos de las minorías, el racismo, el trato hacia los animales, etc. De esta manera se establecen consensos tácitos acerca de los valores mínimos que la sociedad exige a sus miembros. Es posible que andando el tiempo algunos de estos valores lleguen a codificarse formalmente en las leyes establecidas por la comunidad política, pero ello no es necesario para que podamos considerar que un determinado valor es parte integrante de la ética de mínimos de una determinada sociedad.

Es preciso reconocer que por este mismo proceso se puede recorrer un camino inverso en la estimación de los valores. Es decir, una sociedad puede perder su sensibilidad ante unos valores determinados

quedando éstos eclipsados en un cierto periodo histórico. Esta situación también modificaría la ética de mínimos de la comunidad en la que se diese esta involución axiológica¹⁶.

De lo expuesto se sigue que las normas se establecen intersubjetivamente¹⁷. Es la mayoría de los individuos de una sociedad la que convencida de una mejora en una norma, la eleva por medios democráticos a norma pública. Cuando creemos que se debe modificar una norma, debemos dar argumentos a favor de la modificación y convencer con ellos a una mayoría de la sociedad para que así pueda ser modificada democráticamente. Cada sociedad en cada momento histórico establece las normas que se incluyen dentro de la llamada ética de mínimos (tanto las que se expresan en el Derecho, como las consideradas socialmente exigibles).

Compartimos totalmente con Diego Gracia su concepción de la evolución moral de las sociedades¹⁸. Ésta se produce siempre desde los individuos hacia las normas y no al revés. El cambio se produce genéticamente primero en los individuos y cuando se extiende a muchos individuos, a una mayoría de ellos, entonces cambian las normas públicas. El nivel privado es genéticamente anterior al nivel público. Nunca se evoluciona moralmente a golpe de ley.

III. PROCEDIMIENTO Y METODOLOGÍA DE LA DECISIÓN MORAL

En este momento vamos a desarrollar un modelo o guía para la toma de decisiones morales, poniendo de relieve los que consideramos ser los momentos fundamentales para una adecuada deliberación en orden a obrar responsable, en conformidad con los valores y principios morales. La fundamentación es el momento teórico o universal y el procedimiento de decisión es el momento práctico o particular. Así pues, toda

16. Se dice que en generaciones pretéritas se tenía en gran estima el valor de la palabra dada, hasta el punto de que se hacían tratos comerciales entre caballeros sin documentos escritos. Ciertamente en la sociedad actual no es ésa la situación. En este caso estaríamos ante el eclipse de un valor que implicaría una merma en la calidad moral de la sociedad.

17. Es importante recordar que, genéticamente, la formulación de las normas morales es un proceso histórico, son teleológicas inicialmente, en cuanto al análisis de las malas consecuencias que tienen determinadas acciones; aunque en la deliberación tenga posteriormente preferencia el momento deontológico: genéticamente teleológicas y en el momento de deliberación tiene preferencia la dimensión deontológica.

18. GRACIA, D., *Cuestión de principios*, en: FEITO, L., *Estudios de bioética*, Madrid, Dykinson, 1997, 28-29.

fundamentación ética debe llevar anexo un procedimiento o metodología para tomar decisiones y todo procedimiento de decisión debe basarse en una fundamentación filosófica de la ética. Uno sin otro cojean.

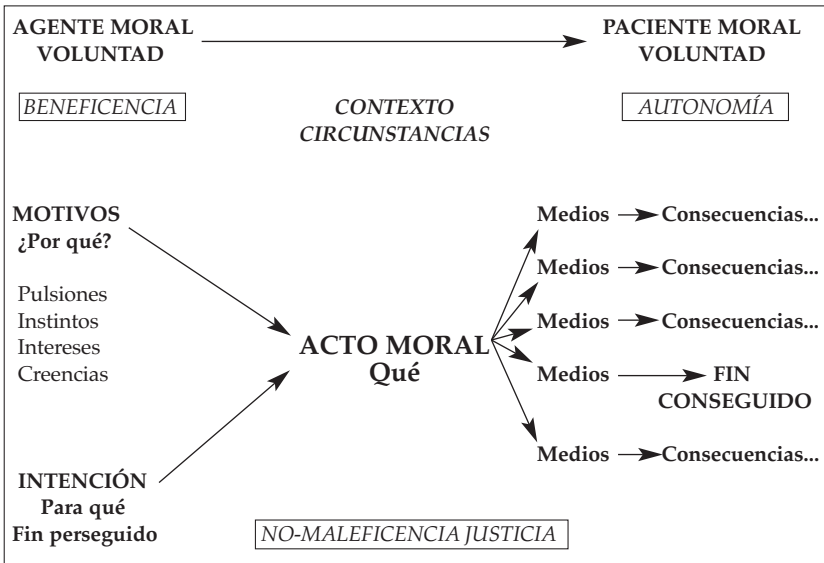
Las fundamentaciones éticas tradicionales proponían algún criterio en el que fijarse a la hora de hacer un juicio moral. Ésa es la primera cuestión que nos podemos plantear. ¿Qué criterio debemos utilizar a la hora de emitir un juicio moral? O lo que es lo mismo, ¿en qué nos tenemos que fijar del acto moral para enjuiciarlo? Los actos morales son actos muy complejos, con muchos componentes; de todos ellos ¿cuál o cuáles son aquellos que nos sirven para establecer un juicio moral? En términos clínicos sería similar a qué síntoma o signo son criterios diagnósticos de tal o cual enfermedad; es decir, por ejemplo, para diagnosticar una ictericia obstructiva en qué nos basamos, ¿miramos la dilatación de las pupilas? ¿el pulso pedio? ¿la cantidad de hemoglobina? Parece que ninguno de éstos sería adecuado; por el contrario, el tinte icterico de la piel y las mucosas, la cantidad de bilirrubina en sangre y la dilatación de la vía biliar, sí sería donde nos fijaríamos a la hora de emitir ese juicio clínico. De igual manera para dar un juicio moral lo primero será saber en qué nos tenemos que fijar del acto moral.

Los actos morales se componen, entre otros, de la acción misma, los motivos, las intenciones, los medios, las consecuencias, las circunstancias, el contexto, etc. ¿Deberemos fijarnos sólo en la acción misma? ¿o en el motivo? ¿o en ambos? Pero, ¿y las consecuencias, no tienen también un papel importante?

Analicemos someramente el acto moral y sus componentes: (ver figura 1). Vemos en el esquema propuesto, muy simple e imperfecto, pero útil para hacer una aproximación al tema, que en los actos transitivos tenemos un agente moral, con su voluntad, por un lado y un paciente moral, también con su voluntad libre, que es quien recibe la acción, por el otro. En los actos intransitivos coincidiría en la misma persona el agente y el paciente moral. El acto mismo, lo que hacemos (u omitimos hacer), responde a la pregunta ¿qué?, se halla inscrito siempre en unas circunstancias concretas y en un contexto preciso. Previo al acto, en el interior del agente, nos encontramos con el motivo, que responde a la pregunta ¿por qué? Y con la intención, para qué, o fin perseguido; además de con instintos, pulsiones, intereses, creencias, etc.¹⁹

19. GINER, S. *Intenciones humanas, estructuras sociales: para una lógica situacional*, en: CRUZ, M. (coord.) **Acción humana**, Barcelona, Ariel. 1977, 110 y ss.

Figura 1



Cuando nos proponemos conseguir un fin y lo queremos, queremos a su vez los medios necesarios para realizarlo (traerlo al ser, a la realidad) y nos ponemos en marcha para la consecución de esos medios. Pero ello hace todavía más complejo el acto moral del que estamos tratando, porque cada uno de esos medios es a su vez otro acto moral distinto con toda su complejidad. Por ejemplo, si alguien se propone matar a una gran personalidad pública (fin perseguido, intención) necesita realizar una serie de medios previos: conseguir explosivos, un piso adecuado, hacer un túnel, etc. Para conseguir los explosivos atracaría un camión blindado, mataría a los vigilantes que los transportaban, etc; un complejo acto moral, independiente del acto de matar al personaje, pero medio necesario para su consecución.

Además, alquilaría un piso a una viejecita a la que retendría secuestrada, sin pagarle lo convenido de antemano; otros actos morales más. Cavaría un túnel que podría afectar gravemente a los cimientos del edificio, poniendo en peligro la vida de sus inquilinos; más actos morales. Así podríamos continuar con todos los medios necesarios para la consecución del fin propuesto inicialmente. Vemos que cada medio, en su realización, es un acto moral con todo lo que ello conlleva. Es más, un medio puede requerir a su vez de más medios, etc.

Finalmente nos encontramos con las consecuencias, una o una suma de ellas será el fin conseguido. Pero también hay otras muchas consecuencias colaterales, pues cada medio ha tenido sus propias consecuencias. El fin conseguido puede o no coincidir con el fin perseguido (intención), si coinciden habremos tenido éxito en lo que nos propusimos, pero si no coinciden habremos fracasado. Volviendo al ejemplo anterior, supongamos que se fracasa. Al pasar el personaje público en su coche, el mecanismo de detonación no funciona adecuadamente y no ocurre nada. ¿Cómo juzgaríamos el acto?

Después de este resumidísimo esquema de los actos morales, seguimos planteándonos la pregunta ¿en cuál o cuáles de sus componentes nos fijaremos para emitir el juicio moral? En nuestra opinión la mayoría de las fundamentaciones clásicas de la ética han incidido preferentemente en uno de los aspectos del acto moral, dejando de lado todo el resto de los factores. Así, por ejemplo, ha habido teorías que se fijaban en la esencia del acto mismo, hablando de actos intrínsecamente malos; otros se han fijado exclusivamente en los motivos, olvidando las consecuencias; por el contrario, otras teorías se fijaban únicamente en éstas; algunos hacían incapié en el contexto y la situación; etc.. El problema es que un pequeño cambio de matiz en cualquiera de ellos puede hacernos cambiar radicalmente el juicio moral.

Desde las éticas de la responsabilidad sabemos que las convicciones morales no bastan, las consecuencias también son muy importantes. Los juicios morales no pueden hacerse exclusivamente desde los deberes y principios morales, sino que hay que responsabilizarse de las consecuencias de los actos. Ello no quiere decir que podamos prescindir de las convicciones, de los deberes, de los principios, y que sólo las consecuencias nos basten a la hora del juicio moral. Ambos son fundamentales y con ambos hay que contar.

A finales del siglo XX, después de 25 siglos de reflexión ética, nos hemos dado cuenta que todos las variables del acto moral son importantes a la hora de establecer un juicio moral. Los actos morales son poliédricos, son muy complicados y los pequeños matices cambian los juicios. Así pues, deberemos tener en cuenta todos esos factores cuando hagamos juicios morales. Desde la voluntad del agente moral, sus motivos, intenciones, creencias, etc., pasando por la voluntad del que recibe la acción (paciente moral), el acto mismo, las consecuencias, el contexto, las circunstancias, etc. ¿Difícil? Mucho; pero nadie ha dicho que la ética y la toma de decisiones morales sea cosa fácil.

Hacemos juicios morales unas veces después de realizado el acto, con lo que conocemos su conclusión (si ha tenido éxito, cuáles han sido las consecuencias, etc.). En este caso estaríamos enjuiciando actos pasados. Pero también podemos emitir juicios sobre las posibilidades de actuación que se abren ante nosotros, es decir a la hora de tomar una decisión de cómo actuaremos en el futuro; prevemos las consecuencias de cada uno de los cursos de acción posibles, los enjuiciamos y tomamos una decisión. En este segundo caso es en el que nos vamos a mover; el procedimiento o metodología de la decisión nos ayuda a tomar decisiones, lo que implica que el acto está aún en el futuro y las consecuencias sólo podemos preverlas, evaluar su probabilidad y, por tanto, la decisión siempre será en condiciones de incertidumbre y eso en el mejor de los casos, pues a veces las probabilidades son imposibles de conocer, con lo que la incertidumbre es máxima.

El procedimiento de decisión no es una fórmula o receta maravillosa, que nos da la respuesta correcta simplemente introduciendo los valores de las variables y despejando la incógnita, al modo de una ecuación matemática. Si esperamos eso de un buen procedimiento de decisión nunca lo encontraremos. Muchas veces, los que se aproximan por primera vez a esta disciplina, demandan una especie de protocolo o algoritmo que nos asegure la certeza de la corrección de la decisión. Eso no existe, ni puede existir. Las decisiones morales no son decisiones ciertas, no son juicios analíticos, son únicamente decisiones prudentes, juicios sintéticos, de experiencia. Los juicios morales no son juicios matemáticos, que dan certeza, son juicios probables²⁰, como decíamos antes, en condiciones de incertidumbre, donde la virtud fundamental a utilizar es la prudencia. Si esto no se aclara previamente demandaremos al procedimiento algo que no nos puede dar. Pero, también es verdad, que el que el juicio sea incierto no quiere decir que no sea racional, no por ser incierto es irracional; es incierto pero racional. La ética tiene como función racionalizar la incertidumbre²¹.

Así pues, el procedimiento de decisión dará unos criterios generales para ayudarnos a tomar las decisiones, pero finalmente la responsabilidad de la decisión es del agente moral. La decisión no la toma el

20. Únicamente podemos aspirar a la *certeza moral*, expresión que se usa precisamente para significar que se está razonablemente convencido de algo, pero que no se tienen pruebas definitivas.

21. GRACIA, D., *Procedimientos de decisión...*, 89.

procedimiento, la tomamos nosotros. Hemos dicho que los actos morales son altamente complejos y las decisiones sobre ellos muy difíciles, el procedimiento es semejante a diferentes tamices o filtros por los que iremos pasando la decisión, para asegurarnos que no se nos olvida nada; por cuantos más filtros la pasemos, más seguros estaremos de haber evitado, al menos, los cursos de acción más incorrectos, aproximándonos lo más posible a la corrección. Pero nada nos asegurará que la decisión tomada, aplicando escrupulosamente el procedimiento, sea la más correcta, la mejor. Entre otras cosas porque la ética no es una ciencia exacta que nos pueda dar certezas geométricas, como ya nos enseñó Aristóteles y a pesar de las contrarias pretensiones de Spinoza.

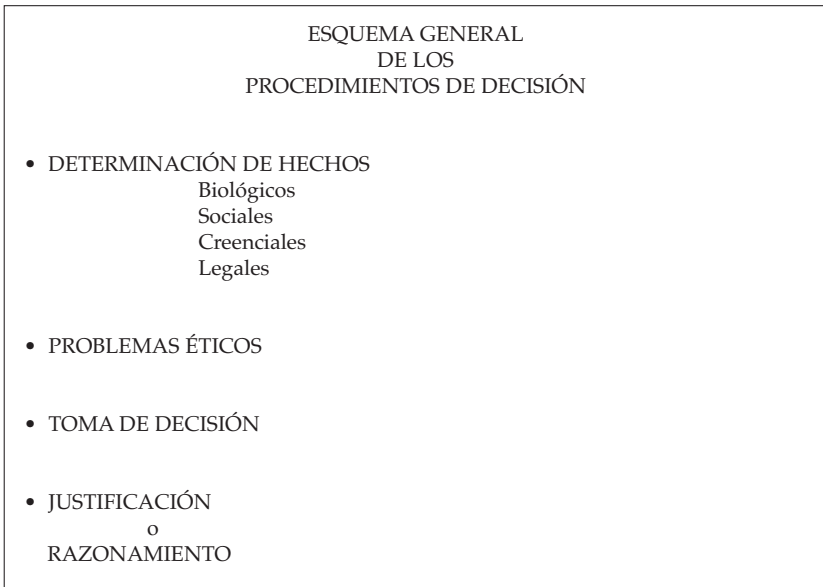
Uno de los graves problemas que tiene la ética es que los problemas morales no tienen una única solución correcta, en la mayoría de los casos, siendo el resto de las posibilidades falsas, como ocurre en los problemas matemáticos. Puede haber varias soluciones que pueden ser correctas al mismo tiempo²². Muchas veces ninguna de las opciones posibles nos deja satisfechos y hemos de elegir la menos mala, quedándonos profundamente desasosegados.

Lo principal no es el contenido de la decisión, sino que esto significa que éste sea indiferente, sino el proceso que se sigue para tomarla. La respuesta final no es lo más importante, pues puede haber varias correctas, sino las razones por las que hemos tomado esa decisión. Cómo llegamos a la decisión tiene una importancia capital, lo cual no significa que la decisión misma carezca de relevancia. De hecho, en la vida real hay que tomar decisiones. Pues no decidir equivale a tomar una decisión.

Pasemos a ver el esquema general que siguen todos los procedimientos de decisión (ver Figura 2). Prácticamente todos los procedimientos de decisión siguen la misma estructura, pasando por los mismos pasos, y se diferencian en cómo desarrolla cada uno de ellos.

Lo primero consiste siempre en la determinación de los hechos, este paso es fundamental y de él dependerá en gran manera el resto del procedimiento; en palabras de Javier Gafo "La buena ética comienza por unos buenos datos". Sin conocer bien los datos del caso, tanto bio-

22. GRACIA, D., *La deliberación moral. El papel de la metodología en ética clínica*, en: SARABIA, J y DE LOS REYES, M. (editores), **Comités de ética asistencial**, Madrid, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, 2000, 33.

Figura 2

lógicos, sociales, creenciales, etc., no podremos tomar una decisión correcta. Es como diagnosticar a un paciente sin conocer los hechos de la anamnesis, la exploración, las pruebas complementarias, etc. Un buen diagnóstico, en un caso difícil, requiere el conocimiento, lo más preciso posible, de todos los datos. En ética es igual. En el análisis ético de un caso clínico, por ejemplo, deberemos conocer todos los datos clínicos: diagnóstico, pronóstico, alternativas de tratamiento, etc.; pero además nos interesan muchos otros datos referentes al paciente: sus creencias religiosas, su situación social y económica, su nivel cultural, sus relaciones familiares, etc. Y por supuesto la situación legal en que nos estamos moviendo. Este paso es de gran dificultad, bien porque muchos de estos datos no se recogen en la historia clínica, los informes, etc., y difícilmente se obtienen cuando las situaciones son delicadas, espinosas, como ocurre en la mayoría de los problemas morales, requiriendo una gran labor de investigación; o bien porque nadie los conoce y son imposibles de averiguar. De cualquier forma deberemos dedicar todos nuestros esfuerzos en esta primera fase por conocer, de la forma más fiable posible, todos los hechos, los datos, del caso; no limiándonos a los problemas biológicos sino incluyendo todos aquellos

que nos aportan un mejor conocimiento de los implicados en la situación, fundamentalmente el paciente y su entorno. Por otro lado, deberemos intentar verificar los datos obtenidos, pues muchas veces nos llegan sesgados por los intereses de aquellos que nos los proporcionan.

Una segunda fase de todos los procedimientos es la identificación de los problemas éticos del caso. No del problema, sino de *los problemas*. Siempre que se analiza un caso adecuadamente aparecen, no sólo uno, sino varios problemas morales. Algunos autores prefieren hablar de conflictos de valores, pero en definitiva se refieren a lo mismo²³. Creemos que el conflicto de valores es subyacente a los problemas éticos que se identifican y responde a la pregunta sobre el porqué se plantea el conflicto moral. Un único conflicto de valores puede dar lugar a varios problemas éticos, teniendo cada caso un conflicto de valores principal que subyace a todos, o al menos a la mayoría, de los problemas que identificamos. Su identificación es una habilidad que se adquiere con la práctica.

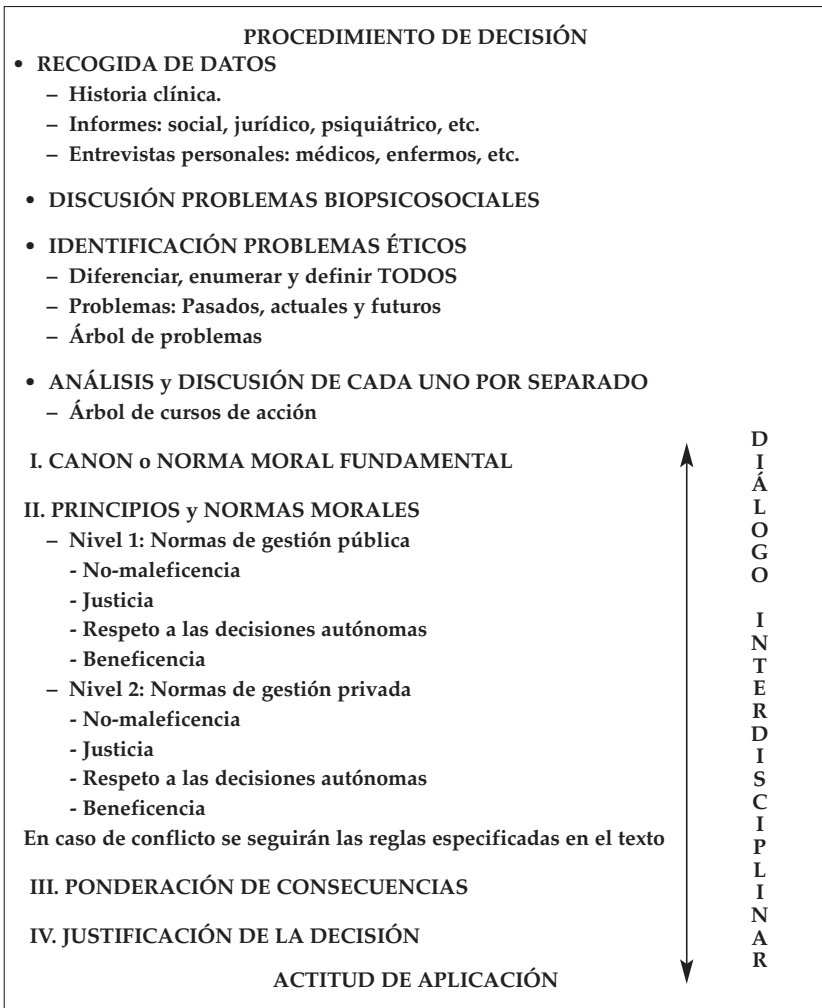
En tercer lugar deberemos tomar la decisión. Ahí estará el núcleo central del procedimiento y en ello radicará la diferencia fundamental entre unos y otros métodos. Por último, deberemos elaborar el razonamiento moral que justifique la decisión tomada, razones en las que nos hemos basado para tomar esa decisión y no otra y que podemos argumentar ante los demás para justificar el curso de acción elegido.

El procedimiento que proponemos se basa en la fundamentación que hemos esbozado anteriormente. Pretende ser útil para los diversos ámbitos de interés de la bioética y no sólo para la toma de decisiones en el ámbito clínico, si bien usamos dicho marco de referencia para ilustrar nuestra propuesta²⁴.

El presente esquema es una propuesta que no pretende ser definitiva y que no debería nunca ser aplicada de modo rígido, como una camisa de fuerza. De hecho la experiencia de los Comités de ética asistencial enseña que cada institución necesita elaborar una metodología adaptada a sus características, necesidades y funcionamiento. Habitualmente, la rigidez es enemiga de la buena ética.

23. Ya Thomasma en los años setenta en su propuesta de procedimiento de decisión, así como en las revisiones ulteriores del mismo, habla de identificar los conflictos de valores.

24. Esta propuesta está muy influenciada por la del Prof. Diego Gracia, pero es importante notar algunas diferencias tanto en la aplicación práctica como en el momento de la decisión.



1. Recogida de datos

En primer lugar, como ya hemos comentado en el esquema general, el paso inicial siempre ha de ser la determinación de los hechos y su verificación. Si los datos están incompletos, o tienen sesgos importantes, o simplemente son pasados por alto inadvertidamente, lo más probable es que cometamos errores graves, que podían haber sido fácilmente evitados.

Debemos tener en cuenta que en muchas ocasiones quien realiza la consulta, espera una determinada contestación y proporciona la información desde una perspectiva un tanto sesgada, conscientemente o no, para inducirnos a la respuesta que espera de nosotros. Por ello, no debemos quedarnos con una única versión de los hechos, pues los datos nunca son objetivos²⁵ y cada uno los interpreta desde su visión del problema.

2. Discusión de los problemas biopsicosociales

En los casos clínicos, que estamos utilizando como ejemplo, no conviene olvidar que no basta con constatar y comprender solamente los datos biomédicos. Es indispensable, como ya se ha sugerido, que se asuman también los datos biopsicosociales, sin olvidar los elementos creenciales, que constituyen un factor esencial en este apartado. Sin embargo, no debería pensarse que este punto se aplica solamente al análisis ético de los casos clínicos. Al abordar cualquier problema moral es indispensable tomar en cuenta los elementos expresamente humanos, porque, a fin de cuentas, la ética busca encontrar soluciones plenamente humanas para la vida de las personas en la comunidad de los seres personales. Todos los participantes en la decisión deben comprender cabalmente los datos biopsicosociales propios del caso que se está considerando.

3. Identificación de los problemas éticos

Los casos reales siempre son mucho más complejos, mucho más ricos, que la teoría. Los planteamientos teóricos suelen hablar de un determinado problema moral, pero una de las dificultades más importantes es que en la realidad se dan varios problemas morales al mismo tiempo y en el mismo caso. Es ficticio pensar que ante un caso sólo nos vamos a encontrar con un único problema ético.

Por ejemplo, si nos encontramos en el seno de un Comité de ética, antes de comenzar el análisis de cualquier caso deberemos hacernos cuatro preguntas:

25. Aunque los hechos puedan ser considerados objetivos, su interpretación nunca lo es. Los datos se refieren a los hechos pasados a través de la interpretación de quienes los han vivido y presentan.

- ¿Qué nos preguntan?
- ¿Por qué nos lo preguntan?
- ¿Para qué nos lo preguntan?
- ¿Es competencia del Comité?²⁶

El análisis y la contestación, siempre, de estos cuatro interrogantes previamente a comenzar la metodología de la decisión es imprescindible y evita incurrir en graves errores.

En primer lugar, debemos siempre tener claro cuál es la pregunta concreta que se nos hace, no debiendo perderla de vista nunca. Frecuentemente después de varias horas de deliberación, hay que volver a releer la pregunta para no desviarnos en su resolución.

La segunda y tercera preguntas están íntimamente relacionadas. En muchas ocasiones no conocemos la causa por la que ha llegado el caso al Comité. Sabemos la pregunta que se nos hace pero no el conflicto que subyace, ya que éste no se encuentra en ningún informe, ni en la historia clínica. Si investigamos y llegamos a conocer por qué se nos pregunta lo que se nos pregunta, tendremos bastante probabilidades de responder la siguiente cuestión: *para qué*. La respuesta a la pregunta sobre el *por qué* es la que nos pondrá de manifiesto el conflicto de valores subyacente, que dará lugar a un listado más o menos extenso de problemas morales.

La cuarta pregunta: ¿es competencia del Comité lo que se solicita? Su respuesta no depende únicamente de lo que se nos pregunta, que es donde se suele centrar la respuesta, sino también de quién pregunta y cuándo se realiza la pregunta²⁷.

Hemos utilizado el ejemplo de un Comité de ética asistencial, pero estas observaciones son, a nuestro modo de ver, igualmente válidas, *mutatis mutandis*, para otras situaciones, aunque quien pregunte sea el sujeto individual a sí mismo. Tendrá que tener claro *qué* se está preguntando, es decir, cuál es la cuestión o problema moral sobre el que

26. Para un desarrollo mayor de estas cuestiones, Cf. ÁLVAREZ, J.C., *Comités de ética asistencial: Reflexión sobre sus funciones y funcionamiento*, en: FERRER, J. y MARTÍNEZ, J.L. (Eds.), **Bioética: un diálogo plural**, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 2002, 367-384.

27. La importancia de *qué* nos preguntan, *quién* lo pregunta y *cuándo* lo pregunta, en relación a los Comités de ética, ya se ha desarrollado en el citado artículo "Comités de ética asistencial: Reflexión sobre sus funciones y funcionamiento".

quiere deliberar. También tendrá que tener claro *por qué* y *para qué* se hace la pregunta, y en último término si le toca a él asumir la responsabilidad por la decisión en cuestión.

Por ello es imprescindible, antes de comenzar la discusión sobre el problema concreto que nos planteamos, identificar todos los problemas que concurren en el caso. Para ello deberemos: reconocerlos (habilidad que se obtiene con la práctica en la aplicación del método, con la resolución de muchos casos), enumerarlos y definirlos (a ser posible con pocas palabras, pero concretamente).

Los problemas morales los podemos agrupar en pasados, presentes y futuros. En los casos clínicos, habrá un buen número de problemas que se han dado en la historia del paciente, que debemos identificar, pero que nuestra decisión no puede ya variar. Se han dado en el pasado y no podemos modificarlos. Por ejemplo: que no se solicitara el consentimiento informado al paciente para realizarle determinada prueba o intervención; es un problema moral, pero su resolución no es posible actualmente. Otro grupo de problemas serán los que se dan en el momento presente y sobre los que deberemos tomar la decisión; entre ellos se encontrará necesariamente el problema principal que nos estamos planteando. Y por último, se identificarán otro grupo de problemas que surgirán previsiblemente en el futuro y se darán como consecuencia de los diferentes cursos de acción que se abren ante nosotros. Deberemos centrar la discusión en los problemas presentes y futuros. Los pasados debemos identificarlos, pero no deliberar sobre ellos y si lo hacemos será únicamente con vistas a intentar que no vuelvan a suceder en el futuro.

Una práctica que puede ayudarnos, en ocasiones, es elaborar un árbol de problemas. Algunas veces el intentar resolver directamente el problema más evidente que se presenta ante nosotros, por las bravas, no es la mejor opción. Los problemas morales se dan encadenados en el tiempo, unos como efecto de otros problemas previos. El elaborar un árbol de problemas implica la investigación de otros problemas que no se suelen conocer, que normalmente permanecen ocultos y hay que desvelar, pero que son la causa del problema actual que nos ocupa. Si reconocemos el problema inicial, aunque parezca menor, y lo resolvemos, habremos resuelto con mayor facilidad el difícil problema que se nos plantea; y generalmente maximizando el respeto de los deberes o principios morales.

No siempre hemos de realizar todos los pasos según los describimos, dependerá de cada caso. En ocasiones, podremos no hacer el árbol de problemas, por ejemplo, o las entrevistas personales; pero deberemos tener en cuenta siempre si puede ayudarnos su aplicación.

4. Análisis y discusión de cada problema ético

Una vez identificados y especificados todos los problemas, deberemos analizarlos y deliberar sobre ellos por separado, sin mezclarlos; pues, de lo contrario, la deliberación será confusa y difícilmente llegaremos a una conclusión.

Para ello, es muy útil la elaboración de un árbol de cursos de acción. En general, los seres humanos vemos muy bien los cursos de acción extremos: sí o no, blanco o negro, todo o nada, llamar al juez o dar el alta voluntaria a un paciente, etc.; pero nos cuesta mucho ver las tonalidades de grises, los matices, los cursos de acción intermedios. Y es entre éstos donde se suele encontrar la mejor solución (o la menos mala), la solución que respeta de mejor forma los principios morales y el mayor número de valores. Así pues, deberemos especificar todos los cursos de acción posibles, no sólo los que nos parecen deseables o nos gustan, sino todos los que se puedan dar.

De esta manera será mucho más fácil analizar las consecuencias de cada uno de los cursos de acción e identificar los problemas éticos a que nos conduce cada uno de ellos. En ocasiones los cursos de acción son complementarios entre sí y podremos elegir más de uno haciendo que coincidan o se sucedan temporalmente; y en otras, en cambio, serán excluyentes entre sí, siendo incompatible su elección. Por lo tanto, deberemos deliberar sobre todos y cada uno de los problemas actuales identificados y analizar todos y cada uno de los cursos de acción posibles.

5. Toma de decisión

Este es el paso central del procedimiento, el momento de tomar la decisión. Desde la llamadas Éticas de la Responsabilidad sabemos que no basta con la aplicación de los deberes o principios morales, como se hacía en las Éticas de la Convicción. Es necesario, además, tener en cuenta las circunstancias y consecuencias en cada caso y curso de acción. Esto no quiere decir que las convicciones morales no sean importantes, hay que tener principios morales, pero no sólo, también

tenemos que ponderar las consecuencias y circunstancias. La toma de decisión se realiza mediante un doble análisis, desde los principios y desde las consecuencias.

Hemos visto que el acto moral es complejo y el juicio moral muy difícil. El análisis que vamos a describir pretende tamizar el juicio moral por diferentes filtros o cedazos, que si bien no nos aseguran la corrección de la decisión, al menos nos ayudan a no olvidarnos de los pasos más importante del análisis moral y a tener la seguridad de que desestimamos las decisiones incorrectas. Cada paso es a modo de un filtro o test por el que pasamos la decisión, el curso de acción elegido. Cada uno de los cursos de acción posibles deberá ser sometido a los diferentes pasos o momentos del análisis.

a) Canon o norma moral fundamental

El primer paso consiste en preguntarnos si el curso de acción que estamos analizando cumple con el canon, con la forma de la moralidad, es decir, si cumple la condición de posibilidad para ser considerado dentro de la clase de lo moral. Éste es el único paso sin excepciones. Si concluimos que la decisión no se adapta al canon, no tiene ni siquiera la forma de lo moral, lo desestimaremos de entrada, sin pasar al paso siguiente. Si, por el contrario, cumple con el canon, pasaremos al análisis desde los principios y normas morales.

b) Principios y normas morales

En este paso habremos de preguntarnos si la decisión analizada cumple con los principios y normas morales. Si cumple con todos quiere decir que no había problema moral, pues si nos hemos planteado un problema ético es generalmente porque no podemos satisfacer todos los deberes al mismo tiempo, existiendo algún conflicto entre dos o más de ellos. Cuando existen conflictos se debe proceder conforme a la jerarquía que ya hemos explicado anteriormente, en este mismo capítulo.

Hemos de tener en cuenta que, en muchas ocasiones, lo que se producen son conflictos entre normas derivadas del mismo principio moral, o lo que es lo mismo, no tenemos bien delimitado el principio y nos movemos en la frontera de si una acción transgrede o no un deber moral. Esto se ve claramente en la no-maleficencia, cuando discutimos, por ejemplo, la limitación del esfuerzo terapéutico en un tratamiento de soporte vital; si continuamos con el soporte vital ¿somos maleficentes

por caer en el encarnizamiento terapéutico? Y si lo suspendemos ¿somos maleficentes al omitir un tratamiento que mantiene con vida al paciente? (ello sin tener en cuenta un factor fundamental como es la voluntad del paciente que nos sería de gran ayuda para resolver la cuestión). Es decir, el problema es decidir entre dos acciones que pueden ser maleficentes ambas por distintas razones. El conflicto es entre normas derivadas de la no-maleficencia. Aquí las circunstancias del caso y las consecuencias nos servirán para discernir entre ellas.

c) Ponderación de las consecuencias

En este paso analizaremos las consecuencias previsibles del curso de acción elegido o de los varios entre los que dudamos. Cuando el cumplimiento de un principio conlleva prever unas consecuencias indeseables nos plantearemos si podemos hacer excepción a ese principio para evitar dichas consecuencias. Los principios obligan *prima facie*, pero si las consecuencias suponen transgredir otro principio o incluso no cumplir con el canon, podremos hacer excepción al mismo por no considerarlo un deber real, aunque sigue siendo un *deber prima facie*. Siempre la carga de la prueba la tiene quien quiere hacer la excepción. Es decir, para poder hacer una excepción a un principio o una norma moral hay que dar razones de por qué creemos que podemos y debemos hacerla. Las excepciones no se pueden hacer sin justificarlas, por *olfato moral*, sino que es necesario exponer las razones que justifican las mismas.

d) Justificación de la decisión

Por último, deberemos elaborar el razonamiento que justifique el curso de acción que hemos elegido, dándonos tanto las razones a favor, desde la doble perspectiva de los principios y de las consecuencias, como las razones en contra. Este momento es fundamental, lo importante no es la decisión tomada, sino las razones que demos para justificarla. Ya hemos explicado que en las decisiones morales lo más importante no es el resultado, la decisión, el curso de acción elegido, sino las razones que demos, el proceso por el que hemos llegado a esa decisión.

e) Metodología dialógica

Como hemos visto, la complejidad de los actos morales conlleva una grandísima dificultad a la hora de tomar decisiones. Los actos morales son poliédricos y nadie tiene la visión completa del problema

en toda su complejidad. Cuando tomamos este tipo de decisiones debemos contemplar las diferentes perspectivas del problema y tener en cuenta los intereses de todos los implicados en el mismo y afectados por la decisión.

No olvidemos que la interdisciplinariedad es una de las características distintivas de la bioética. Ciertamente, la interdisciplinariedad tiene que tomarse en serio a la hora de la deliberación y de la toma de decisiones morales. Además, la bioética es una ética democrática, nacida precisamente como fruto de la cultura democrática de nuestra época. ¿Es posible hablar de democracia sin un diálogo en el que puedan participar todos aquellos que van a ser afectados por la decisión? No hay duda, pues, de que sin una metodología dialógica es imposible tomar decisiones moralmente legítimas, a la altura de nuestro tiempo. Interdisciplinariedad y democracia son elementos irrenunciables para la bioética, son, podríamos decir, su santo y seña.

Por todo ello, creemos que la deliberación –de la que luego trataremos– debe hacerse de forma plural y no individual. La deliberación debe ser colectiva, interdisciplinar, plural, intersubjetiva, he ahí el papel, por ejemplo de los Comités de Ética. Cada uno de los miembros del Comité aporta su perspectiva, su punto de vista del problema, fijándose en unos aspectos que a lo mejor no han sido contemplados por los demás, que les han pasado desapercibidos. Además, como ya hemos dicho, debemos incluir en la deliberación los intereses de todos los afectados.

La dimensión dialógica debe estar presente en todas las fases descritas anteriormente. Desde la confrontación del curso de acción bajo consideración con el canon de la moralidad, pasando por el análisis desde los principios y normas, la ponderación de consecuencias y la justificación de la decisión, todos deben ser abordados dialógicamente. La deliberación que se lleve a cabo sobre cada filtro o tamiz por el que pasamos la decisión debe ser una deliberación plural.

Las decisiones sanitarias que llevan implicados problemas morales, son decisiones transitivas, sobre otros, no sobre nosotros mismos. Por ello, la deliberación no debe ser individual. Cuando tomamos decisiones que sólo nos afectan a nosotros mismos, deliberamos a solas; cuando entrañan mucha dificultad, solemos pedir consejo a personas de buen y prudente juicio, en las que confiamos, para que nos den su punto de vista, su perspectiva del problema y así completar y ampliar la

panorámica de la cuestión. Pero cuando las decisiones afectan a la vida y la muerte de otras personas, nos parece imprescindible, además de tener en cuenta por supuesto el punto de vista del paciente, que la deliberación sea plural y que cada uno de los interesados y afectados por la decisión pueda expresar su punto de vista.

Esto no quiere decir que los consejos morales de los expertos, de los consultores, no tengan valor. Tienen el valor del consejo de una persona con conocimientos y habilidades en el campo de la bioética, con experiencia y con prudencia. Pero el consejo de *un* individuo siempre tiene un punto de vista muy limitado, *su* punto de vista. Y como nadie tiene la perspectiva divina, la perspectiva global, como nadie puede ver al mismo tiempo todas las caras del poliedro, tendremos una opinión muy cualificada, pero inevitablemente limitada y sesgada por su formación (como médico, como filósofo, como intensivista o como ginecólogo, etc.). Un consejo elaborado mediante una deliberación plural, multidisciplinar, donde se contemplen el mayor número de puntos de vista distintos y se den cabida a las diferentes sensibilidades e intereses, es mucho más rico.

f) Actitud de aplicación del procedimiento

La actitud de los individuos a la hora de enfrentarse a los problemas morales es una cuestión esencial. Creemos que hay, de entrada, dos actitudes bien distintas que podemos observar, no sólo ante los problemas morales, sino también ante cualquier otro tipo de problemas, por ejemplo ante la investigación científica, ante la realización de una tesis doctoral, etc.

Hay individuos que se sitúan ante el problema con una actitud de búsqueda, de investigación, sin importarles la conclusión a la que puedan llegar. Su preocupación se centra en las razones, los argumentos, etc., su mirada siempre es hacia delante, sin tener una solución a priori. Cuando llegan a una conclusión no la toman por definitiva, sino que están dispuestos a modificarla siempre que les den mejores razones y argumentos, teniendo una actitud abierta dispuesta siempre a la evolución, al cambio, basado en datos, argumentos y razones. Y sin miedo a desdecirse de lo dicho, a cambiar de opinión, si las nuevas razones son mejores que las defendidas con anterioridad.

Por el contrario, hay otros sujetos que ante un problema, sobre todo si es moral, se adhieren a una solución inmediatamente, toman parti-

do por una postura, y buscan hacia atrás las razones que avalen esa solución, esa postura. Lo que les importa es dar razones para una solución en concreto. Una vez abrazada una postura no están dispuestos a modificarla por muchas buenas razones que les den. Alcanzada la verdad moral sería absurdo, para ellos, cambiar. Primero tienen la solución al problema, conocen la verdad, y luego buscan las razones.

Esto se dan mucho en la ciencia y es una de las críticas de K. R. Popper al modo de hacer investigación científica. No sólo hay que buscar las razones que nos den la razón, no sólo hay que verificar, pues siempre encontraremos razones a favor. Lo que debe hacer el científico es intentar falsar su postura, buscar las razones en contra. Cuando alguien realiza una tesis doctoral es muy diferente si primero realiza la investigación y luego llega a unas conclusiones, que si primero tiene las conclusiones a las que quiere llegar y luego busca las razones que le lleven a esas conclusiones.

Opinamos que ante cualquier problema y sobre todo ante los problemas morales, debemos adoptar la primera postura. Una postura de búsqueda, de investigación, sin conclusiones prefijadas, abiertos a los mejores argumentos y dispuestos a cambiar la solución, sin miedo a desdecirnos. La segunda postura suele ser fruto de la inseguridad, de la escasez de conocimientos y del miedo a razonar por uno mismo, defendiendo soluciones diseñadas desde otras instancias consideradas superiores.

Esto sería una actitud general ante los problemas, pero ahora vamos a referirnos a la actitud a la hora de aplicar el procedimiento de toma de decisión. Diego Gracia señala, acertadamente, que muchos buenos procedimientos no funcionan en determinadas manos, que los aplican de forma mecánica y sin tener en cuenta la riqueza y los matices de la realidad y, en cambio, otros procedimientos, incluso más deficientes, sí funcionan en las manos adecuadas²⁸. Por lo cual parece que el que un procedimiento funcione o no depende no sólo del procedimiento mismo, sino también de la actitud o mentalidad del que lo utiliza, lo que él denomina *marco de referencia*.

Según este autor, hay dos formas de abordar los problemas morales, una que denomina dilemática y otra problemática. La actitud dilemática se plantea los conflictos morales al modo de la teoría de la elección

28. GRACIA, D., *La deliberación moral. El papel...*, 21.

racional, es decir, hemos de buscar la solución más racional (más probable y preferible) y partimos de la premisa de que una y sólo una solución de las posibles es verdadera, y nuestra tarea consiste en develar la verdadera frente a la que es falsa. Es la misma postura que adoptamos ante los problemas matemáticos, la solución verdadera es única y si la encontramos es que necesariamente las demás son falsas. No puede haber varias soluciones correctas a la vez. Recordemos cuando en el colegio nos ponían un problema de matemáticas, si la solución correcta es 4,9, quiere decir que el que contestaba 5,0 ó 4,8 se había equivocado. En esta actitud los problemas morales se suelen plantear en forma de dilemas morales. Hay dos posible soluciones, sí o no, blanco o negro, y sólo una de ellas es la verdadera. Recordemos, eutanasia sí o eutanasia no, aborto sí o aborto no, etc. Los partidarios de una postura a la derecha y los partidarios de la contraria a la izquierda, el dilema está planteado y el debate y el espectáculo están servidos. Estamos acostumbrados a este tipo de planteamientos por ser el enfoque que los medios de comunicación dan a los problemas, sobre todo a los problemas morales. El sujeto es culpable o inocente, o se hace A o se elige B. Así pues, en este tipo de mentalidad la importancia técnica del método o procedimiento es muy grande, el llegar a la solución correcta depende de la técnica que se use. Si el procedimiento es técnicamente bueno llegaremos a la verdadera respuesta con suma facilidad. La cuestión ética se reduce así a cuestión técnica.

Para Gracia, *la racionalidad moral no es dilemática. Las soluciones dilemáticas no son sólo poco realistas sino por lo general inmorales*²⁹. *La razón humana es problemática y deliberativa*³⁰. Este tipo de mentalidad dilemática se da tanto entre los utilitaristas como entre los deontologistas fuertes. Ambos presuponen que los juicios morales se pueden resolver con certeza, con exactitud, que sólo una respuesta es correcta y que la verdad moral es universal.

La actitud problemática es muy distinta, cuando nos planteamos un conflicto moral no lo vemos en forma de dilema. Los problemas morales son eso, problemas y no dilemas. Los problemas morales pueden tener muchas soluciones y varias de ellas pueden ser correctas a la vez. La corrección de una no implica necesariamente la incorrección de

29. *Ibídem* 26.

30. *Ibídem* 35.

todas las demás. Por supuesto, habrá algunos cursos de acción claramente incorrectos pero puede haber varios correctos al mismo tiempo. Lo importante no es la solución a la que lleguemos, sino el proceso, el camino por el que hemos llegado a esa solución. Esto es lo verdaderamente importante, la búsqueda de una solución propia, razonada, pero admitiendo que otros pueden dar otra solución diferente al mismo problema y no por ello ser incorrecta. Para Gracia *la bioética ha estado más influenciada durante toda su corta historia por la idea de erradicar los dilemas y tomar decisiones acerca de situaciones conflictivas, que por la de deliberar sobre los problemas*³¹.

La actitud dilemática utiliza una aproximación decisionista, su metodología se basa en la teoría de la elección racional. En cambio, la actitud problemática es deliberativa y su método de resolver los problemas es la deliberación. Es muy importante una u otra actitud o marco de referencia a la hora de aplicar el procedimiento. La deliberación es un método aplicable a diferentes procedimientos de decisión. Tanto la actitud problemática como la deliberación como método de resolución de problemas morales son aplicables a diferentes procedimientos. Un buen procedimiento, junto con una actitud de aplicación problemática, que se ponen en práctica mediante la deliberación colectiva y multidisciplinar son los requisitos más importantes a la hora de enfrentarnos a los problemas morales de gran dificultad. Creemos que uno de los procedimientos que podrían funcionar mejor, al ponerlo en práctica con el método deliberativo es el descrito anteriormente por nosotros.

En la deliberación lo fundamental no es el cálculo, la cuantificación de las probabilidades y de las preferencias como en la teoría de la elección racional, sino la argumentación, lo razonable. Esta argumentación siempre permanece abierta a nuevas razones, nunca está definitivamente concluida, dispuesta a ser modificada en virtud de los mejores argumentos.

Por poner un ejemplo para que se entienda con facilidad: al realizar un viaje tenemos una ruta (la ruta es el procedimiento, los diferentes lugares por los que vamos a pasar, podemos elegir diferentes rutas, es decir, podemos utilizar distintos procedimientos); un medio de transporte –a pie, en bicicleta, moto, coche, etc.– (es el método, por ejemplo el decisionismo y la deliberación) y un conductor, con una actitud

31. *Ibíd*em 32.

determinada cuando guía el vehículo (a algunos conductores lo único que les interesa es llegar al destino rápidamente y a otros lo que les importa es el viaje en sí mismo y no la meta). Así pues, es diferente viajar para llegar a un determinado destino (una única solución verdadera) que viajar para disfrutar del viaje mismo (donde el destino carece de importancia y puede que diferentes finales del viaje sean satisfactorios). Dependiendo de la actitud que tengamos elegiremos uno u otro método para viajar y podremos elegir diferentes rutas o escalas en el viaje.

La deliberación precisa de unas condiciones fundamentales sin las cuales difícilmente se puede desarrollar: *ausencia de restricciones externas, buena voluntad, capacidad de dar razones, respeto por los demás cuando se está en desacuerdo, querer llegar al entendimiento, cooperación y colaboración*.³² Es evidente la dificultad para que se den todas estas condiciones, tanto las que son estructurales, las colectivas como las individuales. Los conocimientos, las habilidades, los rasgos de carácter, la madurez de los individuos, la profundización necesaria en cuestiones morales, etc., es muy difícil que se den conjuntamente para poder realizar una verdadera deliberación. En la mayoría de los casos nos tendremos que conformar al menos con la buena voluntad de los participantes para poder deliberar, aunque no sea en las condiciones óptimas.

Es importante señalar que diálogo y deliberación son dos cosas muy distintas y no deben confundirse. En la mayoría de las ocasiones, cuando hablamos con otras personas, transmitimos información, dialogamos, opinamos, pero no deliberamos. La deliberación requiere unas condiciones imprescindibles, que si no se dan no hay deliberación. En toda deliberación tiene que haber diálogo, pero en la mayoría de las ocasiones hay diálogo sin deliberación. Hay cierta tendencia, actualmente, a creer que todo es deliberación y no es así. Conseguir deliberar es muy difícil.

IV. BIOÉTICA Y ÉTICA NORMATIVA

La ética y la bioética no pueden, ni deben, dedicarse a la ética normativa, es decir a elaborar elencos de normas aplicables directamente a los problemas concretos. Solamente podemos aspirar a dar criterios generales para que las personas, desde su responsabilidad, tomen las

32. *Ibidem* 41.

decisiones pertinentes en las situaciones particulares. No podemos pretender que las opciones concretas sean tomadas a base de normas estrictas, pensando que cuantas más normas haya mejor. Algunos propugnan que si normativizamos todo tendremos la seguridad de que las decisiones y los actos van a ser mejores y más correctos. La ética no funciona así. Las normas deben ser elaboradas socialmente y la ética y la bioética deben ayudar a la reflexión, a dar criterios generales, pero poco más (y tampoco menos).

La responsabilidad por las decisiones particulares recae sobre los hombros de cada sujeto moral. Cada uno está llamado a analizar los problemas y a tomar las decisiones correspondientes, sin pedir que haya normas que lo regulen todo, exonerándole así de su propia responsabilidad.

Creemos que es un error pedir a la ética y a la bioética el desarrollo de las normas. Deben contribuir, más bien, a promover la responsabilidad de las personas, para que éstas sean capaces de tomar decisiones, sabiendo dar razones que las justifiquen y responsabilizándose por ellas. La ética y la bioética tienen como tarea la formación del *éthos*, que constituye el núcleo moral de la persona, que la dispone para dejarse mover por buenos motivos. Además del *éthos* individual, es indispensable la formación de un *éthos* colectivo, que nos proporciona la sensibilidad necesaria para estimar determinados valores. Todo ello sí es tarea de la ética, como también lo es el mejoramiento de las actitudes de los individuos en sus diversos roles: como ciudadanos, como profesionales, etc. Si perdemos de vista esta tarea fundamental de educación y formación y transformamos la bioética en disciplina normativizadora, confundiremos y pervirtiremos los fines que a través de ella debemos perseguir.

V. BIOÉTICA Y EXCELENCIA MORAL

Por último, no podemos cerrar este capítulo ni este libro sin decir una palabra sobre la excelencia moral. Con frecuencia se ha acusado a la bioética de quedarse en el terreno de los mínimos morales, hasta el punto de que algunos han llegado a pensar que se podía identificar con los mínimos exigidos por la ley. Según esta interpretación minimalista, la bioética estaría hecha para que los profesionales sanitarios y los investigadores científicos puedan evitar verse involucrados en

problemas de índole legal. En las reflexiones precedentes en este capítulo conclusivo hemos concedido amplio espacio a las consideraciones acerca de la ética de mínimos, a la metodología de la decisión y a la relación entre bioética y ética normativa. Todo esto podría dar pábulo a la sospecha que acabamos de enunciar. Por eso queremos que nuestra última palabra se dedique a los máximos morales, a la noción de la excelencia moral.

Es indudable que en la moderna sociedad pluralista necesitamos con urgencia una ética de mínimos que nos permita a los extraños y a los conocidos morales colaborar en importantes proyectos comunes, sin los cuales es imposible gestionar adecuadamente la vida social. Sin embargo, también es indudable que la sola ética de mínimos es del todo insuficiente para que los individuos florezcan como seres morales y en consecuencia para que la sociedad misma alcance su plenitud moral. La vida moral no consiste única y exclusivamente en evitar los actos injustos y maleficentes, garantizando con ello la corrección mínima de las decisiones autónomas. No debemos olvidar que la moralidad existe también para promover la autorrealización de las personas en la comunidad de los seres personales; es decir, para que éstas alcancen la excelencia en su vida personal.

La excelencia moral se realiza en el ámbito de las éticas de máximos, vinculadas a los proyectos felicitantes propuestos por las diversas comunidades morales particulares, religiosas o de otro tipo, que juegan un papel tan importante en el seno de la sociedad civil moderna. Aquello que desde la perspectiva de la ética de mínimos estamos obligados a considerar como ideales morales, desde la óptica de una ética de máximos pueden llegar a convertirse en verdaderas obligaciones, libremente asumidas por la conciencia personal. Desde esta perspectiva actos tales como el perdón de los enemigos y hasta el sacrificio de la propia vida por el bien del prójimo, pueden llegar a experimentarse como estrictamente vinculantes por el sujeto moral. Al asumir libremente estos valores, la persona alcanza, sin lugar a dudas, su pleno florecimiento en la vida moral.

El ejercicio de los máximos morales de manera constante a lo largo de una vida, solamente es posible si el sujeto moral ha desarrollado esas disposiciones o actitudes permanentes que la tradición ha bautizado con el nombre de virtudes. La virtud es un hábito o disposición permanente para obrar en conformidad con las exigencias de la exce-

lencia moral. No en balde, el término usado por los filósofos griegos para referirse a lo que nosotros denominamos virtud era *areté*, es decir, excelencia. La virtud es, en verdad, la más genuina excelencia del hombre, de la persona humana en cuanto tal. El ser humano no nace virtuoso. Las virtudes se adquieren a través de la repetición de acciones particulares que realizan un determinado valor, una determinada excelencia moral. Ciertamente, es tarea de la ética inspirar a los individuos para que lleguen a ser hombres y mujeres virtuosos, personas excelentes en cuanto seres morales.

A lo dicho se podría, y quizás se debería, añadir que además de la excelencia personal existe la excelencia profesional y ésta también interesa de modo particular a la bioética. El alto nivel moral de las actividades profesionales en las ciencias de la vida y en las profesiones de la salud, estará mejor asegurada en la medida en que los profesionales que laboran en ellas sean moralmente excelentes.

Esperamos que estas páginas contribuyan a lograr este ideal. Si lo conseguimos, quedarán más que resarcidos los esfuerzos que hemos puesto en la elaboración de esta obra.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abel i Fabre F.: 60, 80
Abrahán: 278-279
Adorno T.W.: 52
Agustín de Hipona: 13, 21, 55, 174
Álvarez, J.C.: 132, 341, 443, 496
Angelini G.: 49, 165, 170
Antígona: 54
Apel K.O.: 447
Aquino T.: 34, 35, 40, 41, 47, 48, 49,
52, 131, 144, 154, 155, 179, 184,
415, 457, 476
Aranguren J.L.: 21, 24, 25, 26, 30, 32,
439
Aristóteles: 23, 32, 43, 46, 141, 148,
154, 168, 169, 174, 178, 184, 186,
206, 450, 457, 491
Arras J.D.: 181
Ayer A.J.: 27, 75
Azpilcueta M. de: 166
Bacchetta M.D.: 354, 357-359, 362
Bacon F.: 344
Baker R.: 71
Barrio Cantalejo I.M.: 66, 71, 73
Battaglia L.: 409
Beauchamp T.L.: 17, 38, 43, 73, 89,
91, 96, 99, 103, 104, 105, 107, 110,
111, 114, 115, 116, 117, 121-162,
180, 213-214, 243-244, 298, 358,
394-396, 400, 416, 432, 435-436,
449, 452-456, 458, 462, 476, 479
Beecher H.K.: 72
Bellah R.: 244
Bellarmino: 210
Bentham J.: 13, 109, 136, 313-314
Blanc L.: 312
Bompiani A.: 405-409
Boné E.: 405
Bordley J.: 65
Broad C.D.: 115, 156, 189, 455
Brody B.A.: 46, 76, 230
Brown L.J.: 67
Buber M.: 414
Bultmann R.: 76
Caffarra C.: 91
Callahan D.: 61, 65, 75, 76, 79, 81,
203, 327
Camps V.: 243
Carroll J.: 60
Cattorini P.: 408
Chadwick R.: 298
Chiarelli B.: 409-410
Chiavacci E.: 35
Childress J.F.: 17, 38, 80, 89, 91, 96,
99, 103, 104, 105, 107, 110, 111, 114,

- 115, 116, 117, 121-162, 180, 213-214, 243-244, 298, 358, 394-396, 400, 416, 432, 435-436, 449, 452-456, 458, 462, 476, 479
- Cicerón: 25, 55, 174
- Clark: 92-93
- Clouser K.D.: 31, 63, 76, 116, 117, 123, 159, 160, 367-368, 371, 375-376, 379, 381, 385, 395-396, 400-401, 454-455
- Cohn P.: 45
- Compagnoni F.: 35
- Copleston F.: 344-345
- Cortina A.: 53, 113, 258
- Couceiro A.: 66
- Creonte: 54
- Cristo: 152, 164, 198-199
- Croce B.: 425
- Crockaert P.: 49
- Cruz M.: 487
- Culver C.M.: 31, 116, 123, 160, 367-368, 371, 375-376, 379, 381, 385, 395-396, 400-401
- Cuyas M.: 80
- Damiani B.: 77
- Daniels N.: 99, 101, 103, 116, 354
- Darwin Ch.: 345
- De Grazia D.: 107, 111, 112
- Dell'oro R.: 60
- Descartes R.: 347
- Dewey J.: 344-350, 353, 355, 359
- Dhavamony M.: 54, 55, 56
- Di Pietro M.L.: 406
- Dios: 10, 33, 34, 35, 40, 47, 54, 55, 56, 57, 59, 84, 184, 207, 210, 278, 300, 318, 339, 415, 419-420, 422, 424-425, 428, 431-433
- Drane J.F.: 77
- Dubose E.: 116, 122, 123, 163
- Durand G.: 80
- Durkheim E.: 27, 56
- Dworkin R.: 446-447
- Elizari F.J.: 80
- Emanuel E.J.: 160, 243-259, 396
- Engelhardt H.T.: 38, 205-241, 293, 331-332, 476
- Esculapio: 194
- Euclides: 170
- Faden R.: 73
- Feinberg J.: 51, 130
- Feito L.: 110, 121, 453, 486
- Fernández A.: 40
- Ferrater Mora J.: 21, 25, 45, 49, 84, 109, 298, 343-344
- Ferrer J.: 60, 70, 77, 99, 144, 159, 192, 496
- Fins J.J.: 352, 354-359, 361-362, 364-365
- Fisichella R.: 54
- Fletcher J.: 80, 317
- Fletcher J.C.: 354, 356
- Foot Ph.: 187
- Fraile G.: 32
- Frankena W.: 110, 131, 132, 156, 157, 455, 458-459
- Gafo J.: 60, 80, 81, 491
- Galileo: 196
- García Morente M.: 113
- Gaylin W.: 61
- Gerin G.: 63
- Gert B.: 31, 44, 95, 116, 117, 123, 159, 160, 367-369, 371, 375-376, 379, 381-382, 385, 387, 394-401, 454-455
- Giles J.: 73
- Gilligan C.: 263, 267-270
- Gilson E.: 344-345
- Giner S.: 487
- Gödel K.: 94
- González Faus J.I.: 24
- Gorotvitz S.: 76
- Gracia D.: 17, 30, 38, 49, 50, 51, 54, 60, 65, 71, 89, 91, 94, 110, 114, 115, 121, 123, 130, 131, 141, 156, 157,

- 158, 181, 192, 435-436, 440, 442-465, 474, 476, 481, 486, 490-491, 493, 503-505
- Graciano: 36
- Green R.: 123
- Grocio H.: 49, 457
- Guariglia O.: 243
- Günthör A.: 43
- Gustafson J.: 80
- Habermas J.: 26
- Hamel R.: 116, 122, 123, 163
- Hanson M.J.: 203
- Hare R.: 267, 304, 382
- Hart H.L.: 426
- Hauerwas S.: 187
- Hegel: 26, 83
- Heidegger M.: 23, 76, 414, 445
- Hellegers A.: 60, 61, 63, 64, 81, 290
- Hester D.M.: 353
- Hobbes Th.: 32, 33, 35, 43, 44, 185, 186, 344
- Hortal A.: 26, 27, 30, 264, 266-267
- Hortelano A.: 25
- Hume D.: 272, 300, 336, 344, 379, 398, 423
- Husserl E.: 76, 437-438
- Isaac: 278-279
- Isaías: 422
- Isidoro de Sevilla: 47, 48
- Israelí I.: 10
- Jaggar A.M.: 288-289
- James W.: 344, 353
- Jamieson D.: 297, 314, 333, 335-336
- Jansen L.A.: 354, 358-359, 362
- Jecker N.S.: 76, 286
- Jefferson Th.: 310
- Jesucristo: 57, 152, 199, 360
- Johnson L.B.: 68
- Jonas H.: 76, 338, 447, 474
- Jonsen A.R.: 65, 66, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 123, 163, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 449
- Juan Pablo II: 133
- Kant I.: 13, 26, 59, 113, 114, 115, 156, 216-217, 240, 267, 304, 320, 337, 344, 368, 445-446, 455, 458
- Keenan J.F.: 163, 165, 166
- Kemp P.: 477
- Kennedy J.F.: 68
- Kennedy Shriver E.: 61
- Kennedy T.: 74
- Kenoti G.: 80
- Kierkegaard S.: 278-279
- Kohlberg L.: 262-269, 279
- Krugman S.: 73
- Kuhn T.S.: 95
- Kuhse H.: 264, 267, 269-270, 279-282, 284
- Lactancio: 55
- Laín Entralgo P.: 14
- Langan T.: 344-345
- Lanza C.: 409
- Latourelle R.: 54
- Leibniz: 240
- Leone S.: 110, 407-408
- Leviatán: 186
- Lévinas E.: 414
- Levine R.J.: 73
- Levy-Bruhl L.: 27
- Lewis C.S.: 30, 31
- Locke J.: 49, 50, 155, 186, 228, 317, 344, 425
- Loewy E.H.: 207
- Loneragan B.: 474
- López Azpitarte E.: 21, 34, 35, 36, 80, 91, 115, 166
- Loyola I. de: 166
- Lucas: 164
- Luther King M.: 68, 150
- MacIntyre A.: 187-189, 244
- Macklin R.: 76, 363

- Maffetone S.: 407
 Mahoney J.: 35
 Mandeville B. de: 185
 Mappes T.A.: 107, 110, 111, 112
 Maquiavelo N.: 13, 185, 186
 Marcel G.: 414
 Marcos: 360
 Marías J.: 165, 185
 Martín Velasco J.: 54
 Martínez J.L.: 496
 Marx K.: 312, 335-336
 Masiá J.: 44
 Matteini M.: 187
 Maurer A.: 344-345
 May W.F.: 80
 McCormick R.A.: 80, 81, 166, 167
 McGee G.: 349, 353-354
 McGehee H.: 65
 Mele V.: 406
 Merkelbach B.H.: 175, 176
 Midgley M.: 32, 33, 45
 Mill J.S.: 51, 52, 111, 155, 186, 243, 368, 373, 426
 Miller B.: 38
 Miller F.G.: 354, 356-359, 362
 Minerva: 83
 Mondale W.: 74
 Moore E.G.: 398, 423
 Moore L.: 91
 Mora G.: 34, 166
 Moreno J.D.: 349-351, 353-354, 397
 Mori M.: 407, 425
 Moya Santoyo J.: 264
 Nadal J.: 166
 Newton I.: 311
 Nietzsche F.: 44, 185, 238-239
 Noddings N.: 271-276, 278, 281-286, 295, 331-332
 Novack D.H.: 146
 Nozick R.: 214, 225, 239
 O'Connell L.J.: 116, 122, 123, 163
 Ortega y Gasset J.: 10
 Otto R.: 57
 Palacios M.: 63
 Palazzini L.: 406
 Pascal B.: 166
 Paton H.J.: 114
 Pearlman R.A.: 76
 Peirce Ch. S.: 343-345, 351, 353
 Pellegrino E.D.: 123, 183-199, 202-204
 Peñafort R. de: 165
 Peschke K.H.: 91
 Piaget J.: 263-266
 Piana G.: 35
 Pierce C.: 51
 Pitágoras: 12
 Platón: 154, 184, 206
 Poddar P.: 91
 Polibio: 343
 Popper K.R.: 344, 503
 Porter J.: 36
 Potter V. R.: 60, 61, 62, 63, 64, 78, 290, 405
 Privitera S.: 35, 110, 407-408
 Puffendorf S.: 35, 457
 Quintiliano: 174
 Rachels J.: 327
 Rahner K.: 55, 474
 Ramsey P.: 80, 324
 Rand A.: 185
 Rawls J.: 22, 76, 99, 100, 103, 104, 105, 107, 108, 143, 214, 232, 266-267, 289, 306-307, 368, 446, 480-481
 Reagan R.: 68
 Reich W.T.: 38, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 77, 78, 80, 81, 122, 124, 285-286, 410-411
 Rendtorff J.D.: 477
 Reyes M.: 89, 130, 447, 462, 491
 Richardson H.S.: 146
 Rincón R.: 34, 166

- Roldan A.: 13
Ross W.D.: 91, 131, 136, 148, 156,
157, 161, 451, 458-459, 461
Rubio Carracedo J.: 267
Russo G.: 60, 405-409
Salmeron F.: 243
San Anselmo: 16
San Pablo: 12
Sanders M.: 244
Santos y Vargas L.: 77
Sarabia J.: 89, 130, 132, 341, 447, 462,
491
Sargent Shriver R.: 61
Scarpelli U.: 407, 421-429, 433
Scarre G.: 298
Scheler M.: 23, 37, 437, 442-443
Schiffers N.: 55
Schlick M.: 27
Schopenhauer A.: 473
Sgreccia E.: 16, 406, 410-420, 430-433,
476
Shannon T.: 163
Shelp E.E.: 230
Sher G.: 111
Sherwin S.: 262, 290, 292-293
Sichel B.A.: 286
Sidgwick H.: 460
Siegler M.: 163, 175
Simón Lorda P.: 66, 71, 73
Simónides: 141
Singer P.: 32, 137, 138, 264, 293, 297-
341
Sísifo: 10
Snow C.P.: 62
Sócrates: 76, 184, 333
Sófocles: 54
Somonetti N.: 109, 110
Southam Ch.: 73
Spagnolo A.: 406
Spicker S.: 76
Spinoza B.: 491
Spinsanti S.: 406
Sterba J.: 288
Suárez F.: 165
Tarasoff T.: 91, 92
Taylor Ch.: 244
Teresa de Calcuta: 150, 425
Thiebaut C.: 243
Thomas L.: 264, 266
Thomasius Ch.: 457
Thomasma D.C.: 123, 183-199, 202-
204, 493
Tobías: 446
Tobriner: 92-93
Tong R.: 261-262, 286-289, 354, 359-
360
Torchio M.: 405
Torralba F.: 183
Toulmin S.: 76, 123, 163, 166, 167,
169, 170, 171, 172, 177, 449
Traina L.H.: 36
Trevijano M.: 94
Trueba J.L.: 132, 341
Ulpiano: 141
Urbano VIII: 210
Urdanoz T.: 49
Valori P.: 84
Valsecchi A.: 49, 165, 170
Vandever D.: 51
Veatch R.: 80
Vega A.C.: 21
Viafora C.: 60, 77, 405, 409
Vidal M.: 21, 35, 43, 54, 80, 90, 141,
457
Vitoria F. de: 49, 165
Walters L.R.: 43, 80
Wildes K.W.: 159, 161, 207
Wilmut I.: 67
Wilson E.O.: 45
Windslade W.: 163, 175
Wolf S.M.: 262, 286, 290-294
Wolff Ch.: 109

Woolf V.: 268

Zembaty J.S.: 110

Zenón de Citio: 46

Zeus: 54

Zubiri X.: 10, 30, 94, 436-441, 443-445, 448-452, 464

ÍNDICE ANALÍTICO

- A posteriori*: 437-438
A priori: 437-438, 442
Abducción: 351
Abnegación: 195
Aborto: 31, 46, 64, 66, 90, 93, 180,
209, 258, 291, 322-324, 369, 382,
482, 504
Acción/es (humana): 42, 44, 109-
110, 112, 115, 117, 126-128, 133-135,
145, 151-153, 168, 170, 174, 184,
197, 200-201, 216, 221-222, 227,
240, 271, 275-276, 282, 298, 300-
301, 304-305, 316, 319, 326, 329,
336, 340, 345-347, 349, 352-353,
369, 375, 377, 379-382, 384, 386-
387, 391-392, 415, 421, 429, 465,
470-471, 479-480, 486, 500, 509
-autónoma: 42, 126-128, 224
-heroica: 151
-inmoral: 370, 379-380
-intencional: 376
-irracional: 377
-irrazonable: 377
-moral: 40, 116, 150, 200, 394
-positiva: 139, 326
-racional: 375, 377-378
-supererogatoria: 151, 153
- Actitud/es: 23, 128, 271-273, 300,
314, 318, 333, 338, 425, 502-503,
506-508
-antiteoría: 374
-dilemática: 503-505
-problemática: 503-505
Acto: 371, 507
-del hombre: 41
-humano: 40-41, 470
-intransitivo: 487
-médico: 193, 197
-moral: 39, 53, 160, 200, 341, 470,
487-489, 491, 499-500
-terapéutico: 195
-transitivo: 487
Actual duty: 148
Actualidad: 438-439
Agape: 198
Agencia: 126
Agente/s: 148-149, 279, 340, 420-421
-autónomo: 124
-libre: 217
-moral: 27, 89, 127, 132, 136-137,
139, 149-150, 160, 177, 190, 217,
221, 224, 291, 326, 332, 368, 370-
373, 376-377, 381-382, 386-390,
396-397, 470, 487-490

- Agravio: 134
 –moral: 133
 Albedrío: 217, 424
Alétheia: 10-11
 Alianza: 193
 –fiducial: 196
 –terapéutica: 196-197, 202
 Alma humana: 413-415, 431
 Altruismo: 33, 210, 380
 Amigos morales: 207-209, 212, 222, 231, 234
 Analogía: 173, 180
 Anarquismo: 457
 Angustia: 191
 Animal político: 43
 Antecedente: 177
 Antiguo Testamento: 186
 Antropocentrismo: 338
 Antropología: 411-412, 430-432, 473
 –cristiana: 412
 –filosófica: 104-105, 411, 470
 –teológica católica: 412
 Apologética: 413
 Aprehensión: 437-444, 447, 449-450
 –dual: 440
 –primordial de realidad: 437, 440-443, 448
 Apropiación: 450
 –de posibilidades: 451-452
 Árbol:
 –de cursos de acción: 498
 –de problemas: 497
Areté: 153, 509
 Argumentación: 505
 –filosófica: 101
 –moral: 93, 96-97, 303, 319
 –racional: 96, 207, 209, 215, 302, 411
 Argumento: 178, 411, 502
 –ético: 227
 –filosófico: 189
 –moral: 176, 320, 382
 –práctico: 171
 –racional: 188, 216, 431
 –teórico: 171
 Arte: 168
 Asambleas populares: 251
 Asesinato: 319-320
 Asistencia sanitaria: 140, 197, 230, 232, 238, 245, 253-254, 256-257
 Asociación Médica:
 –Americana: 239
 –Mundial: 72
 Ateísmo: 56, 425
 Autoconciencia: 227, 229, 315, 317, 321-323, 338, 427
 Autocontrol: 317
 Autodeterminación: 39, 126, 177, 227, 412
Autokoinomía: 287, 289
 Autolegislador: 228
 Autonomía: 22, 38-39, 44-45, 68-70, 81, 124-126, 128-130, 140, 155, 157, 193, 223, 256, 263, 287, 292-293, 338, 391, 397, 426, 452, 456, 470, 478-479, 488
 –concepto: 126
 –del paciente: 483
 –disminuida: 129-130
 –grados de: 127
 –moral: 41, 478
 –personal: 128, 320
 –política: 250
 –práctica: 41, 478
 Autoridad: 375
 –moral: 208-209, 211-212, 215-216, 218-219, 221-223, 228, 231-233, 235, 238, 240
 –política: 226, 236-237
 –pública: 238
 Autoritarismo: 358, 361

- Autorrealización: 157, 241, 334, 370, 372, 376-377, 383, 419, 446, 472, 508
 Axiología: 449, 454
 Axioma: 167, 170, 181
 –tecnológico: 246
 Beneficencia: 135-140, 155, 157-159, 179, 193, 197, 202, 219-220, 224-225, 235, 283, 385, 452, 456, 481-483, 488
 –concepto: 135
 –específica: 137-139, 480, 483
 –fiducial: 193
 –general: 137-138, 140, 480
 –ideal: 136
 –obligatoria: 136
 Benevolencia: 135, 157, 186, 195, 234-235, 300
 Bien: 174, 440, 442
 –básico: 377
 –común: 47-49, 244, 456
 –del paciente: 193-195, 197, 204
 –diferenciado: 441
 –formal: 441, 448
 –humano: 35, 189, 247
 –médico: 193
 –moral: 26, 201, 253, 352, 418, 432, 446
 –moral superior: 415
 –social: 22, 140
 –social primario: 481
 –total: 417
 –último: 440
 Bienaventuranza: 40, 47, 184
 Binomio gracia-desgracia: 442
 Biocibernética: 63
 Bioderecho: 46, 69, 477
 Bioética: 59-65, 67-71, 73, 75-83, 89, 91, 94-96, 98-99, 105, 108-110, 114, 116-117, 121, 124-125, 137-138, 145, 154, 159, 167, 173, 180-181, 183, 201, 205, 208-211, 213-214, 216-218, 225, 241, 245, 258, 261-262, 269, 271, 287-292, 294-295, 344, 349, 353-355, 367-368, 373-374, 397, 399-400, 405-406, 408-411, 414, 421, 425, 427-428, 430, 433-436, 452-455, 460-461, 463, 469, 477, 493, 501-502, 505-509
 –biomédica: 406
 –católica: 410-421, 429
 –clínica: 435
 –cristiana: 205
 –definición: 77
 –del permiso: 205-241
 –en Italia: 405-434
 –feminista: 262, 286, 287, 290
 –filosófica: 431
 –fundamental: 435, 452
 –global: 62-63, 410
 –laica: 407, 422-423, 433
 –mínima: 206
 –no fundacionalista: 213
 –personalista: 412
 –secular: 215-216, 218, 227
 –social: 88
 –utilitarista: 297-341
 Bioeticista: 79
 Biografía moral: 28
 Biomedicina: 63, 65, 67, 77, 121, 124, 135, 159, 287-288, 294, 408
 Bondad: 440
 –dual: 441, 448
 –formal: 443
 –moral: 41
 –real: 440-441, 448
 Cadenas de cuidado: 276
 Cálculo utilitario: 132, 266
 Calidad de vida: 175
 Canon moral: 363, 432, 436, 439, 445-449, 455, 473-478, 485, 494, 499-501
 Capacidad: 129, 227, 265-266, 268, 312-313, 315, 320, 339, 356, 376-377, 414, 424, 470, 479

- cognitiva: 264
- de comunicación: 317
- de elección: 478
- de reflexión: 317
- para la felicidad: 314
- para sufrir: 314
- proyectiva: 471
- relacional: 317
- sensible: 322;
- valorativa: 470
- Carácter: 23, 25, 135, 184, 194, 200-201, 280
 - moral: 23-24, 150, 153, 354
 - psicológico: 23;
- Características morales relevantes: 386
- Carga de la prueba: 500
- Caridad: 198, 231, 239
- Caso:
 - de conciencia: 166-167
 - duro: 174, 177, 178
 - ejemplar: 211-212
 - familiar: 177
 - moral: 170
 - paradigmático: 98, 172, 174, 353
 - Tarasoff: 91-92
- Casuismo: 95, 123, 181
- Casuística: 164, 167, 169, 174, 176, 178-180, 212, 374
 - alta: 163, 169
 - clásica: 166
 - decadente: 166
 - moral: 166
- Categorías feministas: 271
- Catolicismo: 375, 406
- Certeza moral: 181, 490
- Ciencia/s:
 - biomédicas: 69, 77
 - de la naturaleza: 344
 - de la salud: 78, 82, 294
 - de la vida: 77, 82, 294
 - experimentales: 84
 - médicas: 83, 393
 - modernas: 347, 371-372
 - moral/es: 79, 165, 442, 448
 - naturales: 102, 347, 350
 - sociales: 263
- Círculo:
 - hermenéutico: 108
 - íntimo: 275-276
- Circunstancia/s: 99, 113, 142, 156, 165-166, 174-177, 179, 181, 200, 202, 208, 283, 293, 301, 304, 335, 346, 352, 360, 362, 381, 385, 387, 390-391, 442, 459, 461, 473, 478-479, 485, 487-489, 498-500
- Clonación: 46
- Club Metafísico: 344
- Coacción: 479
- Codificación de reglas: 263
- Código: 72
 - de conducta: 37, 45, 398
 - de los piratas: 103
 - de Nuremberg: 71
 - ético 27
 - moral: 27, 29-30, 38, 56, 83-85, 302, 401
 - penal: 158
 - profesional: 394
- Coherencia: 94, 146, 149, 219, 277, 293, 301, 396
 - interna: 105, 429
 - lógica: 241
 - ontológica: 241
- Coherentismo: 96, 99, 102-103, 105, 108, 146
- Comisión por omisión: 132, 340
- Comités: 72, 251
 - de ética asistencial: 293, 364, 493, 496
 - de ética en la investigación científica: 74, 124, 293

- de ética: 72-73, 495-496, 501
- nacional de ética: 73
- Compañía de Jesús: 166
- Compasión: 33, 196, 198, 201, 220, 280, 286, 375
- Compenetración: 450
- Competencia: 128, 267, 357, 479
- Completitud: 94, 106
- Comprehensividad: 106
- Comprensión: 127
- Comprobación: 450
- Compromiso moral: 217
- Comunidad: 208, 243-244, 248-255, 257-259, 270, 283, 287, 293, 384, 486
 - de amigos morales: 237
 - democrática de deliberación: 258
 - ideal de comunicación: 447
 - moral: 44-45, 189-190, 206, 208, 218-224, 227, 231, 235, 256, 470, 508
 - moral secular: 216, 221, 227
 - pacífica: 219-220, 229, 235, 237
 - política: 247, 251-253, 256, 258, 281
- Comunitarismo: 244-245
 - liberal: 245, 247-248, 250-251, 253-255, 258
 - moderado: 245
- Conciencia: 48-49, 80, 85, 89, 265, 295, 323, 392, 420, 429, 441, 470, 478, 484
 - casos de: 166-167
 - cognoscitiva: 441
 - del deber: 9
 - estimativa: 441
 - moral: 9, 13, 54
 - perpleja: 89-90
 - personal: 508
 - pura: 438
- Concilio:
 - de Trento: 164-165
 - Lateranense IV: 164
- Condición: 441
- Conducta: 29, 36-37, 39, 52, 166, 216, 278, 300-301, 304, 336, 347, 355, 371, 387, 410, 426, 478
 - autónoma: 34
 - humana: 26
 - inteligente: 348
 - moral: 9
- Confesión: 164-165, 167
- Confianza: 193, 195, 288
- Confidencialidad: 360
- Conflicto: 95, 103, 108, 117, 226, 238, 265, 356, 364, 389, 396, 419, 496, 499
 - axiológico: 346, 432
 - de deberes: 114, 458
 - de intereses: 309, 339
 - de valores morales: 348, 419, 432, 463, 493, 496
 - entre normas derivadas: 500
 - entre principios: 460, 479
 - ético: 353, 355-357
 - moral: 86, 88-93, 219, 223, 271, 355-356, 464, 493, 503-504
 - moral objetivo: 90, 93, 96, 419-420
 - moral subjetivo: 93, 419
- Conformación: 450
- Conocido moral: 161, 207, 431
- Conocimiento: 344-345
 - médico: 190-194, 198
 - moral: 28, 86, 448
 - práctico: 168-170
 - racional: 345, 438-439
 - teórico: 167, 169-170
- Consciencia: 315, 383
- Consecuencialismo: 110-111, 148, 300, 340
- Consecuencias: 91, 109-110, 112-115, 148, 153, 156, 200, 211, 213, 227, 282, 298, 301-302, 305, 321, 326-327,

- 340, 345, 348-350, 357, 361, 368,
389, 451, 455, 460, 464, 470-471,
473, 485-487, 489-490, 494, 498-500
- Consecuente: 177
- Consejo moral: 502
- Consenso: 208, 217, 219, 231, 233, 245,
289, 356, 359, 361, 364, 384, 424
- democrático: 216
 - feminista: 289
 - moral: 77, 98, 117, 161, 177, 355-
357, 364
 - político: 356
 - social: 155
 - tácito: 485
 - teleológico: 190
- Consentimiento: 40, 207, 210, 216,
219, 222-223, 227-229, 231-233,
236-238, 240, 418
- de hecho: 232
 - explícito: 223, 237
 - implícito: 223, 237
 - informado: 125, 128-129, 177, 180,
220, 384, 386, 389, 473, 483, 497
 - libre: 233
- Contexto: 127, 175-176, 181, 271, 292,
351-353, 355-357, 359-361, 364,
386, 389-391, 414, 428, 442, 460-
461, 473, 485, 487-489
- Contrato: 224
- explícito: 224
 - implícito: 224
 - social: 32-33, 186, 265-266
- Convencional/ismo: 265, 449
- moral: 437
- Convicción/es: 207, 302, 306, 309-
310, 371-372, 476
- filosófica: 431
 - morales: 90, 93, 100, 106-107, 112,
124, 257, 303, 337, 373, 482, 489, 498
 - religiosas: 318, 425
 - teológicas: 432
- Correcto: 9, 13
- Costumbre: 24-25, 55
- Creencias: 12-13, 55, 100, 128, 198,
210, 223, 253, 302, 318, 336, 348,
353, 361, 371-372, 379, 386, 389,
400, 425, 465, 487-489
- morales: 303
 - racional: 376-377
 - religiosas: 371-372, 422, 492
- Cristiandad medieval: 163
- Cristianismo: 30, 399
- Cristiano: 55
- Criterios:
- de autonomía: 127
 - de elección: 424
 - de justicia: 141, 339
 - de moralidad: 95, 211, 213, 298
 - de proporción: 391
 - de universalidad: 306
 - de utilidad: 152
 - formal de justicia distributiva:
141-142
 - materiales de justicia: 142-143, 480
 - morales: 180, 313, 364
- Cuestión de hecho: 272
- Cuestión/es moral/es: 86-88, 165,
174, 178, 215, 218, 246, 348, 350,
354, 368-369, 374, 423, 506
- Cuidado: 45, 191, 196, 262, 265, 268,
270-271, 273-275, 277, 279, 281,
284, 286
- gestionado: 197
- Cuidar: 280-281, 285-286
- ético: 273, 275
 - natural: 272-275, 278, 285
- Cultura: 29-30, 39, 62, 67, 69, 81, 85,
146, 161, 209-210, 244, 253, 256,
263, 289, 291, 333, 346, 389-390,
393, 408, 423, 427, 453, 475
- católica: 406, 421
 - democrática: 501
 - grecorromana: 401

- griega: 475
- laica: 406
- occidental: 335
- Cursos de acción: 89, 111, 298, 490-491, 493, 497-498, 500-501, 505
- árbol de: 498
- Daño/s: 133-134, 137-138, 376-377, 379-380, 386-387, 391, 393-395, 426-427, 482
- básicos: 376, 383
- intencional: 480
- transitivo: 479
- Deber/es: 13, 25, 58, 109, 147, 150, 199, 222, 280, 306, 370, 383, 390-391, 393, 395, 429, 444-445, 447-450, 456, 459-460, 465, 470, 472, 478-479, 499
- absoluto: 459
- actual: 451
- categórico: 277
- con las generaciones futuras: 280
- de beneficencia: 136, 156, 220, 224, 331, 395
- de hecho: 91, 148
- de justicia: 280, 331
- de nivel 1: 464-465
- de no-maleficencia: 156
- de respetar las decisiones de las personas autónomas: 479
- de tolerancia: 222
- específicos: 326
- formal: 445
- imperfecto: 331, 456-457, 465, 483
- jurídico: 139
- material: 446
- moral: 26, 48, 93, 161, 307, 351, 438, 446, 450, 479, 489, 497, 499
- para consigo mismo: 52
- particular: 283
- perfecto: 115, 139, 331, 456-459, 465, 483
- positivo: 457
- prima facie*: 91, 148, 451, 458-459
- privado: 157
- profesionales: 138, 388, 390, 393-394
- protomoral: 444-445
- público: 157-158
- real: 461, 500
- Decisión/es: 89, 92, 112, 117, 126-127, 143, 177, 197, 216-217, 225, 228, 233, 238, 246, 249, 255, 298, 305-307, 326, 357, 361, 364, 372, 376, 386, 391-392, 394, 399, 410, 418, 448, 478, 490-493, 495, 497, 499, 501-502, 507
- autónoma: 42, 126, 128, 130, 134, 155, 478-479, 508
- clínicas: 245
- moral: 98, 106, 112, 144-145, 149, 209, 277, 292, 299, 305, 351, 355, 359, 361-362, 373, 451, 486, 489-490, 500-501
- práctica: 170, 250
- Decisionismo: 505
- Declaración:
 - de Helsinki: 72
 - de Tokio: 72
- Decreto de Graciano: 36
- Deducción:
 - formal: 167
 - moral: 211
- Deductivismo: 96
- Deliberación: 79, 91, 147, 168, 174, 249-250, 255-256, 353, 356-357, 462-463, 486, 496, 498, 501-502, 505-506
- democrática: 248, 250-251, 257
- ética: 360
- moral: 144, 149, 197, 271, 352-353, 361, 395-396
- multidisciplinar: 502, 505

- Democracia: 358, 501
 –deliberativa: 248, 252, 254
 –liberal: 155
 Demostración: 168
 Deontología: 76, 108-115
 –médica: 110
 Deontológico: 91, 300, 449
 Deontologismo: 154-159, 454
 –moderado: 156
 Derecho: 46, 167, 170-171, 190, 196, 203, 225, 290, 294, 391-392, 427, 465, 481, 486
 –a la asistencia sanitaria: 237
 –a la integridad física: 50
 –a la libertad: 50, 266, 417
 –a la muerte: 429
 –a la propiedad comunitaria: 235
 –a la propiedad: 50, 235
 –a la salud: 91
 –a la vida: 50, 91, 129, 266, 318, 320, 417, 476
 –al mercado negro: 233, 236
 –canónico: 167, 170
 –civil y político: 456
 –de acceso igualitario a la materia: 230
 –de objeción de conciencia: 429
 –de propiedad: 228-230, 234-235
 –formal: 446
 –internacional: 49
 –natural: 35, 49
 –negativo: 320
 –penal: 143, 456
 –positivo: 50, 485
 –prestaciones sanitarias: 232
 Derechos: 42, 92, 106, 112-113, 133-134, 137, 141, 147, 219, 222, 224, 229-230, 248, 265-266, 310, 313, 323-324, 331, 338, 357, 449, 457, 471, 479
 –civiles y políticos: 50
 –civiles: 68-69, 282
 –de bienestar: 225
 –de las generaciones futuras: 447
 –de las minorías: 485
 –de las personas: 124, 158, 243
 –de los animales: 336, 382, 447
 –de los individuos: 69, 244-245, 250-251, 265
 –del enfermo: 452
 –del paciente: 69, 290, 292, 295
 –fundamentales: 91-92, 258, 266, 284
 –humanos: 50, 53, 113-114, 155, 233, 258, 281, 283, 310, 337, 417, 449, 454
 –morales: 307, 320
 –positivos: 232, 446
 –sociales: 223, 225
 Desacuerdo moral: 92-93, 97, 108, 207, 216, 302, 376, 382, 476
 Desarrollo:
 –intelectual: 265
 –moral: 262-266, 268, 279
 Desobediencia civil: 254
 Dialéctica: 180
 Diálogo: 62, 188, 288-289, 294, 352, 357, 365, 407, 431, 501, 506
 –interdisciplinar: 82, 494
 –práctico feminista: 288-289
 Dignidad: 91, 101, 155, 240, 256, 310, 332, 337, 413, 424, 427
 –de la vida: 428
 Dilema: 245, 272, 368, 505
 –ética médica: 257
 –ético: 246-247
 –moral: 86, 88-89, 108, 149, 213, 226, 368, 504
 Dilemático: 89, 503
 Directrices: 77, 147
 –hipotéticas: 358
 –morales: 207, 394

- Discernimiento: 450
- Discriminación racial: 68, 282, 310
- Discurso: 218, 293, 443, 464
- descriptivo-explicativo-predictivo: 423
 - feminista: 294
 - moral: 179, 188, 223, 226-227, 269
 - prescriptivo-valorativo: 423
- Distribución:
- cargas y beneficios: 180, 396
 - oportunidades: 141
 - recursos: 396
 - recursos sanitarios: 46, 95, 220, 354
 - social del poder: 261
- Doctrina: 57
- epistemológica: 344
- Dualismo:
- autonomía-heteronomía: 440
 - material-formal: 440
 - ontológico: 347
 - platónico: 347
 - sentir-inteligir: 437-438
- Durabilidad: 104
- Ecoética: 241
- Ecología: 409-410, 485
- Ecosistema: 475
- Educación: 39, 141, 172, 175, 253, 257, 328
- médica: 191-192
 - moral: 22, 28, 85, 282
- Egocentrismo/co: 265, 333-335
- Egoísmo: 186, 329
- prudente: 33
- Elección: 334, 344, 412
- moral: 200, 470
- Emociones: 12-13, 271, 285, 353, 426-427
- Emotivismo: 448
- Empatía: 186, 196, 201-202, 272
- Empirismo: 344, 347, 437
- Enfermedad: 172-173, 190-191, 195, 203, 277, 281, 301, 327, 340, 361, 377, 411, 428
- Enfermería: 262, 284-285
- Ensayo:
- clínico: 112
 - de investigación: 127, 370
- Enseñanzas morales: 57
- Entendimiento: 10
- Entinema: 176
- Epiqueya: 13, 363
- Episteme*: 168-169, 172
- Epistemología: 261, 473
- moral: 27
- Equilibrio reflexivo: 99-100, 102, 108, 146
- amplio: 100, 102
 - estrecho: 100
- Equitativo: 141
- Esbozo: 447, 454
- axiológico: 463
 - de los principios: 463
 - de posibilidades: 444-445, 450
 - moral: 436, 445, 448, 451-452, 460
- Escala de valores: 442
- Escepticismo: 239, 399
- Esclavitud: 107
- Escolástico: 165
- Escuela de Salamanca: 49
- Esencia: 412, 414, 489
- Especieísmo: 314-315, 318, 332, 338
- Especificación: 123, 128-129, 143-147, 155, 160, 237, 358, 390, 393, 396
- Esperanza: 198
- Espíritu: 412, 414, 416-417, 428
- Estadios:
- de codificación de reglas: 263
 - de la autonomía: 263
 - de la heteronomía: 263
 - del desarrollo moral: 263
 - premoral: 263

- Estado:
- de naturaleza: 32-33
 - liberal: 247, 258
 - mínimo: 230, 239
- Estatuto:
- de los principios: 454
 - epistemológico: 98-99
 - moral: 338, 353-354
- Estimación: 440-442, 448, 485
- Estoicismo: 46
- Estoicos: 206, 304
- Estructura:
- del sistema moral: 472
 - formal: 160, 211, 474-475
 - moral: 30, 36, 43, 84, 453, 464, 474
 - ontológica: 413
- Estudio:
- de Tuskegee: 72-73
 - de Willowbrook: 73
- Éthos: 21-25, 28, 507
- colectivo: 507
 - individual: 507
- Ética /s: 9, 21, 25-26, 28-29, 39, 46, 59, 81, 86, 96, 98, 109, 122, 140, 157, 169-170, 178, 188, 190, 195, 200-201, 210-212, 215, 217, 239, 270, 272, 278-279, 281, 300, 303-304, 326-327, 330, 332-333, 335-336, 338, 348-349, 351, 361-362, 412, 422-425, 429, 436, 455, 473-474, 490-492, 495, 506-507, 509
- anglosajona: 378
 - aplicada: 399
 - areteica: 187, 190
 - aristotélica: 153, 184, 187
 - biomédica: 76, 116, 200, 368, 406
 - casuística: 173
 - civil: 29
 - clínica: 95, 173, 175, 181, 200, 362
 - comunitarista: 243
 - consecuencialista: 213, 326, 330
 - cristiana: 198, 429
 - de contenidos: 240
 - de la convicción: 498
 - de la dignidad: 429
 - de la experimentación: 64
 - de la felicidad: 429, 456
 - de la investigación: 70, 125
 - de la responsabilidad: 451, 489, 498
 - de la virtud: 13, 153, 183-184, 187, 189, 190, 194, 200-201
 - de los dilemas: 368
 - de los principios: 200-201, 271, 278, 283
 - de máximos: 431, 456, 484-485, 508
 - de mínimos: 283, 456, 472, 484-486, 508
 - del cuidado: 262, 265, 267, 270-273, 275, 277-286, 288, 295
 - del derecho y del deber: 13
 - del discurso: 289
 - del final de la vida: 64
 - democrática: 360, 501
 - deontológica: 271, 330
 - descriptiva: 26-27, 401
 - dialógica: 474
 - discursiva: 212
 - femenina: 271, 278, 281, 286
 - feminista: 261-262, 286, 288-289
 - filosófica: 27, 29, 82, 176, 240, 430, 454
 - formal: 441
 - formal de bienes: 435-436, 440, 442, 446, 462-464
 - formal del deber: 446
 - formales idealistas: 440
 - liberal: 244
 - material de bienes: 440
 - material de los valores: 442

- materiales: 240, 476
- médica: 130, 183, 189-190, 193, 195, 197-200, 221, 243-245, 247, 257, 259, 373, 410
- mediterránea: 269
- naturalista: 291
- normativa: 27, 59, 75-76, 82, 105, 189-190, 401, 432, 474, 476, 506, 508
- para la enfermería: 284-285
- política: 51, 245
- pragmatista: 352
- privada: 157
- procedimental mínima: 240
- profesional: 190, 194, 393-394
- pública: 157
- racional: 29, 430, 438
- relacional: 288
- religiosa: 431
- secular: 205, 209, 216, 228
- social: 259, 332, 400, 408-409
- teleológica: 271
- teológica: 29, 58, 108, 199, 432
- tomasiana: 184
- tradicional: 271, 283, 310
- utilitarista: 111
- y religión: 54, 59, 300
- Eticidad: 26
- Eticista: 79
- Etología: 409-410
- Eugenesia: 71
- Eutanasia: 31, 46, 71, 93, 145, 258, 285, 326, 340, 369, 417, 428-429, 433, 473, 504
 - activa: 327
 - involuntaria: 326
 - pasiva: 327
- Evangelio: 164
- Evolución: 37
 - moral: 263, 268, 476, 486
 - social: 427
- Excelencia: 53, 194, 472, 509
 - moral: 149-150, 153, 507-509
 - personal: 509
 - profesional: 509
- Excepción: 129, 382, 384-386, 388-390, 392, 449, 451, 458-461, 473, 499-500
 - públicamente permitida: 389
- Existencia: 412-414, 417, 422-424, 428
- Existencialismo: 412-413
- Experiencia: 83-84, 94, 98, 155, 168-170, 172, 181, 196, 240, 272-273, 344, 347, 350-353, 357, 423, 448, 451, 454, 459, 471, 478, 502
 - de gratuidad: 57
 - de lo absoluto: 58-59
 - del deber: 272
 - femenina: 269
 - histórica: 457
 - humana: 39, 54, 83, 216, 348
 - mística: 57
 - moral: 9, 11-13, 29-30, 57-59, 83-84, 103, 217, 288, 363, 436, 444-445, 450-451, 460, 471, 474
 - panteísta: 56
 - primaria: 9
 - religiosa cristiana: 57
 - religiosa: 55-59, 450
 - teísta: 56
- Experimentación: 70, 192, 228, 315-316, 450
 - biomédica: 71
 - con sujetos humanos: 70-71, 191
- Extraño moral: 161, 207-209, 212, 214-215, 217-218, 225-226, 231, 283, 431
 - lejano: 276
 - próximo: 276
 - remoto: 276
- Extremismo: 457
- Falacia:
 - antirrealista: 437

- idealista: 437
- naturalista: 101, 351, 398, 401, 423, 437, 470
- Falibilidad: 398-399
- Fe: 198-199, 207, 255
 - cristiana: 318, 337, 415, 433
 - ortodoxa: 205
- Fee-for-service*: 87-88, 239
- Felicidad: 47, 111-113, 153, 157, 298, 300, 302, 373, 424, 440, 445-446, 450, 456-457, 478
- Feminismo: 253, 261-262, 279, 290, 294-295
- Fenómeno: 10, 83, 94, 190, 346, 397
 - de la conciencia: 470
 - de la moralidad: 369
 - de la pobreza absoluta: 327
 - de la relacionalidad: 272
 - humano: 300
 - religioso: 56-57
- Fenomenología: 436-437, 464, 474
- Fidelidad a la promesa: 195
- Filosofía: 78, 84, 94, 186, 269, 290, 335-337, 345, 347-348, 363
 - cristiana: 184
 - de la Medicina: 183, 188-190, 194, 203
 - del derecho: 83
 - kantiana: 104, 424
 - liberal: 244
 - marxista: 69
 - moral: 75-76, 95, 113, 149, 153, 154, 184-187, 286, 291, 337, 352
 - moral aristotélica: 185
 - moral tomasiana: 185
 - occidental: 333
 - política: 239, 245-248, 255, 257
 - política liberal: 244, 246
 - práctica: 169
- Fin/es: 109, 114, 189, 208, 213, 218, 230, 281, 300, 348
 - conseguido: 488-489
 - de la Medicina: 81, 194-195, 203
 - moral: 333
 - perseguido: 488-489
 - racionales: 345
 - sociales: 333, 373
 - último: 40, 184
- Final de la vida: 246, 326
- Fines-medios: 39, 114, 332, 344, 349, 446, 474
- Forma:
 - de la moralidad: 436, 447, 476-477, 485, 499
 - de la realidad: 445
 - del deber: 445
- Formalidad: 438-439, 441, 444, 476
 - moral: 444
- Formalismo: 440
- Fortaleza: 195
 - moral: 268
- Fundacionalismo: 104, 210, 216
- Fundamentación: 9, 11, 27, 104-105, 108, 121, 211, 247, 310, 412, 416, 430-431, 435-436, 453-454, 461-464, 469-470, 472, 486-487, 489, 493
 - antifundamentalista: 104
 - empirista: 437
 - fenomenológica: 442
 - formal trascendental: 437
 - moral: 59, 102, 399, 442
 - naturalista: 399, 437
 - teológica: 241
- Fundamento: 25, 53, 99, 160, 194, 215, 231, 362, 367, 417, 423-424, 472-473
 - moralidad: 442
 - trascendental inmanente: 216
 - trascendente: 422
 - último de la moralidad: 437
- Futilidad: 177
- Gender*: 261, 267

- Genealogía de la moral: 179
- Generaciones futuras: 241, 280, 410, 447, 474-475
- Género: 261-262, 287-288, 290-291, 311
- Génesis: 279
- de la moralidad: 32, 35, 43, 272
- Genética:
- individualidad: 324
- singularidad: 324
- Geocentrismo: 210
- Geometría: 169
- euclídea: 167, 170, 178
- no euclídea: 170
- Gestalt*: 95
- Globalización: 280, 362, 447
- Gnoseología: 437
- Gracia-desgracia: 442
- Guías de acción: 364
- Hábito: 24, 348, 353
- Hábitos morales: 23, 348
- Hecho: 343, 349, 351-354, 360, 371-372, 491-492, 495
- Hecho de la moralidad: 36, 94, 397-398, 432, 469-470
- Hecho moral: 11, 27, 32, 45, 94, 200, 272, 303, 401, 442-443
- Hecho religioso: 54
- Hegeliano: 22
- Hermenéutica:
- feminsita: 289
- liberacionista: 262, 286, 289, 295
- Heroísmo: 107, 137, 152, 199
- Heteronomía: 263
- Hierofanías: 57
- Historia:
- de la ética: 352
- de la filosofía: 141, 304
- Homicidio: 48, 319, 325
- Homo sapiens*: 37, 316-317, 410
- Homosexual: 254
- Humanidad: 52, 56, 62-63, 114, 188, 190-191, 239, 241, 337, 387, 446, 476
- indicadores de: 317
- Humildad intelectual: 196
- Hypothesis*: 448
- Ideal/es: 249
- de la neutralidad: 246-247
- de la vida buena: 248-249
- ético: 273-275
- fundamentales: 249
- moral: 53, 136-137, 140, 150-153, 249, 306, 331, 335, 382-383, 387-391, 393, 396-397, 400, 455, 465, 478, 508
- utilitarista: 387, 396
- Idealismo: 437, 454
- transcendental: 240
- Ideas sustantivas del bien: 478
- Iglesia Católica: 69, 108, 133, 207, 406-407, 419, 431, 433
- Igual consideración de intereses: 310-311, 313
- Igualdad:
- de oportunidades: 214, 311, 481
- moral: 337
- racial: 69
- Ilustración: 211, 218
- Imparcialidad: 139, 149, 266, 269, 271, 370, 380-382, 384, 397
- Imperativo:
- categórico: 13, 113, 155, 244, 271, 363, 427, 446-447, 474
- ético: 417
- hipotético: 277
- moral: 43-44, 56, 316
- prudencial: 344
- Impresión de realidad: 437-439, 441, 448
- Impuestos: 230-231, 236, 328
- Incertidumbre: 197, 490

- Indeterminismo: 94
- Indicaciones médicas: 175-176
- Individualismo: 243, 259, 265
- ético: 424
 - liberal: 291-292
 - radical: 240
 - subjetivista: 412
- Individuo autónomo: 126
- Inducción: 351
- moral: 211
- Inductivismo: 98
- Información: 128, 145, 352, 357, 376, 384-385, 389, 393, 479, 495, 506
- Informe Belmont: 74-75, 116, 124-125, 154, 395, 458
- Instinto: 36-37, 45, 470, 487-488
- Integridad moral: 154, 198
- Intelección: 439
- racional: 438
- Inteligencia: 12, 37-38, 41, 85, 93, 152, 210, 266, 309, 311, 349-351, 359, 376, 397, 429, 437-440
- sentiente: 438
- Intención: 194, 420-422, 487-489
- Intencional: 126, 127, 130, 133, 139, 151, 306, 480
- Interdisciplinar: 77, 78, 79, 410-411, 501
- Interés/es: 228, 274, 281, 284, 292-293, 304-308, 313-316, 323, 327, 330-331, 333-335, 338-339, 357, 380, 390, 394-395, 487-488, 501-502
- moral: 227
- Intersubjetivo: 200, 211
- Intimidación: 45, 91, 129, 175, 191, 391
- Intuición: 211-212, 310, 325, 433
- fenomenológica: 437, 443
 - moral: 214, 363, 373
- Intuicionismo: 98, 148, 212, 448
- subjetivista: 102
- Investigación:
- biomédica: 144
 - científica: 44, 69-70, 74, 82, 125, 131, 287, 292, 295, 344, 503
- Islam: 30
- Iusnaturalismo: 400
- Jerarquía: 125, 156, 193, 213, 300, 364, 420, 428, 499
- de bienes: 221, 224, 226, 228
 - de daños y beneficios: 377-378
 - de deberes: 129
 - de los intereses: 307
 - de los principios: 396, 453, 456, 458, 464, 481, 483
 - de valores: 217
 - moral: 417
- Jerarquización: 208, 220, 377, 389, 416
- de los males básicos: 376
 - de los principios: 459-461, 465
- Jesuitas: 165, 166, 174
- Juicio: 52, 96, 172, 178, 268
- a posteriori: 437
 - a priori: 437
 - analítico: 437, 490
 - clínico: 172, 197, 487
 - de estimación: 441, 448
 - de experiencia: 490
 - de valor: 348
 - diagnóstico: 172-173
 - moral 9, 31, 75, 93, 96, 98-99, 101-106, 108, 116, 160, 172, 176, 190, 258, 263-265, 267, 272, 299, 302, 304-305, 307, 329, 340-341, 346, 351, 355, 358-360, 372-373, 398, 400, 441, 459, 461, 470, 472-473, 487, 489-490, 499, 504
 - moral ponderado: 100-104, 107, 155, 369
 - práctico: 172, 177
 - prescriptivo: 27

- probable: 181
- racional universal imparcial: 264-265, 268
- sintético: 437, 490
- Juramento:
 - Hipocrático: 130, 192
 - profesional: 190
- Jurisprudencia: 69, 483
- Justicia: 33, 50, 53, 67-68, 70, 81, 125, 132, 141, 154, 157-159, 174, 178-180, 196, 198, 214, 225, 270-271, 283-284, 293, 307, 312, 363, 452, 456, 478, 480-482, 488
 - conmutativa: 196
 - distributiva: 49, 125, 141-142, 155, 196, 202, 480
 - formal: 480
 - imparcial: 270
 - internacional: 63
 - legal: 46
 - natural: 46-48
 - social: 69, 332
- Justificación: 116, 212, 219, 223-224, 229, 231, 235, 237, 247, 304, 319, 352, 370, 382, 388, 392, 431, 445, 450, 492, 494, 500-501
 - de la moralidad: 398
 - formal: 105
 - metaética: 454
 - moral: 96, 99, 304, 321-322, 370, 375, 448, 451-452
- Kantiano: 22, 105
- Kantismo: 243
- Laicismo: 421-422
- Lechuza de Minerva: 83
- Lenguaje: 30, 39, 169, 214, 268, 270, 294, 334, 363, 383, 422, 454, 475
 - de la escolástica: 346
 - del cuidado: 269
 - formal: 245
 - moral: 76, 220, 269
- Ley natural: 34-36, 48, 50, 133, 207, 212, 363, 399-400, 457
- Ley/es: 47-53, 68, 71, 74, 139, 166, 191, 215, 226, 237-238, 247-248, 285, 370, 375, 381, 383, 394, 465, 483, 485-486, 507
 - científicas: 102
 - del libre mercado: 237
 - fiscales: 141
 - humana: 48
 - moral: 131, 160, 232, 359, 419, 473
 - positiva: 51
 - universal: 114
- Liberalismo: 51, 243, 246-247, 251, 292
 - clásico: 250
 - político: 433
- Libertad: 22, 24, 39-42, 50-52, 58, 67, 78, 92, 101, 107, 127, 211, 213, 216, 243, 289, 293, 310, 357, 370, 372, 376-377, 383, 388, 390, 392, 395, 411, 413-414, 417, 426-427, 432, 480-481
 - de acción: 231
 - de actuación: 425
 - de conciencia: 422
 - de la voluntad: 40, 45
 - de pensamiento: 425
 - ética: 422
 - externa: 126
 - interna: 126
 - religiosa: 428
- Libertarianismo: 233, 239, 243, 457
- Ligación moral: 440
- Lógica del lenguaje moral: 75
- Lógica:
 - aristotélica: 176
 - formal: 432
- Logos: 29, 437-438, 440-443, 447-448
 - estimativo: 441
 - ético: 442

- religioso: 442
- valorativo: 442
- Lotería:
 - biológica: 22
 - natural: 480
 - social: 22
- Macro-alocación: 95
- Magia: 56, 58
- Magisterio de la Iglesia: 91, 167, 363, 413, 416, 419, 430
- Mal/dad moral: 90, 322, 420
- Managed care*: 87, 197
- Manipulación: 479
- Marco:
 - de referencia: 245, 287, 374, 463, 493, 503, 505
 - teórico: 368
- Materialismo: 413
- Máxima: 114, 177, 181, 221, 223, 225, 236, 238, 394, 453, 455, 458
 - moral: 449
- Máximos morales: 508
- Medicaid*: 68
- Medicare*: 68
- Medicina:
 - clínica: 167, 170, 172-173, 175
 - gestionada: 88
- Mentalidad: 503-504
 - dilemática: 89, 504
- Mente humana: 84, 347
- Mentira: 164
- Mercado libre: 142, 233
- Metabioética: 140
- Metaética: 27, 75-76, 82
- Metafísica: 206, 217, 345
- Metateoría: 454
- Método: 345, 348-350, 352-358, 365, 443-444, 504
 - antológico: 368
 - casuístico: 173-174, 201
 - científico: 344, 350, 352-353, 379
 - de razonamiento moral: 163
 - de toma de decisiones: 162, 462, 486, 490
 - deliberativo: 505
 - inductivo: 358
- Metodología: 95, 201, 287, 289, 364, 493, 505
 - bioética: 463
 - casuística: 181
 - consecuencialista: 298
 - de la decisión moral: 486, 496, 508
 - deductivista: 398
 - deliberativa: 462
 - dialógica: 500-501
 - feminista: 288
 - filosófica: 464
 - principalista: 129
- Minimal State*: 244
- Mínimo/s moral/es: 149-150, 153, 326, 507
- Mito: 57
- Modelos:
 - bioético: 411
 - casuístico: 180
 - de financiación: 203
 - democrático: 357
 - ético: 358, 423
 - explicativo: 448
 - justificación moral: 96, 98
 - metodológico: 357
 - principalista: 453
 - razonamiento moral: 96, 167
 - silogístico: 96
 - teórico: 106, 108, 355
- Modernidad: 125, 155, 185, 207, 406, 437, 457
- Momento:
 - deontológico: 450
 - práctico: 486
 - teleológico: 450
 - teórico: 486

- Mónada: 188, 240
- Monismo: 413
- Monopolio: 192
- Moral: 21, 25-26, 29, 33, 45-46, 48, 52-53, 58-59, 179, 186, 206-207, 218, 269-270, 299-300, 333, 348, 380, 441, 475
- acción: 40, 116, 150, 200, 394
 - acto: 39, 53, 160, 200, 341, 470, 487-489, 491, 499-500
 - agente 27, 89, 127, 132, 136-137, 139, 149-150, 160, 177, 190, 217, 221, 224, 291, 326, 332, 368, 370-373, 376-377, 381-382, 386-390, 396-397, 470, 487-490
 - agravio: 133
 - amigo: 207-209, 212, 222, 231, 234
 - argumentación: 93, 96-97, 303, 319
 - argumento: 176, 320, 382
 - autonomía: 41, 478
 - autoridad: 208-209, 211-212, 215-216, 218-219, 221-223, 228, 231-233, 235, 238, 240
 - bien: 26, 201, 253, 352, 418, 432, 446
 - biografía: 28
 - biomédica: 155
 - bondad: 41
 - canon: 363, 432, 436, 439, 445-449, 455, 473-478, 485, 494, 499-501
 - carácter: 23-24, 150, 153, 354
 - caso: 170
 - casuística: 166
 - católica: 363
 - certeza: 181, 490
 - ciencia: 79, 165, 442, 448
 - código: 27, 29-30, 38, 56, 83-85, 302, 401
 - como contenido: 30, 32
 - como estructura: 30, 32, 439
 - compromiso: 217
 - comunidad: 44-45, 189-190, 206, 208, 218-224, 227, 231, 235, 256, 470, 508
 - conciencia: 9, 13, 54
 - con contenidos concretos: 207, 209, 448
 - conducta: 9
 - conflicto: 86, 88-93, 219, 223, 271, 355-356, 464, 493, 503-504
 - conocido: 161, 207, 431
 - conocimiento: 28, 86, 448
 - consejo: 502
 - consenso: 77, 98, 117, 161, 177, 355-357, 364
 - contenido: 441, 444
 - convencionalismo: 437
 - convicción: 90, 93, 100, 106-107, 112, 124, 257, 303, 337, 373, 482, 489, 498
 - creencia: 303
 - cristiana: 111, 279
 - criterio: 180, 313, 364
 - cuestión: 86-88, 165, 174, 178, 215, 218, 246, 348, 350, 354, 368-369, 374, 423, 506
 - de la vida: 115
 - de máximos: 482
 - de mínimos: 150
 - de procedimientos: 207, 209
 - deber: 26, 48, 93, 161, 307, 351, 438, 446, 450, 479, 489, 497, 499
 - decisión: 98, 106, 112, 144-145, 149, 209, 277, 292, 299, 305, 351, 355, 359, 361-362, 373, 451, 486, 489-490, 500-501
 - deducción: 211
 - deliberación: 144, 149, 197, 271, 352-353, 361, 395-396
 - del sentimiento: 272
 - derechos: 307, 320

- desacuerdo: 92-93, 97, 108, 207, 216, 302, 376, 382, 476
- desarrollo: 262-266, 268, 279
- dilema: 86, 88-89, 108, 149, 213, 226, 368, 504
- directrices: 207, 394
- discurso: 179, 188, 223, 226-227, 269
- educación: 22, 28, 85, 282
- elección: 200, 470
- enseñanza: 57
- epistemología: 27
- esbozo: 436, 445, 448, 451-452, 460
- estatuto: 338, 353-354
- estructura: 30, 36, 43, 84, 453, 464, 474
- evolución: 37
- excelencia: 149-150, 153, 507-509
- experiencia: 9, 11-13, 29-30, 57-59, 83-84, 103, 217, 288, 363, 436, 444-445, 450-451, 460, 471, 474
- extraño: 161, 207-209, 212, 214-215, 217-218, 225-226, 231, 283, 431
- filosofía: 75-76, 95, 113, 149, 153, 154, 184-187, 286, 291, 337, 352
- fin: 333
- formalidad: 444
- fortaleza: 268
- fundamentación: 59, 102, 399, 442
- fundamental: 442
- genealogía: 179
- hábito: 23, 348
- hecho: 11, 27, 32, 45, 94, 200, 272, 303, 401, 442-443
- heterónoma: 34
- ideal: 53, 136-137, 140, 150-153, 249, 306, 331, 335, 382-383, 387-391, 393, 396-397, 400, 455, 465, 478, 508
- igualdad: 337
- imperativo: 43-44, 56, 316
- inducción: 211
- integridad: 154, 198
- interés: 227
- intuición: 214, 363, 373
- jerarquía: 417
- juicio: 9, 31, 75, 93, 96, 98-99, 101-106, 108, 116, 160, 172, 176, 190, 258, 263-265, 267, 272, 299, 302, 304-305, 307, 329, 340-341, 346, 351, 355, 358-360, 372-373, 398, 400, 441, 459, 461, 470, 472-473, 487, 489-490, 499, 504
- justificación: 96, 99, 304, 321-322, 370, 375, 448, 451-452
- lenguaje: 76, 220, 269
- ley: 131, 160, 232, 359, 419, 473
- ligación: 440
- mal / maldad: 90, 322, 420
- máxima: 449
- máximos: 508
- médica: 198
- mínimos: 149-150, 153, 326, 507
- neutralidad: 263, 426
- norma: 27, 29, 38, 85, 96, 98, 101, 103-104, 122, 128, 134, 139, 143, 146-147, 151, 160, 170, 174, 178-180, 186, 190, 201, 209-211, 219, 266, 285, 288, 298, 300-301, 326, 329, 348, 352, 356-358, 360, 362-364, 370, 381-387, 389-393, 395-397, 399-400, 437, 458, 470, 476-477, 485-486, 494, 499-500
- norma fundamental: 472-474, 477-478, 494, 499
- normativa: 85, 105, 215, 432, 436, 438, 442-445, 451, 474, 476
- obligación: 54, 90, 125, 135, 140, 148, 150, 199, 211, 216, 219, 232, 273, 277, 280, 293, 331, 351, 475, 480

- obligación: 442
- olfato: 500
- opción: 85, 86, 93, 96, 101, 103, 104, 211, 304, 352, 369, 425
- orden: 51-53, 131, 155, 218, 338, 432, 445
- paciente: 497-489
- paradigma: 284
- pensamiento: 346
- perplejidad: 89, 92-93
- persona: 307, 332, 480
- personalidad: 24, 307
- perspectiva: 209, 269
- persuasión: 90
- pluralismo: 32, 208
- precepto: 35, 300
- prescripción: 439
- principio: 86, 96, 100-101, 104, 110, 143, 146-147, 160, 174, 178, 180-181, 190, 209, 264, 266, 288, 301, 303, 320-321, 356, 358, 362, 364, 423, 435, 473, 476, 486, 489, 494, 497-499
- problema: 13, 95, 140, 160, 163, 180, 211-212, 221, 238, 255, 258-259, 299, 327, 350-352, 354-355, 358-359, 362, 373-374, 406, 443, 444, 491-493, 495-497, 499, 501-505
- profesional: 88, 195, 393
- profetismo: 427
- proposición: 423
- racional: 444
- racionalidad: 96, 378, 411, 454, 460, 504
- razón: 86, 90, 99, 442-445, 448-449, 452-453
- razonamiento: 78, 95, 163, 173, 178-179, 211-212, 263, 267, 367, 374, 461, 493
- realidad: 445, 448, 450, 483
- reflexionada: 28-29, 83, 103
- regla: 179, 455
- relacional del cuidado: 270
- relativismo: 362, 416, 475
- religiosa: 375
- respeto: 475-476
- responsabilidad: 37, 42-43, 78, 194, 328, 330, 338, 451, 471
- rigorismo: 170
- saber: 28, 84 86
- sabiduría: 362
- secular: 206, 209, 226-227, 231-233, 239, 375
- sensibilidad: 268-269, 307
- sentido: 107-108, 227, 337
- sentimiento: 214, 274, 325
- ser: 30, 45, 53, 85, 151, 180, 222, 227, 235, 338, 469-471, 476, 478-479, 508-509
- sexual: 115
- sistema: 29, 39, 45, 93, 103, 115, 130, 146, 367, 369, 371, 373-374, 382-383, 386, 388, 393, 397-399, 401, 442, 451, 454, 461, 472, 474-475, 477
- social: 327
- solipsismo: 283
- sujeto: 58, 86, 90, 92-93, 96, 106, 111, 126-127, 133, 136 139, 148, 151, 153, 156-157, 189, 200, 280, 307, 309, 338, 346, 349, 351, 386, 417, 420, 478-479, 507-508
- teología: 29, 89, 108, 149, 154, 164-165, 167, 169-170, 176, 212, 348, 363, 399, 416, 418-419, 430-431
- teoría: 13, 28, 83-84, 86, 92, 94-95, 99-101, 103, 107, 116, 160, 177, 180-181, 244, 367-369, 372-374, 388, 394, 397-398, 436, 455, 460, 464, 473-474, 483
- toma de decisión: 162, 486
- tomasiana: 40, 184

- tradición: 188, 208, 212, 222, 331, 362-363, 396, 399, 475
- valor: 30, 35, 41, 43, 54, 58, 86, 92-93, 96, 105, 129, 146, 151, 154-155, 249, 284-285, 304, 340, 347-348, 401, 425, 473, 486
- verdad: 96, 359, 443, 503-504
- verificación: 450
- vida: 13, 24-26, 28-29, 39, 41, 53, 78, 84, 86, 92, 101-103, 106, 108, 122, 131, 134-135, 144, 146, 150-151, 153-155, 157-159, 180-181, 198, 200, 206-207, 212, 216, 220-222, 224, 226, 228, 240, 272, 274, 276-280, 283-285, 292, 300, 303, 305, 334-338, 348-349, 362, 369-370, 373, 375, 380-381, 384, 387-389, 395, 443, 446, 459, 469, 474-478, 508
- vinculación: 432
- virtud: 26, 44, 153, 198
- vivida: 27-29, 83, 85, 103
- y religión: 54, 186, 300
- Moralidad: 12-13, 25-26, 28-30, 33-36, 40-45, 51-54, 58-59, 84-86, 101, 107, 115, 134, 150, 154, 160, 201, 206-207, 209, 212, 217-219, 223, 225, 228-229, 235, 264-266, 279, 283, 298-300, 302-307, 333, 340, 364, 367-368, 370-375, 379-382, 387-388, 390, 392-393, 396-399, 401, 439, 473, 508
- ámbito: 384, 436
- común: 31, 95, 123, 136, 151, 153, 367, 369, 374, 385, 387
- criterios: 95, 211, 213, 298
- del respeto mutuo: 219, 234-235, 237-239
- fenómeno: 369
- forma de la: 436, 447, 476-477, 485, 499
- fundamento: 442
- fundamento último: 437
- génesis: 32, 35, 43, 272
- hecho de la: 36, 94, 397-398, 432, 469-470
- intersubjetiva: 400
- justificación: 398
- norma: 370
- objetiva: 400
- origen: 32
- secular: 230
- sistema de la: 398
- teoría de la: 375
- Moribus*: 25
- Motivación: 41, 153, 223-224, 235, 237, 329, 380
- Motivo: 102, 487-489, 507
- Movimiento:
 - de liberación: 67
 - pacifista: 67
 - pragmatista: 343
- Muerte: 246
- Mundo-medio: 37
- National Commission*: 73-74, 124, 449, 452
- National Research Act*: 74, 124
- Naturaleza:
 - de la enfermedad: 190, 193
 - de la ética: 303
 - humana: 188, 211, 291, 310, 397-399, 470
- Naturalismo: 347-349, 353-354, 397, 399-401, 448, 454
- filosófico americano: 349-352
- pragmatista: 348, 351
- Neoaristotelismo: 187
- Neokantianos de Marburgo: 10
- Neokantismo: 474
- Neopositivismo lógico: 75
- Neutralidad:
 - de género: 267
 - moral: 263, 426

- Nihilismo: 215, 219, 238-239, 241, 399
- Nivel:
- de gestión privada: 459, 465, 481-484
 - de gestión pública: 459, 465, 481-484
 - en los principios: 456
 - privado: 158, 483, 486
 - público: 158, 486
- No-maleficencia: 139, 157-158, 456, 478, 481-482, 488, 499-500
- Noología: 437, 442
- Norma: 26, 45, 95, 98-99, 106-107, 113, 116, 123, 129, 144-145, 148-150, 181, 200, 234, 238, 256, 268, 271, 277-278, 282, 285, 291, 300, 323-324, 331, 355, 359, 371, 389-390, 393, 426, 443, 449, 458, 465, 472-473, 478, 485-486, 501, 507
- abstractas: 145
 - de acción: 453
 - de beneficencia obligatoria: 136
 - de conducta: 275
 - de gestión privada: 494
 - de gestión pública: 485, 494
 - de justicia: 458
 - de la moralidad: 370
 - de no-maleficencia: 482
 - de oportunidad equitativa: 144
 - de prioridad: 481
 - derivadas: 483-484
 - específicas: 117, 129, 480
 - fundamental: 27
 - jurídica: 92
 - legal: 52-53
 - material absoluta: 115, 363
 - material concreta: 363, 478
 - moral: 27, 29, 38, 85, 96, 98, 101, 103-104, 122, 128, 134, 139, 143, 146-147, 151, 160, 170, 174, 178-180, 186, 190, 201, 209-211, 219, 266, 285, 288, 298, 300-301, 326, 329, 348, 352, 356-358, 360, 362-364, 370, 381-387, 389-393, 395-397, 399-400, 437, 458, 470, 476-477, 485-486, 494, 499-500
 - moral fundamental: 472-474, 477-478, 494, 499
 - negativa: 326
 - particulares: 144
 - sociales: 186, 264, 266
- Noúmeno: 10
- Nuevo Testamento: 198
- Objeción de conciencia: 429, 465, 482
- Obligación/es: 131, 152, 197, 275-278, 309, 311, 330, 375, 380, 386, 395, 419, 439, 455, 473, 480
- de beneficencia: 138-139, 203, 219, 221, 229, 240, 483
 - de beneficencia especial: 381
 - de beneficencia general: 138
 - de justicia: 482
 - de no-maleficencia: 125, 134
 - de solidaridad: 240
 - débil: 152
 - especiales: 197, 387
 - estricta: 152-153, 332
 - ética: 276, 278
 - imperfecta: 139
 - moral: 54, 90, 125, 135, 140, 148, 150, 199, 211, 216, 219, 232, 273, 277, 280, 293, 331, 351, 475, 480
 - negativa: 131-132
 - perfecta: 113-114, 139, 158
 - positiva: 131
 - prima facie*: 142
 - protomoral: 447
 - social: 293
- Ob-ligación: 440
- moral: 442
- Olfato moral: 500

- Omisión: 42, 44, 326, 329, 335, 340, 420
 -comisión por: 132, 340
 -de deberes: 132
- Ontología: 261, 340, 473
 -feminista: 287
 -realista: 354
- Opción/es:
 -ética: 425
 -fundamental: 334
 -morales: 85, 86, 93, 96, 101, 103, 104, 211, 304, 352, 369, 425
 -última: 334
- Orden:
 -de la naturaleza: 470
 -del conocimiento: 98
 -del pensar: 10
 -del ser: 10
 -descriptivo: 401
 -jerárquico: 156, 161-162, 219, 221, 225, 376
 -jerárquico de los principios: 396, 479
 -jurídico: 51-53
 -legal: 52
 -lexicográfico: 131, 156, 158-159, 161, 225, 285, 481, 483
 -moral: 51-53, 131, 155, 218, 338, 432, 445
 -prescriptivo: 401
- Paciente moral: 487-489
- Paradigma: 13, 86, 143, 173-174, 201, 203, 228, 251, 367, 388, 435, 453, 464
 -areteico: 183-204
 -casuístico: 92, 98, 163-181, 212
 -de la moralidad común: 331, 367-401, 477
 -de las virtudes: 123, 183-204
 -ético: 284
 -moral: 284
 -principalista: 121, 123-124, 131, 144, 154, 158, 291, 394, 400, 478
 -teórico: 78, 83, 93, 95-96, 98, 105, 108, 116-117, 430
- Parecido familiar: 104
- Paternalismo: 70, 127, 130, 140, 159, 193, 256-257, 292, 358, 380, 452
 -débil: 130
 -fuerte: 130
 -hipocrático: 257
- Pathos*: 21-23
- Pecado: 165, 167
- Penitencia: 165-166
- Pensamiento: 345-347
 -abstracto: 315
 -anglosajón: 412
 -católico: 407, 430, 433
 -científico: 346
 -contemporáneo: 186, 209, 297
 -cristiano: 55, 184
 -escolástico: 165
 -ético: 184
 -ético-político: 32
 -feminista: 261-262, 287, 290-293, 295
 -filosófico: 431
 -kohlberguiano: 265
 -liberal: 155
 -libertad de: 425
 -moral: 155, 211, 346
 -moral posmedieval: 185
 -moralista: 26
 -naturalista: 346
 -occidental: 464, 475
 -operativo formal: 266
 -ordinario: 346
 -teológico: 49
- Perjuicio: 133
- Permiso: 205, 216, 219, 226-229, 240
- Perplejidad: 420
 -moral: 89, 92-93

- Persona: 22-24, 26, 28-31, 38, 40-41, 43, 45, 50-51, 55, 57, 75, 77, 85, 93, 99, 101, 104, 106-107, 111-112, 114, 125-126, 128, 131, 134-135, 137, 139, 142-143, 146, 151, 157, 161, 174, 177, 184, 189, 192, 194, 197, 199-201, 203, 206-207, 209, 214-217, 220-221, 223, 226-231, 234-235, 240, 247, 253-254, 257-259, 264, 266, 268, 270-281, 284, 287, 289, 291, 293, 299-300, 302-305, 308-312, 317-323, 325, 328-329, 332, 335, 338, 348, 350, 352-354, 360-361, 369, 371-373, 377, 381, 384, 386-388, 391-392, 394-395, 399-400, 412-413, 415-419, 423-424, 426, 429, 439, 446, 456, 465, 471, 476, 479-482, 502, 506-508
 –autónoma: 126, 177, 478
 –humana: 408-409, 412, 414, 416, 430, 509
 –moral: 307, 332, 480
 –potencial: 324
 –racional: 371, 374, 377, 382, 398
 –racional imparcial: 386
- Personalidad: 23
 –antisocial: 471
 –moral: 24, 307
- Personalismo: 412, 430-431
- Perspectiva: 272, 303, 356, 501-502
 –de la justicia imparcial: 270
 –del cuidado: 270
 –ética: 335
 –feminista: 294
 –moral: 209, 269
 –racional: 271
 –universal: 306
 –utilitarista: 331
- Persuasión: 174
 –moral: 90
- Petición de principio: 211, 215
- Phronesis*: 168-169, 172, 197, 350, 450
- Pluralismo: 457
 –ético: 411, 424
 –moral: 32, 208
- Pobreza:
 –absoluta: 327-328, 330-331
 –relativa: 328
- Poder de Esculapio: 193
- Politeísmo: 206
- Política /s: 77, 169, 178, 186, 248-250, 255, 261, 410
 –comunitarias: 249
 –de acción: 147, 248
 –públicas: 143, 223, 225, 235, 237, 247, 288, 389
 –sanitaria: 218, 233
- Ponderación: 143, 147-149, 155, 161, 307, 339, 358, 461, 494
 –de las consecuencias: 500-501
- Posconvencional: 265-266
- Posesiones: 50
- Posición anti-teórica: 368
- Posición original: 211, 447
- Positivismo: 344, 351
 –jurídico: 47, 53, 337
- Posmodernidad /no: 37, 81, 93, 190, 206, 208-209, 214-215, 238, 283, 401
- Postulado: 167, 283
- Potencialidad: 227-228, 323-324, 414
- Pragmatismo: 343, 345, 349
 –americano: 357
 –clínico: 181, 343-365, 397
- Praxis: 167, 168, 169, 171
 –médica: 245
- Preceptos morales: 35, 300
 –negativos: 133, 363
- Preconvencional: 265
- Preferencia /s: 177, 186, 215, 293, 303, 319-320, 340, 356-357, 442, 505
 –axiológica: 448
 –paciente: 175

- Premoral: 104, 263, 437, 442
- Prescripción: 363
- moral: 439
 - negativa: 132-133, 326, 382
 - positiva: 383
- President's Commission*: 73, 75
- Presocrático: 109, 206
- Prestación sanitaria: 140, 232-233, 239
- Presupuesto:
- epistemológico: 473
 - ontológico: 473
- Prima facie*: 91, 117, 129, 131, 134, 142, 148-149, 156, 161, 479, 500
- Primum non nocere*: 130
- Principlismo: 17, 121-162, 179, 213, 374, 394, 396, 435, 453, 455, 461, 476
- jerarquizado: 161, 181, 435-465, 476, 481
- Principio/s: 25, 95, 98-99, 101-104, 116-117, 122-123, 129, 144, 148-149, 154, 159-161, 167-168, 170, 173, 176, 178-179, 181, 190, 199-201, 210-211, 213-214, 225, 266, 270-271, 277-279, 282-283, 285, 291, 305, 308, 319, 338, 345, 352, 355, 359, 362, 388, 394, 396, 423-424, 432, 449, 453, 455, 461-464, 472, 476-477, 479, 499-501
- absoluto: 115
 - científicos: 171
 - de la bioética: 125, 158, 218-238, 358, 416, 432, 436, 452, 455, 458-460, 476
 - de la bioética laica: 423
 - de la bioética personalista: 416
 - de la ética médica: 198
 - de nivel privado: 158-159, 483
 - de nivel público: 158
 - del principlismo: 394, 479
 - deontológico: 451, 458, 460-461
 - ética de la investigación: 125
 - ético: 74, 170, 266, 303-304, 346, 355, 360, 363, 394, 426, 460
 - formal: 141, 363, 401, 453
 - imperfecto: 458
 - inmaterial y espiritual: 414
 - lógicos: 423
 - material: 455, 460-461
 - material de justicia: 480-481
 - materiales de justicia distributiva: 142
 - moral: 86, 96, 100-101, 104, 110, 143, 146-147, 160, 174, 178, 180-181, 190, 209, 264, 266, 288, 301, 303, 320-321, 356, 358, 362, 364, 423, 435, 473, 476, 486, 489, 494, 497-499
 - normativos: 432
 - objetivos: 455
 - perfecto: 458
 - secundarios: 420
 - subjctivos: 455
- Principio de (respeto por la) autonomía: 42, 69, 116, 121, 125, 127-129, 157-158, 198, 214, 320-321, 395, 416, 455-456, 459, 465, 476-479
- Principio de autoridad política: 218, 236
- Principio de beneficencia: 75, 116, 121, 124-125, 130-132, 134-136, 140, 145, 154, 157-158, 193-195, 198, 218, 220-222, 224-226, 232, 234-235, 237, 395-396, 416, 452, 455-456, 458-459, 465, 476, 479, 481-482
- general: 140
 - positiva: 135
- Principio de Caifás: 373
- Principio de daño: 51, 392, 426
- Principio de defensa de la vida física: 416

- Principio de dignidad humana: 477
- Principio de gradualidad: 426-427
- Principio de humanidad: 114, 363
- Principio de igual consideración de intereses: 299, 306-310, 312-314, 316, 318, 339
- Principio de igualdad: 307-308, 310
- Principio de integridad: 477
- Principio de justicia: 22, 70, 75, 116, 122, 124, 140-144, 158, 198, 214, 225, 264, 266, 282, 396, 416, 455-456, 459, 465, 476, 478, 480-482
 –marxista: 312
 –material: 480
- Principio de la diferencia: 481
- Principio de la imposibilidad de derivar lo espiritual de lo material: 415
- Principio de la justa igualdad de oportunidades: 481
- Principio de la libertad y la responsabilidad: 417
- Principio de la mayor felicidad: 111, 298
- Principio de la moralidad del mutuo respeto: 239
- Principio de la navaja de Occam: 106
- Principio de no contradicción: 432
- Principio de no-maleficencia: 116, 121, 130-132, 134, 139-140, 154, 158, 385, 395, 416, 452, 455-456, 458, 459, 465, 476, 478, 480-482
- Principio de no-malevolencia: 234
- Principio de ofensa: 51, 392
- Principio de particularización: 456
- Principio de permiso: 217-223, 225-226, 229-230, 232-235, 237, 240
- Principio de prioridad: 420
- Principio de propiedad: 218, 225-226, 232, 234
- Principio de proporcionalidad: 136, 414
- Principio de reducción de la utilidad marginal: 308
- Principio de respeto a las decisiones autónomas: 158, 478, 481-482
- Principio de respeto por las personas: 75, 124, 140, 155, 338
- Principio de sociabilidad: 419, 432
- Principio de solidaridad: 43, 240
- Principio de subsidiariedad: 419
- Principio de tolerancia: 425-427, 433, 457
- Principio de totalidad: 418, 432
- Principio de universalidad: 113, 456
- Principio de utilidad: 111, 115, 135, 136, 244, 271, 298
- Principio de vulnerabilidad: 477
- Principio del doble efecto: 420-421
- Principio del mal menor: 420
- Principio del propio interés: 186
- Principio del voluntario indirecto: 420-421
- Principio *prima facie*: 129, 458
- Principio terapéutico: 418
- Principios cardinales de la vida moral secular: 232
- Principios técnicos: 420
- Privilegio terapéutico: 130, 385
- Problema /s: 346, 495, 506-507
 –actual: 498
 –árbol de: 497
 –bioético: 287, 430
 –biopsicosocial: 494-495
 –de conciencia: 484
 –ético: 89, 140, 293, 355-357, 411, 492-493, 495, 498
 –moral/es: 13, 95, 140, 160, 163, 180, 211-212, 221, 238, 255, 258-259, 299, 327, 350-352, 354-355,

- 358-359, 362, 373-374, 406, 443,
444, 491-493, 495-497, 499, 501-505
–práctico: 171, 176
- Procedimiento: 360-361, 396, 504-505
–de toma de decisiones: 162, 368,
462-463, 486-487, 490-491, 498,
502-503
–deductivo: 181
- Proceso deliberativo: 148, 356, 361
- Profesión: 109-110, 171, 190, 192-194,
204, 393
–acto de: 192
–médica: 92, 140, 192, 245, 290
–sanitaria: 69, 183, 190, 198, 294, 387
- Profesional/es: 128, 172, 193, 195-
198, 290, 294
–de la enfermería: 284-285, 291
–de la salud: 290
–sanitarios: 128, 152, 194, 197, 199,
201-202, 204, 483, 507
- Profetismo moral: 427
- Programas comunitarios de salud:
254-259
- Prohibición: 319-320, 325
–negativa: 139
- Promesa: 195, 197, 202
- Propiedad/es: 50, 214, 230, 234
–comunitaria: 231
–por contrato explícito: 235
–por contrato implícito: 234
- Proposición: 460
–moral: 423
- Protomoral: 436-438, 442-445, 451
- Proverbios: 449
- Proyecto Biomed*: 477
- Proyecto:
–de vida: 478
–felicitantes: 479
- Prudencia: 32-33, 52, 168-169, 172,
197-198, 237, 299, 391, 455, 459,
461, 490, 502
- Psicología: 13, 171, 262-263, 268
–clínica: 167, 172
–del desarrollo moral: 262
- Psicoterapia: 91
- Racionalidad: 29-30, 37, 40, 45, 47,
80, 86, 146, 227, 293, 317, 321-322,
338, 372, 375-376, 378-380, 397-
399, 470
–científica: 353, 379, 450, 454
–definición: 376
–moral: 96, 378, 411, 454, 460, 504
–práctica: 375, 379
–teórica: 375
- Racionalismo: 170, 239, 448
- Racismo: 107, 282, 289, 309, 314, 318,
485
- Razón: 94, 205-207, 209-211, 238-239,
302-303, 313, 317, 359, 375-378,
400, 438-440, 442-444, 448-450,
452-453, 504
–intersubjetiva: 479
–moral: 86, 90, 99, 442-445, 448-
449, 452-453
–práctica: 34, 35
–secular: 218
–sentiente: 444
–teorética: 444
- Razonamiento: 303, 500
–analógico: 172-173, 177
–consecuencialista: 213
–deductivo: 97, 167
–diagnóstico: 173
–inductivo: 99
–lógico: 264, 268
–modelos de: 96
–moral: 78, 95, 163, 173, 178-179,
211-212, 263, 267, 367, 374, 461,
493
–moral (etapas): 264
–moral principalista: 144-149
–moral secular: 205

- práctico: 173
- práctico clínico: 171-173
- práctico ético: 174-179
- silogístico: 167
- teórico: 167
- Realidad: 84, 93-95, 102, 104, 180, 206, 211, 241, 261, 336, 344, 346-347, 349-351, 414, 419, 428, 432, 437, 439-445, 450-451, 464-465, 471-472, 474-475, 488, 495, 503
- como formalidad: 438
- como fundamentalidad: 438, 443
- de los valores: 348
- del mundo: 442-445, 448-449
- empírica: 170
- en el mundo: 450
- espiritual: 414
- humana: 439, 441, 445
- metafísica: 347
- moral: 445, 448, 450, 483
- Realismo: 353, 437, 440
- ingenuo: 94, 438
- Rechazo: 377, 391
- informado: 125
- Reciprocidad: 276-277, 280
- Recta ratio agibilium*: 197
- Recta razón: 47, 197, 207
- Reeligere*: 55
- Reforma protestante: 13, 164, 425
- Regla/s: 277
- de oro: 111, 195, 221, 265, 304, 446
- de ponderación: 162
- de proporcionalidad: 49
- morales: 455
- Relación:
 - clínica: 198, 203-204, 290, 361
 - con el ambiente: 347
 - con los animales: 313
 - cuidado-cuidador: 271
 - de cuidado: 274, 276, 280
 - de poder: 295
 - médico-paciente: 64, 65, 128, 193, 195, 197, 387, 390-391, 394, 410
 - profesional-paciente: 284, 395
 - terapéutica: 193-194, 196
- Relación/es (humanas): 265, 268, 270-273; 275-285, 287, 292, 310, 313, 424
- especiales: 112, 137, 138, 139, 152, 197, 234, 279, 282-283
- familiares: 395
- particulares: 138, 292, 386-387
- supracomunitarias: 252
- Relacional: 287-289
- Relacionalidad: 275
- natural: 278
- Relativismo: 302, 363-364, 399, 411
- cultural: 263
- moral: 362, 416, 475
- radical: 283
- Religación: 439
- Re-ligare*: 55
- Re-ligere*: 55
- Religio*: 55
- Religión: 28, 54-59, 80-81, 85, 186, 210, 300, 311, 334, 380, 425, 428
- cristiana: 413
- laica: 425, 429
- Religiosidad:
 - como contenido: 54
 - como estructura: 54
- Renacimiento: 13, 185
- Res cogitans*: 347
- Res extensa*: 347
- Respeto:
 - a la autonomía: 134, 140, 159, 479
 - a las decisiones autónomas: 158, 481-482
 - a sí mismo: 480
 - moral: 475-476
 - mutuo: 481
 - por las personas: 155, 179, 395

- Responsabilidad/es: 39, 42, 45, 48, 78, 92, 141, 190, 255-256, 268, 280, 288, 326-327, 338, 397, 417, 432, 470, 477, 490, 497, 506-507
 –jurídica: 42-43
 –moral: 37, 42-43, 78, 194, 328, 330, 338, 451, 471
 –social: 44
- Retórica: 169, 174, 176, 178
- Revolución Cubana: 68
- Rigorismo moral: 170
- Rito: 55, 57
- Saber moral: 28, 84, 86
- Sabiduría: 62, 64, 449
 –moral: 362
 –práctica: 169, 172, 350
- Salud: 50, 168, 172, 203, 315, 377, 385, 417-419
- Sanador profeso: 191
- Santidad: 24, 152
- Secreto: 129
 –médico: 92, 236, 393
 –profesional: 91-92, 180, 389
- Secular: 80, 81, 209
- Seminario: 164-165, 167
- Sensibilidad moral: 268-269, 307
- Sentido:
 –moral: 107-108, 227, 337
 –moral común: 107, 346
 –moral primario: 12
- Sentimiento/s: 196, 268, 272-274, 278, 282, 325, 429, 437
 –morales: 214, 274, 325
- Ser: 206
 –autoconsciente: 317, 321
 –autónomo: 101
 –humano: 9-10, 12, 23, 28, 30, 33, 35-38, 41, 43, 47, 50, 56, 58, 67, 84-85, 101, 137, 186, 188, 193, 213, 220, 224, 226-228, 240-241, 266, 272-275, 291, 306-307, 310, 312-317, 321-323, 325, 333, 337-339, 343, 348, 350, 374, 380-381, 388, 397, 399, 401, 409-410, 413-415, 417, 428, 432, 437, 447, 451-453, 459, 461, 469-471, 474-476, 478, 498, 509
 –moral: 30, 45, 53, 85, 151, 180, 222, 227, 235, 338, 469-471, 476, 478-479, 508-509
 –natural: 471
 –personal: 128, 227-228, 321, 324-325, 339-340, 432, 474, 495, 508
 –racional: 217, 227-228, 317, 321, 325, 369, 371, 475
 –sensible: 313, 320, 323
 –sentiente: 382
- Sermón de la Montaña: 198
- Servicios de salud: 256
- Sida: 70, 99, 112, 390
- Siglo de oro: 169
- Silogismo: 96, 176
- Sistema: 125
 –consecuencialista: 300
 –de asistencia sanitaria: 236, 254, 284, 361
 –de creencias: 377
 –de medicina socializada: 204
 –de moralidad común: 371, 373-374, 388
 –de moralidad: 398
 –de prescripciones negativas: 334
 –de prestaciones sanitarias: 214, 255-256
 –de referencia: 436, 444-449, 451-456, 464
 –de seguros privados: 204
 –de valores: 157, 456, 465, 484
 –deontológico: 300
 –ético: 111
 –filosófico: 379
 –formal: 94

- moral: 29, 39, 45, 93, 103, 115, 130, 146, 367, 369, 371, 373-374, 382-383, 386, 388, 393, 397-399, 401, 442, 451, 454, 461, 472, 474-475, 477
- normativo: 27, 299
- público: 371-372, 374-375, 380, 399
- público informal: 375
- social: 265
- Situacionismo: 362
- Smithonian Institution*: 74
- Sociabilidad: 30, 43, 419
- Socialismo: 312
 - colectivista: 312
- Socialización: 22, 28, 37, 85
- Sociedad: 419, 424-425, 429, 434, 465, 480, 482, 484-486, 508
 - civil: 508
 - de código múltiple: 478-479
 - democrática: 428, 479
 - neoliberal: 240
 - pluralista: 508
 - posmoderna: 258
 - secular: 224
- Sociobiología: 35, 45
- Sociópata: 471
- Sofistería: 174
- Solidaridad: 42-43, 225, 240-241, 312, 332, 429, 477
- Solipsismo moral: 283
- Status civilis*: 186
- Status naturae*: 186
- Subjetividad: 412
- Subjetivismo: 148, 200, 283, 302
 - emotivista: 200
- Suicidio: 87, 114, 130, 136, 212, 378
 - asistido: 46, 93, 145, 214
- Sujeto:
 - autónomo: 127
 - moral: 58, 86, 90, 92-93, 96, 106, 111, 126-127, 133, 136, 139, 148, 151, 153, 156-157, 189, 200, 280, 307, 309, 338, 346, 349, 351, 386, 417, 420, 478-479, 507-508
- Supererogatorio: 135, 137, 151-153, 198
 - estricta: 152
 - débil: 152
- Supervivencia: 29, 36-37, 185, 241, 322, 405, 409-410, 470
- Tabla de virtudes: 194
- Talmud Babilónico: 196
- Taxonomía: 172-173, 180
- Tékne*: 172
- Teología: 108-115
- Teológico: 91, 189, 203
- Teleologismo: 154-159, 454
- Telos*: 189, 193-194, 197, 203
- Templanza: 195
- Teología: 64, 78, 94, 207, 290
 - católica: 49, 164, 167, 212, 348, 416, 419, 432
 - cristiana: 318, 363, 477
 - dogmática: 164
 - espiritual: 58
 - moral: 29, 89, 108, 149, 154, 164-165, 167, 169-170, 176, 212, 348, 363, 399, 416, 418-419, 430-431
 - protestante: 432
- Teorema: 170
- Teoría/s:
 - areteica: 200
 - científica: 170, 172
 - de la elección racional: 503, 505
 - de la evolución de las especies: 345
 - de la evolución moral: 267
 - de la justicia: 141, 266, 396
 - de la moralidad: 375
 - de la moralidad común: 394-395
 - de las virtudes: 183

- del desarrollo moral: 263, 268
- deontológica: 113, 200
- emotivistas: 12
- epistemológica: 105
- ética: 78, 83-85, 92-93, 95, 99, 105-106, 108-110, 115-117, 152, 155, 159-160, 176, 180-181, 199-200, 292, 298, 304, 373, 400, 473
- filosófica: 25-26, 85, 160, 436, 446, 463, 472-474
- intelectualistas: 12
- justicia distributiva: 144
- liberal: 243, 245
- moral: 13, 28, 83-84, 86, 92, 94-95, 99-101, 103, 107, 116, 160, 177, 180-181, 244, 367-369, 372-374, 388, 394, 397-398, 436, 455, 460, 464, 473-474, 483
- particularizantes: 200
- política: 126
- premoral: 104
- psicológica: 266
- racional: 442
- subyacente: 100-102, 104, 108
- teleológica: 200
- Testigo de Jehová: 129, 157, 377
- Tolerancia: 258, 425, 429, 433, 457
- Toma de decisión: 89, 125, 128, 159, 463, 490, 492-493, 498, 505
 - moral: 162, 486
- Tomasiano: 40
 - moral: 40, 184
- Tomismo trascendental: 474
- Tópicos: 175-176
- Topoi*: 175-176
- Totalitarismo: 457
- Tradición/es: 12, 13, 27, 55, 154, 249, 270, 422, 452, 477
 - analítica: 421, 423, 433
 - anglosajona: 300, 426
 - aristotélica: 169
 - aristotélico-tomista: 187-188, 412
 - bíblica: 244, 304
 - casuística: 173
 - católica: 35, 115, 399, 416, 430
 - comunitaria/comunitarista: 244, 259
 - cristiana: 33-34, 57-58, 152, 198-199, 433
 - de la teología cristiana: 410, 420, 424
 - filosófica: 154, 161, 300, 304, 317, 320, 352, 413, 477
 - filosófica norteamericana: 349
 - hegeliano-marxista: 26
 - hipocrática: 155
 - iusnaturalista: 49
 - judeocristiana: 401
 - judía: 446
 - kantiana: 368
 - kantiano-rawlsiana: 267
 - liberal: 51, 69, 245, 407, 427
 - médica: 140
 - medieval: 131
 - mística: 433
 - moral: 188, 208, 212, 222, 331, 362-363, 396, 399, 475
 - moral católica: 34
 - naturalista: 400
 - naturalista norteamericana: 351, 397
 - occidental: 178, 206, 232, 425, 457, 459, 464, 475
 - pragmatista: 358
 - profesional: 393
 - religiosa: 333, 375
 - republicana: 244
 - utilitarista: 136, 297, 321, 340, 368
- Transformación:
 - científica: 65
 - cultural: 65
- Trascendental: 216-217, 440, 445

- Tribunal supremo: 375, 483
- Universalismo: 243-244
- Utilidad común: 48
- Utilitarismo: 76, 109, 112, 115, 152-153, 156, 213, 243, 297-298, 301, 305-306, 373, 378, 398, 454, 458
- clásico: 112, 298, 319
 - de actos: 111-113, 298, 305, 373
 - de preferencias: 305, 319, 321
 - de reglas: 113, 298, 321
- Utopía: 251, 471
- Valor/es: 12-13, 22, 25, 39, 58, 62, 81, 95, 111, 113, 127-128, 176-177, 198, 207-208, 248, 250, 253, 263, 265-266, 268, 279, 285, 303, 318-319, 323, 334, 340, 347, 351, 353-354, 356-357, 360-361, 363, 391-392, 400, 411, 417, 422, 428, 441-442, 448-449, 454, 457, 462-463, 485, 498, 507-509
- absoluto: 348, 427
 - comunitarios: 244, 248
 - de la vida: 316, 417
 - ético/s: 62
 - fundamental: 243, 284, 320
 - intrínseco: 323
 - moral/es: 30, 35, 41, 43, 54, 58, 86, 92-93, 96, 105, 129, 146, 151, 154-155, 249, 284-285, 304, 340, 347-348, 401, 425, 473, 486
 - objetivo: 412-413
 - públicos: 246
 - sociales: 302, 480
 - supremo: 51
- Valoración: 440-442, 448
- Vaticano II: 69
- Velo de la ignorancia: 447
- Verdad: 174
- eterna: 168
 - moral: 96, 359, 443, 503-504
 - racional: 449-450, 452
- Verificación: 344-345, 347, 445, 449, 451-452, 494, 503
- moral: 450
- Vicio: 23, 48
- Vida:
- buena: 189, 206-208, 216, 220-222, 225-226, 230-231, 236-237, 239, 245, 247-250, 252-255, 257-259
 - ética: 333-334
 - humana: 227-228, 316
 - moral: 13, 24-26, 28-29, 39, 41, 53, 78, 84, 86, 92, 101-103, 106, 108, 122, 131, 134-135, 144, 146, 150-151, 153-155, 157-159, 180-181, 198, 200, 206-207, 212, 216, 220-222, 224, 226, 228, 240, 272, 274, 276-280, 283-285, 292, 300, 303, 305, 334-338, 348-349, 362, 369-370, 373, 375, 380-381, 384, 387-389, 395, 443, 446, 459, 469, 474-478, 508
 - moral teologal: 198
 - niveles de (vida moral): 150
 - personal: 318-319, 340
 - racional: 324
 - virtuosa: 47, 185
- Vinculación: 480
- moral: 432
- Vínculo:
- formal: 276
 - relacional: 268, 270
- Virtud/es: 23, 25, 47-49, 122, 135, 150, 153, 183-188, 194-201, 206, 264, 270, 288, 355, 452, 472-473, 490, 508-509
- cardinales: 154, 477
 - cristianas: 197-199
 - definición: 194
 - médicas: 194-197
 - moral: 26, 44, 153, 198

- morales naturales: 184
- sobrenaturales: 184
- teologales: 184, 198
- Voluntad: 40, 52, 56, 58, 216-217, 230, 254, 340, 399, 428, 431, 440, 455-456, 483, 487-489, 500, 506
- autónoma: 39
- de poder: 238
- general: 457
- libre: 39, 470
- Vulnerabilidad: 44-45, 191, 279, 299, 333, 361, 398-399, 470
- Yo:
 - actual: 274
 - ético: 273-275
 - ideal: 274

ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO.....	9
INTRODUCCIÓN	15
PRIMERA PARTE: Cuestiones preliminares	19
CAPÍTULO PRIMERO: Ética, moral y bioética.....	21
I. Clarificación terminológica	21
1. Ética	21
2. Moral	25
II. Pluralidad de sistemas morales y universalidad de la experiencia moral.....	29
III. Génesis de la moralidad	32
1. Dos respuestas insuficientes	32
2. La moralidad como exigencia de la estructura constitutiva de los seres personales humanos	36
a) La insuficiencia del instinto	36
b) La racionalidad	37
c) Autonomía	38
d) Responsabilidad	42
e) Índole comunitaria de la persona humana.....	43
f) La vulnerabilidad humana	44
IV. Moral y derecho	46
1. Aristóteles.....	46
2. El estoicismo.....	46

3. Santo Tomás de Aquino	47
a) Mandato establecido por la razón	47
b) Para el bien común.	47
c) Promulgada por la autoridad	48
4. La tradición "iusnaturalista" secular	49
5. La tradición liberal	51
6. Conclusión	52
V. Moral y religión	54
1. La religión: definición del concepto	54
2. Coincidencias entre la moral y la religión.	58
3. Diferencias entre la moral y la religión	58
4. Conclusión	59
VI. Ética y bioética	59
1. El origen de la palabra "bioética".	60
a) El legado de Potter	61
b) El legado de Hellegers	63
2. El contexto cultural	65
a) La transformación científica: el alumbramiento de la "Nueva Medicina"	65
b) Los cambios culturales y políticos	67
c) Los abusos en la investigación científica.	70
d) Renace el interés por la ética normativa.	75
3. La definición de bioética.	77
4. Enfoque secular	80
VII. Conclusión.	81
CAPÍTULO SEGUNDO: Teorías y paradigmas teóricos en bioética	83
Introducción: de la experiencia moral a las teorías éticas.	83
I. El concepto de experiencia.	84
II. Razón de ser de las teorías éticas	85
1. Cuestión moral.	86
2. El conflicto moral	89
3. El desacuerdo moral	92
4. Conclusión	93
III. La teoría moral	94
1. Qué entendemos por "teoría"	94
2. Modelos de justificación o modelos de razonamiento moral	96
a) El deductivismo o el modelo silogístico	96

b) El inductivismo	98
c) Coherentismo	99
3. Criterios para la valoración de las teorías	105
a) Beauchamp y Childress	105
b) Mappes y De Grazia	107
IV. Teleología y deontología	108
1. Etimología de los términos	109
2. Teleología y deontología en algunos textos modernos de bioética	110
a) Teleología	110
b) Deontología	113
3. Crítica de las definiciones propuestas	114
V. A modo de conclusión: el panorama teórico de la bioética actual	116

SEGUNDA PARTE: La bioética angloamericana 119

CAPÍTULO TERCERO: El principialismo 121

Introducción 121

I. Trasfondo histórico 124

II. El contenido de los principios 125

1. El principio de respeto de la autonomía 125

a) El concepto de autonomía 126

b) Personas autónomas y acciones autónomas 126

c) El principio de respeto por la autonomía: su contenido normativo 127

d) Persona con autonomía disminuida 129

2. El principio de no-maleficencia 130

a) La distinción entre la beneficencia y la no-maleficencia . 131

b) El concepto de "daño" 133

c) Algunas normas morales que se apoyan en el principio de no-maleficencia 134

3. El principio de beneficencia 134

a) El concepto de beneficencia 135

b) Beneficencia obligatoria y beneficencia ideal 136

c) La beneficencia general y la beneficencia específica 137

d) Beneficencia y no-maleficencia: sus diferencias 139

e) Problemas éticos en torno al principio de beneficencia: el paternalismo 140

4. El principio de justicia	141
a) El criterio formal de la justicia distributiva	141
b) Criterios materiales de justicia	142
c) Las propiedades relevantes para participar en la distribución de cargas o beneficios	143
III. El razonamiento moral principialista	144
1. Especificación	144
2. Los principios puestos en la balanza	147
IV. La excelencia moral	149
1. Los niveles de la vida moral	150
2. Las acciones supererogatorias	151
3. De la obligación a la supererogación: una progresión continua	152
4. Importancia de la excelencia moral	153
V. ¿Teleologismo o deontologismo? Una valoración crítica del principialismo de Beauchamp y Childress	154
1. Sobre los principios y el principialismo	154
2. Teleologismo o deontologismo	156
3. ¿Son los principios del mismo o de diverso nivel?	156
VI. Valoración global del principialismo	159
CAPÍTULO CUARTO: El paradigma casuístico	163
I. La alta casuística en su contexto histórico	163
II. Teorías y praxis: la contribución aristotélica	167
III. El razonamiento práctico clínico y el razonamiento práctico ético	171
1. El razonamiento clínico	171
2. El razonamiento ético casuístico	174
Primer paso: los "topoi"	175
Segundo paso: las circunstancias	175
Tercer paso: los entinemas	176
Cuarto paso: la comparación de los casos o el razonamiento analógico	177
IV. Conclusión: valoración crítica	179
CAPÍTULO QUINTO: El paradigma de las virtudes	183
Introducción	183
I. El eclipse y la recuperación de las virtudes en la filosofía moral	184

1. El eclipse de la virtud en el Renacimiento y en la Modernidad: Maquiavelo; Hobbes	185
2. La recuperación de la virtud en la filosofía moral contemporánea	187
II. Elementos esenciales de la propuesta teórica de Pellegrino y Thomasma	188
1. La opción teórica de fondo	188
2. Una ética normativa de las virtudes para la práctica de la medicina	189
3. La filosofía de la medicina	190
a) La naturaleza de la enfermedad	190
b) Los conocimientos médicos como patrimonio común de la humanidad	191
c) El acto de profesión	192
4. La definición de virtud	194
III. La tabla de las virtudes médicas	194
IV. Las virtudes cristianas en la práctica de la medicina	197
V. Insuficiencia de las virtudes por sí solas: una visión crítica del paradigma areteico	199
 CAPÍTULO SEXTO: La bioética del permiso en la obra de H.Tristram Engelhardt	
I. El punto de partida: la diversidad moral	205
1. El hecho de la diversidad moral	205
2. "Bioética" como nombre plural	208
3. El fracaso del "fundacionalismo"	210
a) La casuística	212
b) El razonamiento consecuencialista	213
c) El principilismo de Beauchamp y Childress	213
II. ¿Existe alguna vía para escapar del nihilismo moral de la posmodernidad?	215
III. Los principios de la bioética	218
1. Cuáles son los principios fundamentales y para qué sirven .	218
2. Permiso y beneficencia, los principios fundamentales	219
3. Principio de justicia	225
4. El orden lexicográfico de los principios fundamentales	225
5. Los principios de propiedad y de autoridad política	226
a) La premisa fundamental: las personas son especiales	226
b) Las personas como propietarias	228

c) La legitimidad del Gobierno, los impuestos y la propiedad comunitaria.	231
d) Los límites de la autoridad del Estado	232
IV. Valoración crítica	238
CAPÍTULO SÉPTIMO: La ética médica comunitarista	243
I. Las éticas comunitaristas	243
II. El comunitarismo liberal de Ezekiel J. Emanuel	245
1. ¿Por qué no hay consenso en las cuestiones de ética médica?	245
2. La crítica del liberalismo.	246
3. El comunitarismo liberal	248
4. El problema de la factibilidad del comunitarismo liberal	251
a) Tamaño	251
b) Complejidad	252
c) Pertenencia	253
III. El sistema sanitario en el comunitarismo liberal	254
1. La estructura de los PCS.	255
2. Financiamiento	256
IV. Valoración crítica	257
CAPÍTULO OCTAVO: Bioética y feminismo	261
Introducción	261
I. De la psicología del desarrollo moral a las éticas del cuidado	262
1. La aportación de Kohlberg.	262
2. La voz diferente de Carol Gilligan	267
3. Los elementos fundamentales de una ética del cuidado	270
II. La ética del cuidar de Nel Noddings	271
1. La persona que cuida y los sentimientos fundamentales.	272
2. La obligación de cuidar y sus límites.	275
3. Reglas, principios y situaciones.	277
4. La ética del cuidado como ética femenina.	278
5. Valoración crítica de las éticas del cuidado.	279
a) Elementos positivos	279
b) Deficiencias: La moral no se agota en el cuidar	280
El "cuidar" no es siempre bueno	281
Las éticas del cuidado se prestan a la arbitrariedad.	281

La parcialidad suprime la justicia	283
¿Una ética para la enfermería?	284
6. Una tradición más amplia	285
III. Las bioéticas feministas.	286
IV. Bioética y feminismo.	290
Conclusión.	295
CAPÍTULO NOVENO: La bioética utilitarista de Peter Singer	297
Introducción	297
I. ¿Qué es la ética?	299
1. Lo que la ética no es	299
a) La ética no es un conjunto de prohibiciones	299
b) La ética no es un sistema ideal, noble pero inútil.	299
c) La ética como un sistema de normas breves y simples	299
d) La inteligibilidad de la ética no depende de la religión	300
e) La ética es completamente relativa o subjetiva	301
2. ¿Qué es la ética?: un punto de vista.	303
II. El principio de igual consideración de intereses	306
1. Formulación del principio de igual consideración de intereses.	306
2. Algunas aplicaciones del principio.	309
a) Las diferencias raciales y la igualdad racial.	309
b) ¿Igualdad de oportunidades o igual consideración de intereses?	311
III. ¿Incluye la igualdad de intereses a los animales?	313
IV. El valor de la vida	316
1. La vida humana	316
2. La vida personal tiene un valor superior	318
a) El argumento del utilitarismo clásico	319
b) El argumento del utilitarismo de preferencias	319
c) El argumento del derecho a la vida	320
d) El respeto por la autonomía personal.	320
3. La vida de los animales no-humanos.	321
4. Embriones y fetos	322
5. La eutanasia	326
V. Ricos y pobres.	327
VI. ¿Por qué vivir moralmente?: ética e interés propio	333
VII. Valoración crítica	336

CAPÍTULO DÉCIMO: El pragmatismo clínico	343
I. El pragmatismo americano: trasfondo	343
1. Los orígenes del movimiento pragmatista	343
2. El pragmatismo de Dewey	345
II. La bioética y el “naturalismo filosófico americano”	349
1. El naturalismo filosófico americano	349
2. El naturalismo moral	350
3. La deliberación moral	352
4. La bioética como naturalismo	353
III. El “pragmatismo clínico”: un método para la resolución de problemas morales en el contexto clínico	354
1. ¿Qué es el pragmatismo clínico?	354
2. El método	356
3. El papel de los principios y normas morales	358
IV. Valoración final	359
 CAPÍTULO DECIMOPRIMERO: El paradigma de la moralidad común .	367
I. En defensa de la teoría moral	367
II. El sistema moral	369
1. La moralidad común	369
2. La moralidad es un sistema público	371
3. La teoría moral	372
4. La moralidad es un sistema público, pero informal	374
5. Racionalidad y moralidad	375
6. Posibles objeciones a la definición de la racionalidad presentada	378
7. La inmoralidad no es necesariamente irracional	379
8. La moralidad y la imparcialidad	381
9. Las normas morales	382
10. ¿Cuándo se viola una norma?	384
11. Las características morales relevantes	386
12. Los ideales morales	387
III. Aplicaciones del sistema moral	388
1. Aplicación al caso particular	388
2. La formulación de normas e ideales morales particulares ..	389
3. La interpretación de las normas morales	391
4. La ética profesional	393
IV. La crítica del principalismo	394

V. El naturalismo del paradigma de la moralidad común	397
VI. Valoración crítica	400
TERCERA PARTE: La bioética mediterranea	403
CAPÍTULO DECIMOSEGUNDO: La bioética en Italia	405
I. Panorama de la bioética en Italia	405
1. Iniciativas de inspiración católica	408
a) Istituto Scientifico H. San Raffaele	408
b) Istituto Siciliano di Bioetica	408
c) Progetto Etica e Medicina de la Fondazione Lanza	409
2. Iniciativas de inspiración laica	409
a) Centro di Bioetica di Genova	409
b) Società Italiana di Bioetica	409
II. La bioética católica de Monseñor Elio Sgreccia	410
1. Bioética y antropología	410
2. La bioética personalista	412
3. La persona humana y su cuerpo	413
4. Los principios de la bioética	416
a) El principio de defensa de la vida física	416
b) El principio de la libertad y la responsabilidad	417
c) El principio de totalidad o principio terapéutico	418
d) El principio de sociabilidad y subsidiariedad	419
5. Las situaciones de conflicto	419
a) El mal menor	420
b) El voluntario indirecto o el principio del doble efecto	420
III. "Etsi Deus non daretur": La bioética laica de la tolerancia de U. Scarpelli	421
1. Significado del laicismo	421
2. Ética y verdad	423
3. Los principios de la bioética laica	424
4. Bioética de la dignidad de la vida	428
IV. Valoración crítica del pensamiento de Mons. Sgreccia	430
V. Valoración crítica del pensamiento de Scarpelli	433
 CAPÍTULO DECIMOTERCERO: La ética formal de bienes y el principia- lismo jerarquizado de Diego Gracia	 435
Estructura de la fundamentación	436
I. La protomoral	437

1. Ética formal de bienes	438
2. Estimación y valoración	440
II. La moral normativa	443
1. Sistema de referencia	445
2. Esbozo moral	448
3. La experiencia moral	450
III. Los principios de la bioética	452
1. Carencia de sistema de referencia	453
2. Estatuto de los principios	454
3. Jerarquía de los principios	456
4. Carácter relativo de los principios	459
5. Papel de las consecuencias	460
IV. Situación actual	461
V. Valoración crítica	463
CUARTA PARTE: A modo de conclusión	467
Introducción	469
I. Justificación del hecho de la moralidad	469
II. Estructura del sistema moral	472
1. Norma moral fundamental o canon de la moralidad	474
2. Justificación de los principios	476
3. Contenido de los principios	479
4. Jerarquía de los principios	481
5. Contenido de las normas	485
III. Procedimiento y metodología de la decisión moral	486
1. Recogida de datos	494
2. Discusión de los problemas biopsicosociales	495
3. Identificación de los problemas éticos	495
4. Análisis y discusión de cada problema ético	498
5. Toma de decisión	498
a) Canon o norma moral fundamental	499
b) Principios y normas morales	499
c) Ponderación de las consecuencias	500
d) Justificación de la decisión	500
e) Metodología dialógica	500
f) Actitud de aplicación del procedimiento	502
IV. Bioética y ética normativa	506
V. Bioética y excelencia moral	507

Índice onomástico	511
Índice analítico	517

PUBLICACIONES
DE LA

CÁTEDRA DE BIOÉTICA
DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

Director
JUAN MASIÁ CLAVEL

SIDA Y BIOÉTICA: DE LA AUTONOMÍA A LA JUSTICIA. Jorge J. Ferrer
AFECTIVIDAD Y SEXUALIDAD EN LA PERSONA CON DEFICIENCIA MEN-
TAL. José Ramón Amor

BIOÉTICA Y ANTROPOLOGÍA. Juan Masiá

EL SUEÑO DE LO POSIBLE: BIOÉTICA Y TERAPIA GÉNICA. Lydia
Feito

ÉTICA PSIQUIÁTRICA. María del Carmen Martínez

GENÉTICA Y BIOÉTICA. Juan Ramón Lacadena

BIOÉTICA TEOLÓGICA. Javier Gafo

PARA FUNDAMENTAR LA BIOÉTICA. TEORÍAS Y PARADIGMAS TEÓRICOS
EN LA BIOÉTICA CONTEMPORÁNEA. Jorge J. Ferrer y Juan
Carlos Álvarez

DERRIBAR LAS FRONTERAS. ÉTICA MUNDIAL Y DIÁLOGO INTERRELI-
GIOSO. Francisco Javier de la Torre Díaz

HACIA EL EQUILIBRIO DE LA POBLACIÓN MUNDIAL. EL EQUILIBRIO
DEMOGRÁFICO Y LA ÉTICA CRISTIANA. Ángel Luis Toledano
Ibarra

LA GRATITUD RESPONSABLE. VIDA, SABIDURÍA Y ÉTICA. Juan Masiá

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
Publidisa, en Bilbao,
el 20 de octubre de 2005.

Hoy se habla mucho de bioética, olvidando que, como ha señalado E. T. Engelhardt, "bioética es un nombre plural". Los autores examinan en este libro los diversos modelos teóricos que se presentan en el campo de la bioética. El libro está dirigido, en primer lugar, a la persona educada, pero sin formación específica en ética ni en bioética, que se acerca por primera vez a la literatura específica de nuestra disciplina. Por eso empieza con dos capítulos generales en los que se hace una introducción general a la ética y a la bioética. En los capítulos siguientes se van examinando diversos modelos teóricos, empezando con el principialismo de Beauchamp y Childress y terminando con nuestras bioéticas mediterráneas. En un capítulo final, Ferrer y Álvarez exponen las líneas generales de su propia propuesta de fundamentación. Esperamos que este libro permita al lector de lengua española acceder a una voluminosa bibliografía a la que no es fácil tener acceso por razones de dispersión de los materiales o de desconocimiento de las lenguas.

ISBN: 84-330-1814-0



9 788433 018144