BIB003700

Diego Gracia

Fundamentos de bioética

174.2
G731f
3 edición
Ej.1

TRIACASTELA

COLECCIÓN HUMANIDADES MÉDICAS, N.º 21

Fundamentos de bioética
1.ª edición, Madrid, Eudema, 1989
2.ª edición, Madrid, Triacastela, 2007
3.ª edición, Madrid, Triacastela, 2008

Texto:
© Diego Gracia, 1989, 2007

Edición:
© Editorial Triacastela, 2007
Guzmán el Bueno 27, 1º dcha.
28015 Madrid
Tel./Fax: 915 441 266
editorial@triacastela.com
www.triacastela.com

ISBN: 978-84-95840-33-2
Depósito legal: M-51.854-2007

Impresión: Gráficas Efca, S.A.

Sumario

Prólogo a la segunda edición (2007) 1

Prólogo a la primera edición (1989) 11

Introducción: La Bioética Médica 15

I. HISTORIA DE LA BIOÉTICA

1. La tradición médica y el criterio del bien del enfermo: El paternalismo médico 23

Historia clínica: Negligencia en la información al paciente 23

Introducción 24

Los orígenes de la ética médica occidental 26
Ética aristocrática 29
Ética juvenil 31
Ética saludable 35
El paternalismo médico 41

El «Juramento» hipocrático 45
Fase de crítica textual 47
Fase de historia de ideas 47
Fase de historia social 48

Los caracteres formales del Juramento 49
Qué es un juramento 50
Juramento y responsabilidad profesional 51
Sacerdocio olímpico, sacerdocio fisiológico 52
Sacerdocio fisiológico y profesión médica 56

El compromiso moral del asclepíada hipocrático 58
Compromiso y ética profesional 62

El compromiso terapéutico del asclepíada hipocrático 63
Las cláusulas morales 64

El diálogo «Eutifrón» 65
Justicia y santidad en el «Juramento» 67
El rechazo de la cirugía 67
La visita domiciliaria 68
El secreto profesional 68
Similitudes y diferencias 69
La estructura del compromiso terapéutico 70

Conclusión 71

«Médicus gratiosus»: El paternalismo «carismático» 72
La dominación médica 73
El dominio del paciente 76
La «disciplina» medieval 83
La Baja Edad Media 84

«Medicus politicus»: El paternalismo «burocrático» 86
La medicina como profesión 87
El «Royal College of Physicians» 88
Thomas Percival 90
La herencia de Percival 93

Conclusión: El principio de beneficencia 99

Epicrisis 104

Notas 107

2. La tradición jurídica y el criterio de autonomía: Los derechos del enfermo 121

Historia clínica: Rechazo de un tratamiento eficaz 121

Introducción 122

Los orígenes de la nueva idea del orden moral 123
Francisco Suárez 124

La ética del pensamiento liberal: Los derechos humanos 128
El estado de naturaleza: Los cronistas de Indias 129
Thomas Hobbes 131
John Locke 132
Primeras declaraciones de derechos humanos 135
Adam Smith: Egoísmo y simpatía 137
El liberalismo 140
El descubrimiento de la privacidad 141

El pensamiento liberal en Medicina: La medicina liberal 144
La libertad de ejercicio 145
La libertad de información y decisión 151
La negligencia como lesión del derecho a la salud: 1788-1890 155
La agresión física, o intervención en el cuerpo de otro sin su permiso: 1890-1920 161
El consentimiento se hace informado: 1945-1972 165

Nacimiento y desarrollo de los derechos de los enfermos 173

Conclusión: El principio de autonomía 182

Epicrisis 187

Notas 190

3. La tradición política y el criterio de justicia: El bien de terceros 199

Historia clínica: Insuficiencia renal severa 199

Introducción 200

La justicia como proporcionalidad natural 204
La justicia en Aristóteles 206
La justicia en Tomás de Aquino 209
El orden político y el orden médico 213

La justicia como libertad contractual 217
Bodino y la «justicia armónica» 217
Thomas Hobbes: La justicia como derecho positivo 219
Baruc Espinoza y la justicia del pacto democrático 221
John Locke: La justicia como libertad contractual 222
La teoría libertaria de la justicia: Rousseau y Proudhon 225
La teoría liberal de la justicia: Smith y Nozick 227
Justicia liberal y medicina 231
¿Derecho a la asistencia sanitaria? 233

La justicia como igualdad social 235
Marxismo y teoría de la justicia 236
El pensamiento de Marx y Engels 236
Marxismo y medicina 240

Socialismo y justicia distributiva 242
Los derechos económicos, sociales y culturales 242
El derecho a la asistencia sanitaria 247

Rawls: La justicia como equidad 248
Robert M. Veatch y el igualitarismo sanitario 252
Charles Fried y la teoría del «decent minimum» 253
Norman Daniels y la asistencia sanitaria justa 255
La salud como bien social primero: Arrow y Green 256

La justicia como utilidad pública 258
Utilitarismo y teoría de la justicia 258
John Stuart Mill 259
La ética keynesiana 262
Keynesianismo y seguridad social 264
«New Deal» y asistencia sanitaria 266
Beveridge y el «National Health Service» 267
El nuevo modelo sanitario 269
La medicina de bienestar 270
La salud, bien de consumo 272
Los límites del derecho a la asistencia sanitaria 276
Criterios de análisis de la utilidad 278
Utilitarismo de regla y utilitarismo de acto 279
La «President's Commission» 281
La justicia como utilidad pública 284

Conclusión: El principio de justicia 285

Epicrisis 293

Notas 300

II. BIOÉTICA FUNDAMENTAL

4. Fundamentación de la bioética 315

Historia clínica: Aborto provocado 315

Introducción 317

Las fundamentaciones naturalistas: Es, luego debe 320
Naturalismo indoeuropeo y personalismo semita 320
El naturalismo y la fundamentación de la ética 323

Las fundamentaciones idealistas: Debe, luego es 327
David Hume y la «falacia naturalista» 329
Kant y el «imperativo categórico» 333
Fichte: «Llega a ser quien eres» 337
H. T. Engelhardt: «debe», luego «es», y bioética 339

Las fundamentaciones epistemológicas: Ni es, ni debe 341
El desarrollo histórico de las éticas epistemológicas 342
De la economía a la ética: Adam Smith 342
Positivismo, neopositivismo y ética 347
La lógica deóntica 348
Etica y filosofia de la ciencia 349
Ciencia y Ética 351

Ciencia económica y racionalidad ética 352
Economía y Ética 352
Economía liberal y Ética 353
Economía socialista y Ética 355
Economía de bienestar y moral de consumo 357

Las fundamentaciones axiológicas: Vale 359
Las falacias antirrealista y antitranscendental 359
Edmund Husserl: fenomenología del sentimiento 360
Max Scheler: ética material de los valores 362
La axiología formal 363
La axiología material 365

Conclusión: La protomoral 366
La ética formal de bienes 369
El logos moral: estimación y valoración 377

Epicrisis 382

Notas 388

5. El método de la bioética 395

Historia clínica: «Baby M» 395

Introducción 399

El método ontológico o principalista 400
El momento especulativo: la ética como «recta ratio» 401
El momento práctico: la ética como «recta ratio agibilium» 403
Análisis del caso «Baby M.» 407

El método deontológico o formalista 410
El método de la razón práctica 411
La pedagogía de la razón práctica 414
Razón práctica y bioética 415
Análisis del caso «Baby M.» 416

El método en K.O. Apel y J. Habermas 417
Métodos deontológicos «fuertes» y «débiles» 421

El método epistemológico o decisionista 422
El constructivismo metódico de la razón especulativa 422
Método de la ciencia, método de la ética 424
La teoría de la decisión racional 429
Sociedad abierta y moral abierta 439
Pluralismo y ética civil: los métodos de búsqueda del consenso 440
El método de trabajo de la «National Commission» 442
El método de la ética clínica 445
Análisis del caso «Baby M.» 450
Los peligros del método casuístico: la racionalidad estratégica 451

El método axiológico o del conflicto de valores 454
Deberes «prima facie» y deberes reales: David Ross 455
La «estructura de comparación» de Robert Nozick 457
Estructura de comparación simple 460
Estructura compleja 461
La axiología neokantiana y el «conflicto de valores»: H. Rickert y M. Weber 467
El «realismo intencional» de los valores: F. Brentano 469
La axiología fenomenológica: E. Husserl 471
El método de la ética material de los valores: M. Scheler 472
El conflicto de valores en la ética de N. Hartmann 474
Conflicto de valores y ética de situación 476
Análisis del caso «Baby M.» 480

Conclusión: La moral normativa 482
El deber como sistema de referencia moral 487
El esbozo de posibilidades morales 493
La experiencia moral como apropiación de posibilidades 498
La justificación moral 503

Epicrisis 506

Notas 514

6. Bioética mínima 527

Historia clínica: Transfusión sanguínea a la hija de un testigo de Jehová. 527

Introducción 528

Ética y derecho en la razón natural 530
Heráclito 531

Platón 533
El estoicismo 539
La Baja Edad Media 540
El mundo moderno 542

Ética y derecho en la razón especulativa 543
Del Derecho natural al Derecho histórico 543
Más allá del naturalismo y del historicismo: Hegel 544
El derecho natural especulativo 546
El «en sí» de la legalidad 547
El «para sí» de la moralidad 549
El «en sí y para sí» de la eticidad 550
Marx y la Crítica a la filosofía del Estado de Hegel 553

Ética y derecho en la razón instrumental o estratégica 555
Racionalidad estratégica y acción económica 555
La ética de la «persona razonable» 557
Razón instrumental y racionalidad científica 559
Razón instrumental y positivismo jurídico 560
Razón instrumental y razón de Estado 561
Racionalidad estratégica y neutralidad ética 562

Ética y derecho en la razón práctica 563
Derecho y razón práctica: Martin Kriele 564
Razón práctica y paz perpetua: Immanuel Kant 565
La razón práctica como pragmática transcendental: Karl Otto Apel 569
Análisis del caso español: Adela Cortina 573

Conclusión: Bioética y bioderecho 575

Epicrisis 583

Notas 587

Epílogo: El médico perfecto 597

Indice onomástico 607

Indice analítico 615

Prólogo a la segunda edición

(2007)

Publicar un libro es siempre una aventura. Nunca se sabe la suerte que correrá. Hay algunos, muchos, la mayoría, que pasan desapercibidos, a pesar de su posible valía intrínseca. Tras publicar en 1739 su *Tratado de la naturaleza humana*, una de las grandes obras de la historia de la filosofía, y ante la nula repercusión que tuvo, David Hume escribió: «Jamás el empeño literario fue más infortunado que mi *Tratado*. Nació muerto de las prensas, sin alcanzar siquiera la distinción de provocar las murmuraciones de los fanáticos». Es interesante la metáfora del parto, que utiliza Hume. Escribir un libro es como gestar una criatura. Las hay que nacen muertas, dice Hume. Otras responden a las maniobras de reanimación, como fue realmente el caso de la obra de Hume. Y otras muchas nacen vivas, pero fallecen al poco tiempo. En el mundo de las creaciones literarias la esperanza media de vida es bajísima. Casi todas mueren durante el primer año, y muy pocas resisten el paso del tiempo.

Pocas tradiciones más unánimes que la que desde la más remota antigüedad existe en torno al número siete. Siete fueron las jornadas de la creación, siete los días de la semana, y para los antiguos siete eran también las edades del hombre. El uso de razón se situaba en los siete años, la pubertad en los catorce, la mayoría de edad en los veintiuno, la plenitud comenzaba a los veintiocho..., y el climaterio a los cuarenta y nueve. Hay un texto hipocrático titulado *Sobre el número siete*. Su autor considera que la *krísis* o resolución de la enfermedad, ya sea ésta positiva o negativa, ocurre en días fijos, que son el siete y los múltiplos de siete. Y es que el siete ha sido considerado en muchas culturas un número perfecto, de alto valor pronóstico.

Pienso que estas categorías valen también para enjuiciar los libros, no en vano obras del hombre y por tanto partes de la vida humana sometidas a los mismos avatares que ésta. Hay libros efímeros, que duran semanas, meses, o a lo sumo algunos años. Tradicionalmente eran los menos, pero hoy son la mayoría, hasta el punto de haberse convertido en el centro de la actividad editorial. Oigo decir a los editores que sólo interesan libros cuya edición pueda venderse en menos de doce meses, y no puedo menos de escandalizarme. Cierto que el saber humano evoluciona muy rápidamente, y que la vida media de los conocimientos científicos no llega a veces a los siete años. Por eso a los que consiguen traspasar esa mágica barrera se les puede considerar merecedores de trato especial. Algo hay en ellos que los hace resistir los avatares del tiempo. No todo puede ser efímero. Para que algo reciba ese calificativo es necesario que otras cosas sean permanentes. Y eso sucede, sin duda, con las

ideas, con los saberes y, cómo no, con los libros. Cuando un libro ha superado con éxito la prueba del siete, quiero decir, la de los siete años, entra a mi entender en una categoría especial, que obliga a todos, autor y lectores, a tratarle con un cierto respeto. Eso significa que ha conseguido llevar vida propia, de algún modo independiente de la que el autor le diera, y que ya no tiene éste la potestad de destruirlo o mutilarlo gravemente. El libro ha adquirido una peculiar autonomía, por lo que al autor no le queda otro remedio que darle por emancipado. Tiene que dialogar con él como con algo dotado de personalidad propia y pedirle autorización para realizar cambios que, llegado ese momento, ya no podrán ser más que accidentales, retoques casi meramente cosméticos. Lo demás sería deshacer el propio libro, es decir, hacer otro, escribir otro. Los libros, como los hijos, tienen vida propia una vez dados a luz. Cabe concebir, gestar y parir otro, pero no se puede o no se debe descuartizar el primero.

Todo esto viene a cuento de la segunda edición del presente libro. Sale no a los siete años, sino a los dieciocho de la primera. Entre tanto ha conocido una reimpresión española y una traducción italiana. Durante todo este tiempo, el libro ha demostrado tener una vitalidad de la que el primer sorprendido es su propio autor. Su influjo en España, en Europa y en América ha sido muy superior a todo lo que él hubiera podido imaginar al componerlo. De ahí que se haya propuesto respetarlo escrupulosamente. Esta segunda edición reproduce exactamente la primera. La reproduce incluso en sus defectos. Algunos han criticado mi empeño en introducir textos de los autores estudiados, a veces de una considerable extensión. A pesar de que desde un cierto punto de vista eso pueda considerarse un defecto, he decidido mantenerlos. Por propia experiencia sé que nada enriquece tanto como el contacto con los textos originales. Ello es debido a que las obras clásicas no lo son sólo ni principalmente porque hayan sido capaces de desafiar el paso del tiempo, sino sobre todo porque poseen ese toque de genialidad que enriquece al lector siempre que se acude a ellas. Los clásicos nunca defraudan, y el diálogo con ellos resulta insustituible. Por supuesto, este libro es un diálogo con algunos o con muchos de tales textos. Pero mi deseo sería que el lector pudiera llevar a cabo, al menos en alguna medida, su propio diálogo. Ello le permitirá repetir en cierto modo el proceso intelectual del autor de este libro, y realizar de su contenido una lectura crítica. El lector no debe aspirar a menos, y el autor tampoco.

El libro tiene defectos que necesitarían ser corregidos. Habría que identificar erratas, subsanar errores, introducir aclaraciones necesarias, actualizar la bibliografía y, sobre todo, ponerlo al día, cuando menos, haciéndole decir lo que hoy pienso que debería decirse. Estos diecinueve años no han pasado en balde para mí, su autor, y doy por hecho que tampoco para ninguno de los lectores. Los cambios han sido muchos y muy profundos. Tantos, que exigirían un libro nuevo. O más de uno.

Al final del prólogo prometía una segunda parte que, al menos en la forma allí descrita, nunca verá la luz. Por lo demás, me he resistido hasta ahora a reeditarlo. ¿Por qué? Si bien se mira, el libro parece tener consistencia y resistir el paso del tiempo. Su primera parte, la historia de la bioética, sigue hoy tan vigente como cuando se escribió. Y la segunda, en la que tantas cosas cabría añadir, tiene la originalidad de haber partido del principio de que a toda fundamentación corresponde nece-

sariamente un método, que fundamentación y método son dos partes inseparables del mismo proceso mental, y de haberse esforzado en presentar en paralelo las fundamentaciones y los métodos de las principales doctrinas éticas. ¿Dónde está, entonces, el problema?

He de confesar un pequeño secreto. Al componerlo todo fue relativamente bien hasta que hube de enfrentarme con las éticas aparecidas a lo largo del siglo XX. Es sabido que la producción científica tiende a crecer exponencialmente, y que durante los cien últimos años se ha escrito sobre cualquier materia más que en toda la historia anterior de la humanidad. Ni que decir tiene que esto sucede también en ética. Si a tal dato se añade otro muy temido por los historiadores, y que es la excesiva proximidad a los hechos, resulta muy difícil ver las cosas en perspectiva y poderlas ordenar sistemáticamente. Las teorías y doctrinas surgidas en los siglos anteriores están perfectamente organizadas desde hace mucho tiempo, pero ¿qué hacer con tamaño volumen de literatura y de corrientes de pensamiento, llamativo no sólo por su cantidad sino también por su calidad?

Por muchas vueltas que di al asunto, durante bastantes años no conseguí encontrar una solución que me dejara tranquilo. Cierto que pueden irse describiendo las distintas corrientes y sus respectivas aportaciones, pero habida cuenta de su número, eso acabaría necesariamente en una mera aposición de sistemas o doctrinas, la antítesis de algo con verdadera pretensión orgánica o sistemática. A fin de evitar eso, opté al final por seleccionar lo que consideraba más relevante, con lo que la mejor parte se la llevó, sigo pensando que con cierta razón, la ética axiológica.

La solución, o lo que yo estimo por tal, la encontré años después de publicado el libro. Hoy pienso que el título más propio de las éticas del siglo XX, aquel que reúne, no a todas, ciertamente, porque no todas las que se han escrito en ese siglo pueden considerarse propias de él (las hay medievales, las hay ilustradas y las hay también decimonónicas), pero sí a las más características, es el de «éticas de la responsabilidad». Lo cual me obliga a definir qué entiendo por ellas, cuáles son sus notas características y las diferencias, que distan mucho de ser de mero matiz, entre unas y otras. Creo que cuando se haga esto con la extensión que merece, podrá verse de veras lo que ha supuesto la reflexión ética de la última centuria. Ya que no lo pude incluir en este volumen, espero ser capaz de publicarlo en otro, complementario de éste, que ya tiene título, *Éticas de la responsabilidad,* además de muchos cientos de páginas escritas. El ciclo de conferencias que hube de dar en la Fundación March en el año 2003, me permitió sistematizar por vez primera ese movimiento y dar estructura, al menos provisional, al contenido del libro.

¿Qué son las éticas de la responsabilidad? Lo primero que resulta curioso es que el término apareciera, qué casualidad, en los albores del siglo XX. Uno tiende a pensar que la palabra responsabilidad es antigua. Resulta hoy tan usual que parecería haber formado siempre parte de nuestra lengua. Y, sin embargo, no es así. Lo primero que llama la atención es que no se encuentra en nuestros clásicos. ¿La ha encontrado alguien en el *Quijote,* o en toda la obra de Cervantes, o en cualquier otro autor de la literatura del siglo de oro? Indudablemente, no. El término responsabilidad es muy moderno. Es la primera sorpresa que uno se lleva investigando este tema. Al consultar los diccionarios históricos de las principales lenguas, la francesa, la ingle-

sa, la alemana, la italiana, por supuesto también la española, se advierte que el término en todas ellas es relativamente nuevo. En latín, en el latín clásico, de hecho, no existe. Cuando uno busca lo que nosotros llamamos responsabilidad en los diccionarios latinos, le remiten a voces tales como *sollicitudo*. En lo que a mí se me alcanza, el término responsabilidad aparece primeramente en alemán, en el interior de la reforma protestante, y con sentido teológico. Para Lutero, como para tantos otros reformadores, la clave del cristianismo se hallaba en la carta a los romanos. Allí hace girar Pablo la novedad cristiana en torno al concepto de justificación, *dikaiosýne*. Ésa fue la obra de la redención en Jesús, porque todo ser humano, judío o gentil, ha pecado y, por tanto, es «inexcusable» *(anapológetos)*, «injusto» *(ádikos)*, «deudor» *(opheilétes)*; en una palabra, «responsable». De ahí la polaridad dialéctica que en la teología luterana se estableció entre «responsabilidad» *(Verantwortung)* y «justificación» *(Rechtfertigung)*. Adviértase que aquí el término responsabilidad tiene un sentido estrictamente jurídico: el ser humano ha pecado y por tanto es responsable de todos sus males. Éstos le vienen como castigo a su prevaricación. Ha cometido una falta y Dios le ha castigado con toda justicia. En su situación actual es tan débil *(asthenés)* que no puede curarse a sí mismo. Por eso la justificación tiene que venir de Dios, que ha saldado las deudas en su hijo Jesucristo.

Importa señalar este origen teológico-jurídico, porque algo más adelante, en el siglo XVIII, cobrará fuerza otro, ya puramente secular, pero también jurídico. Entonces, en efecto, el término responsabilidad empieza a tener vigencia civil. Y lo hace como palabra técnica del lenguaje jurídico. Responsable empieza a disputar así el espacio semántico a otro vocablo, éste sí que clásico en los anales del derecho, que es el de imputable. Responsabilidad e imputabilidad jurídicas no se identifican plenamente, pero sí comparten en buena medida su significado. En el siglo XIX este sentido jurídico se generalizó. Uno es responsable de lo que ha hecho, lo cual significa que debe cargar con las sanciones o penas que conlleve el incumplimiento de las normas. Responsabilidad es, pues, la obligación de reparar o sufrir la pena. Se es responsable de las «consecuencias». Por eso decidí denominarla «responsabilidad consecuente o jurídica».

Hay otro sentido del término responsabilidad que no es consecuente sino antecedente, ni tampoco jurídico sino moral. El derecho no tiene por objeto primario juzgar las intenciones recónditas de los actos sino la acción externa y sus consecuencias. En eso se diferencia de la ética, como ya se encargó de puntualizar Kant. Y es que la ética ve la responsabilidad de frente, no por detrás; quiero decir que considera moralmente responsable de un acto a quien cumple determinados requisitos, como el conocimiento de lo que va a hacer, la libertad de hacerlo o no y la voluntariedad, el querer hacerlo. Cuando se cumplen estas condiciones, decimos que alguien es moralmente responsable, tanto si el acto es legal como si no, sean sus consecuencias buenas o malas. Si alguno de los requisitos citados no se diera, no seríamos moralmente responsables del acto, aunque sí podemos vernos obligados a cargar con las consecuencias jurídicas si en él hemos infringido una norma, como, por ejemplo, conducir a mayor velocidad de la permitida.

El término responsabilidad ha ido cobrando distintos sentidos en su no larga historia. El primero fue teológico, el segundo jurídico y el tercero ético. Este último no

aparece hasta la segunda mitad del siglo XIX. En esta ocasión, como en tantas otras, el más precoz en darse cuenta de ello y advertirlo fue Nietzsche. Y la expresión «ética de la responsabilidad» no adquiere cuerpo más que ya entrado el siglo XX por obra de Max Weber. Para muchos, ese siglo comienza con el final de la primera guerra mundial, es decir, en 1918. Pues bien, meses después, en 1919, Weber pronunció dos famosas conferencias ante estudiantes de la Universidad de Munich en las que contrapuso la «ética de la responsabilidad», tanto a la que llamó «ética de la convicción» (al utilizar este término Weber estaba pensando, muy probablemente, en Kant y en Fichte, pero también en todas las éticas de principios rígidos y actitudes intolerantes), como a otra actitud que Weber no se atrevió, con razón, a calificar de ética, habida cuenta de que sólo busca el «éxito» propio, anteponiéndole a cualquier otro valor. ¿Por qué hizo Weber esta reflexión inmediatamente después de la primera guerra mundial? Porque, como tantos otros europeos, hubo de preguntarse por las causas de tamaña catástrofe, a fin de evitar en lo posible que tanto horror volviera a repetirse. Y la respuesta que se dio fue que la guerra la generaron los fanáticos de la ética de la convicción —entre ellos los grupos socialistas revolucionarios, tan activos en la Alemania inmediatamente anterior a la contienda y tan convencidos de que el mundo es estúpido al no ver las cosas como ellos—, y también los contrarios, quienes van a la política pensando no en el bien de la sociedad sino en el suyo propio. Estos últimos son, dice Weber, los que no viven «para» la política sino «de» la política. Unos y otros, los fanáticos y los arribistas, han sido la causa de la catástrofe. La acción política no es apta para fanáticos ni para arribistas; está necesitada de personas responsables.

Weber era un sociólogo, uno de los grandes teóricos de la «acción social». Cuando él hablaba de responsabilidad, estaba pensando en la «acción responsable». Ésta es la que parte de valores y fines y se propone realizarlos, haciéndoles pasar del mundo de las ideas reguladoras al de la realidad. La persona responsable, por tanto, tiene convicciones e intenta ser fiel a ellas. Pero también es consciente de que las acciones son siempre concretas, y que por tal razón es necesario decidir teniendo en cuenta las circunstancias de cada momento y las consecuencias previsibles. Es preciso integrar todos esos factores a fin de que las decisiones merezcan el calificativo de responsables.

Es probable que el lector simpatice con la propuesta de Weber, que hoy suele parecernos un prodigio de sensatez y buen sentido. Ello se debe, verosímilmente, a que la estamos juzgando desde una situación histórica muy determinada, precisamente ésa en la que ha cobrado vigencia social la ética de la responsabilidad. Quiero decir con esto que su propuesta nos parece tan obvia porque vivimos una época en la que ese modo de pensar se ha generalizado. Pero ello no ha sido así nunca antes en la historia, y tal es la razón de que el concepto de responsabilidad defina mejor que ningún otro la ética propia y característica del siglo XX.

Repito que nunca antes en la historia las cosas fueron así. La ética occidental, desde el tiempo de los estoicos hasta mediados del siglo XIX, estuvo dominada por los teóricos de la convicción. Por supuesto, también por los arribistas, pero estos, buscando su propio interés, no han sabido, podido o querido escribir tratados de ética. Cabría decir, siguiendo a Aranguren, que la *ethica docens* ha estado en manos

de los doctrinarios de la convicción, en tanto que el arribismo y la búsqueda del éxito personal han sido patrimonio más bien de la *ethica utens*.

¿Por qué las cosas cambian, y cambian tan drásticamente, en la segunda mitad del siglo XIX y, sobre todo, a lo largo del XX? Por un fenómeno que no por repetido deja de ser menos significativo: por la llamada «crisis de la razón». Hegel muere en 1831 y, a partir de ese momento, la confianza en la razón humana como facultad capaz de penetrar en el todo de la realidad y descubrir su lógica interna, va resquebrajándose poco a poco. ¿Hay adecuación entre la mente y las cosas? ¿Conocemos la realidad tal como ella es en sí? ¿Podemos establecer principios absolutos, inmutables, necesarios y eternos? Tal ha sido el gran deporte filosófico a lo largo de la historia, la búsqueda de ese tipo de conceptos, tanto en el orden teórico o del «ser» como en el práctico o del «deber ser». De la ley natural estoica al imperativo categórico kantiano, las variaciones han sido muy pequeñas. Y cuando esos principios filosóficos se han visto reforzados por sistemas religiosos, la contundencia de sus afirmaciones ha subido de tono, tanto para lo bueno —piénsese en las conductas heroicas— como para lo malo —guerras de religión, persecución de los disidentes, etc. La verdad es que la historia de la ética occidental da materia para escribir todo un tratado sobre el fanatismo.

De nuevo hay que citar a Nietzsche. Él fue consciente como pocos de eso que he denominado antes «crisis de la razón» y vio en ello el final de una época, la moderna, y el comienzo de otra. Al punto de inflexión lo llamó «la época del nihilismo». ¿Nihilismo por qué? Porque los grandes ídolos se habían venido abajo, porque ya no era posible seguir creyendo en las mismas cosas de antes. En torno a 1887 escribía Nietzsche: «Nihilismo: hundimiento de una valoración de conjunto (es decir, de la valoración moral), faltan las nuevas fuerzas interpretativas.» Se ha hundido un modo de pensar y de hacer ética y aún no ha aparecido otro. El nihilismo es lo contrario del fanatismo en cualquiera de sus variantes. Y eso que pugnaba por alumbrar era la ética de la responsabilidad.

De la sociología el tema pasó pronto a la filosofía. De hecho, en el periodo de entreguerras se desarrolla amplísimamente la teoría de la acción responsable: Husserl, Scheler, Hartmann, Jaspers, Heidegger, Ortega, son algunos de los que contribuyen decisivamente a su análisis. Lo que en Weber había sido puro apunte, en estos autores se convierte en doctrina y sistema. A esos filósofos se les suele agrupar en dos generaciones: la de los que a la altura de 1914 eran ya personas en plena madurez, y la de los que por ser más jóvenes se hallaban en edad militar. A la primera se la conoce como la «generación de la crisis», y a la segunda como la «generación del frente». La crisis de los maduros fue debida a que la experiencia de la guerra les hizo modificar algunas de sus teorías fundamentales. Esto le pasó al propio Weber, a Freud, también a Husserl y, en nuestro medio, a Cajal. Pero serían los más jóvenes, quienes aún no habían tenido tiempo de madurar su pensamiento cuando estalló la contienda, los que convertirían en piedra angular de sus sistemas el concepto de responsabilidad. Tales fueron los casos de Jaspers, de Heidegger, de Ortega y de tantos más.

Tan elaborada quedó la teoría tras su obra, que a la altura de los años cuarenta aquélla se daba ya por completa. Craso error. La segunda guerra mundial acabó con

las ilusiones de todos. La catástrofe volvió a repetirse. Y con novedades importantes. Una, la aparición, por primera vez en la historia humana, de eso que han dado en llamarse «armas de destrucción masiva». El ser humano empezaba a tener en sus manos la capacidad de acabar con la vida humana, e incluso con la vida en general. Era un salto cualitativo de enormes consecuencias, que exigía revisar puntos de vista y teorías hasta entonces tenidas por ciertas. En el tema de la responsabilidad, llevó al convencimiento de que no sólo somos responsables de nuestros actos, de lo que hacemos, sino incluso de lo que no hacemos o de aquello en lo que no hemos participado directamente. Ésta fue la experiencia de los físicos atómicos tras la aparición de las armas nucleares. Incluso los que no habían participado en su construcción, se sintieron responsables de lo sucedido. Ejemplo paradigmático de esto, el físico Max Born. Y de pensar, como fue común hasta entonces, que la ciencia es «pura» y que, por tanto, está más allá del bien y del mal, pasaron a sentirse preocupados por las consecuencias de sus propios hallazgos y a organizarse internacionalmente, a partir de 1945, en la *Society for Social Responsibility in Science.* Hoy el tema de la responsabilidad de la ciencia es un tópico universalmente asumido.

Tras los científicos vinieron una vez más los filósofos, que ampliaron y radicalizaron las viejas teorías de la responsabilidad, para dar cabida a los nuevos problemas. De la acción responsable se pasó al principio de responsabilidad, al imperativo de la responsabilidad y a la responsabilidad total. Sartre había escrito, en plena guerra mundial, que todos éramos responsables, y responsables de todo. «El hombre lleva sobre sus hombros el peso íntegro del mundo; es responsable del mundo y de sí mismo en tanto que manera de ser.» Sartre la llama «responsabilidad absoluta». Suscribe la frase de Jules Romains de que «en la guerra no hay víctimas inocentes», y acuña esta otra: «Cada cual tiene la guerra que merece». Aunque no la haya provocado ni declarado, aunque no intervenga directamente en ella. Somos responsables incluso de lo que no hemos hecho. Es la llamada responsabilidad sin culpa. Los desarrollos ulteriores en el medio intelectual francés se encuentran en las obras de Camus y Levinas. En el alemán primero, y en el norteamericano después, los más creativos en este punto han sido los discípulos de Heidegger, Apel, Arendt y, sobre todo, Jonas. Por obra de unos y de otros, la responsabilidad se convierte, a la altura de los años setenta, en categoría total o, como quizá hoy prefiera decirse, global.

De la acción responsable se ha pasado, pues, al imperativo de la responsabilidad. Un imperativo total, absoluto con todo y con todos. Tanto, que pronto comenzó a decirse que resultaba, al final, opresivo y paralizante; aún más, contradictorio, porque si uno es responsable de todo, acabará considerándose responsable de nada. Tal fue la crítica del incisivo y cáustico Derrida, no en vano un francés buen conocedor lo que se había venido gestando a los dos lados del Rin durante las décadas anteriores. Otro que saltó a la palestra, no sin vehemencia pero con más temperados argumentos, fue Ricoeur, cuando en 1994 publicó su artículo «El concepto de responsabilidad: Ensayo de un análisis semántico». Dijo haberlo escrito «por el tipo de perplejidad en que me ha dejado el examen de los empleos contextuales contemporáneos del término responsabilidad». Ya sabemos a qué se debe tal perplejidad. Y también la razón de su crítica. De ahí que los pensadores finiseculares rebajaran sus pretensiones. La responsabilidad total es opresiva y, quizá también, excesiva. Ser res-

ponsable no es cargar con la humanidad presente y futura a cuestas, sino actuar prudentemente. Es la perpetua lección aristotélica, que Ricoeur conocía muy bien y compartía plenamente. Nuestra obligación no es evitar que la especie humana desaparezca, o que el medio ambiente no se degrade, sino actuar prudentemente. ¿Conseguirá de ese modo la especie humana asegurar su propia supervivencia? Hay razones, cuando menos, para dudarlo. Pero acabe la historia en éxito o en fracaso, nuestra obligación moral no variará, seguirá siendo actuar de forma prudente y responsable.

Cuento todo esto porque no se halla en el libro y es el complemento que considero necesario a lo que en él se dice. Ese complemento, como podrá verse, tiene vida propia, y tal es la razón de que esté camino de convertirse en un libro autónomo. Mi postura personal se sitúa en línea con estas últimas críticas aparecidas en el cambio de la centuria. Ello es importante advertirlo, porque si bien no me cabe duda de que la bioética nació y se ha desarrollado dentro del mentalidad general de las éticas de la responsabilidad, también lo es que muchas de sus manifestaciones, especialmente en el ámbito de la llamada ética ecológica, se encuentran más cerca de la segunda fase que de esta tercera que acabo de señalar.

Queda un último punto. Como ya expuse antes, un principio básico en la composición de este libro fue que a toda fundamentación corresponde siempre un método. Por eso los capítulos cuarto y quinto guardan entre sí una cierta simetría. Lo cual exige plantear, al menos someramente, el tema de cuál es el método de la ética de la responsabilidad. Y la respuesta no es sencilla, precisamente porque dentro de esa mentalidad general, las variantes son enormes. Como mínimo, habría que distinguir entre tres tipos de métodos, correspondientes a las tres fases señaladas. Diré por qué.

En el periodo de entreguerras se generalizó la idea de que el ser humano no es lo que los filósofos habían venido diciendo de él. Para la filosofía clásica, en efecto, lo verdaderamente definitorio de la humanidad eran sus caracteres constitutivos, aquellos que le vienen dados desde el primer momento, con lo que todo lo ulterior queda relegado a la categoría de meramente consecutivo. La esencia del hombre se encuentra determinada por su diferencia específica respecto de los demás animales, ya se trate del alma, el espíritu, la razón, la inteligencia, etc. Lo demás es mera consecuencia. En el orden de la ética esto significa que el alma, la inteligencia, o el elemento constitutivo por el que se haya optado, adquiere la condición de instancia normativa de su vida que le dicta lo que debe o no debe hacer. Ese canon normativo puede llamarse ley natural, ley divina o imperativo categórico. En todos los casos se trata de lo mismo, de la necesidad de ajustarse a unas reglas que vienen indeleblemente marcadas en la propia naturaleza de los seres humanos y que, por tanto, tienen carácter absoluto. Esto es lo que habíamos llamado ética de la convicción. Pues bien, en el periodo de entreguerras se dio un vuelco total a este planteamiento. Si en algún punto sorprende la lectura de los grandes filósofos europeos de ese periodo, es en la importancia que en ellos adquiere el tiempo y, sobre todo, el futuro. El ser humano no vive en el presente sino en el futuro. Somos constitutivamente apertura hacia el futuro, proyecto, pura posibilidad. Vivimos proyectados y proyectando. Y en ello nos jugamos nuestro propio ser. Por tanto, somos-desde la posibilidad. Eso es lo etimológicamente significa el término

ex-sistencia. Nuestra esencia consiste en existencia. Nuestro ser es un llegar a ser, se logra o malogra en el proyecto.

Bastan estas someras indicaciones para comprender que aquí hacen crisis la práctica totalidad de los métodos tradicionales. ¿Cómo, pues, decidir sobre nuestras acciones? ¿Cómo saber qué opciones debemos tomar? En los teóricos del periodo de entreguerras la respuesta no se deja esperar: el método, el procedimiento, se identifica con el propio pro-yecto, con el compromiso en que uno haya empeñado su vida. Esto parece vago, y tal es la razón de que autores como Heidegger o el propio Jaspers se considere que no tienen una ética explícita o desarrollada. Su rechazo de las éticas anteriores les lleva a distanciarse de todo lo que se denomine ética. Pero en otro nivel, no hay duda de que toda su obra es una gran aportación a la ética. El caso de Ortega es, a este respecto, muy significativo. Siempre criticó a quienes identificaban la ética con el cumplimiento de unas normas genéricas de deber ser. Más radical que el plano del deber ser, decía Ortega, es el del tener que ser, eso que tradicionalmente se ha llamado vocación, y que ahora podemos denominar proyecto. El nivel más profundo de la vida humana, y por consiguiente también el más moral, no es el del deber ser genérico sino el del tener que ser individual e intransferible.

Se comprende, a la vista de eso, que cuando a Sartre le preguntó un joven, en plena guerra mundial, qué debía hacer, si dedicarse al cuidando a su madre o huir a Inglaterra y unirse a las fuerzas francesas libres, Sartre le contestara: «Usted es libre: elija, es decir, invente. Ninguna moral general puede indicar lo que hay que hacer.» Y añade el siguiente comentario: «¿Quién puede decidir a priori? Nadie. Ninguna moral escrita puede hacerlo.» Algo semejante, aunque no idéntico, sucedió en el campo de la filosofía de los valores, por ejemplo en la obra de Hartmann, con la afirmación del carácter «antinómico» de los valores y de lo que llama *das Doppelgesicht der Moral.* Y como no podía no suceder, ese estilo de hacer ética tuvo también su trasunto teológico en la llamada «ética de situación».

En la siguiente etapa, la posterior a la segunda guerra mundial, la preocupación por el método subió, ciertamente, de grado, sobre todo por el nuevo papel que cobró la ética kantiana. Jonas reformuló los imperativos categóricos a fin de hacerlos adecuados a la nueva situación humana y consideró que a partir de ellos debería generalizarse una actitud de mayor respeto y hasta de veneración por la vida. No estaba muy seguro de que eso fuera a conseguirse, y como argumento disuasorio para el común de los mortales, propuso el método de la intimidación, que él denominó la «heurística del miedo». Pero el ejemplo más claro de la nueva conciencia metódica lo representa, sin duda, Apel. Pensador posmetafísico a su manera —o, al menos, eso dice— cree que la ética no puede fundamentarse por vía sustantiva sino procedimental y, por tanto, establece un procedimiento como vía para elaborar normas y criterios: el de la comunidad ideal de comunicación. Es la parte A de su método, que ha de tener necesariamente como complemento otra parte, la B, en la que se pasa de la comunidad ideal a la real, y por tanto se introducen las circunstancias y las consecuencias en el proceso de toma de decisiones. Apel tituló su libro *Diskurs und Verantwortung,* donde cada uno de los términos da título a las respectivas partes del procedimiento.

En esos años aparece la bioética. No tengo duda de que nace en el interior de los movimientos que en las décadas ulteriores a la segunda guerra mundial intentan promover la responsabilidad de la ciencia; en este caso, de las ciencias de la vida. La bioética es una típica ética de la responsabilidad. No es un azar que varios de sus promotores fueran clérigos y pastores muy influidos por la ética de situación, ni tampoco que autores como Jonas, Levinas, Apel o Toulmin hayan cobrado peso decisivo en muchos de sus cultivadores.

Mi opinión es, en cualquier caso, que el problema del método en las éticas de la responsabilidad sigue abierto. No creo que se haya dicho aún la última palabra. De hecho, a partir de los años setenta comienza un resurgimiento de ciertos conceptos aristotélicos en el campo de la filosofía y la ética prácticas, y muy en especial una rehabilitación del concepto de *phrónesis*. La influencia de este movimiento es muy perceptible, por ejemplo, en la obra de Ricoeur, al que citábamos como uno de los representantes más caracterizados de la tercera fase, la más cercana a nuestros días. Es también a la que yo me siento más próximo. Y es dentro de este marco como he intentado desarrollar un método, la «deliberación», que para mí es el más propio de las «éticas de la responsabilidad». Elevado por Aristóteles a la categoría de procedimiento de la razón práctica, desapareció poco después en un impresionante Guadiana que ha durado, casi, hasta el día de hoy. Antes dije que pensaba publicar, como complemento de estos *Fundamentos de bioética,* un libro titulado *Ética de la responsabilidad.* Ahora tengo que añadir que este libro tendrá, espero, su complemento en otro, el dedicado al problema del método, que se titulará *La deliberación moral.* Eso es, al menos, lo que he venido trabajando a lo largo de estos últimos años, y lo que espero poder coronar con algo más de tiempo.

He explicado todo esto a fin de que el lector sitúe el libro que ahora tiene entre sus manos en el contexto en que lo entiende su autor. Componerlo fue para mí una experiencia fundamental y darle término, un punto de no retorno en mi visión de la ética y de la bioética. No había vuelta atrás, pero sí era necesario seguir adelante. Y eso es lo que he venido haciendo desde entonces. Algunos de los resultados de este trabajo ulterior son los que he querido describir en este prólogo. Ya no estamos en 1989 sino en 2007 y, por tanto, las cosas tienen hoy un contexto distinto y han de leerse en otra perspectiva. Entre esas dos fechas, de las enseñanzas de este libro se han nutrido, mediante su lectura directa o a través de cursos y seminarios, cientos y cientos de personas en España, Europa y Latinoamérica. Ellos son los que me han dado ánimos para continuar el trabajo y proponerme nuevas metas. A ellos, pues, se lo dedico.

Diego Gracia
Agosto de 2007

Prólogo

Hace medio siglo era aún posible afirmar con aparente aplomo y sin ningún titubeo la neutralidad ética —y en general axiológica— de la ciencia. La ciencia es «desinteresada» y «pura», se decía, en tanto que otras actividades, como los negocios y la política, tienden a ser «interesadas» e «impuras». Esta ingenua contraposición llevó a situar al llamado, y no por azar, «científico puro», más allá del bien y del mal. Sobre todo, más allá del mal. La pureza ha sido siempre signo de bondad ética, razón por la cual todos esos juicios sobre la pureza de la ciencia escondían tras sí una valoración, la de que la ciencia era esencialmente buena, e iba a resolver poco a poco los seculares problemas de la humanidad. Esto explica por qué el científico parece haber vivido durante mucho tiempo en permanente estado de «buena conciencia». ¿A qué hablar, entonces, de la ética del científico? ¿No es eso en sí mismo una redundancia? Sólo a partir de los años treinta de nuestro siglo el científico ha ido perdiendo esa especie de inocencia original que hasta entonces conservaba. También puede decirse que descubrió el pecado. Fue un proceso psicológico muy similar al de la expulsión del paraíso de que nos habla el libro del *Génesis*. Empezó a encontrarse desnudo, desvalido, y a tener vergüenza de sí. Esto es lo que sintieron los físicos atómicos tras la explosión de las primeras armas nucleares. En Hiroshima y Nagasaki, la Física perdió su inocencia. Poco antes, en Dachau y Auschwitz, la había perdido la Medicina. La ciencia no existe nunca en estado puro, empieza a pensarse entonces, precisamente porque es inseparable de los intereses económicos, sociales y políticos. No hay conocimiento sin interés, dirá años más tarde Jürgen Habermas. Tras el «saber» hay siempre un «poder», preferirán afirmar los representantes de la historiografía social francesa. Al unirse esos dos factores se potencian de forma tan fructífera como peligrosa. Por eso debe mediar entre ellos otra instancia no menos radical, la del «deber». De este modo, la ética de la ciencia ha adquirido en nuestros días una importancia nueva, absolutamente inusitada.

No es exagerado decir que la Bioética constituye el nuevo rostro de la ética científica. La ciencia es hoy, a la vez, la gran amenaza y la gran esperanza de la vida humana. El Informe que la Comisión Mundial del Medio Ambiente y el Desarrollo ha publicado en 1987 con el título de *Nuestro futuro común*, afirma que al comenzar nuestro siglo, ni el número de seres humanos ni la tecnología disponible podían modificar radicalmente los sistemas del planeta, ni constituir una amenaza seria para la vida. Hoy, al final del siglo, los hombres hemos conseguido varios modos distintos de poner en peligro nuestra propia pervivencia. Uno de ellos es la energía atómica. Otro, la superpoblación creciente, que no podrá mantenerse por mucho tiempo al actual ritmo. Unidos a la superpoblación están el agotamiento de las materias primas, la degradación de la atmósfera, de los suelos, las aguas, los ecosistemas vegetales y animales, etc. La

que se halla amenazada es, en última instancia, la propia vida. Por eso la protección y defensa de la vida sobre nuestro planeta se ha convertido hoy en un imperativo ético, que debe regir las actuaciones tanto de los científicos como de los políticos.

Este libro trata de bioética, y por tanto va dirigido a satisfacer una inquietud que en principio es la de su autor, pero que sin duda es compartida por otras muchas personas, médicos, biólogos, ecólogos, filósofos, teólogos. Si en otros tiempos la medicina monopolizó las ciencias de la vida, hoy eso no es así, y por tanto sería un error reducir el ámbito de la bioética al de la ética médica, o convertirla en mera deotología profesional. Se trata, a mi parecer, de mucho más, de la ética civil propia de las sociedades occidentales en estas tortuosas postrimerías del segundo milenio.

Pero junto a ese objetivo general, el presente libro posee otro más específico. Escrito por un médico, tiene por interlocutores directos a los médicos y sanitarios en general. De hecho, constituye la primera parte de un *Tratado de Bioética Médica*. Esto explica su peculiar manera de abordar los temas, que los lectores no médicos podrán considerar excesivamente «medicalizada». Y sin embargo, a los médicos y sanitarios les costará trabajo asumir este libro como propio. El clínico desea, por lo general, respuestas rápidas y concretas a sus problemas, razón por la que es reacio a este tipo de fundamentaciones. Personalmente considero un error grave, que al final se paga caro, el intento de resolver los problemas prácticos y concretos sin un previo trabajo de fundamentación. Es como si se quisiera saber Fisiopatología sin haber estudiado antes Fisiología, o Patología molecular sin aprender antes Biología molecular. Cuando la clínica no tiene una base científica firme, acaba convirtiéndose en actividad meramente rutinaria. Por eso he creído preciso iniciar este *Tratado de Bioética Médica* con un volumen de *Bioética fundamental*. Preveo que no va a resultar de fácil lectura para el estudiante de medicina o el médico, pero pienso que tampoco lo es un tratado de Anatomía, de Fisiología o de Bioquímica. Y no me parece que el problema de la fundamentación de los juicios morales sea menor o más sencillo que aquél con que se enfrentan esas diferentes disciplinas.

A pesar del carácter preponderantemente teórico o básico de este volumen, y no clínico, he procurado no perder de vista que el objetivo último de toda la ética médica no puede ser otro que la clínica. Por ello cada capítulo se inicia con el relato de una historia clínica, y finaliza con un epígrafe titulado «epicrisis», en el que el correspondiente caso clínico es analizado desde el cuerpo de doctrina expuesto en el capítulo. De este modo pretendo haber hecho más práctico y útil el contenido del libro. También hubiera deseado hacerlo más fácil, pero no puede darse por supuesto que la resolución de los problemas morales sea tarea sencilla. Más bien existen razones para sostener lo contrario, que cuando la solución parece obvia y la decisión fácil, el riesgo de que ambas estén equivocadas es muy alto. Esto no le puede extrañar a ningún profesional sanitario, perfectamente conocedor de lo difícil que resulta tomar decisiones diagnósticas y terapéuticas correctas. Pues bien, el principio de que aquí se parte es que las decisiones morales no son más fáciles de tomar que las puramente diagnósticas o terapéuticas. Como en éstas, se necesita de sólidos fundamentos y amplia práctica. La práctica que no se fundamenta en una sólida investigación de los fundamentos teóricos no merece ninguna confianza. El tomar decisiones morales meramente tácticas, sin una referencia rigurosa a los fundamentos; tiene en ética

un nombre casi insultante, «decisionismo». Hay que aprender a tomar decisiones morales, pero sin caer en el decisionismo. Por eso tiene importancia que primero nos planteemos con todo rigor el tema de los fundamentos. Para nadie que quiera aprender a tomar decisiones, el estudio de los temas de fundamentación será tiempo perdido; todo lo contrario, le evitará la comisión de muchos errores graves. Consciente de ello, he pretendido escribir un libro sin concesiones. Al redactarlo he tenido siempre delante la imagen no de un lector sino de un estudiante. Este es más un libro de estudio que de lectura. Por eso me he permitido algunas licencias que de otro modo serían difícilmente justificables. Por ejemplo, he citado con una cierta profusión párrafos que me parecían importantes, de autores especialmente significativos. A un lector esto puede resultarle farragoso, pero al estudioso espero que le sea de gran utilidad. Sospecho, con todo, que el libro puede producir en quien lo lea o estudie una cierta fatiga «fundamentalista». No puedo aducir en mi descargo más que la firme intención de que pronto quede compensada con el sesgo mucho más «decisionista» del segundo volumen, que se ocupará de la *Bioética clínica*. Pero aunque así no fuera, me parece que al médico, siempre ávido de soluciones directas e inmediatas, es conveniente atemperarle un poco su natural celo decisionista que, en ética como en medicina, cuando no está bien fundamentado, acaba siendo altamente peligroso. Si este libro sirviera para convencer al lector de ello, al menos habría contribuido a evitar un enorme número de decisiones erróneas, lo cual es mucho en una disciplina como la ética, en la que tan difícil resulta hallar soluciones apodícticas.

No puedo ni quiero finalizar sin hacer pública mi gratitud a la Fundación Rodríguez Pascual, que con su generosa ayuda ha hecho posible la redacción de este volumen. También debo expresar mi agradecimiento a quienes han hecho posible el libro, en especial a Fermín Vargas, Ángeles Solano y Daniel Montanyá, motores de la joven editorial Eudema. Las observaciones y comentarios de José Antonio Martínez Martínez y Antonio Pintor-Ramos me han permitido depurar muchas ideas y evitar algunos errores. Lo mismo debo decir de los alumnos del Master de Bioética de la Facultad de Medicina de la Universidad Complutense, del Curso de Fundamentación de la Ética de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, y de los Seminarios sobre Historia de la Bioética y Fundamentación de la Bioética organizados por la Fundación Fatebenefratelli de Roma. Mi deuda es aún mayor con Javier Gafo, organizador de los seminarios de Bioética en la Universidad Pontificia Comillas, en cuyo seno expuse la primera versión de algún capítulo de este libro. También tengo contraída una grata deuda con los profesores James F. Drane, de la Universidad del Estado de Pensylvannia (Edinboro), y Nelson R. Orringer, de la Universidad de Connecticut (Storrs), por la hospitalidad con que me acogieron y la ayuda que en todo momento me prestaron en los veranos de 1986 y 1987, así como por haber hecho posible un estimulante y enriquecedor intercambio de opiniones, del que espero se haya beneficiado el libro. Pero la mayor deuda de gratitud la tengo contraída con Pedro Laín Entralgo, sin el cual este libro muy probablemente no se hubiera escrito. A él se lo dedico, en lo que valga.

Madrid, Año Nuevo de 1989

Introducción

La Bioética Médica

Desde los orígenes de la medicina occidental, es decir, desde los escritos que la tradición atribuyó al médico griego Hipócrates de Cos, la ética médica ha venido utilizando para discernir lo bueno de lo malo un criterio de carácter «naturalista». Al margen de que incurra o no en la que desde principios de siglo viene conociéndose con el nombre de «falacia naturalista», es lo cierto que tal criterio ha solido identificar lo bueno con el «orden» natural, y considerar malo su desorden. La naturaleza es obra de Dios, dirán los teólogos cristianos de la Edad Media, y en consecuencia el orden natural es formalmente bueno. Esto explica por qué toda la cultura medieval giró en torno a la idea de «orden». Este orden abarcaba no sólo a las cosas que solemos llamar naturales, sino también a los hombres, a la sociedad y a la historia. Por lo primero se consideraba malo, por ejemplo, todo uso desordenado o no natural del cuerpo o de cualquiera de sus órganos. Lo segundo llevó a pensar que la relación médico-enfermo, en tanto que relación social y humana, había de efectuarse también según orden. Este orden no era unívoco, ya que, en él, el médico era considerado sujeto agente y el enfermo sujeto paciente. El deber del médico era «hacer el bien» al paciente, y el de éste el aceptarlo. La moral de la relación médico-enfermo había de ser, pues, una típica «moral de beneficencia». Lo que el médico pretendía lograr era un bien «objetivo», la restitución del «orden» natural, razón por la que debía imponérselo al enfermo, aun en contra de la voluntad de éste. Cierto que el enfermo podía no considerar bueno aquello que el médico propugnaba como tal, pero ello se debería a un error «subjetivo» que, obviamente, no podía tener los mismos derechos que la verdad objetiva. En consecuencia, en la relación médico-enfermo el médico era no sólo agente técnico sino también moral, y el enfermo un paciente necesitado a la vez de ayuda técnica y ética. El conocedor del orden natural, en el caso de la enfermedad, era el médico, que podía y debía proceder por ello aun en contra del parecer del paciente. Fue la esencia del «paternalismo», una constante en toda la ética médica del «orden» natural.

En pocos documentos literarios se ve esto tan claro como en la *República* de Platón, el libro que, por otra parte, ha configurado la politología occidental durante más de un milenio. Para Platón, conforme se expondrá con detalle en el capítulo sexto, toda sociedad política bien constituida ha de estar formada por varios tipos de personas. En primer lugar, por aquellos que se dedican al cultivo de las llamadas artes serviles o mecánicas (agricultura, industria fabril, carpintería, herrería, albañilería, etc.). De estos dice Platón que son, como consecuencia

de su propio trabajo, deformes de cuerpo e innobles de espíritu. En ellos no hay salud ni moralidad posibles. Por eso su estatuto político no puede ser el de las personas libres, sino el de los siervos o esclavos. Carecen, pues, de libertades políticas y civiles. Lo contrario les sucede a aquellos otros hombres que dentro de la ciudad se dedican al cultivo de las artes liberales o escolares (aritmética, geometría, música, astronomía), y que Platón identifica con el estamento de los guardianes. Éstos han de cumplir en la ciudad una doble función, la de defenderla de las amenazas exteriores (para lo cual deben ser sanos y fuertes de cuerpo) y la de poner orden y paz en las disputas internas (lo que no puede conseguirse más que con una buena educación moral y un exquisito sentido de las cuatro virtudes cardinales: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza). Si los artesanos eran de condición enfermiza y poco moral, éstos han de considerarse, por el contrario, como sanos de cuerpo y de alma. Por eso pueden ser hombres libres y gozar de libertades. De entre los mejores de ellos saldrán los gobernantes, que para Platón han de tener la categoría de hombres perfectos. De ahí que al gobernante de la *República* le sea inherente la condición de filósofo, y por tanto el dominio de la ciencia más elevada, la dialéctica. Mediante ella, el filósofo puede diferenciar lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, y transmitirlo, en tanto que monarca, a la comunidad. El gobernante platónico «impone» los valores a los demás miembros del cuerpo social. Es un soberano absoluto y absolutista, todo lo contrario de un gobernante democrático. Los seres humanos, los habitantes de la ciudad, no son sujetos primarios de derechos y libertades políticas, algunas de las cuales delegan en el soberano; muy al contrario, el gobernante lo es por naturaleza, y las libertades de que gozan los ciudadanos les vienen impuestas desde arriba. El orden moral, en concreto, es la consecuencia de la percepción privilegiada que el monarca tiene del mundo de las ideas, sobre todo de la idea de bien. La función del gobernante no es otra que la de mediar entre el mundo de las ideas y el de los hombres. Por extraño que parezca, pues, el orden moral no surge de la libre aceptación sino de la imposición. Es bien sabido que en la tradición socrática ambos conceptos no son antagónicos, ya que quien percibe el bien no puede no apetecerlo. Lo libre no se opone a lo necesario. Obligando a sus súbditos a cumplir con el orden moral impuesto, el gobernante platónico no hace otra cosa que promocionar la libertad de todos y cada uno de los individuos. Tal es la justificación moral del absolutismo político. Y si el término de monarca o gobernante se sustituye por el de médico, y el de súbdito por el de enfermo, se tiene una imagen rigurosamente fiel de lo que tradicionalmente ha sido el despotismo ilustrado del médico. El médico ha sido siempre al cuerpo lo que el monarca a la república: hasta las revoluciones democráticas modernas, un soberano absoluto y absolutista, siempre oscilante entre el paternalismo de las relaciones familiares y la tiranía de las relaciones esclavistas.

Este universo intelectual no cambió de modo sustancial hasta bien entrado el mundo moderno. Si la reforma protestante pretendió y consiguió algo, fue sustituir la idea de «orden» por la de «autonomía»; o también, el orden «natural» por el orden «moral» o de la «libertad». Surgió así el segundo gran paradigma moral de la historia de Occidente. Su historia se confunde con la del progresivo descubrimiento de los derechos humanos, desde Locke hasta nuestros días. Según fue imponiéndose esta mentalidad, las viejas relaciones humanas establecidas conforme a la idea medieval del orden jerárquico, empezaron a verse como

excesivamente verticales, monárquicas y paternalistas. Como alternativa a ellas, se propusieron otras de carácter más horizontal, democrático y simétrico. Con este espíritu se realizaron las grandes revoluciones democráticas del mundo moderno, primero la inglesa, después la norteamericana, más tarde la revolución francesa.

Es imposible entender el sentido de la bioética médica si se desliga de este contexto. La bioética es una consecuencia necesaria de los principios que vienen informando la vida espiritual de los países occidentales desde hace dos siglos. Si a partir de la Ilustración ha venido afirmándose el carácter autónomo y absoluto del individuo humano, tanto en el orden religioso (principio de la libertad religiosa) como en el político (principio de la democracia inorgánica), es lógico que esto llevara a la formulación de lo que podemos denominar el «principio de libertad moral», que puede formularse así: todo ser humano es agente moral autónomo, y como tal debe ser respetado por todos los que mantienen posiciones morales distintas. Lo mismo que el pluralismo religioso y el pluralismo político son derechos humanos, así también debe aceptarse como un derecho el pluralismo moral. Ninguna moral puede imponerse a los seres humanos en contra de los dictados de su propia conciencia. El santuario de la moral individual es insobornable.

El pluralismo, la democracia, los derechos humanos civiles y políticos han sido conquistas de la modernidad. También lo ha sido la ética en sentido estricto, es decir, lo moral como contradistinto de lo físico. No puede extrañar, por ello, que el desarrollo de la ética haya estado unido al de la democracia y los derechos humanos. Todas las revoluciones democráticas, las que han tenido lugar en el mundo occidental a partir del siglo XVIII, se hicieron para defender estos principios. Ahora bien, lo curioso es que este movimiento pluralista y democrático, que se instaló en la vida civil de las sociedades occidentales hace ya siglos, no ha llegado a la medicina hasta muy recientemente. La relación entre el médico y el paciente ha venido obedeciendo más a las pautas señaladas por Platón que a las de corte democrático. En la relación médico-enfermo se ha venido considerando que éste, el enfermo, no es sólo un incompetente físico sino también moral, y que por ello debe ser conducido en ambos campos por su médico. La relación médico-enfermo ha sido tradicionalmente, por ello, paternalista y absolutista. El pluralismo, la democracia y los derechos humanos; es decir, la ética, entendida ésta en sentido moderno, no ha llegado a ella hasta los últimos años. Fue en la década de los setenta cuando los enfermos empezaron a tener conciencia plena de su condición de agentes morales autónomos, libres y responsables, que no quieren establecer con sus médicos relaciones como las de los padres con sus hijos, sino como la de personas adultas que mutuamente se necesitan y se respetan. La relación médica ha pasado así a basarse en el principio de autonomía y de libertad de todos los sujetos implicados en ella, los médicos, los enfermos, etc.

Adviértase lo que esto significa. Cuando todos los seres humanos que componen un grupo social viven de forma adulta y autónoma, hay mucha probabilidad de que no sólo en el mundo de la política, sino también en el de la moral y el de la religión, mantengan posiciones diferentes. De aquí derivan dos consecuencias. Primera, que una sociedad basada en la libertad y la autonomía de todos sus miembros ha de ser por necesidad plural y pluralista; es decir, que sus miembros no sólo tendrán opiniones políticas, religiosas, morales, etc.

distintas, sino que además se comprometerán a respetar las de todos los demás, a condición de que también éstos respeten las suyas. Y, segunda, que además de plural esa sociedad habrá de ser secularizada, ya que resultará prácticamente imposible lograr la uniformidad en materia religiosa.

Volvamos desde aquí la vista a la ética médica. Durante los muchos siglos en que prevaleció la filosofía griega del orden natural, que pronto cristianizaron los teólogos, la ética médica la hicieron los moralistas y la aplicaron los confesores. Al médico se le daba todo hecho, pidiéndole —o exigiéndole— que lo cumpliera. Tampoco se entendía muy bien que los casos concretos pudieran provocar conflictos graves, sustantivos, ya que una vez establecidos los principios generales, de carácter inmutable, lo único que podían variar eran las circunstancias. Dicho en otros términos: a lo largo de todos esos siglos no existió verdadera «ética médica», si por ella se entiende la moral autónoma de los médicos y los enfermos; existió otra cosa, en principio heterónoma, que podemos denominar «ética de la medicina». Esto explica por qué los médicos no han sido por lo general competentes en cuestiones de «ética», quedando reducida su actividad al ámbito de la «ascética» (cómo formar al buen médico o al médico virtuoso) y de «etiqueta» (qué normas de corrección y urbanidad deben presidir el ejercicio de la medicina). La historia de la llamada ética médica es buena prueba de ello.

El panorama actual es muy distinto. En una sociedad en que todos sus individuos son, mientras no se demuestre lo contrario, agentes morales autónomos, con criterios distintos sobre lo que es bueno y lo que es malo, la relación médica, en tanto que relación interpersonal, puede ser no ya accidentalmente conflictiva, sino esencialmente conflictiva. Cualquiera de las historias clínicas incluidas en este libro lo demuestra. Pongamos uno de los ejemplos más típicos. Un testigo de Jehová sufre un accidente de automóvil y llega a un centro de urgencia afectado de un grave shock hipovolémico. A la vista de ello, el médico de urgencia decide, desde un criterio de moralidad tan coherente y de tanta raigambre en la profesión médica como es el de beneficencia, practicarle una transfusión sanguínea. La esposa del paciente, que se halla al lado de éste, advierte que su marido es testigo de Jehová y ha dicho reiteradas veces que no desea recibir sangre de otras personas, aunque peligre su vida. Al manifestar su opinión, la mujer del paciente está pidiendo que se respete el criterio de moralidad de éste, lo comparta o no el médico. Frente al criterio moral de beneficencia, que esgrime el médico, la mujer de nuestro ejemplo defiende el de autonomía, según el cual todo ser humano es, mientras no se demuestre lo contrario, agente moral autónomo y responsable absoluto de todas sus acciones. He aquí, pues, cómo la relación médica más simple, aquella que se establece entre un médico y un enfermo, se ha convertido en autónoma, plural, secularizada y conflictiva.

El conflicto sube de grado si se tiene en cuenta que en la relación sanitaria pueden intervenir, además del médico y el paciente, la enfermera, la dirección del hospital, la seguridad social, la familia, el juez, etc. Todos estos agentes o factores de la relación médico-paciente pueden reducirse a tres, el médico, el enfermo y la sociedad. Cada uno de ellos tiene una significación moral específica. El enfermo actúa guiado por el principio moral de «autonomía»; el médico, por el de «beneficencia», y la sociedad, por el de «justicia». Naturalmente, la familia se rige en relación al enfermo por el principio de beneficencia, y en este sentido actúa moralmente de un modo muy parecido al del médico, en tanto que la dirección del hospital, los gestores del seguro de enfermedad y el propio juez, tendrán

que mirar sobre todo por la salvaguarda del principio de justicia. Esto demuestra, por lo demás, que en la relación médico-enfermo están siempre presentes estas tres dimensiones, y que es bueno el que así sea. Si el médico y la familia se pasaran con armas y bagajes de la beneficencia a la justicia, la relación sanitaria sufriría de modo irremisible, como sucedería también si el enfermo renunciara a actuar como sujeto moral autónomo. Los tres factores son esenciales. Lo cual no significa que siempre hayan de resultar complementarios entre sí, y por tanto no conflictivos. La realidad es más bien la opuesta. Nunca es posible respetar completamente la autonomía sin que sufra la beneficencia, respetar ésta sin que se resienta la justicia, etc. De ahí la necesidad de tener siempre presentes los tres principios, ponderando su peso en cada situación concreta. Como diría David Ross, esos tres principios funcionan a modo de deberes primarios, que es preciso ponderar en cada situación concreta. Sólo entonces se verá cómo pueden articularse entre sí, dando lugar a deberes concretos o efectivos. Así, por ejemplo, a pesar de que todos consideramos necesario respetar escrupulosamente la autonomía de las personas, creemos que en los casos de guerra justa el Estado puede obligar a los individuos a que den su vida (es decir, su autonomía) en favor de los demás. Aquí se ve bien cómo un deber primario, el de respetar la autonomía de las personas, puede no coincidir con el deber concreto y efectivo, precisamente como consecuencia de la necesidad de respetar otro deber primario, el de justicia, que en este caso concreto parece ser de rango superior.

La ética médica ha de hacer lo posible por respetar escrupulosamente y al mismo tiempo la autonomía, la beneficencia y la justicia. Está obligada a hacerlo así, y sin embargo sabe que este objetivo es en la práctica muy difícil, y a veces rigurosamente imposible. Así las cosas, es evidente que la urgencia de los problemas concretos y cotidianos no puede liberarnos de la exigencia de rigor sino que, muy al contrario, nos obliga a extremar las precauciones y fundamentar del modo más estricto posible los criterios de decisión. Cuando las cuestiones son tan graves que en ellas se decide la vida de los individuos y las sociedades, como con frecuencia sucede en medicina, entonces es preciso aguzar la racionalidad al máximo y dedicar todo el tiempo necesario a los problemas de fundamentación. Es lo que procuraremos hacer en este volumen. Para lo cual hemos ordenado los temas en torno a dos ejes, uno histórico o diacrónico y otro lógico, sistemático o sincrónico. Es importante aproximarse a la bioética médica ayudados no sólo por la razón lógica sino también por la histórica, ya que la razón humana es a la vez lógica e histórica. La historia de la bioética no debe entenderse como una curiosidad erudita sin otro objetivo que ilustrar al lector, sino como la mejor introducción posible al estudio de la bioética. Tras ella será más fácil, en la segunda parte, el análisis de los problemas que plantea su fundamentación lógica y filosófica. Finalmente, y como epílogo al libro, retomaremos el razonamiento en el punto en que aquí lo dejamos, e intentaremos responder a la pregunta que de algún modo resume todas las demás: qué condiciones morales deben adornar al que los griegos denominaron *téleios iatrós*, los latinos *optimus medicus* y los autores castellanos *el perfecto médico*. Este libro no aspira a más, ni tampoco a menos.

I

HISTORIA DE LA BIOÉTICA

- **La tradición médica y el criterio del bien del enfermo: El paternalismo médico.**
- **La tradición jurídica y el criterio de autonomía: Los derechos del enfermo.**
- **La tradición política y el criterio de justicia: El bien de terceros.**

1

La tradición médica y el criterio del bien del enfermo: El paternalismo médico

HISTORIA CLÍNICA: NEGLIGENCIA EN LA INFORMACIÓN AL PACIENTE

Isabel es una mujer de 75 años de edad, operada hace cinco y medio de una tumoración en la mama izquierda. En el estudio anatomopatológico intraoperatorio el tumor fue considerado maligno, por lo que se efectuó una mastectomía radical (operación de Halsted), aplicándosele después varias sesiones de radioterapia.

En la actualidad la enferma ha sido llevada al servicio de urgencia de un hospital madrileño por sus familiares, aquejada de un cuadro de desorientación témporo-espacial, pérdida de fuerza e hipotonía en ambas piernas con dificultad de movimientos, ausencia total de visión en el ojo derecho y cefalea. En el interrogatorio la enferma se muestra consciente, pero incapaz de reconocer a los familiares que la acompañan. Repite la mismas palabras que le dice el médico. No presenta rigidez de nuca. Los análisis hematológico y bioquímico son normales. La exploración radiológica demuestra elongación aórtica y arterioesclerosis generalizada. El electrocardiograma evidencia una fibrilación auricular. La tensión arterial era al momento del ingreso de 20/12 mmHg (en una persona que fue toda su vida hipotensa).

Al día siguiente a su ingreso, Isabel reconoce ya a sus familiares, empieza a recobrar la memoria, aunque persiste un deterioro moderado. El electroencefalograma revela un ligero sufrimiento cerebral difuso. El Doppler es negativo. Se le practica una punción lumbar, por si pudiera evidenciarse la existencia de una hemorragia subaracnoidea, o de una metástasis cerebral. El resultado es negativo. La tomografía axial computarizada revela múltiples microinfartos diseminados por ambos hemisferios. A la vista de estos datos, se le diagnostica de accidente cerebro-vascular agudo (ACVA), probablemente debido a la suma de fibrilación auricular más aumento de la tensión arterial en una persona con grave degeneración vascular. Se instaura un tratamiento corrector de la hipertensión y la arritmia cardiaca, más un vasodilatador cerebral. Al cabo de un mes se le da de alta.

El médico responsable de la enferma es consciente de que la terapéutica instaurada es sólo sintomática y no curativa. Piensa que el pronóstico no es bueno, ya que en este tipo de pacientes los ACVA son repetitivos, deteriorando cada vez más su organismo. Por otra parte, la poca eficacia de los tratamientos que se emplean hace imposible la restitutio ad integrum.

Durante el tiempo que estuvo ingresada, el médico que atendió a Isabel no discutió nunca con ella ni con sus familiares las actuaciones diagnósticas y terapéuticas a realizar. Dado que en un principio se pensó en la existencia de una metástasis cerebral de su tumor mamario, a ella no sólo se le negó la información, sino que se contestó con evasivas y mentiras a sus preguntas. Por otra parte, a sus familiares sólo se les informó a posteriori, *para comentarles los resultados de las pruebas ya hechas a la paciente. En ningún caso se informó de las alternativas diagnósticas o terapéuticas, ni se pidió consentimiento para poner en práctica las decisiones consideradas más pertinentes por el médico responsable.*

Conforme se temía, la paciente sufrió dos episodios cerebrovasculares agudos similares al descrito en el plazo de un año, falleciendo poco después del segundo.

INTRODUCCIÓN

Al menos desde los tiempos de Herodoto se dividen las relaciones humanas en tres categorías: las monárquicas, las oligárquicas o aristocráticas y las democráticas. Por más que parezca exclusivamente lógica o formal, esta clasificación es también de algún modo genética o cronológica. De hecho, las relaciones entre los hombres, tanto en el orden privado como en el público o político, comienzan siendo monárquicas (así, la familia patriarcal clásica), y sólo con el paso del tiempo evolucionan poco a poco hacia la democracia. También puede decirse que las primeras son relaciones infantiles e inmaduras, en tanto que las segundas son relaciones de tipo maduro y adulto. Al menos, así es como piensa nuestra sociedad. Pues bien, del mismo modo que en los demás ámbitos de las relaciones humanas, esa evolución de un tipo a otro se ha producido en el caso concreto de las relaciones médicas.

Tradicionalmente el médico se ha visto a sí mismo como un pequeño patriarca que ejercía dominio sobre sus pacientes y exigía de éstos obediencia y sumisión. Todavía a fines del siglo XIX, uno de los máximos clínicos alemanes de la época, Ernst Schwenninger, se atrevía a describir su ejercicio profesional con estas palabras, que Laín Entralgo ha considerado como la definición quintaesenciada del «médico-robinsón»: «Soy un hombre que está a solas con otro hombre, como en una isla desierta»[1]. Esta soledad puede justificarse por motivos altruistas y elevados, como la guarda del secreto profesional, la defensa del pudor, etc.; pero puede interpretarse también como la búsqueda de la situación

más favorable para el establecimiento de unas relaciones impositivas y autoritarias del tipo poderoso-desposeído o firme-enfermo, relaciones siempre verticales y asimétricas.

Decía Aristóteles que el régimen peor es el resultante de «la perversión del régimen mejor y más divino; ahora bien, la monarquía, o lo es únicamente de nombre, o se funda necesariamente en la gran autoridad del que reina; de modo que la tiranía, siendo la peor perversión, es la más distante de una constitución»[2]. Como se ve, el régimen monárquico se halla siempre fluctuante entre dos formas extremas: el paternalismo y la tiranía. La sociedad doméstica constituye, como es obvio, la forma paradigmática de la monarquía paternalista. Así lo entiende y lo expone Aristóteles:

> El gobierno de los hijos, de la mujer y de la casa, que llamamos administración doméstica, o persigue el interés de los gobernados o un interés común a ambas partes, pero esencialmente el de los gobernados, como vemos también en las demás artes, por ejemplo, la medicina y la gimnasia, aun cuando accidentalmente puedan perseguir el interés de los mismos que las ejercen[3].

Cuando el médico actúa del modo más excelso y divino posible, como monarca paternal, tratará a sus súbditos, los enfermos, como seres pasivos a los que se procura el bien como a niños: tal es la esencia del paternalismo, una constante a todo lo largo de la historia de la medicina. El texto de Aristóteles demuestra bien cómo las relaciones del padre con los demás miembros de la familia han sido no sólo paternales, sino paternalistas (el padre como gobernante que monopoliza el poder, y los otros miembros como súbditos obedientes y sumisos), y cómo las relaciones médicas han imitado, en el mejor de los casos, ese modelo. Porque cuando el médico, sin renunciar a su papel de monarca, olvida el más divino de los paradigmas, el de padre, cae en el peor de los procederes posibles, el del tirano.

Si en el primer caso se hace del enfermo un hijo, en ese segundo se le convierte en esclavo. El esclavo lo es siempre de un amo que le utiliza en su propio provecho. Oigamos de nuevo a Aristóteles:

> El gobierno del amo, aunque en verdad la conveniencia del esclavo y del amo por naturaleza es la misma, no deja por eso de ejercerse, sin embargo, según la conveniencia del amo, y sólo accidentalmente según la del esclavo; pues si el esclavo perece no puede subsistir el señorío del amo[4].

En la intención, las relaciones médicas han solido ser paternalistas. Pero la cruda realidad ha estado con cierta frecuencia más cercana a la tiranía, y el médico ha buscado su propia conveniencia y sólo accidentalmente la del enfermo, utilizándole en tanto que elementos indispensable para su propia subsistencia como amo y señor.

Esto que acabo de describir no es otra cosa que el «paternalismo» médico, una constante en la historia de la ética de esta profesión. La tradición médica ha sido secularmente paternalista. Es lo que vamos a estudiar a continuación, analizando, en primer lugar, los orígenes de la ética médica, en segundo, su documento más

influyente, el *Juramento* hipocrático, en tercer término, la historia del paternalismo «carismático» o antiguo, y en cuarto, la del paternalismo «burocrático» o moderno. Finalmente, en la conclusión del capítulo estudiaremos aquello que hoy permanece vivo de esta tradición médica, es decir, el principio moral de beneficencia.

LOS ORÍGENES DE LA ÉTICA MÉDICA OCCIDENTAL

El paternalismo de la ética médica occidental no puede considerarse una mera situación de hecho, sino algo con estatuto propio, bien definido; por tanto, una cuestión de derecho. En toda esta tradición el enfermo tiene una condición similar a la del niño y el esclavo, la de un ser irresponsable, incapaz de moralidad. La enfermedad, repite con frecuencia Aristóteles, hace del enfermo un sujeto incapaz de prudencia (*phrónesis*), perturbándole el juicio moral. El enfermo tiene una moralidad disminuida o nula. En Grecia es frecuente pensar que sólo el *kalós,* es decir, el hombre sano y bello, puede ser *agathós,* bueno. Hasta tal punto es esto así, que con frecuencia *kalós* hay que traducirlo por bueno, tanto o más que por bello. En la *Iliada* se leen frases como éstas: «No es bello que alimentes en tu corazón una tal cólera»[5], «No es bello que vosotros relajéis así vuestro valor»[6]. El término *kalós* se utiliza, pues, para designar la virtud moral, en tanto que el de *agathós* se reserva para la virtud física (o virtuosidad). En este sentido cabe decir que cada elemento de la relación médico-enfermo tiene su propia moralidad. El enfermo busca en esa relación el llegar a ser *kalós,* en tanto que el médico entra en ella como un virtuoso de las técnicas curativas, es decir, como un *agathós.* Sólo juntos medico y enfermo hacen posible el logro del ideal griego por antonomasia, la *kalokagathía.* El enfermo solo es incapaz de alcanzarlo. La enfermedad es siempre, de algún modo, «fea» y «mala». De ahí que toda enfermedad tiene algo de inmoral. En el *Banquete* de Platón, Pausanias dice que «es bello hacer favores a los hombres virtuosos y feo hacérselos a los viciosos», y poco después afirma Erixímaco que es feo para un médico todo intento de curar lo que por naturaleza es malo[7]. Y en la *República* dice Platón que sólo prodigamos nuestra *paideía* a hombres bien conformados en cuerpo y en espíritu[8]. La misma idea se repite bajo diferentes formas en los escritos del *Corpus hippocraticum,* por ejemplo, en el titulado *Sobre los aires, las aguas y los lugares.* La naturaleza de ciertas tierras es más ordenada que la de otras, y esto hace que sus habitantes sean más bellos y buenos. La moral es una cuestión estrictamente física, de tal modo que el equilibrio de los humores, la «temperancia» fisiológica, es el fundamento de la virtud moral de la «templanza». Cuando el autor del citado escrito hipocrático intenta dar razón de las diferencias entre los asiáticos y los europeos, escribe:

> Asia difiere mucho de Europa por la naturaleza de todas las cosas, ya de los productos del suelo, ya de los hombres. Todo nace en Asia más grande y hermoso; el país es más ameno, y las costumbres

> de los hombres más delicadas y plácidas. La causa de estó es la suavidad y falta de bruscos contrastes en las estaciones, pues Asia está situada entre los dos puntos donde sale el sol, hacia Oriente y algo distante de la zona fría; por eso tiene, más que ninguna otra región, una flora exuberante y una tierra fácil para el cultivo, ya que allí no predomina ningún rigor excesivo de la temperatura, sino que todo está justamente equilibrado[9].

El clima más extremado de Europa hace a sus habitantes más animosos y combativos, viriles y resistentes. Se da, pues, una correlación directa entre el orden físico y el moral, precisamente porque lo moral en Grecia no es lo opuesto a lo físico, sino una determinación suya.

Esto es aún más claro en Galeno, quien dedicó todo un libro al tema, el titulado *Que las cualidades morales dependen del temperamento corporal.* Su tesis es que no hay virtud moral sin salud; más aún, que las faltas morales son consecuencia de la mala complexión humoral. Platón había distinguido entre las almas irracionales o éticas, y el alma racional o dianoética, y pensaba que las primeras, el *thymós* y la *epithymía,* dependían de la complexión corporal. Galeno intenta ir más allá, negando la existencia de un alma racional superior e independiente del cuerpo. Para Platón el alma racional quedaba afectada por el cuerpo a través del alma irracional. Galeno niega la coherencia de este principio, y propone otro, el de que también el alma inmortal depende de la complexión humoral del cuerpo. El vino, dice, lo mismo que las drogas, actuando sobre el cuerpo es capaz de hacernos perder la razón y aun de causarnos la muerte.

> De ahí que sea necesario que quienes afirman una sustancia distinta para el alma reconozcan que el alma es esclava de la complexión humoral del cuerpo, pues puede separarla del cuerpo, llevarla necesariamente al delirio, privarla de memoria y de inteligencia, volverla triste, tímida y abatida, como se ve en la melancolía, así como que el vino bebido con moderación produce los efectos contrarios[10].

De aquí saca Galeno la conclusión de que el alma depende de la complexión humoral del cuerpo, de modo que la llamada alma racional depende de la complexión del cerebro, la irascible se identifica con la complexión del corazón y la concupiscible con la del hígado[11]. Por complexión, por naturaleza, amamos la virtud y odiamos el vicio. Y cuando alguien ama el vicio es que su naturaleza está alterada, corrompida, enferma. Por el contrario, «los que tienen una complexión humoral equilibrada, tienen los movimientos del alma moderados y les es fácil la tranquilidad de carácter»[12]. Lo cual no quiere decir que la educación moral no sea importante. Del mismo modo que el cuidado del cuerpo es fundamental para conservar la salud, la educación moral lo es para la vida del alma. Lo que no es *éthos* es *páthos.* De ahí el carácter rigurosamente moral de la medicina griega, y el carácter médico de su ética.

Para corroborar lo dicho basta un somero análisis de los conceptos fundamentales de la ética griega, *phýsis*, naturaleza, *éthos*, costumbre, *areté*, virtud, y *dikaiosýne*, justicia. La cultura griega, como es bien sabido, fue profundamente «fisiológica». Ellos, los griegos, fueron los grandes inventores del término

phýsis, naturaleza, y sobre él construyeron una magna cultura, matriz de todo el desarrollo posterior de la cultura occidental. Naturaleza significa lo que nace o brota. La cultura griega fue por ello profundamente biologicista. Las cosas naturales, en tanto que naturales, están de algún modo vivas. Por eso su naturalismo fue más «fisiológico» que físico, y estuvo más influenciado por la ciencia médica que por la física propiamente tal. La naturaleza es para el griego un magno *kósmos,* un conjunto ordenado de cosas. Cada cosa tiene su lugar, el llamado «lugar natural». Y como a la naturaleza pertenecen como propiedades formales la verdad, la bondad y la belleza, lo natural en tanto que tal es verdadero, bueno y bello[13]. Aquí nos interesa la segunda de estas características, la de lo bueno. Bueno es para un griego aquello que ocupa su lugar en el *ordo naturae,* lo ordenado. Su concepto de la ética es, pues, rigurosamente naturalista. La cultura moderna nos ha enseñado a contraponer lo moral a lo físico, el reino de lo libre al de lo necesario. En la cultura griega las cosas no fueron así, o al menos no fueron del todo así. Lo moral no era considerado como la antítesis de lo físico, sino como una parte suya. Por eso es un error traducir la palabra *éthos* por ética, como si viniera a significar lo mismo que hoy entendemos por ética o moral. No es así; *éthos* no significa en el rigor de los términos ética, sino el «orden natural» de la vida humana, el «ajustamiento» de la vida a su orden natural, el «modo o forma de vida»[14]. Platón lo utiliza mucho en este sentido, que en la baja latinidad se tradujo por *forma vitae* o *regula vitae,* uno de cuyos capítulos es el que los médicos denominaron *regimen sanitatis.* Esta última expresión, procedente del vocabulario médico, demuestra bien hasta qué punto la ética griega es «fisiológica» o, si se prefiere, hasta qué punto está «medicalizada».

Del mismo modo que *éthos* no significa ética o moral, sino régimen de vida, los otros términos básicos del vocabulario moral griego tampoco tienen el sentido que generalmente les damos. Así, el término *areté* no significa tanto «virtud» moral como «potencial», «capacidad»[15], y por lo mismo también «capacidad física de hacer algo bien»[16], es decir, «virtuosidad» técnica. La *areté* de un cirujano no consiste en que sea moralmente bueno, sino en que sepa ser buen cirujano, cirujano virtuoso. Quintiliano definió al retórico como *vir bonus dicendi peritus,* y los médicos latinos aplicaron pronto esta definición al médico, denominándole *vir bonus, medendi peritus.* En ninguno de los dos casos *bonus* puede traducirse por «bueno», en el sentido moral del término. *Vir bonus* significa hombre habilidoso, virtuoso, perito en el arte de decir, en una ocasión, y de curar, en la otra. De nuevo se ve el sentido profundamente «físico» del vocabulario ético greco-romano. Lo mismo cabe decir de la palabra «vicio», que no significó originariamente vicio moral sino vicio físico (lo cual permite que en nuestros idiomas se siga hablando del vicio de una puerta o de los vicios del lenguaje). No es un azar que el principio originario de la ética hipocrática sea el de «favorecer o al menos no perjudicar»[17]. Médico virtuoso es el que sabe hacer bien su oficio. La virtud es una capacidad física, no moral (en el sentido moderno de este término, es decir, como lo opuesto a lo físico).

El mismo proceso de transformación semántica hay que realizar con un tercer término que es básico en ética, la palabra con que se designa la virtud en general, *dikaiosýne,* «justicia». El sentido primario que este término tiene en griego no es, de nuevo, moral, sino físico. De ahí que más que por justicia deba traducirse, como ha propuesto Zubiri, por «justeza» o «ajustamiento». Justo es lo ajustado al orden natural, no lo equitativo o lo igualitario. El carácter

ordenado y regular de la naturaleza, el hecho de que sea *kósmos* y no *kháos*, hace que cada parte se halle ajustada a las demás y por tanto al todo. La justeza es una propiedad formal de la naturaleza. Esto va a tener consecuencias médicas muy importantes. La salud es justa y la enfermedad, injusta. A esto parece aludir Empédocles con los términos de Amor y Odio[18]. Michler ha hecho ver cómo en los textos quirúrgicos del *Corpus Hippocraticum* se alude a la «naturaleza justa» (*dikaíe phýsis*), que es la propia del estado de salud, y cómo cuando el hueso fracturado vuelve a su lugar natural, adopta la posición que le «obliga su justa naturaleza»[19]. Hasta tal punto, que aquello que causa las fracturas, lo *bíaios* o violento, acaba considerándose antitético de lo *díkaios,* lo «opuesto a la naturaleza» o «injusto». El cirujano, a su vez, haciendo que el hueso «vuelva a su naturaleza» efectúa una «operación justa»[20].

Tras este análisis general de la ética griega en tanto que ética «fisiológica», es preciso que describamos ahora con cierto detalle algunas de sus peculiaridades. Tres parecen las más importantes. Se trata, en primer lugar, de una ética «saludable» (sólo los sanos pueden ser buenos); segundo, de una ética «aristocrática» (en el doble sentido de la expresión: que se hereda de padres a hijos y que conlleva una alta posición económica y social); y, finalmente, una ética «juvenil». Son notas fundamentales del talante ético griego que, sorprendentemente, no suelen ser objeto de consideración. Es preciso elevar a la categoría de manifiesto moral el contenido del famoso escolio ático que se atribuye a Simónides y cita Platón en el *Gorgias:*

> Tener salud es lo primero y mejor para el hombre mortal; lo segundo, haber nacido hermoso de cuerpo; lo tercero, tener dinero ganado honestamente; lo cuarto, disfrutar de la juventud con los amigos[21].

Ética aristocrática

Para Platón la sociedad tiene un orden, lo mismo que el individuo, y entre ambos se da una correlación perfecta. A los tres niveles del psiquismo humano, *lógos, thymós* y *epithmía,* corresponden los tres de la sociedad: el nivel de los magistrados y gobernantes, el nivel de los guardianes y, finalmente, el nivel de los artesanos y agricultores. Del mismo modo que las virtudes específicas del *lógos* eran la sabiduría (*sophía*) y la prudencia (*phrónesis*), éstas son también las propias de magistrados y gobernantes. En los guardianes tienen que prevalecer las virtudes irascibles, a la cabeza de ellas la *andreía* o fortaleza. Y en los artesanos y agricultores, llamados a satisfacer las necesidades de la ciudad, es lógico que deban predominar las virtudes concupiscibles, en particular la templanza (*sophrosýne*). Finalmente, armonizando el todo, ha de estar, como en la naturaleza individual del hombre, la virtud de la justicia (*dikaiosýne*): ella ordena a los individuos al todo, hace que el oficio de cada uno redunde en beneficio de la totalidad. En consecuencia, para el Platón de la *República* la naturaleza humana es formalmente política: sólo abierta a la *pólis* puede alcanzar su desarrollo. Esto significa, entre otras cosas, que el hombre sólo puede ser

bueno y sano en el interior de la ciudad. Como dirá poco después Aristóteles, únicamente en la *pólis* se logra la «autarquía», la «vida buena». En consecuencia, la ética es una parte de la política.

Pero de nuevo existe el peligro de que entendamos el término «política» en un sentido excesivamente moderno. El ideal platónico y aristotélico es más «aristocrático» que propiamente político. De hecho, la autarquía, la vida buena, sólo la va a conseguir el estrato superior de la *pólis.* En el orden político sucede lo que en el individual, que los niveles inferiores tienen siempre un sentido negativo, peyorativo, deleznable. Es verdad que hay virtudes propias de cada uno de ellos, pero sólo en tanto en cuanto se hallan gobernados por el *lógos.* En la ciudad griega, virtuosos, en el sentido estricto de la palabra, no pueden ser más que los hombres libres y ciudadanos. Como dice Platón, el artesano está condenado por la propia naturaleza a ser deforme de cuerpo y de alma.

Los griegos emparentaron siempre *areté,* virtud, con *aristeía,* valentía, heroísmo, nobleza. De hecho, parece que *areté* proviene de *areíon,* el comparativo de *agathós,* y significa «mejor» en el sentido de «más fuerte», «más valeroso», «más virtuoso», siempre y cuando estas cualidades se refieran al cuerpo, al nacimiento y a la fortuna. Pues bien, el superlativo es *áristos*, que significa «el más fuerte», «el más noble», «el más virtuoso», y por tanto «el mejor»[22]. La virtud por excelencia es siempre aristocrática. Esto significa, de una parte, que la virtud es la aristocracia del alma, pero de otra que esta aristocracia no es fácil sin la aristocracia de sangre y cuna. Éste, como se sabe, fue un tema predilecto de Friedrich Nietzsche, el gran iconoclasta del «clasicismo» griego. Desde las primeras páginas de la *Genealogía de la moral,* Nietzsche emparenta lo bueno con lo aristocrático y lo vulgar con lo malo[23].

> Tiene interés no pequeño el comprobar que en las palabras y raíces que designan «bueno» se transparenta todavía, en muchas formas, el matiz básico en razón del cual los nobles se sentían precisamente hombres de rango superior. Es cierto que, quizá en la mayoría de los casos, éstos se apoyan, para darse nombre, sencillamente en su superioridad de poder (se llaman «los poderosos», los «señores», «los que mandan»), o en el signo más visible de tal superioridad, y se llaman por ejemplo «los ricos», «los propietarios» (éste es el sentido que tiene *arya;* y lo mismo ocurre en el iranio y en el eslavo). Pero también se apoyan, para darse nombre, en un *rango típico de su carácter:* y este es el caso que aquí nos interesa. Se llaman, por ejemplo, «los veraces»: la primera en hacerlo es la aristocracia griega, cuyo portavoz fue el poeta Teognis. La palabra acuñada a este fin, *esthlós* (noble), significa etimológicamente alguien que *es,* que tiene realidad, que es real, que es verdadero; después, con un giro subjetivo, significa el verdadero en cuanto veraz: en esta fase de su metamorfosis conceptual la citada palabra se convierte en el distintivo y en el lema de la aristocracia y pasa a tener totalmente el sentido de «aristocrático», como delimitación frente al *mentiroso* hombre vulgar, tal como lo concibe y lo describe Teognis.[24]

La virtud, la moral, es cualidad que en Grecia y Roma se atribuye con propiedad a los nobles, quienes configuran el lenguaje de tal modo que éste les

diferencie de los plebeyos, a la vez que los sitúa en actitud benevolente hacia ellos. La buena cuna es matriz de elevados sentimientos. Los aristócratas son quienes pueden imponer las normas, y a la vez los únicos con autoridad para transgredirlas. Así, Platón piensa que sólo los gobernantes pueden mentir. He aquí un texto de la *República* bien significativo:

> La verdad merece que se la estime sobre todas las cosas. Porque si no nos engañábamos hace un momento, y realmente la mentira es algo que, aunque de nada sirva a los dioses, puede ser útil para los hombres a manera de medicina, está claro que una semejante droga debe quedar reservada a los médicos, sin que los particulares puedan tocarla... Por tanto, si hay alguien a quien sea lícito faltar a la verdad, serán los gobernantes de la ciudad, que podrán mentir con respecto a sus enemigos o conciudadanos en beneficio de la comunidad, sin que ninguna otra persona esté autorizada a hacerlo.[25]

El aristócrata es por naturaleza bueno, y por eso está «más allá del bien y del mal», a diferencia del plebeyo, que siempre estará más acá del bien y del mal, y que por tanto nunca dejará de ser «malo». La aristocracia no es sólo un valor social y político, sino también biológico (sangre azul, salud) y moral. El noble griego vive su rango social como una cualidad inherente a su condición natural. Hay hombres de «buena condición» y otros de «mala condición».

Ética juvenil

Es la segunda característica de la ética griega sobre la que es preciso insistir. No en vano la palabra griega *andreía,* fortaleza, que está emparentada con *andreîos,* varonil, juvenil, tuvo en griego el significado de virtud sin más. Lo mismo sucedió más tarde en latín, donde *virtus* procede de *vir,* varón a diferencia de mujer, hombre que posee en plenitud las cualidades viriles o masculinas, *juvenis* por oposición a *puer*[26]. Benveniste ha estudiado la relación de la raíz indoeuropea **aiw-,* que significa la plenitud de la fuerza vital, con el griego *aión* (plenitud temporal de la vida, duración total) y con el latín *iuvenis,* el que tiene plena fuerza vital[27]. Y como *aión* tuvo en Grecia un sentido religioso (de ahí que también signifique eternidad, entendida como perenne juventud), se comprende que ya desde la época arcaica se aprecie una valoración religiosa de la juventud. A los dioses se les ofrenda lo mejor, estatuas juveniles: el *koûros* desnudo y la *kóre* con el peplo[28]. En Grecia hay un auténtico culto por la juventud, que se expresa de modo insuperable en su escultura.

Este culto a la juventud se basa en el hecho de que sólo el joven es un ser plenamente «natural». El término griego *phýsis* lo tradujeron los latinos por *natura.* Parece, pues, que el verbo *phýein* equivale al latino *nascor.* Pero esto no es exactamente así. *Phýein* significa nacer, pero también crecer, desarrollarse. Por tanto, un cuerpo no es natural sólo cuando ha nacido, sino cuando ha llegado al pleno desarrollo de todas sus potencialidades. La semilla de trigo tiene la *phýsis* de la espiga en potencia, pero no en acto, de tal modo que sin el tiempo y

algunas condiciones imprescindibles no se convertirá en espiga. Para que esto acontezca será preciso que nazca la planta, pero también que madure, que actualice plenamente todas sus potencialidades. Esto sólo acontece al final del proceso de maduración, en pleno verano. Sólo entonces puede decirse que ha finalizado su proceso de «generación», y que aún no ha comenzado el de «corrupción». Pues bien, una cosa no es plenamente «natural» más que en el corto espacio de tiempo que separa ambos procesos. Aristóteles escribe en la *Política:*

> Llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa[29].

El niño no es un ser plenamente natural, porque en él aún no ha finalizado el proceso de generación, y el viejo tampoco es natural porque ya ha comenzado el proceso de corrupción. Hay un fragmento del sofista Antifón que dice: «el cuidado de la vejez se asemeja al de la infancia»[30].

Hasta que no alcanza la madurez, la perfección o plenitud de su naturaleza, el ser humano no es completamente sano, ni bello, ni bueno. Al comienzo del diálogo *Cármides* cuenta Sócrates que cuando volvió de la batalla de Potidea hubo de describir a sus amigos, Querefonte y Critias, los pormenores de la contienda. Mientras los tres estaban en animada conversación, apareció el joven Cármides, ante cuya presencia Sócrates no puede menos de decir:

> Todos los jóvenes me parecen bellos. De todas formas, éste me ha parecido de una talla y de una belleza admirables, y he creído ver que todos estaban enamorados de él, a juzgar por la conmoción y la agitación que se apoderaron de ellos a su llegada; y le seguían otros muchos amantes. Pase esto aún para nuestro grupo de hombres mayores; pero yo miré a los niños y vi que todos tenían los ojos fijos en él, hasta los más pequeños, y que le miraban como se contempla una estatua[31].

La juventud es en principio la edad perfecta, a la que dirigen sus miradas con admiración tanto las personas ya entradas en años como los niños. La perfección de los jóvenes es tal que deben contemplarse con la misma admiración que las estatuas, es decir, religiosamente. La juventud es la más perfecta realización de las ideas puras. Por eso cuando Diótima dice en el *Banquete* que se puede ascender al mundo de las ideas puras por medio de la belleza, añade:

> Cuando uno, partiendo de estas cosas y elevándose por un recto amor a los jóvenes comienza a ver aquella belleza, estaría casi tocando el fin[32].

La juventud tiene una virtud propia, la *andreía* o fortaleza. A estudiarla dedicó Platón un diálogo, el *Laques,* en el que concluye que la fortaleza no es sólo la ciencia de lo temible y de su contrario, ni por tanto una virtud particular, sino «la virtud entera»[33]. Por eso a los guerreros jóvenes y valientes que mueren en el

campo de batalla se les debe calificar, dice Platón, de «raza de oro». La expresión es de Hesíodo, quien afirma que éstos, al morir,

> se convierten en genios (*daímones*) sagrados, que habitan la tierra; genios benéficos, guardadores de males, vigilantes de los hombres dotados de habla[34].

En estos versos ve Platón dibujados a los «guardianes» de su república, hombres que hacen de la *andreía* su profesión. De entre ellos se elegirán los gobernantes de la ciudad, que no pueden ser otros que los «guardianes perfectos»[35]. De ahí que Platón llame en el *Cratilo* hombres de oro a los «hombres prudentes», es decir, a los magistrados y gobernantes[36]. La virtud propia de estos últimos no es la *andreía* sino la *phrónesis*. La fortaleza se da en la juventud, la prudencia en la madurez. El capítulo 18 del libro séptimo de la *República* nos enseña que la madurez espiritual propia de los hombres prudentes acontece más tarde que la corporal, propia de los fuertes. La juventud comienza en torno a los veinticinco años, y la madurez termina alrededor de los cincuenta. Antes, en la infancia y en la adolescencia, cuando aún no ha finalizado el proceso de generación, no hay perfección ni, por tanto, salud, belleza y bondad. Después de la segunda fecha, en la vejez, tampoco. Platón no tiene buen concepto de la vejez.

> No debe creerse a Solón cuando dice que un anciano puede aprender muchas cosas. Más fácil le resultará correr, pues todos los trabajos grandes y numerosos son competencia de los jóvenes[37].

Tampoco Aristóteles, quien en *Sobre la generación de los animales* escribe:

> La enfermedad es una vejez adquirida, y la vejez una enfermedad natural[38].

Aristóteles divide las edades de la vida del hombre de modo algo distinto al de Platón. Opone «los niños y jóvenes» (*neói*) a «los viejos» (*presbítoi*), y entre ambos sitúa el periodo de plenitud o madurez (*akmé*). En el segundo libro de la *Retórica* dedica un capítulo, el 12, al estudio de la juventud, el siguiente a la vejez, y el 14 al periodo de madurez. Sólo en él se da la perfección física y moral.

> Es evidente que quienes están en la madurez, están según su carácter en medio de esos dos (e.d., de los excesivamente jóvenes y de los muy mayores), quitando de unos y otros lo extremoso, sin ser ni demasiado confiados —ya que esto es temeridad—, ni temiendo demasiado, sino teniendo un ánimo ecuánime para ambas cosas; no confiando de todos ni tampoco desconfiando de todos, sino con preferencia juzgando según lo verdadero; no viviendo solamente para lo bello, ni sólo tampoco para lo útil, sino para ambas cosas; no viviendo ni para el ahorro sólo, ni para el derroche, sino para lo equilibrado. De manera semejante en lo que mira a la ira y a la concupiscencia. Y son temperantes con fortaleza, y fuertes con

> templanza. Porque estas cualidades se dividen entre los jóvenes y los viejos, ya que los jóvenes son valerosos e intemperantes, y los ancianos temperantes, pero cobardes. Por decirlo en general, cuanto de bueno se reparte entre la juventud y la ancianidad, todas las cosas que poseen unos y otros, todas las tiene también el hombre maduro, y de las cosas que a unos les sobran y a los otros les faltan, posee lo que es moderado y adecuado[39].

Porque es temperado, el hombre maduro posee aquella virtud que consiste en el equilibrio de las partes, la *díke* o justicia. La justicia es, para Aristóteles, la «virtud perfecta», aquella que compendia la vida moral. Citando a Eurípides dice que «ni el atardecer ni la aurora son tan maravillosos como ella»[40], es decir, ni la infancia ni la vejez son edades propias para la justicia. Por eso tampoco se puede dar en ellas de forma perfecta la relación humana más exquisita, la amistad (*philía*). Los niños suelen basar la amistad en el placer, y los ancianos en el interés[41]. Sólo en la madurez se dan las condiciones adecuadas al nacimiento de la verdadera amistad.

De lo dicho se desprende que hay cuatro edades fundamentales en la vida del hombre, dos extremas y defectuosas, la infancia y la vejez, y otras dos medias de plenitud, la juventud, época de la plenitud física, y la madurez, que se corresponde con la plenitud espiritual. En cualquier caso, hay autores que sitúan la perfección en la juventud, como Teognis, Mimnermo y el propio Platón, y otros que se inclinan por la madurez, como Solón y Aristóteles. La cuestión está en saber cuándo comienzan y terminan cada una de esas etapas. En la *Retórica* dice Aristóteles que «el cuerpo está en la madurez desde los treinta años hasta los treinta y cinco, y el alma hasta alrededor de los cuarenta y nueve»[42]. Si se utiliza la técnica de Solón de dividir las edades del hombre por múltiplos de siete, entonces tenemos que la madurez corporal va de los 28 (7 por 4) a los 35 (7 por 5), y la madurez espiritual desde esa fecha hasta los 49 (7 por 7). Todo lo anterior es niñez, y todo lo posterior vejez. A la madurez algunos la seguirán llamando juventud. Así sucede en un texto médico de las postrimerías del mundo antiguo y que había de tener una enorme fortuna a todo lo largo de la Edad Media, la *Isagoge Iohannitii.* De las edades de la vida del hombre dice lo siguiente:

> Cuatro son las edades, a saber, adolescencia, juventud, senectud y decrepitud. La adolescencia es de complexión cálida y húmeda, en ella crece y aumenta el cuerpo hasta llegar a los veinticinco o treinta años. A ella sigue la juventud, que es cálida y seca y que conserva en su perfección el cuerpo sin disminución de sus fuerzas; ésta acaba a los treinta y cinco o cuarenta años. A continuación viene la senectud, fría y seca, en la que el cuerpo empieza a disminuir y decrecer algo, sin que falte, no obstante, la fuerza; dura hasta los cincuenta y cinco o sesenta años. Le sucede la decrepitud, con su concurrencia de humor flemático frío y húmedo; en ella se hace presente la carencia de fuerza y ella con el transcurso de los años pone fin a la vida[43].

La juventud, en consecuencia, es la única edad perfecta: *perfectum sine diminutione virium corpus conservans.* Esto quiere decir que sólo en ella son

posibles la salud, la belleza y la bondad, esto es, la perfección corporal y anímica. La juventud es la edad del *éthos*, del mismo modo que la niñez y la ancianidad lo son del *páthos*. Sólo el joven es realmente moral, sólo él tiene sentido para la justicia y para la amistad. ¿Habrá que decir entonces que el niño y el anciano son inmorales? No necesariamente. Según ya vimos, para los griegos la moralidad es una propiedad natural de los seres vivos. Ni en los niños ni en los ancianos se halla la naturaleza actualizada en su plenitud, razón por la cual tampoco lo está la moralidad. Pero eso no quiere decir que sean inmorales; son, más bien, «neutros». Tienen el mismo estatuto que en los tratados de medicina se reserva a los convalecientes, que ya no están enfermos, pero a los que todavía no se les puede considerar sanos. Los niños son neutros porque están en camino de actualizar su naturaleza, y lo harán bien o mal (es decir, caminarán hacia la salud o hacia la enfermedad, hacia la moralidad o la inmoralidad) según se les eduque; el hecho de poder ir hacia un lado o hacia otro, según la *padeía* que se utilice con ellos, les hace neutros[44]. El caso de los ancianos es algo más complejo, ya que no caminan hacia la actualización total de su naturaleza sino hacia su total destrucción. En cualquier caso, los ancianos que no padecen una enfermedad concreta ocupan un estato intermedio entre la salud y la enfermedad que es la neutralidad, aunque con caracteres distintos y más negativos que los del niño. A ambos, el niño y el anciano, hay que verlos como desvalidos e imperfectos, tanto en el cuerpo como en el alma, a los que hay que cuidar. La moralidad por antonomasia no está en ellos, sino precisamente en quienes los cuidan.

Ética saludable

Es la tercera característica de la moral griega, de algún modo ya prefigurada en las anteriores. Además de «aristocrática» y «juvenil», la ética griega es formalmente «saludable». Para la tradición socrática, por ejemplo, sólo las personas sanas pueden ser buenas. Es una de las formulaciones posibles de la famosa «paradoja socrática». Según ella, nadie puede querer directamente lo malo o lo feo. «Sólo el sabio es virtuoso», es la conclusión ética a que conduce la paradoja de Sócrates. Pero hay otras, como la estética que formuló Nietzsche: «todo tiene que ser inteligible para ser bello»[45]. Apetecer lo feo tiene que deberse a un error, ya que quien ve la belleza no puede no sentirse atraído por ella. El error es siempre involuntario y se produce por dos causas, la ignorancia o la enfermedad. Según manifiesta Platón en el *Timeo,* «la ignorancia es la mayor de las enfermedades»[46]. La enfermedad ofusca el entendimiento y desvía el *noûs* de sus objetivos, la bondad, la verdad, la belleza, etc. Sin salud es difícil una vida buena y bella. Desde ahí hay que leer el texto de Platón que dice:

> Todo lo bueno es bello, y la belleza no se da sin unas relaciones o proporciones regulares. Por tanto, el ser vivo, para ser bueno, deberá connotar esas proporciones[47].

Esas proporciones regulares tienen varios aspectos: un cuerpo vigoroso no

debe estar unido a un alma débil, ni al contrario; tampoco debe ser excesivamente grande un miembro respecto de los demás; etc. Entre todos tiene que reinar la *isonomía,* el equilibrio, la proporción; de lo contrario, aparece el predominio excesivo de un miembro sobre los demás, la *monarkhía,* causa, según Alcmeón de Crotona, de enfermedad[48]. La maldad y el vicio, como la fealdad, se deben siempre a la ruptura de la armonía o el equilibrio en el ser humano. La salud, dice Platón en el *Timeo,* es el equilibrio de las cualidades (*eukrasía*), en tanto que la enfermedad es el predominio (*dyskrasía*) de una o varias sobre las demás[49]. El desequilibrio, el predominio, es causa de enfermedad, de fealdad y, en último extremo, también de maldad. Por eso Platón acaba el *Timeo* concluyendo que los vicios son enfermedades. Sin salud no hay ética posible.

A pesar de que la paradoja socrática fue duramente criticada por los filósofos posteriores, y concretamente por Platón y por Aristóteles, no dejó nunca de tener vigencia en la cultura griega. El griego siempre pensó que la bondad, como la belleza y la salud, eran propiedades «naturales» (*katà phýsin*), y que la maldad, la fealdad y la enfermedad eran cosas de algún modo «contranaturales» (*parà phýsin*). En este punto puede afirmarse que la cultura griega estuvo en los antípodas de la cultura moderna. Para un griego era natural que las cosas fueran sanas, y lo que requería explicación era por qué a veces enfermaban; el hombre moderno, por el contrario, piensa que la enfermedad es algo perfectamente natural, y que lo que no es natural y debe considerarse un mero concepto ideal y regulativo es el estado de «perfecta salud».

Pero con esto no quedan del todo aclaradas las cosas. La medicina griega definió la salud como disposición natural (*katà phýsin*) y la enfermedad como disposición antinatural (*parà phýsin*), pero pronto se dio cuenta de que dentro de esta última era preciso diferenciar al menos dos tipos. En un principio se las denominó enfermedades «por necesidad forzosa» de la naturaleza (*kath' anánken*), y enfermedades «por azar» (*katà týkhen*)[50]. Estas últimas son «accidentes», y no afectan a la salud de los hombres más que accidentalmente; las primeras, por el contrario, atentan directamente contra su esencia o sustancia. Por eso en aquéllas es efectiva la *tékhne* del médico, en tanto que en éstas no. También cabe decir que las primeras son «curables» mediante la técnica médica, en tanto que las otras son en principio «incurables», y el médico lo único que puede hacer ante ellas es aliviar al enfermo. Ambas minan el cuerpo del paciente, pero de modo muy distinto. En las enfermedades por azar (p.e., que alguien al ir corriendo tropiece con un obstáculo y se parta una pierna), la causa de la enfermedad es perfectamente comprensible, en tanto que en las enfermedades *kath' anánken* (p.e., una fiebre que se instaura en el cuerpo desde dentro de él mismo y poco a poco va minándolo y consumiéndolo hasta acabar con su vida), la comprensión de lo que sucede es mucho más problemática. Estas suelen ser «enfermedades internas», en las que la causa es bastante misteriosa, en tanto que las otras son con frecuencia «enfermedades externas», de causa evidente. No es lo mismo ver que unos albañiles están derruyendo una casa (así actúan las enfermedades externas), que ver cómo una casa se desmorona desde dentro de sí misma (como sucede en el caso de las enfermedades internas). Pues bien, esto demuestra cómo dentro del estatuto de la «innaturalidad» es preciso diferenciar dos ámbitos completamente distintos, uno de los cuales, el de las enfermedades «por necesidad forzosa», es mucho más antinatural que el otro,

el de las enfermedades «por azar». Esto es lo que hizo traducir a los médicos latinos el término *parà phýsin* de dos modos distintos, el de lo «preternatural» (propio de las enfermedades «por azar») y el de lo «contranatural» (propio de las enfermedades «por necesidad forzosa»)[51]. Esta distinción permite entender muchas cosas. Aristóteles dice en la *Física* que hay dos tipos de movimientos, los naturales o *katà phýsin* (p.e., que las cosas caigan buscando su lugar natural), y los llamados violentos o *parà phýsin* (como que al lanzar una piedra al aire camine en dirección contraria a la de su lugar natural). Cabe preguntarse cuál es el estatuto exacto de estos movimientos violentos, e indudablemente la respuesta no puede ser otra que la de movimientos «preternaturales», no contranaturales[52].

De todos modos, la distinción entre enfermedades *kath' anánken* y enfermedades *katà týkhen* fue poco a poco perdiendo importancia, en favor de otra, la de enfermedades «agudas» y «crónicas». Según el testimonio de Celio Aureliano, esta última diferencia no se estableció claramente hasta la época de Temisón[53], a pesar de que ya estaba claramente prefigurada en el *corpus hippocraticum*. Las enfermedades crónicas son de instauración muy lenta, y suelen deberse a un desarreglo de las costumbres. Quien abusa continuamente de la comida, de la bebida o de cualquier otra cosa y convierte los excesos o defectos en hábitos normales de su vida, en modos de vida, acabará enfermando. Éstas son, por ello, «enfermedades morales», ya que tienen por causa el desarreglo de las *mores* o costumbres. Las enfermedades agudas, por el contrario, surgen de un modo tan súbito, abrupto y profundo, que tienen carácter más «religioso» que propiamente moral. Ambos tipos pueden conducir a la muerte, pero las enfermedades agudas son por lo general más graves, comprometen más la vida. De ahí que éstas sean más «contranaturales» que las crónicas, cuyo estatuto es el de la «preternaturalidad».

Las enfermedades se diferencian en agudas y crónicas por las causas que las producen. Este es un tema de una enorme trascendencia en la medicina griega. Hay muchas cosas, como la comida, la bebida, el medio ambiente, que en sí son indiferentes, de tal modo que producirán salud o enfermedad según el modo como se utilicen. El alimento, cuando es adecuado, produce salud, pero cuando se toma de forma desproporcionada, bien por exceso, bien por defecto, engendra enfermedad. El alimento no es, pues, ni natural ni contranatural; en sí es «indiferente», «ambivalente», «neutro». Galeno lo llamó por eso *oudetéron,* término que los latinos tradujeron por *neutrum.* Ambas palabras están construídas con un prefijo de negación, que cuando se antepone a la palabra «naturaleza» da lugar a la expresión *non naturalis.* Junto a las clásicas cosas «naturales» y «contranaturales», estarían, pues, las cosas «no naturales»[54]. El alimento es una cosa no natural, ya que puede producir salud o enfermedad, dependiendo del modo como se le utilice. Este esquema conceptual estaba ya vigente en tiempos de Herófilo de Calcedonia (nacido el 340 a.C.), quien definió la medicina como «la ciencia de lo sano, de lo enfermo y de lo neutro». Entonces va a decirse que las enfermedades producidas por lo neutro (es decir, las que hemos llamado «enfermedades morales») tienen un carácter «preternatural», en tanto que las otras son las estrictamente «contranaturales». Así, Juan de Alejandría va a identificar *neutrum* con *corruptum* y *aegrotum* con *discorruptum.* Y añade:

> Se habla de *corruptum* cuando el daño es pequeño, y de *discorruptum* cuando de ningún modo podrá ser sanado.

Tras lo cual advierte al médico:

> Debe por ello saber el médico las cosas que pueden curarse y las que no, a fin de ayudar en el proceso de curación a las que pueden curarse y de huir de aquellas otras que no se pueden curar[55].

Las enfermedades «neutras» o enfermedades «morales» se deben a malos hábitos, que por lo general pueden ser corregidos mediante una buena educación. De ahí la importancia que en su prevención tiene la *paideía*. Las costumbres se educan, del mismo modo que la tierra se labra para evitar que crezcan las hierbas malas y aherrojen a las buenas. No es un azar que fueran precisamente los griegos quienes introdujeron las metáfora agrícola para explicar el sentido de la educación. Platón dice en un lugar que la agricultura es una *paideía* de la naturaleza[56], y Plutarco que la *paideía* es agricultura humana[57]. En el *Teeteto* escribe Platón que con la *paideía* «pasamos de una disposición a la disposición mejor», y cita como pedagogos al médico y al sofista:

> El médico efectúa este cambio por medio de las medicinas, mientras que el sofista lo verifica usando de los razonamientos.

Poco después añade:

> Me guardo mucho de ir a buscar a los sabios entre las ranas, porque fácil me resulta encontrarlos: para el cuerpo, entre los médicos; para las plantas, entre los agricultores. Digo, pues, que estos producen en las plantas, en lugar de esas sensaciones malignas que originan la enfermedad, otras sensaciones y disposiciones que podemos considerar como beneficiosas. De la misma manera, los oradores que son sabios y buenos alcanzan para sus ciudades cosas plenas de utilidad en lugar de otras indeseables y que parecen justas[58].

La *paideía* es una actividad moral que tiene por objeto la regulación y el gobierno de las costumbres, a fin de que éstas sean *katà phýsin* o naturales, y no *parà phýsin* o innaturales. La medicina, por otra parte, es un tipo de *paideía*, un modo de educación moral. De ahí que los médicos se hicieran pronto eco de la metáfora agrícola, y describieran la medicina según el modelo de la agricultura. El autor del escrito hipocrático sobre el *Nómos* escribe:

> El aprendizaje del arte de la medicina es como el proceso de generación de los frutos de la tierra. A saber, nuestra capacidad natural es comparable a la tierra; las enseñanzas de los maestros, a las simientes; la instrucción de la infancia, a la siembra de éstas en su momento oportuno; el lugar en el que se recibe el aprendizaje, el alimento que, procedente del medio ambiente, llega a los frutos; el trabajo constante, el laboreo de la tierra; finalmente, el tiempo va fortaleciendo todas estas cosas para hacerlas madurar completamente[59].

La formación (*paideía*) del médico es de algún modo similar al cultivo de los

campos; y semejante a ambos en el cuidado de la salud. Hay una *paideía* de la salud, que consiste en la recta utilización de las cosas neutras, a fin de evitar los malos hábitos o disposiciones, de modo que la *diáthesis* del cuerpo sea natural o *katà phýsin*, y no preternatural o *parà phýsin*. Esta es la función del *nómos,* hacer que la *diáthesis* de la *phýsis* sea la más adecuada, de modo que actualice ésta en toda su plenitud. No es un azar que el escrito hipocrático arriba citado se titule precisamente así, *Nómos.* Hay *nómoi* muy distintos, y todos forman parte de la *paideía*. Está el *nómos* político, que tiene por objeto posibilitar que los hombres desarrollen en el marco de la *pólis,* es decir, en su vida social, la plenitud de sus posibilidades. Hay también un *nómos* médico, la *díaita,* que se ocupa del cuidado del cuerpo a fin de que las disposiciones innaturales no impidan su normal desarrollo. Si esto no se consigue, entonces el hombre será presa de las enfermedades morales o crónicas, que tienen su origen en el desarreglo de las costumbres. Cuando esto sucede, el hombre pierde, a la vez que su salud, su moralidad. Las enfermedades «preternaturales» tienen siempre en la medicina griega un carácter inmoral.

No puedo terminar este apartado sin referirme brevemente al otro tipo de enfermedades, las estrictamente «contranaturales». Estas no tienen su origen en desarreglos prolongados o crónicos de los hábitos de vida, sino en causas súbitas, inesperadas e incomprensibles. Por eso tienen algo de «divino» o de «religioso». Si aquéllas eran enfermedades morales, éstas son religiosas. La naturaleza es orden y por tanto salud, y ese desorden radical que es la enfermedad contranatural no puede estar producido más que por algo superior al propio orden de la naturaleza terrestre. Ese algo superior tuvo en Grecia diferentes manifestaciones: los dioses del panteón olímpico, los demiurgos y démones, la influencia de los astros, la magia, etc. Una imagen excesivamente «clasicista» de la medicina griega ha silenciado estos importantísimos elementos de su sistema, que sólo en los últimos años han comenzado a estudiarse adecuadamente[60]. Además de enfermedades morales, hay enfermedades religiosas. Sófocles llama a la peste que asola Tebas «demon terrible», y Aristófanes considera la fiebre como un demon que salta sobre el individuo. De ahí que el autor del libro del *Pronóstico* afirmara que el médico debe aprender a discernir los casos en que «hay algo divino en las enfermedades»[61]. Ciertamente, también hay algo divino en los fármacos, y esto explica por qué hay que poner más esperanza en ellos que en los ritos mágicos, etc. En cualquier caso, el griego nunca desechó la posibilidad de las curaciones estrictamente milagrosas de las enfermedades contranaturales. No es un azar que la definición clásica de milagro la diera Aristóteles[62], ni que platónicos, aristotélicos, estoicos y neoplatónicos aceptaran esa posibilidad sin problemas. Sólo los epicúreos se opusieron a la admisión de intervenciones milagrosas.

Hay un texto de Galeno que resulta especialmente significativo a este respecto. Se halla en el capítulo 12 del primer libro de *De facultatibus naturalibus.* Existen, dice Galeno, dos escuelas principales y distintas en medicina y en filosofía a propósito de la intelección de la naturaleza. Una es la de los «naturalistas» y otra la de los «atomistas». Los primeros conciben la naturaleza como una realidad unitaria, dotada de inteligencia y de finalidad, principio de todos los cuerpos y organizador suyo, que ha creado los cuerpos de los animales y de las plantas, y que dota a todos los cuerpos de una conformación artística, con

facultades adecuadas a sus necesidades y funciones. Para los segundos, por el contrario, nada de esto existe en la naturaleza. Hay unos cuerpos primarios, inmutables y simples, los átomos, que por concurso dan lugar a las substancias y a las facultades propias de la naturaleza o del alma. Y añade Galeno:

> Para éstos el alma no posee desde el principio una idea innata de la consecuencia, de la contradicción, de la división, de la composición, de lo justo, de lo injusto, de lo bello, de lo feo; pretenden que todas las ideas nos vienen de los sentidos y por los sentidos, y que los animales están gobernados por imaginaciones y recuerdos. Algunos de ellos han afirmado claramente que no existe en el alma ninguna facultad de razonamiento, sino que somos guiados por las impresiones de los sentidos, como los rebaños, sin poder responder nada, ni rechazar o contradecir. Según ellos, el coraje, la sabiduría, la moderación y la templanza son enormes desvaríos. Nosotros no tenemos afecto ni de nosotros mismos ni de los niños; los dioses no tienen ningún cuidado de nosotros. Estos hombres desdeñan los sueños, los augurios, los presagios y la astrología, cosas todas estas que nosotros hemos examinado especialmente en otra obra en que estudiamos en detalle los dogmas del médico Asclepiades. Sería útil que quienes quieran, y en especial los que así piensan, leyeran esa obra.
>
> Ahora debemos examinar, habiendo señalado esos dos caminos, cuál de ellos es preferible seguir. Hipócrates ha adoptado el primer sistema: pues, según él, la substancia es una y se altera;... la naturaleza hace todas las cosas con arte y equidad, estando provista de facultades por medio de las cuales cada una de las partes atrae hacia sí el humor que le conviene, y una vez atraído, lo aplica sobre todos sus puntos, asimilándolo enteramente, en tanto que la porción de este humor que ha resistido a la elaboración, y que no ha podido sufrir una alteración y una asimilación con el ser alimentado, ella lo rechaza por medio de otra facultad excretora[63].

No hay duda de que en este párrafo Galeno estaba retratando a los epicúreos, filósofos que rompieron abiertamente con el naturalismo canónico griego. Para las demás escuelas, por lo general, la naturaleza era inteligente y ordenaba las cosas con arte y justicia. Las cosas son, piensan, en tanto que naturales (*katà phýsin*), buenas, bellas y sanas. Por eso la enfermedad contranatural o *parà phýsin* hay que entenderla con categorías a la postre religiosas. Los sueños, los augurios, los presagios y la astrología son procedimientos que Galeno no osa desdeñar en este tipo de procesos, en los que los dioses parecen haber cambiado sus planes sobre los hombres[64]. Es como si la vida de los seres humanos estuviera sometida a la acción de dos divinidades antitéticas. De una parte está la diosa Fortuna, a la que Galeno llama «insensata y demente», causa de todos los males imaginables. En el polo opuesto se encuentra Hermes, el dios laborioso y sensato. Fortuna representa el capricho arbitrario; Hermes el triunfo del *lógos,* de la razón y su necesidad. Por eso Fortuna permite explicarnos el imperio de lo *parà phýsin*, y Hermes el triunfo del orden *katà phýsin*. Un orden que Galeno describe como juvenil, bello y bueno. Es significativo que cuando en su libro *Exhortación al*

aprendizaje de las artes describe a Hermes frente a Fortuna, lo haga en los siguientes términos:

> Está en la flor de la juventud, no es nada sofisticado ni exhibe una belleza postiza sino una tal que a través de ella se puede ver también la virtud del alma[65].

Es difícil una descripción más concisa y certera de lo que los griegos entendieron por orden natural y por desorden contranatural o preternatural. Ambos procesos son de algún modo divinos, y esto explica por qué a la medicina le corresponde con toda propiedad el título de «arte divina». Hay artes serviles, humanas, pero hay otras liberales, divinas. La grandeza del hombre no está sólo en haber imitado mediante las primeras a la naturaleza, remedando a las arañas en el arte de tejer o a las abejas en el de modelar, sino sobre todo en haber emulado a los dioses en el dominio de las segundas.

> El hombre ni siquiera ha pasado por alto las artes divinas, y ha emulado a Asclepio en su arte médica y a Apolo en esta misma y en las demás que el dios posee: el arte de disparar con el arco, el arte musical, el arte adivinatorio; e incluso el arte propio de cada una de las musas. Se acerca a la geometría y a la astronomía y examina «lo que está bajo tierra y lo que está más arriba del cielo», como dice Píndaro. Y gracias a su laboriosidad se ha procurado el mayor de los bienes divinos, la filosofía[66].

El paternalismo médico

La medicina es, por ello, una especie de sacerdocio. El médico es de algún modo un mediador entre los dioses y los hombres. En esto se parece a los filósofos y, en la utopía platónica, a los gobernantes. Todos son, en cierta medida, hombres divinos.

La consecuencia de esto es que la medicina griega «sacraliza» al médico a la vez que lo «seculariza». El médico griego se ha desprendido del sacerdocio «ministerial», para asumir otro más laico e ilustrado, pero que no por ello ha perdido sus notas básicas de elección, segregación, privilegio, impunidad y autoridad. Esta última nota hace de él un «moralista». Si la enfermedad es de algún modo inmoral, es obvio que el médico ha de convertirse en moralista. Su principio básico es, como ya hemos visto, el de la «neutralidad», según el cual el uso justo y adecuado de las cosas neutras (como la comida, la bebida, etc.) se halla en el medio, entre los dos extremos abusivos. El uso de la comida es virtuoso, y su abuso, vicioso. Pues bien, este principio médico, que es básico en la prevención y tratamiento de lo que hemos llamado enfermedades morales, influyó poderosísimamente en ética, hasta llegar a convertirse en ella en la célebre regla del justo medio de las virtudes morales. Los latinos harán célebre el apotegma: *in medio virtus quando extrema sunt vitiosa.* Este principio tiene

aplicación en todo el ámbito de la moral, especialmente en el de la moral médica. Más aún, la virtud moral ha de comenzar siendo virtud médica: sólo mediante la regulación de las cosas neutras el hombre conseguirá la salud, y con ella la bondad. Quien no cumple con los preceptos de la *díaia* no sólo será enfermo, sino también malo. He aquí un preciso texto aristotélico:

> Nadie censura a los que son feos por naturaleza, pero sí a los que lo son por falta de ejercicio y abandono. Y lo mismo ocurre con la debilidad y los defectos físicos: nadie reprendería al que es ciego de nacimiento, o a consecuencia de una enfermedad o un golpe, más bien lo compadecería; pero al que lo es por embriaguez o por otro exceso, todos lo consurarían. Así, pues, de los vicios del cuerpo se censuran los que dependen de nosotros; los que no dependen de nosotros, no[67].

De este modo la «neutralidad» pasa de la medicina a la moral, y se convierte en el principio rector de las «virtudes morales», el justo medio entre los dos extremos que por definición son considerados viciosos y patológicos. La enfermedad perturba la capacidad de juicio y desvía al hombre del bien. El enfermo no es sólo un incapacitado físico sino también moral.

La vía terminal común de esta ética aristocrática, juvenil y saludable, es el «paternalismo». Los aristócratas, jóvenes y sanos deben cuidar de los demás, exactamente igual que un padre cuida de su hijo. Esto es particularmente claro en el caso de la relación médico-enfermo. Para los médicos griegos ésta es una típica relación *éthos-páthos.* Si hay *páthos* no hay *éthos,* y al revés. Por eso el enfermo necesita del médico. El enfermo es un *in-firmus,* un sujeto falto de firmeza, no sólo física o biológica sino también moral, con el que el médico debe actuar como con un niño pequeño, por tanto, realizando funciones de padre. El paternalismo médico no es una aberración moral; todo lo contario, es el único modo natural de actuar con los enfermos.

Este paternalismo es perfectamente constatable en los escritos hipocráticos, al menos en los más tardíos. El médico debe querer el mayor bien del enfermo, pero sin contar con su voluntad, ya que el enfermo carece por principio de autonomía moral. Léase, desde esta perspectiva, el siguiente texto del escrito hipocrático *Sobre la decencia:*

> Haz todo esto (el diagnóstico y tratamiento del enfermo) con calma y orden, acultando al enfermo, durante tu actuación, la mayoría de las cosas. Dale las órdenes oportunas con amabilidad y dulzura, y distrae su atención; repréndele a veces estricta y severamente, pero otras, anímale con solicitud y habilidad, sin mostrarle nada de lo que le va a pasar ni de su estado actual; pues muchos acuden a otros médicos por causa de esa declaración, antes mencionada, del pronóstico sobre su presente y futuro[68].

Del mismo talante es este otro texto, procedente del capítulo séptimo del citado libro:

> El médico debe hacer patente una cierta vivacidad, pues una

> actitud grave le hace inaccesible tanto a los sanos como a los enfermos. Y debe estar muy pendiente de sí mismo sin exhibir demasiado su persona ni dar a los profanos más explicaciones que las estrictamente necesarias, pues eso suele ser forzosamente una incitación a enjuiciar el tratamiento. Y ninguna de estas cosas deben hacerse de manera llamativa ni ostentosamente. Piensa en todo esto para tenerlo preparado de antemano, a fin de tener recuerdos cuando lo necesites; de otro modo, siempre se va a estar en apuros cuando surja la necesidad[69].

La actitud del médico hipocrático es claramente «paternalista» en el sentido de que considera a los enfermos como incapacitados morales, y por tanto como personas que no pueden ni deben decidir sobre su propia enfermedad. Ahora bien, ese paternalismo tiene otra faceta, que quizá conviniera denominar maternal o maternalista: es el exquisito cuidado por hacer soportable, llevadera y hasta grata la enfermedad. He aquí un texto antológico del libro sobre las *Epidemias:*

> Gratificaciones (*khárites*) para los enfermos, por tanto, aseo en la preparación de sus bebidas, sus alimentos y lo que se ofrece a sus ojos; suavidad en lo que está en contacto con su cuerpo. Otras, cuyo efecto no es muy nocivo o puede ser fácilmente reparado, por ejemplo, la administración de cosas frías en aquellos casos en que ello es preciso. Otras gratificaciones son las visitas, las conversaciones, el porte, los vestidos —todo ello en atención a los enfermos—, el pelo, las uñas, los olores[70].

El autor hipocrático utiliza al comienzo de ese texto el término *kháris,* que significa lo gratuito, lo amable, el favor, la benevolencia, la gracia. Esto es lo que le ha permitido a Karl Deichgräber acuñar para el médico de la tradición hipocrática el título de *medicus gratiosus*[71]. Con ello alude a esta faceta del paternalismo que antes hemos llamado actitud maternal. Pero el término puede y debe tomarse también en otro sentido. La experiencia de la gracia es el núcleo y fundamento de toda vivencia religiosa. Y en la actitud del médico con el enfermo ven los hipocráticos algo religioso[72]. De hecho, conciben al médico como una especie de sacerdote laico, conocedor de los recónditos secretos de la naturaleza y de los arcanos de la vida, y dispensador de gracias, gracias de curación y, en último caso, de cuidado. El médico no es un sacerdote en el sentido estricto o teológico de la palabra, pero participa de un cierto sacerdocio gnoseológico y sociológico. Como el sacerdote, está en contacto con el mundo de los dioses. Por eso el capítulo sexto del escrito *Sobre la decencia,* comienza así:

> De hecho, también en la mente del médico el conocimiento del mundo de los dioses está estrechamente vinculado a la medicina; pues en las afecciones en general, y especialmente en los accidentes, la medicina se encuentra, en la mayor parte de los casos, en una posición de favor por parte de los dioses[73].

Llegados a este punto, estamos ya en condiciones de definir el *paternalismo*

hipocrático por tres actitudes, que podemos llamar «paternal» (impidiendo que el paciente decida sobre su propia enfermedad), «maternal» (haciendo lo más grata posible la enfermedad al enfermo) y «sacerdotal» (actuando como mediador con la divinidad y teniendo poder sobre la vida y la muerte, es decir, sobre el horizonte de las ultimidades). Con esto no queremos decir, como Freud, que todo sacerdocio y toda vivencia religiosa haya de ser siempre paternalista, pero de lo que no cabe duda es de que en toda la cultura antigua y medieval hubo un paternalismo sacerdotal, o un sacerdocio paternalista. De hecho, había un sacerdocio, el sacerdocio doméstico, que ejercía el padre de familia. Era un sacerdocio de carácter elemental o genérico, que luego se especificaba en tres grandes funciones, la propiamente sacerdotal, la real y la médica. No en vano esa naturaleza ordenada que llamamos *kósmos* y que está sometida a la divinidad o tiene carácter divino, posee tres órdenes, el orden del macrocosmos, cuyo representante es el sacerdote; el orden del mesocosmos o de la *pólis,* con el rey o el gobernante como máxima autoridad, es decir, como representante de la divinidad y personaje de algún modo divino; y el orden del microcosmos, el cuerpo humano, reservado al médico[74]. En toda la cultura antigua el gobernante y el médico tienen siempre mucho de sacerdotes. Ello explica que los tratados de formación sacerdotal hayan sido clásicamente muy similares a los de formación de príncipes, y ambos a los de educación de los médicos. Ello explica también que los consejos hipocráticos sobre las condiciones físicas y morales que han de adornar a los médicos, de carácter típicamente sacerdotal, hayan tenido una perdurable influencia no sólo en la formación de los profesionales de la salud, sino también en la de los sacerdotes y los príncipes. El texto a que me estoy refiriendo constituye el capítulo primero del escrito *Sobre el médico,* y dice así:

> La prestancia del médico reside en que tenga buen color y sea robusto en su apariencia, de acuerdo con su complexión natural. Pues la mayoría de la gente opina que quienes no tienen su cuerpo en buenas condiciones no cuidan bien de los ajenos.
>
> En segundo lugar, que presente un aspecto aseado, con un atuendo respetable, y perfumado con ungüentos de buen aroma, que no ofrezcan un olor sospechoso en ningún sentido. Porque todo esto resulta ser agradable a los pacientes.
>
> En cuanto a su espíritu, el inteligente debe observar estos consejos: no sólo el ser callado, sino, además, muy ordenado en su vivir, pues eso tiene magníficos efectos en su reputación, y que su carácter sea el de una persona de bien, mostrándose serio y afectuoso con todos. Pues el ser precipitado y efusivo suscita menosprecio, aunque pueda ser muy útil. Que haga su examen con cierto aire de superioridad. Pues esto, cuando se presenta en raras ocasiones ante unas mismas personas, es apreciado.
>
> En cuanto a su porte, muéstrese preocupado en su rostro, pero sin amargura. Porque, de lo contrario, parecerá soberbio e inhumano; y el que es propenso a la risa y demasiado alegre es considerado grosero. Y esto debe evitarse al máximo. Sea justo en cualquier trato, ya que la justicia le será de gran ayuda. Pues las relaciones entre el médico y sus pacientes no son algo de poca monta. Puesto que ellos mismos se ponen en manos de los médicos, y a cualquier hora

> frecuentan a mujeres, muchachas jóvenes, y pasan junto a objetos de mucho valor. Por lo tanto, han de conservar su control ante todo eso. Así debe, pues, estar dispuesto el médico en alma y cuerpo[75].

Pero el documento fundamental de la ética médica y el texto canónico del paternalismo médico no es ninguno de los citados, sino el *Juramento* hipocrático. A él hemos de dirigir ahora nuestra atención.

EL «JURAMENTO» HIPOCRÁTICO

El *Juramento* es el texto moral más importante de toda la tradición que estamos estudiando. Su contenido consta de dos partes, una primera que el texto denomina por tres veces «compromiso» (*xyngraphé*), y que estudia las relaciones entre maestro y discípulo en el interior de la fraternidad médica, y otra, la segunda, generalmente conocida con el nombre de écódigo ético» y que nosotros preferimos denominar «terapéutica» (*therapeía*), ya que da normas sobre la conducta médica a seguir en aquello que constituye la razón formal de la actividad profesional del médico, el tratamiento. Este término, *therapeía*, también aparece en el texto. Esas dos partes del texto presentan grandes diferencias entre sí, no sólo de contenido sino también gramaticales. Así, en la primera los verbos principales están en infinitivo, en tanto que en la segunda suelen estar en primera persona de futuro. Por lo demás, antes de la primera parte y después de la segunda, hay dos fórmulas, la principal y la final, que dan al texto la forma concreta de un juramento. En consecuencia, la estructura de este célebre tratadito hipocrático es la siguiente:

- Cláusula inicial
- Compromiso (*xyngraphé*)
- Terapéutica (*therapeía*)
- Cláusula final

De acuerdo con tal esquema, el texto del *Juramento* puede ordenarse de la siguiente manera:

[Introducción]

1 Juro por Apolo médico, por Asclepio, Higía y Panacea, así como por todos los dioses y diosas, poniéndolos por testigos, dar

cumplimiento en la medida de mis fuerzas y de acuerdo con mi criterio al juramento y compromiso siguientes.

[Capítulo primero: El compromiso]

1 Tener al que me enseñó este arte en igual estima que a mis progenitores, compartir con él mi hacienda y tomar a mi cargo sus necesidades si le hiciese falta;

2 considerar a sus hijos como hermanos míos y enseñarles este arte, si quieren aprenderlo, de forma gratuita y sin contrato o compromiso;

3 hacerme cargo de la preceptiva, la instrucción oral y demás enseñanzas de mis hijos, de los de mi maestro y de los discípulos que hayan suscrito el compromiso y estén sometidos por el juramento a la ley médica, pero de nadie más.

[Capítulo segundo: La terapéutica]

1 Haré uso del régimen de vida para ayuda del enfermo, según mi capacidad y recto entender. Del daño y de la injusticia le preservaré.

2 No daré a nadie, aunque me lo pida, ningún fármaco letal, ni haré semejante sugerencia. Igualmente tampoco proporcionaré a mujer alguna un pesario abortivo. En pureza y santidad mantendré mi vida y mi arte.

3 No haré uso del bisturí ni aun con los que sufren del mal de piedra. Dejaré esa práctica a los que la realizan.

4 Al visitar una casa, entraré en ella para bien de los enfermos, absteniéndome de todo agravio intencionado o corrupción, en especial de prácticas sexuales con las personas, ya sean hombres ya mujeres, esclavos o libres.

5 Lo que en el tratamiento, o incluso fuera de él, viere u oyere en relación con la vida de los hombres, aquello que jamás deba divulgarse, lo callaré teniéndolo por secreto.

[Conclusión]

1 Si soy fiel a este juramento y no lo quebranto, séame dado el gozar de mi vida y de mi arte, rodeado de la consideración de todos los hombres.

2 Pero si lo violo y cometo perjurio, que me ocurra todo lo contrario[76].

Este es el texto del *Juramento* hipocrático. Durante muchos siglos, prácticamente desde el siglo I d.C. hasta el XVIII, se tuvo ante él una actitud ahistórica y venerativa, viéndolo como el documento que supo expresar de modo insuperable los principios generales de decencia y responsabilidad que exige el ejercicio del arte de curar. Diríase que durante todos esos siglos se hizo de él una lectura «naturalista», dado que en él se había conseguido plasmar la naturaleza inmutable y necesaria de la actividad médica. A partir de entonces se inicia una aproximación cada vez más «historicista» a su contenido. El *Juramento,* se dice ahora, es un texto escrito en unas coordenadas muy concretas de tiempo y lugar, y no adquiere sentido más que en su interior. De ahí que la labor del historiador haya de ser «contextualizar» el texto, situarlo dentro de su contexto cultural, y ver entonces el sentido que adquiere. Esta contextualización puede hacerse a tres niveles, que siguiendo los usos de la lingüística podemos denominar «sintáctico», «semántico» y «pragmático». Los historiadores suelen identificar el primer nivel con la «crítica textual», el segundo con la «historia de ideas» y el tercero con la denominada «historia social». Pues bien, por esas tres fases ha pasado en estos dos últimos siglos el *Juramento* hipocrático.

Fase de crítica textual

La aparición de los llamados métodos histórico-críticos a comienzos del siglo XIX hizo posible el surgimiento de un interés nuevo en filólogos e historiadores por los aspectos críticos de los textos clásicos. Los primeros y más importantes problemas por resolver eran, pues, los de crítica textual, tanto externa como interna. El resultado final fue la edición crítica de los documentos. En el caso concreto del *Juramento* hipocrático, esta fase se inicia el año 1861, cuando Emile Littré publica la edición crítica de su texto[77], y se cierra en 1927, fecha en que aparece en el *Corpus Medicorum Graecorum* la magnífica edición de I.L. Heiberg[78]. Pocos años antes, en 1923, había editado W.H.S. Jones, el hombre que más pacientemente ha aplicado los métodos de la crítica textual al estudio del *Juramento,* su edición del mismo, y un año después veía la luz su libro *The Doctor's Oath*[79], sin duda la obra más representativa de toda esta etapa.

Fase de historia de ideas

A partir de entonces comienza la segunda etapa. La crítica textual ha dado tales frutos que ya es posible proponerse metas nuevas y más ambiciosas. La fase de crítica textual se abre así de modo natural a otra de mayores vuelos, la historia de ideas. Una vez establecido un texto crítico, por tanto su sintáctica, es preciso pasar a la que ya desde los tiempos de Droysen se consideraba como la fase siguiente del método histórico-crítico, el análisis del sentido de las palabras,

la semántica, y como los sentidos de las palabras son ideas, a la interpretación de las ideas, a la hermenéutica. A este segundo nivel, la historia de la ética médica ha de consistir en el análisis filológico e histórico de las ideas de los médicos acerca de los deberes de su profesión. En el caso concreto del *Juramento,* la etapa que ahora estudiamos se inicia el año 1933, cuando Karl Deichgräber publica su trabajo *Die ärztliche Standesethik des hippokratischen Eides*[80]. La tesis de Deichgräber es que el texto del *Juramento,* sobre todo en su segunda parte, dibuja los rasgos del *díkaios iatrós,* constitutivos de lo que él denomina «el médico apolíneo» (*die Idee des apollinischen Ärztes*). Contra esta idea se levantó en 1943 Ludwig Edelstein, quien en su monografía *The hippocratic Oath*[81], intentó superar el marco excesivamente beato y clasicista de la interpretación de Deichgräber, analizando el texto desde una perspectiva si no dionisiaca, sí al menos antiapolínea, pitagórica. Entre ambos extremos se han multiplicado en los últimos lustros las aportaciones, matizando muchos puntos concretos. El final de esta etapa hay que situarlo en torno a 1970. El libro de Laín Entralgo, *La medicina hipocrática,* publicado en ese año[82], sintetiza y culmina los logros de esa segunda etapa y marca el punto de inflexión hacia la tercera.

Fase de historia social

Si hubiera que fijar una fecha exacta para el comienzo de esta tercera etapa, ninguna más representativa que la de mayo de 1968. Uno de los descubrimientos de la llamada «revolución de mayo del 68» fue que la ciencia y la cultura no son sólo sistemas de ideas, son sistemas de poder social; por tanto, sistemas sociales. No hay ciencias puras ni saberes puros. Todos están en mayor o menor medida condicionados por la estructura social en que surgen. Por consiguiente, es preciso situarlos en el interior de la lógica de poder propia del medio social en que surgieron, si de veras se quiere entender su contenido. Cuando se hace esto, es decir, cuando se intentan estudiar las ideas en el interior de una sociedad, y por tanto con los métodos propios de la historia social, entonces lo que surge es una dimensión nueva, que los historiadores suelen designar hoy con el nombre de «mentalidad». Surge así la historia de mentalidades. Dentro de la historia de mentalidades se ha estudiado mucho la relación entre *savoir et pouvoir,* «saber» y «poder», es decir, lo que hoy suele conocerse con el nombre de «arqueología». Los libros de Michael Foucault son buen ejemplo de ello[83]. Pero casi no se ha iniciado el estudio de las mentalidades morales, es decir, de la instancia de «deber», y sus relaciones con el «saber» y el «poder». No cabe duda de que existe una relación profunda entre deber y poder. La historia de esta relación tiene después de Nietzsche un nombre preciso, «genealogía»[84]. Además de arqueología, las mentalidades tienen genealogía. Y para desvelarla es preciso echar mano de los métodos propios de la historia social.

En lo que sigue voy a intentar aproximarme a la mentalidad propia del autor del *Juramento* hipocrático. Si no se trata de historia de las mentalidades, sí, al menos, de un esfuerzo de aproximación a la mentalidad ética propia del

texto del Juramento. Dicho de otro modo, el objetivo de este epígrafe es el de investigar la genealogía del citado texto hipocrático. El resultado de tal investigación es el que expresa la siguiente tesis: El *Juramento* hipocrático es el documento paradigmático de lo que desde hace tiempo vengo denominando «rol sacerdotal» o «rol profesional», propio de sacerdotes, reyes o jueces y médicos. Estos roles se caracterizan por tener una fundamentación primariamente religiosa, y unir a una elevadísima «responsabilidad ética» la más amplia «impunidad jurídica». Todos estos caracteres dotan a las profesiones de un status muy particular, que las diferencia de las meras ocupaciones u oficios. En este sentido puede afirmarse que el *Juramento* hipocrático no sólo es el paradigma de la ética médica, sino de la ética profesional en tanto que tal, del mismo modo que otro escrito hipocrático, el titulado *Ley*, es el paradigma de su impunidad jurídica.

Para explicar y justificar en lo posible esta tesis, voy a ir analizando las diferentes partes del texto del *Juramento:* en primer lugar la introducción y la conclusión, luego el capítulo del compromiso y finalmente el dedicado a la terapéutica.

Los caracteres formales del Juramento

Comencemos por analizar el sentido de la introducción y la conclusión, es decir, de las fórmulas con que se inicia y se cierra el texto. Helas aquí con detalle:

[Introducción]

[*Fórmula inicial del juramento*]

1 *Juro (*omnýo*) por Apolo médico, por Asclepio, Higía y Panacea, así como por todos los dioses y diosas, poniéndolos por testigos, *dar cumplimiento en la medida de mis fuerzas y de acuerdo con mi criterio (*katà dýnamin kaì krísin*) al juramento y compromiso siguientes (*hórkon tónde kaì xyngraphèn ténde*).

[Conclusión]

[*Bendiciones*]

1 Si soy fiel a este juramento y no lo quebranto, séame dado el gozar de mi vida y de mi arte, rodeado de la consideración de todos los hombres.

[*Maldiciones*]

2 Pero si lo violo y cometo perjurio (*epiorkoûntí*) que me ocurra todo lo contrario.

Esta es la fórmula típica de un juramento solemne. No en vano en la introducción se utilizan los términos «juramento» (*hórkos*) y «compromiso» (*xyngraphé*) para denominar el documento. No es que juramento y compromiso sean términos idénticos o actúen como sinónimos. Entre el juramento y el compromiso el texto establece la relación de forma y contenido. El juramento es una formalidad, una actitud formal, que puede llenarse de contenidos muy diversos. A esos contenidos es a lo que el texto denomina «compromiso». Como se especifican en el cuerpo del documento, este es un tema que habremos de analizar en epígrafes sucesivos. Lo que ahora nos interesa es fijar el carácter formal del texto, es decir, el sentido exacto del juramento.

Qué es un juramento

Un juramento es un compromiso solemne realizado ante Dios, por tanto poniéndole por testigo y aceptando su castigo en caso de transgresión o incumplimiento. Conocemos juramentos de este tipo desde el tiempo de los sumerios, en los milenios cuarto y tercero antes de Cristo. Los juramentos religiosos fueron frecuentes en todas las grandes civilizaciones antiguas, en Egipto, en el imperio Hitita, en Israel, en la cultura Hindú, etc. Entre los antiguos hebreos el juramento fue muy frecuente, estando sólo prohibido cuando resultaba inútil o falso, tal como manda el segundo precepto del decálogo. A causa de ello, con el paso del tiempo su uso fue siendo cada vez más restringido, y en la época de Jesús se utilizaba sólo en situaciones excepcionales.

En Grecia el juramento religioso es frecuente, y se halla perfectamente asumido por la cultura desde la época arcaica. Ahora bien, en la época clásica, probablemente por influencia irania, comenzó a aparecer un tipo de juramento hasta entonces casi desconocido. En el imperio Hitita de los siglos XIV y XIII a.C. empezaron a ponerse por testigos de los acuerdos entre Estados ciertos dioses, como Indra y Mitra, a los que se consideraba patronos de las alianzas, promesas y juramentos. Mitra, como es bien sabido, llegó a jugar un papel muy relevante en las religiones mistéricas del período del helenismo, donde fue considerado el dios de los contratos, y por ello el guardián de los juramentos y promesas. Los miembros de las sociedades mistéricas griegas, con frecuencia huían del mundo profano y formaban comunidades sagradas mediante la recitación de un juramento a la vez sagrado y secreto (*mystérion, sacramentum*). En los misterios de Mitra el *sacramentum* de la iniciación culminaba con un juramento que convertía a los iniciados en *sacrati* y situaba a unos respecto de los otros en la condición de *fratres.*

Todo esto parece ofrecernos un contexto adecuado para la intelección del *Juramento,* pero sólo aproximado. De hecho, en el texto hipocrático no se jura por Mitra ni por Indra, sino por los dioses médicos del panteón olímpico, es decir, por Apolo médico, Asclepio, Higía y Panacea. Parece, pues, que si el *Juramento* describe la vida de una comunidad mistérica, no debe de tratarse de los misterios de Mitra. ¿De cuáles, pues? Savas Nittis[85] ha pensado en los curetes cretenses, los lugartenientes de Zeus-Kouros, una de las sociedades mistéricas más anti-

guas, y cuyos miembros eran a la vez sacerdotes y médicos. Uno de ellos, Epiménides, fue invitado a Atenas para purificarla de una peste, mediante unos ritos y misterios que realizó en público. Pronto surgieron en Atenas otros movimientos religiosos y sociedades semi-religiosas que se esparcieron por todo el mundo helenístico. Estas sociedades tuvieron en un principio como finalidad el culto de un dios o héroe determinado. Una ley de Solón legalizó la existencia de estas fraternidades y declaró válidos sus reglamentos y contratos, siempre que no se opusieran a la ley pública. Siguiendo estos derroteros, los comerciantes, mercaderes y artesanos empezaron a unirse para formar sociedades, unas veces con el fin de trabajar en común, otras con el exclusivo propósito de estimular la camaradería entre sus miembros. En todas estas sociedades había ritos de iniciación, como en los misterios eleusinos[86].

Juramento y responsabilidad profesional

Según esto, algunas profesiones se habrían constituído en Grecia siguiendo el modelo del sacerdocio, y por tanto desarrollando un concepto de responsabilidad profesional de tipo más religioso que jurídico. No es ilógico pensar que así sucediera. Quizá debe recordarse que el verbo «responder» y todos sus derivados presentes en las lenguas romances, proceden del verbo latino *spondeo,* cuyo primer sentido es el de asumir un compromiso solemne de carácter religioso. El más frecuente era aquél en que el padre comprometía (*spondebat*) a su hija (*sponsa*) en matrimonio. En esto consistía la ceremonia de los «esponsales» (*sponsalia*). Es curioso observar que el masculino *sponsus* es posterior a *sponsa* y no aparece en el idioma latino hasta la época de Cicerón[87].

De *spondeo* deriva *respondeo*, que significa responder, pero en el sentido preciso de «cumplir un compromiso solemnemente asumido». A. Ernout y A. Meillet añaden que este término comenzó perteneciendo al lenguaje religioso[88]. Esto se ve aún más claro en el idioma griego, donde *spéndo* significó el rito de libación, así como la obligación resultante del rito. Este rito religioso consistía en verter un poco de vino sobre la tierra, el altar o la víctima del sacrificio, a la vez que se formulaba el pacto. Así sellado, ese pacto tenía fuerza religiosa y moral. De ahí que *spondere* viniera a significar «empeñarse», «obligarse a» y «prometer». Responder es, por ello, comprometerse a algo o prometer algo, y responsabilidad la cualidad o condición de quien promete o se compromete.

Es importante no perder de vista este significado originariamente religioso y moral del término responsabilidad, pues él puede aclararnos muchas cosas. Por lo pronto una, el carácter primariamente prejurídico o metajurídico que en su raíz poseyó este vocablo. Para ello nada mejor que acudir de nuevo al ejemplo paradigmático de responsabilidad, el de la promesa de entrega en matrimonio. El compromiso de una entrega absoluta y perpetua no puede hacerse más que fundándolo en razones a la postre extrajurídicas o transjurídicas, morales y religiosas. Los esponsales indisolubles pueden ser un enorme acto de responsabilidad entre dos personas, pero parece que desbordan las categorías jurídicas

normales. Un contrato jurídico entre dos personas siempre es revisable, y puede disolverse por común acuerdo de las dos partes. En este sentido parece que podría hablarse de dos tipos de responsabilidad, una «fuerte» o moral y otra «débil» o jurídica. La primera sería la propia de los esponsales históricos, y la segunda aquella inherente a cualquier contrato jurídico.

Pero aquí no nos interesa la responsabilidad de los esposos en el matrimonio, sino la «responsabilidad profesional». ¿Qué es la responsabilidad profesional? ¿En qué consiste? ¿Es responsabilidad débil? ¿Es responsabilidad fuerte? Intentaré formular una primera respuesta, a expensas de su ulterior justificación. Mi respuesta es la siguiente: lo mismo que hay dos tipos de responsabilidad, la fuerte y la débil, hay dos tipos de profesiones, las fuertes y las débiles, que tradicionalmente se han llamado «profesiones», las primeras, y «ocupaciones» u «oficios», las segundas. Pues bien, a todo lo largo de la historia occidental, las profesiones fuertes o profesiones propiamente dichas se han caracterizado por poseer el tipo de responsabilidad que hemos llamado fuerte, en tanto que las ocupaciones u oficios han gozado sólo de la responsabilidad débil. Dicho en otros términos, las ocupaciones u oficios han estado sometidas siempre a responsabilidad jurídica, en tanto que las profesiones propiamente dichas han gozado de impunidad jurídica, precisamente por hallarse sometidas a la responsabilidad fuerte o moral. En consecuencia, puede afirmarse que históricamente ambas responsabilidades, la moral y la jurídica, no sólo no han ido parejas, sino que más bien han sido antagónicas: el disfrute de la responsabilidad fuerte eximía de responsabilidad jurídica, y al revés. Esta exención de responsabilidad jurídica tiene un nombre, «impunidad». A las profesiones auténticamente tales se les suponía máxima responsabilidad moral, y por ello también elevada impunidad jurídica. Por impunidad jurídica no entiendo impunidad *de jure,* por tanto, ausencia de reglas o normas jurídicas que permitan juzgar o procesar a los profesionales. Si se analiza la historia de la medicina, se ve que estas normas no han sido escasas; pero que *de facto* la impunidad ha sido prácticamente total. Sobre esto hay toda una tradición literaria que se inicia con el escrito hipocrático titulado *Ley.* Y en cualquier caso puede afirmarse sin miedo a errar que tradicionalmente no sólo se ha diferenciado con toda nitidez la responsabilidad moral de la jurídica, sino que la primera ha protegido contra la segunda. El profesional automáticamente responsable era por ello mismo impune. Naturalmente, esto que vengo llamando profesiones fuertes o auténticamente tales agrupa a un número muy pequeño y excepcional de actividades humanas. En el fondo sólo a tres: el sacerdocio, la realeza (y la judicatura como derivación suya) y, en fin, la medicina.

Sacerdocio olímpico y sacerdocio fisiológico

El sacerdocio a que estamos haciendo referencia no es el viejo sacerdocio olímpico, sino el sacerdocio fisiológico propio de la ilustración griega. Es preciso no perder de vista que a partir de los presocráticos se produce una demoledora crítica de la mitología olímpica de Homero y de la cosmogonía de Hesíodo. El fundador de la escuela eleática, Jenófanes de Colofón, reaccionó violentamente contra la mitología homérica y hesiódica, diciendo:

> Homero y Hesíodo atribuyeron a los dioses todo lo que en los hombres es deshonroso y reprobable: robar, cometer adulterio y engañarse mutuamente[89].

El antropomorfismo propio de la vieja mitología fue obra de la imaginación infantil y resulta incompatible con la razón adulta.

> Los mortales se imaginan que los dioses han nacido y que tienen vestidos, voz y figura humana como ellos[90].

La consecuencia de esto fue el relativismo total:

> Los etiopes imaginan a sus dioses chatos y negros y los tracios, de ojos azules y pelo rubio[91].

La mitología fue obra de una imaginación poco menos que irracional:

> Si los bueyes, los caballos o los leones tuvieran manos y fueran capaces de pintar con ellas y de hacer figuras como los hombres, los caballos dibujarían las imágenes de los dioses semejantes a las de los caballos y los bueyes semejantes a las de los bueyes y harían sus cuerpos tal como cada uno tiene el suyo[92].

Heráclito de Efeso, discípulo de Jenófanes, no fue menos crítico que su maestro con la religiosidad olímpica. Quienes la practicaban le parecían «locos»[93] e «impíos»[94].

> Dirigen súplicas a las estatuas como si se pudiera conversar con las cosas, sin conocer la verdadera naturaleza de los dioses ni de los héroes[95].

Poco a poco, la cosmogonía empezó a ceder el paso a una manera nueva de comprender la divinidad, la racional e ilustrada, la teológica. Según el testimonio de Aristóteles, Jenófanes

> con sus ojos puestos en el universo entero, decía que lo Uno era dios[96].

De este modo comenzó a perfilarse una idea no ya antropomórfica sino fisiológica de Dios. Dios es la esencia de la *phýsis*. Poco después dirá Heráclito:

> Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre (todos los opuestos, éste es su significado); cambia con el fuego[97].

Dios es la coincidencia de los opuestos, el *Lógos*, piensa Heráclito, que como Ley inmanente del mundo, preside y dirige todo el devenir; pura sutileza, *Noûs*, mente, dirá a mediados del siglo V Empédocles:

> La divinidad en su cuerpo no está provista de cabeza humana ni nacen dos ramas de su espalda; no tiene pies ni ligeras rodillas ni órganos genitales; es mente, sagrada e inefable, mente que se precipita a través de todo el cosmos con rápidos pensamientos[98].

A la piedad olímpica sucedió, así, la piedad fisiológica, que creía de una u otra manera en la divinidad de la *phýsis*. Jenofonte dice que Sócrates no quiso dedicarse al estudio de los fenómenos meteorológicos porque eran «divinos», y él estaba interesado sólo en las cosas «humanas», es decir, en los problemas éticos[99]. Divinos los consideró también el ilustrado autor de *Sobre la enfermedad sagrada,* y en general todos los autores hipocráticos. Como dice Platón en el *Sofista,*

> las llamadas obras de la Naturaleza son obras de un arte divino[100].

De todo esto se concluye algo de la máxima importancia, y es que el filósofo tuvo en Grecia una clara conciencia sacerdotal, la de sacerdote de la religiosidad fisiológica, que también poseyó el autor del *Juramento* hipocrático. La vieja religiosidad olímpica había tenido un amplio y ordenado sistema sacerdotal. La comunidad familiar ofrecía sus sacrificios de manos de uno de sus miembros, motivo por el cual la función sacerdotal era desempeñada por un personaje no especializado, un laico o seglar. Ahora bien, en los conjuntos sociales más amplios, fratrías, tribus o ciudades, en los que existía una cierta especialización del trabajo, había sacerdotes profesionales, que vivían junto al templo y tenían la misión de ofrecer los sacrificios al dios de la ciudad y hacer de intermediarios entre uno y la otra. En Grecia, como en tantos otros lugares, este sacerdocio profesionalizado era en gran medida patrimonio de ciertas familias, de modo que se transmitía de generación en generación. El sacerdocio conllevaba un cierto rol de elección, impunidad y privilegio[101].

Pero en Grecia el sacerdote nunca pudo sentirse miembro de una clase sacerdotal tan organizada y fuerte como la que existió en los imperios orientales. Quizá por ello, porque no hubo una tajante distinción entre el orden sacerdotal y el orden laical, más aún, porque fue cotidiano el ejercicio sacerdotal de los laicos, cuando apareció la nueva religiosidad fisiológica surgió de modo casi espontáneo un nuevo tipo de sacerdocio laico, el de los filósofos de la naturaleza. Dentro de la religiosidad olímpica no había sacerdotes de los dioses en general, sino que cada sacerdote lo era de un dios determinado en un santuario concreto. Así las cosas, es obvio que la aparición de una nueva forma de religiosidad exigió un nuevo tipo de sacerdocio y de sacerdote.

Decir que el filósofo presocrático es un sacerdote tiene un sentido real que va más allá del puramente metafórico. Jaeger ha estudiado en detalle la condición de «teólogos» de los presocráticos[102]. El primero de ellos, Tales de Mileto, opinó, según Aristóteles, «que todo está lleno de dioses»[103]. Según Aecio,

> Tales decía que dios es la mente del mundo y que todo está dotado de alma y lleno de démones[104].

Tales puso su vida al servicio de esos dioses de la naturaleza, sobre todo de los astrales, y prediciendo eclipses y vaticinando sus movimientos se convirtió en

mediador entre los dioses y los hombres; no sólo fue teólogo, fue también sacerdote de la religión de la naturaleza.

Este sacerdocio, empero, no alcanzó forma madura en Tales ni en ninguno de los pensadores jónicos, sino en uno itálico, Pitágoras de Samos. Pitágoras fue un pensador y un filósofo. Pero su fama no se la debió a los contenidos de sus descubrimientos cuanto al hecho de haber establecido una *regula vitae,* una norma o estilo de vida. Según dice Platón,

> Fue especialmente amado por su trato, y sus discípulos, conservando aún hoy día su norma de vida, se distinguen, de alguna manera, entre todos los demás hombres[105].

Esta distinción, típicamente sacerdotal, va a ser el modelo de todos los que con posterioridad a él se dedicaron a la filosofía, haciendo de ella norma y forma de vida, lo que los griegos denominaron *bíos theoretikós.*

Veamos con mayor detención en qué consiste esta «vida pitagórica», lo que Platón llamaba *pithagóreion trópou...toû bíou.* A pesar de lo poco que sabemos con certeza sobre Pitágoras, parece incuestionable que fundó en Crotona una especie de hermandad o asociación religiosa que autores tardíos —y por ello poco fidedignos— describen con cierto detalle. Por Herodoto[106] sabemos que los pitagóricos tenían culto propio y ciertos ritos de consagración que les vinculaban a la secta. Esto da idea de su talante sacerdotal, que viene confirmado por otras normas consuetudinarias, como la del más estricto secreto. En su *Vita Pithagorae*, escribe Porfirio:

> Después de estos hechos creció extraordinariamente su fama y se atrajo a muchos discípulos de la ciudad misma (no sólo hombres, sino también mujeres, una de las cuales, Teano, se hizo también famosa) y muchos príncipes y caudillos de la zona circundante. Nadie puede decir con seguridad lo que les decía a sus asociados, ya que el silencio mantenido sobre ello se sale fuera de lo corriente[107].

A pesar de que la comunidad pitagórica debió establecerse en torno al año 532 a.C., la consigna del silencio hizo que no existieran escritos claramente pitagóricos antes de la época de Filolao, es decir, a finales del siglo V a.C., razón por la cual nuestro conocimiento de la secta es muy tardío. Dice Jámblico en su *Vida de Pitágoras*:

> Digno de admiración es también el rigor en el mantenimiento del secreto; pues durante tantas generaciones nadie parece que se encontró con pensamientos pitagóricos con anterioridad a la época de Filolao; éste fue el primero en publicar estos tres notables libros que, según se dice, compró Dión de Siracusa por cien minas a instancias de Platón...[108]

Este carácter sacerdotal de la secta pitagórica se transmitió en sus rasgos fundamentales a todas las sectas o escuelas filosóficas posteriores, de modo que se

constituyó en la forma de vida propia de los hombres consagrados al *bíos theoretikós*. Los filósofos fueron así los sacerdotes de la nueva religiosidad fisiológica. Cuando se lee el proemio del poema de Parménides se tiene la impresión de que su autor está hablando con la solemnidad y la seriedad de quien describe una revelación religiosa. Lo mismo se siente al leer los fragmentos de otro autor vinculado al movimiento pitagórico, Empédocles.

Sacerdocio fisiológico y profesión médica

Esta mentalidad influyó decisivamente sobre la medicina. Según dice Aristoxeno,

> Los pitagóricos purificaban el cuerpo por medio de la medicina, y el alma por medio de la música[109].

La medicina adquiere así una función religiosa y el médico ejerce un sacerdocio. A esto apunta el tema de la *kátharsis* o pureza. No se trata ya de la pureza ritual típica de las religiones orientales y aun de los poemas homéricos. La *kátharsis* se ha naturalizado y tecnificado; ahora es una técnica natural que se halla en manos de los nuevos sabios, los filósofos y los médicos; o mejor, de los médicos-filósofos. Ellos son ahora los nuevos sacerdotes que separan lo puro de lo impuro, lo bueno de lo malo, lo sagrado de lo profano; son quienes distinguen, diferencian, segregan, marginan. Además, tienen en sus manos el poder de curar, de purificar, de santificar, por tanto, de controlar el paso de una margen a otra; en una palabra, de «normalizar». Empédocles de Agrigento escribió un largo poema titulado *Katharmoí,* «Purificaciones». En él se narraba un asunto religioso de procedencia órfica y pitagórica, el de la caída del hombre y las prácticas necesarias para su elevación hacia la pureza y santidad. Cuando los hombres alcanzan esa perfección, la cima del proceso de purificación,

> llegan a ser adivinos, cantores de himnos, médicos y príncipes entre los hombres de la tierra; de aquí surgen como dioses colmados de honores, partícipes de la tierra y de la mesa con los demás dioses inmortales, carentes de las pesadumbres y las fatigas humanas[110].

De nuevo el médico y el príncipe como intermediarios con la divinidad, es decir, como sacerdotes. El propio Empédocles, que fue a la vez filósofo y médico, se vio a sí mismo como iluminado, segregado, elegido, habitando en lo más alto del camino ascendente y ejerciendo como sacerdote. He aquí un texto realmente conmovedor:

> Oh amigos, que habitáis cerca de la acrópolis, en la gran ciudad de la dorada Agrigento, cuidadosos de buenas acciones, puertos respetuosos de los extranjeros, ignorantes de la maldad, salve. Yo

> camino entre todos vosotros como un dios inmortal, ya no mortal, honrado como merezco, con la cabeza ceñida de bandeletas y coronas floridas. Cuando, con mis seguidores, hombres y mujeres, entro en las prósperas ciudades, se me tributan honores preguntándoseme por el sendero del lucro; unos buscan la adivinación y otros, afligidos desde mucho tiempo por atroces dolores, desean oír la palabra que cura toda clase de enfermedades[111].

Este es el medio cultural en que se compone el *Juramento.* Antes decíamos que es un documento sacerdotal. Ahora sabemos por qué y en qué sentido. El médico del *Juramento* es un profeso, como lo es también un sacerdote. Por eso se le exige lo que antes llamábamos responsabilidad fuerte o moral, y no sólo la débil o jurídica. Es un profeso, y por ello mismo un profesional. No hay más profesionales que los sacerdotes y los que imitan su rol. No deja de ser curioso que el término profesión tenga un sentido prácticamente idéntico al de responsabilidad, antes analizado. Hasta tal punto debieron hallarse unidos en su origen. 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;* por su parte, el adjetivo *fassus,* también infrecuente en latín, ha perdurado en *confessus* y *professus.* 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. Ovidio llama *professae (feminae)* a las prostitutas que se han inscrito como tales en los registros municipales[112], y Cicerón utiliza *profiteri se medicum, grammaticum,* en el sentido de confesarse públicamente (o ser reconocido públicamente como) médico o gramático, de donde derivó *profiteri medicinam, grammaticam,* enseñar medicina o gramática, razón por la que *profiteor* adquirió el sentido de enseñar[113].

Durante la Edad Media el término *professio* incrementa este sentido de consagración social o pública, adquiriendo el de consagración religiosa. Las profesiones por antonomasia fueron entonces la *professio monastica* (el ingreso en la vida regular monástica mediante el compromiso público y solemne de guardar los votos y la regla, tras el año de prueba o noviciado), y la *professio canonica* (el reconocimiento público de la jurisdicción de un obispo por parte de su clero y sus fieles). Desde aquí se introdujo en los siglos finales de la Edad Media en las lenguas romances, en las que por ello mismo siguió conservando el sentido primariamente religioso de confesión pública de la fe o consagración religiosa. Aún hoy son usuales en nuestras lenguas expresiones tales como «hacer profesión de fe» o «profesar en religión», en las que el término adquiere toda su originaria gravedad[114].

Con esto tenemos ya fijados los caracteres formales del *Juramento* hipocrático. Se trata de un documento religioso, compuesto en el interior del amplio marco de las religiones mistéricas, que sella la fase de iniciación con una fórmula juramental en la que el iniciado se compromete a guardar un conjunto de normas y reglas. Ahora habremos de estudiarlas. No sin antes recordar que mediante el juramento el neófito adquiere la categoría de profeso, es decir, de

profesional. El término profesión tiene aquí un sentido estrictamente religioso, y conlleva por ello el ejercicio de una responsabilidad interna, privada o moral, a la vez que la más estricta impunidad externa, pública o jurídica.

El compromiso moral del asclepíada hipocrático

Todo juramento ha de tener un contenido, que se especifica con detalle en su texto, entre el comienzo y el final de las fórmulas rituales. Este contenido es lo que en el *Juramento* hipocrático se denomina *xyngraphé*, «compromiso». Al final de la fórmula introductoria, se nos dice que el juramento compromete a la guarda de todas las cláusulas establecidas en sus dos capítulos. El texto griego dice *xyngraphén ténde,* con lo que se recalca el carácter concreto del compromiso. Este compromiso tiene en realidad dos partes, una relativa a las relaciones de los médicos entre sí, que ocupa el primer capítulo, y otra dedicada a analizar las obligaciones morales del médico con su paciente, objeto del capítulo segundo. Ahora estudiaremos sólo la primera.

[Capítulo primero: El compromiso]

[*El maestro*]

1 *Tener al que me enseñó este arte en igual estima que a mis progenitores,
*compartir con él mi hacienda
*y tomar a mi cargo sus necesidades si le hiciese falta;

[*Los hijos del maestro*]

2 *Considerar a sus hijos como hermanos míos
*y enseñarles este arte, si quieren aprenderlo,
de forma gratuita y sin compromiso (*áneu misthoû kaì xyngraphês*);

[*La enseñanza*]

3 *Hacerme cargo de la perceptiva (*parangelíes*), la instrucción oral (*akroésios*) y demás enseñanzas (*loipès mathésios*),
*de mis hijos, de los de mi maestro,
*y de los discípulos que hayan suscrito el compromiso y estén sometidos por el juramento a la ley médica (*syngegramménois te kaì horkisménois nómo ietrikô*),
*pero a nadie más.

El compromiso de la fraternidad médica

El término *xyngraphé* aparece dos veces a lo largo del capítulo primero, además de la que ya vimos en la introducción: una en el versículo segundo, al decir el neófito que se compromete a enseñar el arte a los hijos de su maestro «sin gratificación ni compromiso» (*áneu misthou kaì xyngraphès*), y la segunda en el versículo tercero, en la expresión *syngegramménois te kaì horkisménois nómo ietrikô,* «a los que se han comprometido y jurado la ley médica». En ambos casos el sentido resulta el mismo, pero el contexto es completamente distinto. En el versículo segundo se dice que a los hijos del maestro se les recibirá sin que juren ningún compromiso (es decir, el ejercicio de la medicina es un carácter indeleble que se transmite de padres a hijos, de modo parecido a como sucede con la realeza y con el sacerdocio en muchas sociedades antiguas), en tanto que quienes quieren ingresar en la corporación médica y no se hallan unidos con ella por lazos de sangre, han de efectuar el juramento solemne, comprometiéndose a guardar «la ley médica». No sabemos exactamente en qué pudo consistir ésta, aunque resulta fácil imaginar que no se trató de ninguna ley escrita, sino de los usos y costumbres propios de la corporación, que en sustancia recoge el texto del *Juramento.* Y en cualquier caso, parece claro que se trata más de un compromiso religioso-moral que de un contrato jurídico. De nuevo tenemos que echar mano de la tesis de Savas Nittis, según la cual algunas agrupaciones profesionales se habrían constituído en Grecia a imitación de la sociedad mistérica de los curetes cretenses. Para entrar en estas sociedades religiosas privadas, era preciso superar una prueba, *dokimasía*, y pagar unas tasas, tras lo cual el nombre del nuevo miembro era inscrito en una estela (*engrámmatos, engegramménoi*), de modo que los privilegios y derechos se transmitieran a sus descendientes sin necesidad de nuevo ritual de ingreso. Por otros documentos sabemos que antes del ingreso se examinaba si los candidatos eran «puros, piadosos y buenos» (*hagnòs kaì eusebés kaï agathós*), términos que, como luego veremos, se repiten casi a la letra en el *Juramento*, y que probablemente vienen de los primitivos curetes[115]. De lo que se deduce que la fraternidad médica tenía un carácter «familiar» (no porque estuviera constituida sólo por miembros de una misma familia, sino porque todos sus componentes establecían entre sí vínculos tan estrictos como los propiamente familiares) y «religioso».

Desde la época arcaica venían existiendo en Grecia familias de médicos y de cirujanos, que transmitían sus conocimientos a sus descendientes y sólo a ellos. Eran hombres que, como dirá más tarde Aristóteles al comienzo del libro primero de la *Metafísica,* poseían una cierta experiencia (*empeiría*), basada en los datos que proporcionan los sentidos, acumulados de generación en generación por obra de la memoria (*mnéme*)[116]. Los médicos-artesanos constituían «familias». Esto otorgaba a sus agrupaciones varias características importantes. La primera, el ser muy cerradas, como consecuencia de los vínculos tan estrechos que exigían. Segunda, el tener un carácter profundo, indeleble, como basadas en vínculos de sangre y no en meras relaciones comerciales. Finalmente, el poseer una dimensión formalmente religiosa o sagrada. Los vínculos familiares eran vínculos sagrados. De ahí el tabú del incesto, etc. No debemos olvidar que en Grecia el sacerdocio elemental permaneció vinculado a la institución familiar desde la época arcaica. Esto hizo que las relaciones profesionales, en tanto que rela-

ciones familiares, tuvieran un matiz sagrado perfectamente constatable, y que conservaran todo su sentido en el *Juramento*. El miembro de fuera de la familia que se introduce en ella para aprender el oficio de la medicina, pasará a formar parte de ésta en calidad de hijo adoptivo, y su maestro será para él padre adoptivo. Se trata de una relación no de sangre, sino de convivencia, muy parecida a la que se establece con los que, procedentes de fuera, se casan con personas de la familia y son acogidos en ella en calidad de miembros políticos (no sanguíneos). Y del mismo modo que éstos tienen que aportar su dote y trabajar para la nueva familia, así sucede también con el aprendiz de médico. Parece, pues, que toda este parte del *Juramento* debe interpretarse desde el marco conceptual de lo que era el ejercicio de la medicina en la Grecia del siglo V a.C., un gremio artesanal de carácter marcadamente «familiar». Las relaciones del maestro con sus alumnos son, según el texto del *Juramento,* como las de un padre con sus hijos; es decir, tienen un carácter a la vez «paternal» y «sacerdotal».

Una vez establecido, siguiendo a Savas Nittis, el nexo de unión entre el texto del *Juramento* y los usos de las sociedades mistéricas, es preciso tomar distancia respecto de algunas de las conclusiones que el propio Nittis saca de esas premisas. Nittis piensa que las citadas fraternidades religiosas fueron el patrón que imitaron las organizaciones profesionales en la Grecia clásica, de las que la médica no sería sino una más, carente de rasgos específicos o singulares. Ahora bien, esto es inadmisible. Como ya señaló Edelstein en su clásico estudio sobre el *Juramento,* nadie ha podido encontrar otra organización profesional griega en la que el discípulo fuera adoptado como hijo por su maestro. Esto le lleva a concluir que el *Juramento* hubo de componerse en un medio pitagórico[117]. Pero esta conclusión también parece exagerada. De hecho no es preciso acudir al pitagorismo para encontrar fraternidades que establezcan entre sus miembros relaciones de tipo fraternal y familiar. El propio Edelstein cita el caso del *Fedón* platónico, en el que a Sócrates se le llama padre de sus discípulos[118]. Por eso parece necesario situarse en un punto más o menos equidistante de ambos, el de Nittis y el de Edelstein. Ni puede decirse, de acuerdo con el primero, que todos los gremios griegos establecieran entre sus miembros ese tipo de relaciones, ni tampoco pueden reducirse tales fraternidades al ámbito pitagórico. El propio Platón nos demuestra que esto no es así. En consecuencia, cabe pensar que se trata de un tipo de vinculación frecuente en las comunidades religiosas, y que en Grecia se extendió, no a todas las ocupaciones pero sí al pequeño grupo de las profesiones que imitan el rol sacerdotal y religioso, como la filosofía (recuérdese el caso de Sócrates) y la medicina. De ahí que las prescripciones del capítulo primero del *Juramento* definan, a mi entender, un rol sociológico muy particular, que yo me atrevería a calificar de «rol sacerdotal». Este rol lo asumieron los pitagóricos, los curetes y los miembros de otras religiones mistéricas, pero lo asumieron también ciertos filósofos presocráticos y socráticos y cuando menos algunos médicos hipocráticos. Los médicos del *Juramento* están muy cerca, por ello, de los filósofos y los sacerdotes. Yo me atrevería a decir, en consecuencia, que el *Juramento* es un típico documento sacerdotal. El error de Edelstein estuvo, a mi entender, en restringir demasiado su punto de mira, reduciéndolo al pitagorismo. No tiene por qué ser un texto pitagórico, pero sí es, indudablemente, un testimonio sublime de eso que vengo denominando «mentalidad sacerdotal» o «rol sacerdotal». Sólo las actividades humanas que fueron capaces de asumir

este rol sociológico pudieron despegarse del proteiforme mundo de las ocupaciones u oficios y convertirse en auténticas profesiones. En estas profesiones la relación entre maestro y discípulo tiene un carácter profundamente sagrado. El maestro es en última instancia el representante de la divinidad. Por eso es padre en un sentido fuerte, y no sólo biológico. El rol sacerdotal tiende por ello a ser «paternalista», y el *Juramento* es buen ejemplo de ello. El maestro actúa en él conforme a las tres notas que antes utilizamos para caracterizar el paternalismo, es decir, como padre, como madre y como sacerdote. Ese maestro es a la vez tutor, nodriza y lider carismático; es padre, madre y sacerdote. De ahí el carácter realmente profundo de los vínculos espirituales y materiales que establecen maestro y discípulo, entre los que se encuentran la comunidad de bienes y el secreto. La cláusula final del texto del compromiso dice: enseñaré estas cosas a quienes hayan suscrito el compromiso y estén sometidos por juramento a la ley médica, «pero a nadie más». Se trata, obviamente, de un «secreto profesional», pero entendido según las categorías del «secreto familiar», que a su vez depende del «secreto religioso» o «secreto sacerdotal». La familia es el ámbito de «lo privado», frente a la *pólis,* que es el lugar de «lo público». Por eso la casa es como un pequeño santuario, en la que existe un lugar secreto, el gineceo. La vida familiar es un ámbito íntimo e inviolable, protegido por un derecho que nadie puede ni debe conculcar, el «derecho de privacidad». Frente a publicidad, privacidad. Por eso la privacidad tiene siempre algo que ver con el secreto. Pues bien, este es el sentido del precepto del secreto que se encuentra en esta primera parte del *Juramento:* el saber médico tiene primariamente un carácter «privado» o «familiar», y sólo secundariamente «público» o «político».

Esta diferenciación es enormemente importante para entender la mentalidad del autor del *Juramento.* Decir que la medicina tiene un carácter primariamente privado o familiar y sólo secundariamente público o político, es tanto como afirmar que el médico se ve a sí mismo más ligado por deberes de tipo religioso que de carácter jurídico. Este nos permite definir con una cierta precisión el sentido del término *xyngraphé,* y con ello el alcance del «compromiso» hipocrático. El compromiso a que se refiere el texto del *Juramento* no es primaria e inmediatamente jurídico sino moral y religioso. Veamos qué significa esto.

Xyngraphé es un término griego compuesto de otros dos, el prefijo adverbial *xyn,* que significa con, y el sustantivo *graphé,* que entre otros sentidos tiene el de documento escrito o texto de una ley. Lo escrito obliga; es una especie de promesa solemne, razón por la cual *xyngraphé* se traduce por «*com-promiso*». Esa promesa tiene, a nuestro entender, un sentido más religioso que propiamente jurídico. Ya lo vimos en el epígrafe anterior, con el auxilio de otros dos términos muy emparentados semánticamente con *xyngraphé, spondé,* que significa la libación con que se concluye un tratado o una alianza a fin de que adquiera carácter solemne y sagrado, esto es, responsable, y *fassio,* el término latino que significa a una profesar y confesar. Como consecuencia de todo ello ahora podemos afirmar que el compromiso del médico hipocrático, tal como aparece en la primera parte del texto del *Juramento,* formula y define la «responsabilidad profesional» del médico hipocrático, entendida ésta en sentido moral y religioso y no directamente jurídico. Los profesionales por antonomasia, los sacerdotes, monarcas y médicos, establecen con sus subordinados un tipo de relaciones caracterizadas por conllevar grave responsabilidad moral y escasa o

nula imputabilidad jurídica. El compromiso moral produce impunidad jurídica. Tal sería, a mi entender, el sentido del compromiso hipocrático.

Compromiso y ética profesional

No quiero finalizar el análisis de esta primera parte del *Juramento* sin llamar la atención sobre el sentido de la «ética profesional». Hace años tuvo lugar en la revista *Ethics* una curiosa polémica a propósito del sentido de la moral profesional. En un artículo titulado «A Meta-Ethics for Professional Morality»[119], Benjamin Freedman llamó la atención sobre las peculiaridades de la «moral profesional» frente a la «moral ordinaria». La moral profesional tiene siempre un carácter no ordinario o extraordinario, aquél por el que se permiten hacer u omitir al profesional ciertas cosas prohibidas por la moral ordinaria al común de los mortales. Así se explica que la moral profesional se adquira mediante un compromiso o contrato, y que guarde siempre las distancias respecto de la moral ordinaria mediante consignas como la del secreto. Poco después, Mike W. Martin publicó en la misma revista otro artículo, «Rights and the Meta-Ethics of Professional Morality»[120], en el que intentó demostrar cómo las obligaciones propias de la moral profesional carecerían de sentido desligadas de las normas de la moral ordinaria, y sólo pueden justificarse por referencia a ellas. Así, la obligación del secreto médico tiene su fundamento en el principio de la moral ordinaria de que todo ser humano es sujeto de dos derechos inviolables, el de intimidad y el de confidencialidad. Freedman respondió en ese mismo año con otro artículo, «What Really Makes Professional Morality Different: Response to Martin»[121], en el que llamó de nuevo la atención sobre las diferencias. Aun admitiendo que la base sea la misma, el hecho es que la ética profesional se despega de la ética ordinaria y coloca a quienes la detentan en un nuevo nivel.

> La moral profesional —escribe— nos impone realizar actos (o abstenernos de ellos) cuya omisión (o realización) sería inmoral salvo por el hecho de la identidad profesional del actor[122].

Este argumento puede llevarse aún más allá. La moral profesional contribuye de hecho a segregar a ciertos hombres del común de las relaciones sociales propias de un grupo, y colocarlos en una situación que, como ya he descrito varias veces, puede definirse por las siguientes cinco notas: «elección», «segregación», »privilegio», «autoridad» e «impunidad». La primera parte del Juramento hipocrático confirma perfectamente esto. La medicina no es un simple «oficio» sino una «profesión». Las profesiones son actividades muy particulares que no obligan sólo al «bien hacer» (*officium*) sino a la «perfección» (*perficio, perfectio*). De ahí el carácter marcadamente «sacerdotal» de su rol sociológico, y el contenido ético y religioso de su fórmula de compromiso. Edelstein se empeñó

en afirmar que el *Juramento* había sido redactado en un círculo pitagórico. Puede que sea así. Pero aunque no lo fuera, de lo que no hay duda es de su contenido típicamente religioso y sacerdotal. El médico hipocrático ya no es un sacerdote, como en las viejas culturas de Egipto o Mesopotamia. Heredero de los grandes pensadores presocráticos, ha sabido abandonar la vieja religiosidad popular y mítica en favor de otra ilustrada y fisiológica. Pero aun así sigue asumiendo un rol típicamente sacerdotal. No otra cosa es lo que en mi opinión, encierra el término *xyngraphé* que por tres veces se repite en el texto, y que de algún modo resume el argumento de toda su primera parte.

El compromiso terapéutico del asclepíada hipocrático

Vengamos ahora a la segunda parte del texto, la dedicada a la terapéutica (*therapeía*). Hela aquí:

[Capítulo segundo: La terapéutica]

[*El régimen de vida*]

1 *Haré uso del régimen de vida (*diaitémasí*) para ayuda del enfermo (*opheleíe kamnónton*), según mi capacidad y recto entender (*katà dýnamin kaì krísin*).
*Del daño (*deléseí*) y de la injusticia (*adikíe*) le preservaré.

[*La farmacología*]

2 *No daré a nadie, aunque me lo pida, ningún fármaco (*phármakon*) letal, ni haré semejante sugerencia. Igualmente tampoco proporcionaré a mujer alguna un pesario abortivo.
*En pureza (*hagnôs*) y santidad (*hosíos*) mantendré mi vida y mi arte.

[*La cirugía*]

3 *No haré uso del bisturí ni aun con los que sufren del mal de piedra.
*Dejaré esa práctica a los que la realizan.

[*La visita domiciliaria*]

4 *Al visitar una casa, entraré en ella para bien de los enfermos (*opheleíe kamnónton*),
*absteniéndome de todo agravio intencionado o corrupción,
*en especial de prácticas sexuales con las personas, ya sean hombres ya mujeres, esclavos o libres.

[*El secreto*]

5 *Lo que en el tratamiento (*therapeíe*), o incluso fuera de él, viere u oyere en relación con la vida de los hombres,
*aquello que jamás deba divulgarse,
*lo callaré teniéndolo por secreto (*árreta*).

Lo primero que llama la atención cuando se lee este capítulo, es el perfecto orden con que aborda los problemas planteados por los diferentes métodos terapéuticos. Primero habla de la *díaita* o régimen de vida (vers. 1), después de la farmacología (vers. 2) y por fin de la cirugía (vers. 3). También resulta extraña otra particularidad, y es que mientras en los dos primeros casos, tras las cláusulas de carácter terapéutico, vienen otras dos resueltamente morales, la tercera es estrictamente negativa y carece de cláusula moral.

Las cláusulas morales

Intentemos ahora entender el sentido de las cláusulas morales. La del versículo primero dice que el médico debe abstenerse de causar daño (*délesis*) y de la injusticia (*adikía*). La evitación del daño parece estar relacionada con la consigna, presente en la primera mitad del versículo, de ayudar o hacer el bien (*opheléin*), lo cual a su vez concuerda con la famosa máxima moral presente en *Epidemias* I 5: «Favorecer o no perjudicar» (*opheléin è mè blápteín*)[123]. También se comprende que en un texto dedicado a regular la *díaita* o régimen de vida, se tome como máxima la de favorecer o no perjudicar. De hecho ésa es la función de la *díaita*, ordenar la vida del paciente de tal modo que se evite el mal, la enfermedad, y se promueva el bien, la salud. Para un griego, sin salud física no es posible el bien moral. Consiguiendo un perfecto «ajustamiento» de las cualidades físicas, la *díaita* promueve también la justicia (*díke*) moral. De este modo vemos que con esta primera cláusula se intenta regular la vida entera del ser humano, tanto física como moral. El objetivo último de toda esta regulación sería el logro del ajustamiento perfecto al *ordo naturae*, es decir, la «justicia». He aquí, pues, el criterio de moralidad presente en el primer versículo: la justicia. La justicia consiste, para toda la escuela socrática, en el ajustamiento al orden de la naturaleza, tanto física como moral. Ella es el término de toda regulación de la vida física y moral de los hombres, es decir, de la *díaita*.

Parecería que tras lo dicho quedan agotadas las posibilidades de actuación, tanto de la medicina como de la moral. Y sin embargo no es así. Hay enfermedades que no tienen por causa desarreglos en las costumbres, que no son «morales». Las enfermedades morales se caracterizan, en la medicina antigua, por tener un carácter no muy grave y un curso crónico. Hay otras, sin embargo, que se presentan de forma aguda y grave. Estas enfermedades no pueden ser tratadas mediante la *díaita*; requieren un remedio más fuerte, y este remedio es el *phármakon*. Los fármacos pueden curar enfermedades letales, y también

tienen fuerza suficiente para matar a personas sanas. De ahí el doble compromiso que el médico adquiere en el versículo segundo de este segundo capítulo: no dar fármacos para provocar la muerte, ni de personas adultas ni de fetos. Quien así actúe, sigue diciendo el texto, mantendrá su vida y su arte de forma «pura» y «santa». ¿Qué quiere decir esto? ¿Cómo se compagina este criterio de la «santidad» con el criterio de la «justicia» del párrafo anterior?

El diálogo «Eutifrón»

Para responder a estas preguntas es preciso dirigir la atención a los grandes moralistas griegos, y en especial a Sócrates. Los primeros diálogos platónicos, escritos en torno a los años 396-395, por tanto muy poco después de la muerte de Sócrates (399), en especial el *Eutrifrón*, se ocupan directamente de este tema. El diálogo *Eutifrón* se titula «sobre la santidad» (*perì hosíou*), y sitúa la acción en los días inmediatamente anteriores a la muerte de Sócrates. Eutifrón encuentra a Sócrates lejos de su Liceo, en las cercanías del Pórtico del Rey, el lugar donde se celebran los juicios. Extrañado, le pregunta si alguien ha formulado alguna acusación contra él, y Sócrates le responde que un tal Méleto

> dice que soy algo así como un artífice de dioses (*poiotéstheos*), y aduciendo que hago nuevos dioses y que no creo en los antiguos, lanza contra mí esta acusación[124].

A Sócrates se le acusa de «verificar innovaciones en cuanto a lo divino», guiado por la fuerza de su *daímon*. Sócrates sería un «impío» (*anósios*) al fundamentar la moral y la religión no sobre las tradiciones teogónicas de Homero y Hesiodo sino sobre la naturaleza y la razón; es decir, al proponer frente a la religiosidad arcaica otra fisiológica e ilustrada. Los presocráticos habían iniciado la crítica de la religiosidad tradicional. En los sofistas esta crítica había llegado a convertirse en manifiesta irreligiosidad. Sócrates, heredero de unos y de otros, intenta ir más allá y establecer los fundamentos de la nueva religiosidad fisiológica. Su tema, el tema de su vida —y de su muerte— es este que ahora nos ocupa, el de la piedad o santidad (*hosiótes*). Eutifrón, por el contrario, toma el papel de defensor e intérprete de las creencias olímpicas tradicionales. Él es un sabio y respetado ateniense, que ejerce de profeta y adivino y que, como oráculo de los dioses, cree estar en el secreto de lo que es santo y lo que no. Así lo dice expresamente al comienzo del diálogo[125]. Sócrates le toma por la palabra y le emplaza para que le enseñe lo que asegura conocer tan bien, «qué considera que es lo santo y lo impío». Eutifrón expone seguidamente el concepto de santidad propio de la religión olímpica, ciertamente muy peculiar, ya que debe explicar cosas tan extrañas como que el mejor y más justo de los dioses, Zeus, encadenara a su padre, o que el padre de éste mutilara al suyo. Sócrates no puede ocultar su desagrado ante la atribución a los dioses de historias como esas.

> ¿Crees tú acaso —le pregunta a Eutifrón— que estas cosas han ocurrido tal como se cuentan? (...) ¿Crees tú que se dan realmente entre los dioses guerras, enemistades terribles y combates, y otras muchas cosas por el estilo como las que nos refieren los poetas y se representan por los buenos artistas en las diferentes ceremonias sagradas?[126].

Eutifrón responde afirmativamente, y cifra en ello la santidad:

> Es santo lo que resulta grato a los dioses, e impío lo que no les agrada[127].

A lo cual responde Sócrates diciendo que, si los dioses luchan entre sí, es que no están de acuerdo, pues lo que agrada a uno no es del agrado del otro, etc. Esto equivale a decir que, aplicando el criterio de Eutifrón, las mismas cosas pueden ser a la vez santas e impías. Para evitar tal paradoja es preciso rectificar la definición, afirmando que sólo es santo aquello que todos los dioses aprueban, e impío lo que todos reprueban. Pero, pregunta de nuevo Sócrates, lo que es santo ¿es aprobado por los dioses por ser santo, o bien es santo porque es aprobado por los dioses? Sócrates impone así a Eutifrón su criterio de que las cosas son buenas o malas, santas o impías por naturaleza, razón por la cual las quieren los dioses. Si para Eutifrón santo es lo que agrada a los dioses, para Sócrates agrada a los dioses lo que es santo, es decir, lo que por naturaleza tiene ese «carácter esencial». ¿Y cuál es esa característica? Para definirla, Sócrates opone la santidad a la justicia. *Hósios* es lo debido a Dios, en tanto que *díkaios* es lo que se debe a los hombres. También puede decirse que la santidad es una parte de la justicia, la justicia para con Dios, la veneración o servicio divino, *therapeía.* (Esta palabra, como es bien sabido, significó antes culto o cuidado de los dioses que terapéutica médica o cuidado humano.) Eutifrón asiente complacido a este planteamiento, tan acorde con su propio talante «sacerdotal»:

> es un cuidado semejante, Sócrates, al que los esclavos practican con sus amos[128].

De modo similar a como la *therápaina* o esclava se dedica al cuidado de su señor, el sacerdote pone su vida al servicio de la divinidad. Haciendo esto, esclavizándose a la fuente de la pureza y de la bondad, el sacerdote hace profesión de santidad. Sócrates y Eutifrón parecen, al fin, estar de acuerdo. Pronto se ve, sin embargo, que esto no es así. Eutifrón sigue pensando que algo es santo porque está al servicio de la divinidad. Sócrates, empero, piensa que algo está al servicio de la divinidad porque es santo. Eutifrón sigue defendiendo el viejo sacerdocio olímpico, con todas sus paradojas.

> Voy dándome cuenta —dice Sócrates al final del diálogo— que no te hallas bien dispuesto a instruirme[129].

Desautorizando a Eutifrón, Sócrates se propone invalidar su pretendido carácter de mediador o pontífice entre los hombres y la divinidad, es decir, su rol sacerdotal. Haciendo esto, Sócrates inaugura un nuevo sacerdocio, el suyo, aquél por el que ha vivido y que ahora le lleva a la muerte.

Justicia y santidad en el «Juramento»

Tras este análisis de la idea socrática de «justicia» y de «santidad», volvamos al texto del *Juramento*. ¿Qué sentido tiene en él el término *hósios,* presente en el segundo versículo de su segundo capítulo? En primer lugar, no cabe duda de que su sentido es fisiológico y no mítico. El autor del *Juramento* se halla sin duda más cerca de Sócrates que de Eutifrón. Pero hay un segundo problema. Dentro del sentido fisiológico, ¿hay que entender el término santo de modo amplio e indeterminado o, por el contrario, como en el diálogo de Platón, como servicio a la divinidad a diferencia del servicio a los hombres? Indudablemente, del segundo modo. Por eso se diferencia el criterio de la «justicia» del de la «santidad», y se relaciona el primero con la *díaita* o régimen de vida, en tanto que el segundo se hace coincidir con el *phármakon.* La palabra fármaco tiene aquí un sentido técnico, médico, de utilización de productos naturales para el alivio de las enfermedades, pero conserva también su originario sentido religioso de purga o purificación. De ahí que sea en esta cláusula farmacológica donde se le exige al médico «pureza». El fármaco purifica al enfermo y exige la pureza en el médico. Esta pureza es física y moral, pero también religiosa. No debe olvidarse que las virtudes de los fármacos son un don divino. Las *dynámeis* de los fármacos son manifestaciones de la *dýnamis* de Dios. De ahí su sentido formalmente religioso, a diferencia de la regulación de la *díaita,* que no posee significación primariamente religiosa sino moral. Por eso ésta ha de efectuarse conforme a la virtud moral de la justicia, en tanto que aquél exige la virtud religiosa por antonomasia, la santidad.

El rechazo de la cirugía

Así comprendidas las dos primeras cláusulas de esta segunda parte del *Juramento,* llama poderosamente la atención la lectura del versículo tercero, dedicado a la cirugía. Tiene un carácter estrictamente negativo, prohibiendo su ejercicio. Por ello mismo, carece del segundo miembro que hemos visto en los párrafos anteriores: «del daño y de la injusticia me preservaré», «en pureza y santidad mantendré mi vida y mi arte». Aquí no se dice nada de esto. La redacción es tan peculiar, que para algunos autores debe tratarse de una interpolación del texto primitivo. Sea de ello lo que fuere, el caso es que esta cláusula marca una ruptura en el ritmo intelectual del *Juramento.*

La visita domiciliaria

Las dos cláusulas finales, dedicadas, respectivamente, a la visita médica y al secreto, son simétricas de las dos primeras, la dietética y la farmacológica. Sobre la visita domiciliaria se dice que habrá de hacerse siempre para bien de los enfermos. De nuevo se utiliza la expresión *ophélein kamnónton,* que ya vimos aparecer en el versículo primero de este segundo capítulo, a propósito de la dietética. Como allí, su sentido es rigurosamente «moral»: evitar todo daño o agravio, y actuar conforme al esquema platónico de las cuatro virtudes morales: con prudencia, con justicia, con fortaleza y con templanza. El médico ha de ser un hombre profundamente virtuoso, precisamente porque tiene acceso a la intimidad y a la privacidad de las personas. El domicilio, la casa, es el ámbito de la privacidad. El médico penetra en él; pero por eso ha de estar revestido de las virtudes morales. En él no se trata de un adorno sino de una estricta necesidad.

El secreto profesional

Nos queda por analizar el versículo quinto, la célebre cláusula del secreto. Leída superficialmente parece decir que el médico ha de callar o no revelar todo lo que se le confíe en la relación terapéutica. Pero eso no es lo que dice el texto. Y ello por dos motivos. El primero, porque la cláusula del secreto no afecta sólo a lo conocido en el proceso terapéutico, sino «incluso fuera de él», como dice el propio texto. El segundo es que el secreto no afecta a todo lo que el médico sabe de la vida de sus pacientes, sino sólo «a aquello que jamás deba trascender». ¿Qué es o puede ser esto? La respuesta parece clara: todo aquello que dice relación con la vida privada y la intimidad de las personas. No debe perderse de vista la referencia a la sexualidad con que finaliza el párrafo anterior. Las relaciones sexuales pertenecen a la vida privada de las personas, y son el exponente quizá más claro de lo que constituye el ámbito de la privacidad. En Grecia este ámbito tenía carácter sagrado. Esto explica por qué la cláusula del secreto se ha interpretado siempre en un sentido estrictamente religioso, como secreto sacerdotal. En ella se concentran las dos características más sobresalientes de la ética médica griega: su rol marcadamente sacerdotal y su evidente paternalismo. El médico es una especie de sacerdote o padre que decide qué es lo que jamás debe trascender, y qué no. El ámbito del secreto no lo establece el enfermo sino el médico. No es éste el único punto en que el texto trasluce un evidente y claro paternalismo. Por dos veces ha repetido ya antes que el médico debe actuar *katà dýnamin kaì krísin* (Intr. y Cap. 2, 1), «según sus capacidades y criterio». A todo lo largo del *Juramento* el enfermo aparece no sólo como un incapacitado físico sino también moral.

Similitudes y diferencias

Esta interpretación «sacerdotal» de la segunda parte del *Juramento* se ha visto avalada en los últimos años por un descubrimiento singular. Se trata de la inscripción presente en un santuario privado construído en torno al año 100 a.C. en Filadelfia de Lidia, en honor de la diosa Agdistis. La ciudad había sido fundada sólo cincuenta años antes, y formaba parte del Imperio Atálido, con Pérgamo como capital. El culto a la diosa-madre Agdistis estuvo muy extendido a partir del siglo III a.C. por Anatolia, Egipto y la propia Atica, generalmente asociada con otra deidad masculina, a veces el propio Asclepio, y otras el propio Zeus. La inscripción descubierta dice así:

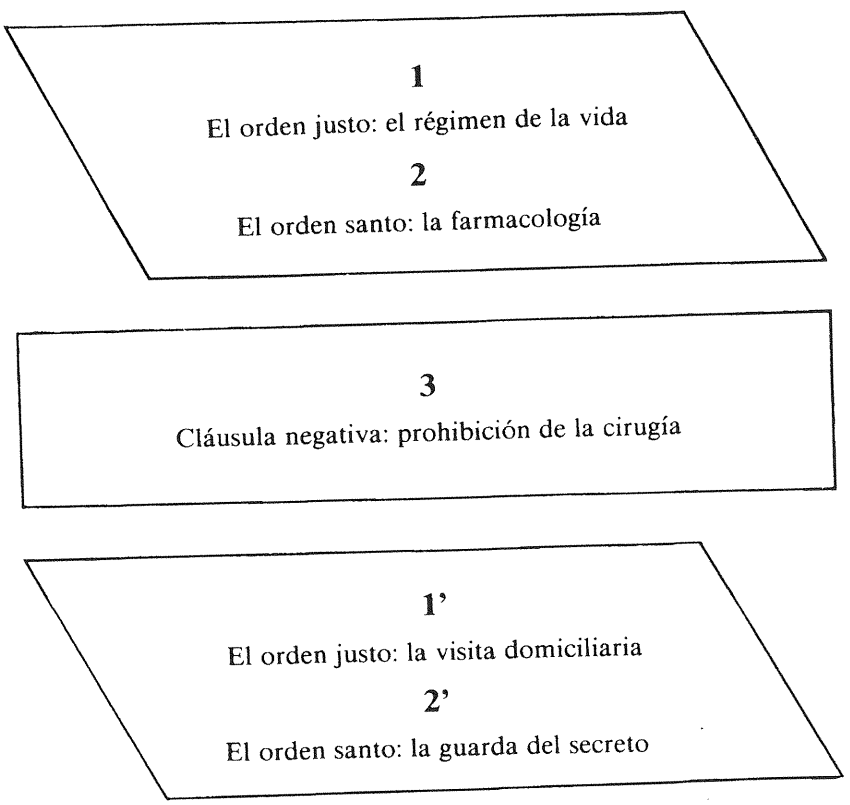
> Permitid a hombres y mujeres, esclavos o libres, cuando entren en este santuario, jurar por todos los dioses que no planearán deliberadamente ningún engaño malévolo ni emplearán veneno prohibido contra cualquier hombre o mujer; que tampoco conocerán ni usarán conjuros dañinos; que tampoco ofrecerán ni recomendarán a otros ni participarán en encantos amorosos, abortos, contracepciones, ni robando o asesinando; que no robarán sino que estarán dispuestos favorablemente hacia esta casa, y si cualquier hombre hace o se propone hacer cualquiera de estas cosas no guardarán silencio sino que lo revelarán y vengarán. Un hombre no debe tener relaciones con la esposa de otro, ya sea mujer libre o esclava casada, ni con un niño, ni con una virgen, ni aconsejárselo a otro... No se permite a mujer u hombre que realice los antes mencionados actos, entrar en este santuario; puesto que en él están entronadas poderosas divinidades que observan este tipo de ofensas y no tolerarán a aquellos que violen sus mandatos. Estos mandatos se establecieron por la regla de Agdistis, la guardiana más sagrada y señora de este santuario. Ponga ella buenas intenciones en los hombres y mujeres, libres y esclavos por igual, que puedan permanecer en lo que aquí está escrito; y puedan todos los hombres y mujeres que confían en su justicia, guardar este escrito, el cual les presenta los mandamientos de los dioses, en los sacrificios mensuales y anuales, para que pueda quedar claro quién se adhiere a ellos y quien no. Oh Zeus Salvador, escucha nuestras palabras y danos buena recompensa, salud, salvación, paz y seguridad en tierra y mar[130].

A pesar de las indudables diferencias que separan esta plegaria del texto del *Juramento,* las semejanzas, como ha puesto de manifiesto Charles Singer, son de todo punto evidentes, sobre todo con las prescripciones de la segunda parte del *Juramento,* y demuestran cómo el *Sitz im Leben* de éste no es ni tan apolíneo como quiso Deichgräber ni tan pitagórico como desea Edelstein. De lo que sí

podemos estar seguros es de que se trata de un documento típicamente «sacerdotal», en el sentido estricto que hemos dado a este término.

La estructura del compromiso terapéutico

Si ahora, como resumen de toda esta segunda parte del *Juramento,* intentamos establecer cómo se hallan articulados entre sí los cinco párrafos de que consta, vemos que su estructura es la siguiente: el punto central lo constituye la cláusula negativa del tratamiento quirúrgico (v.3); por encima de ella hay dos párrafos, uno primero de contenido moral y otro de carácter religioso; y por debajo de la cláusula quirúrgica hay otras dos, la primera de las cuales tiene de nuevo sentido moral y la segunda significación religiosa. Por tanto, si a las cláusulas morales las señalamos con el número 1, a las religiosas con el 2 y a la cláusula quirúrgica con el 3, la estructura de esta parte del *Juramento* es la siguiente:



Esta articulación orgánica de la justicia y la santidad en el ejercicio de la medicina puede a mi entender englobarse en una palabra que por dos veces aparece en el texto: *therapeía*, que tiene en griego tanto un sentido religioso (cuidado de los dioses) como moral (cuidado de las personas, de las cosas y de las acciones) y médico (cuidado del enfermo, tratamiento médico). Realmente, lo que la segunda parte del *Juramento* pretende establecer es precisamente esto, la estructura a la vez religiosa, moral y médica del acto médico, del cuidado y la curación de los enfermos. En tanto que terapeuta, el médico establece con el enfermo una relación a la vez sacerdotal y paternalista. Tal es el sentido último de la doctrina contenida en el *Juramento* hipocrático.

Conclusión

Nos preguntábamos al comienzo de este parágrafo por la «genealogía» del *Juramento* hipocrático. Intentando dar respuesta a este interrogante, hemos visto que se trata de un documento típicamente «sacerdotal», con un contenido ideológico que rebasa los límites de lo «apolíneo» (en contra de lo que pensaba Deichgräber) y no se constriñe a lo meramente «pitagórico» (como pretendía Edelstein). Este rol sacerdotal, propio de sacerdotes, reyes o jueces y médicos, se caracteriza por una elevadísima «responsabilidad ética» que conlleva la más amplia «impunidad jurídica». Este rol sacerdotal es exclusivo de las verdaderas «profesiones», y las diferencia de las meras «ocupaciones» u «oficios». Así, por ejemplo, la medicina ha sido tradicionalmente una profesión, ya que ha cumplido con los criterios sacerdotales antes expuestos, en tanto que la cirugía ha sido un oficio manual. Pues bien, el *Juramento* hipocrático ha sabido expresar tan perfectamente las características fundamentales del rol sacerdotal o profesional, que no ha sido solo el paradigma de la ética médica, sino de la ética profesional en cuanto tal. Esas características son el estar dominado por el criterio de «beneficencia», dando una interpretación de éste rigurosamente «paternalista».

Pero con esto no acaban los problemas, sino que más bien comienzan. Ahora las cuestiones surgen a raudales. Hemos visto cómo el médico hipocrático es una especie de sacerdote, de sacerdote de la naturaleza. Primera cuestión: ¿fueron así todos los médicos hipocráticos? Indudablemente no. La medicina se desarrolló en Grecia entre dos extremos, el del médico-sacerdote que nos ilustra el *Juramento* y el del médico-artesano presente en otros muchos escritos; o si se quiere, el de la medicina-profesión y el de la medicina-oficio. El rechazo de la cirugía es siempre un buen indicador para saber cuándo se está al nivel de la medicina-profesión. Esta medicina quiere siempre estar más allá de las responsabilidades jurídicas que la sociedad suele pedir al cirujano, y por eso se protege mediante un fuerte cinturón de responsabilidades éticas. Luego veremos cómo en la época de gran despegue de la cirugía, durante la Baja Edad Media, los cirujanos intentan imitar a los médicos y protegerse de la responsabilidad jurídica mediante la asunción de un rol sacerdotal y paternalista.

«MEDICUS GRATIOSUS»: EL PATERNALISMO «CARISMÁTICO»

Nos hemos detenido en el análisis del *Juramento* hipocrático, porque ese es el texto que está en la base de todo el posterior desarrollo histórico del paternalismo médico. Como creo haber demostrado en las páginas precedentes, ese paternalismo concede al médico un rol sociológico de «poder». Max Weber utilizó para estos casos la palabra alemana *Herrschaft*, derivada del sustantivo *Herr*, señor. Señor se dice en latín *dominus*, razón por la cual *Herrschaft* se puede traducir por «dominación» o «dominio». Si por el contrario se parte del término castellano, entonces significa «señorío». Son dos acepciones muy distintas, y que sin embargo resultan inseparables en nuestro caso. El paternalismo médico es un proceso de dominación, pero de una dominación no basada en la fuerza sino en el señorío. Esta mezcla de dominación y señorío, de necesidad y liberalidad, es lo que define de modo más ajustado el paternalismo médico. La dominación violenta se expresa siempre de forma jurídica; la dominación señorial, por el contrario, toma la forma de estilo o talante moral.

Max Weber define la dominación como «la presencia actual de *alguien* mandando eficazmente a *otro*»[131]. Dominación es, pues poder de mando autoritario. Sin autoridad no hay dominación. El rol sacerdotal implica dominación porque entre sus notas características, la elección, la segregación, el privilegio, la impunidad, está también la autoridad. A la autoridad de quien domina corresponde la obediencia del dominado. Dicho de otro modo, al poder de mando corresponde el deber de obediencia[132]. Esto significa que la dominación es de carácter «moral», y que la voluntad manifiesta (o «mandato») del dominador influye de tal suerte sobre los actos del dominado, que estos se ejecutan como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato («obediencia»)[133]. Entre mandato y obediencia hay, pues, una relación que no es primariamente coercitiva o jurídica sino persuasiva o ética.

Toda dominación necesita para justificarse de un título de «legitimidad». Según Weber, esta legitimidad sólo puede venir por tres vías, que son la «racional», la «tradicional» y la «carismática».

> La «autoridad» de un poder de mando puede expresarse en un sistema de *normas racionales* estatuidas (pactadas u otorgadas), las cuales encuentran obediencia en tanto que normas generales obligatorias cuando las invoca «quien puede hacerlo» en virtud de esas normas. Así, tal sistema de normas racionales legitima al que dispone del mando, y su poder es legítimo en tanto que es ejercido de acuerdo con las mismas. Se obedece a la norma y no a la persona. Por otro lado, la obediencia puede basarse en la *autoridad personal*. Esta puede tener un fundamento en la santidad de la *tradición* y, por tanto, de lo acostumbrado, de lo que ha sido siempre de un modo determinado, lo cual prescribe obediencia a determinadas personas. Finalmente, puede basarse en la consagración a lo extraordinario, en la creencia en un *carisma*, es decir, en la efectiva revelación o gracia concedida a ciertas personas en tanto que redentores, profetas y héroes

de toda clase. Estos son los tipos fundamentales «puros» de la estructura de dominación. Mediante su combinación, mezcla, asimilación y transformación tienen lugar las formas que se encuentran en la realidad histórica[134].

La dominación médica

El paternalismo médico antiguo participa de los caracteres de la dominación carismática y de la tradicional. En su origen hay un carisma (*kharisma*), una gracia (*kháris*). El médico tiene el «poder» de gratificar al enfermo, y éste el «deber» de dejarse gratificar. Se trata, pues, de una dominación gratificante o carismática. Es, de nuevo, el tema del *medicus gratiosus* que ha estudiado Deichgräber, y al que a su modo también alude Weber[135]. Ahora bien, como el carisma es, por su propia naturaleza, algo profundamente subjetivo e inestable[136], no puede extrañar que siempre se busque algún modo de objetivarlo. El *Juramento* hipocrático distingue entre tres tipos de enseñanza, la «preceptiva» (*parangelía*), la «enseñanza oral» (*akróasis*) y «las demás enseñanzas» (*loípe máthesis*). Pues bien, la literatura que intenta objetivar el carisma es la primera, que los griegos denominaron *parangelía*[137] y los latinos *disciplina* (doctrina, instrucción), o también *regimen*, *regula* (norma de vida). Esto es lo que da uniformidad y coherencia a la dominación carismática[138]. Todo carisma acaba plasmándose en una disciplina, que a su vez hace de puente entre la dominación carismática propiamente dicha y la dominación llamada tradicional. La ética hipocrática no es sólo carisma sino objetivación del carisma, disciplina médica, que a su vez posibilita el surgimiento de una tradición y, con ello, el comienzo de una dominación de legitimidad tradicional. La disciplina convierte a los carismáticos en *klêroi* o «herederos»[139]. De ahí el concepto de *disciplina clericalis*. Mediante la disciplina, el rol sacerdotal toma la forma específica de «rol clerical». A partir de entonces el ejercicio de la medicina viene definido por el paternalismo clerical. El principio básico de la nueva disciplina médica es que el enfermo carece de autonomía y es incapaz, por ello, de decisión moral. La única obligación moral del enfermo es la de obedecer. Al poder de mando del médico corresponde el deber de obediencia del enfermo.

El rol social del médico y el del enfermo son no sólo distintos, sino opuestos a la vez que complementarios. Esto que los sociólogos llaman «rol» se corresponde con lo que un griego denominaba *éthos*. El *éthos* del médico ha de ser el de una persona sana de cuerpo y de alma y formada en el ideal de la *kalokagathía*. Al médico se le exige el *éthos* de la salud, que es a la vez de belleza y de bondad. Es el mismo ideal que desde Platón se exige a los gobernantes. Probablemente fue Escribonio Largo, un médico romano del tiempo del emperador Claudio, por tanto de mediados del siglo I d.C., quien mejor supo expresarlo. Escribonio publicó un libro de recetas médicas, y le puso como prólogo una epístola dirigida al emperador Claudio. En ella alaba su *humanitas* y *benevolentia*, así como su *candidissimo animo*. Escribonio piensa que estas notas son definitorias de todo aquel que hace profesión del rol sacerdotal, y por tanto pueden aplicarse con toda propiedad al emperador. Quien haga profesión de sabiduría y se halle cercano a

los dioses ha de vivir conforme a esa norma. De ahí que correspondan paradigmáticamente al *deus noster Caesar*, al emperador romano. Pero por las razones ya apuntadas, esas notas definen también al profesional médico, quien, según Escribonio Largo, ha de ser *plenus misericordiae et humanitatis* [140]. He aquí sus palabras:

> Los médicos, si no tienen un ánimo lleno de misericordia y de humanidad, según las características de su propia profesión, deben ser invisibles a todos los dioses y a todos los hombres. Por ello, quien se ha obligado legítimamente a un juramento médico, no suministrará una medicina perjudicial ni a los enemigos —pero, si se presenta la ocasión, perseguirá a estos últimos por todos los medios, como buen soldado y buen ciudadano—, pues la medicina estima a los hombres no por su fortuna ni por su persona, sino que promete socorrer en la misma medida a todos aquellos que imploran su auxilio, y confiesa que nunca hará mal a nadie.
>
> Hipócrates, el fundador de nuestra profesión, comenzó su enseñanza científica con un juramento, en el cual se halla establecido (*sanctum est*) que no sea dado o mostrado por ningún médico a una gestante un medicamento que expulse al concebido, orientando así desde un principio los ánimos de los alumnos hacia la humanidad (*longe praeformans animos discentium ad humanitatem*). Y quien estime acción impía dañar la esperanza aún incierta de un hombre, ¿cuánto más abominable juzgará la acción de dañar a un ser ya perfecto o formado? De ahí que estimara en mucho a quien, de acuerdo con sus enseñanzas, conservara con ánimo piadoso y santo (*pio sanctoque animo*) el nombre y el decoro de la medicina: ésta, en efecto, es la ciencia de sanar, no de dañar. Si la medicina no se ocupa por completo, bajo cualquier circunstancia, de ayudar a los enfermos, no ofrece a los hombres la misericordia que les prometió. Cesen, pues, los que no quieren o no pueden ayudar a los enfermos, de intimidar a la gente negando a los enfermos las ayudas que ofrecen las fuerzas de los medicamentos. Sin embargo, la medicina ayuda a los enfermos como por grados. Pues primeramente intenta ayudar a la persona sin fuerza por medio de los alimentos administrados racionalmente y a su debido tiempo; después, si mediante ellos no se alcanza la curación, se pasa a la virtud de los medicamentos: estos son, en efecto, más potentes y más efectivos que los alimentos. Y si las dificultades de la salud perdida no ceden tampoco con los medicamentos, entonces se ve obligada a cortar (*ad sectionem*) o, en último extremo, a cauterizar (*ad ustionem*)[141].

He transcrito este espléndido texto de Escribonio Largo, porque demuestra mejor que ningún otro las características formales del rol sacerdotal, y las aplica simultáneamente a la realeza y a la medicina. De nuevo hay que repetir la conocida metáfora de que el médico es el emperador del microcosmos, y el rey el médico de la sociedad. Ambos, rey y médico, han de responder plenamente al ideal de la *humanitas*, y por tanto estar llenos de misericordia, benevolencia y candor. De este modo, tanto el rey como el médico (y con más razón el

sacerdote), se convierten en hombres-divinos[142]. Dios es la sabiduría por antonomasia, y el hombre que asume ese rol de excepción debe ser y parecer un imitador de Dios, es decir, un «filo-sofo». Esto lo deja muy claro el tratado hipocrático *Sobre la decencia*, cuando afirma:

> Hay que conducir la sabiduría a la medicina y la medicina a la sabiduría. Pues el médico filósofo es semejante a un dios, ya que no hay mucha diferencia entre ambas cosas. En efecto, también en la medicina están todas las cosas que se dan en la sabiduría: desprendimiento, modestia, pundonor, dignidad, prestigio, juicio, calma, capacidad de réplica, integridad, lenguaje sentencioso, conocimiento de lo que es útil y necesario para la vida, rechazo de la impureza, alejamiento de toda superstición, excelencia divina. De hecho tienen estas cualidades en contraposición a la intemperancia, la vulgaridad, la codicia, el ansia, la rapiña, la desvergüenza. Pues eso es conocimiento de las cosas que vienen a tu encuentro y utilización de lo que guarda relación con la amistad, al igual que con los hijos y con la propiedad. En consecuencia, a la medicina le está asociada una cierta sabiduría, porque también esas cosas las tiene en su mayoría el médico[143].

Este texto hipocrático ha sido el santo y seña del *éthos* del médico durante siglos y siglos. Su resumen se halla en la frase que dice: «el médico que además es filósofo se asemeja a los dioses». Partiendo de ella, Galeno escribió un libro titulado *Que el médico perfecto ha de ser también filósofo*, en el que aconseja a los médicos seguir el excelso ejemplo de Hipócrates. El médico debe despreciar las riquezas y el placer.

> ¿Cómo amará el trabajo quien se enerva, se harta de alimentos y se abandona a los placeres de Venus, quien, en una palabra, es esclavo de su vientre y de sus tendencias lúbricas? Pues sigue siendo verdad que el verdadero médico es el amigo de la templanza, y que es al mismo tiempo el discípulo de la verdad... Para conocer la naturaleza de los cuerpos, las diferencias de las enfermedades, las indicaciones terapéuticas, el médico debe haberse ejercitado en la ciencia de la lógica; para aplicarse con ardor a sus investigaciones, debe despreciar el dinero y practicar la templanza. Por tanto, el médico posee todas las partes de la filosofía, la lógica, la física y la ética[144].

El médico, pues, ha de ser filósofo, es decir, ha de tener las virtudes éticas (o morales) y dianoéticas (o lógicas) del amante de la sabiduría[145]. A la suma de todo esto es a lo que Aristóteles llama *bíos*, «forma de vida». El médico ha de tener el *bíos* propio del sabio, del filósofo. Por eso Galeno finaliza su libro con estas palabras:

> Debemos filosofar si somos verdaderos hijos de Hipócrates. Y si actuamos así, nada nos impedirá, no sólo que nos parezcamos a él, sino que lleguemos a serle superiores, aprendiendo lo que él enseñó tan perfectamente y descubriendo lo que aún no había encontrado[146].

Cuando el médico no responde a este ideal, cosa que según Galeno sucede las más de las veces, entonces su *bíos* no es el adecuado, y por tanto tampoco su *éthos* ni su *lógos*. Esto le priva para el ejercicio de su rol, le incapacita para ejercer el dominio sobre el paciente, es decir, el poder de mando autoritario, razón por la cual cualquiera puede decir en tono de reproche aquello de «médico, cúrate a tí mismo»[147]. Sabemos que la acusación no fue infrecuente en la época del helenismo.

El dominio del paciente

Ése es el *bíos* y el *éthos* del médico. Frente a él está el *bíos* y el *éthos* del enfermo. Ya sabemos que la medicina antigua distinguió muy claramente dos tipos de enfermedades, las «agudas» y las «crónicas», y que las primeras tenían un carácter más religioso que moral. Hay un texto del libro hipocrático *Sobre la decencia* que describe perfectamente el estatuto religioso y paramédico de las enfermedades agudas:

> El conocimiento del mundo de los dioses está estrechamente vinculado a la medicina; pues en las afecciones en general, y especialmente en las agudas, la medicina se encuentra, en la mayor parte de los casos, en una posición de favor por parte de los dioses. Y los médicos ceden su puesto a éstos, pues dentro de la medicina no existe poder sobre lo que la rebasa[148].

Las enfermedades agudas son de tal vehemencia, que han de atribuirse a una causa religiosa, ajena a los poderes de la medicina. Esta ciencia versa más bien sobre las enfermedades crónicas, aquellas que se deben a desarreglos en las costumbres, y que por tanto tienen una causa moral. El enfermo crónico no sólo tiene alteradas sus cualidades biológicas sino también sus «hábitos», sus «costumbres». Este es un tema que preocupó mucho a los médicos antiguos. La costumbre es causa de enfermedad. Pero a la vez se convierte en una especie de segunda naturaleza, de modo que, una vez establecida, es decir, una vez acostumbrado el organismo, éste tolera mejor y sufre menos esa causa patológica que los organismos no acostumbrados. En el libro de los *Aforismos* hay dos textos que sirvieron de base para toda la reflexión antigua sobre el tema de las costumbres de los enfermos. Dicen así:

> Los acostumbrados a soportar las fatigas habituales, aunque sean débiles o viejos, las soportan mejor que los desacostumbrados a ellas, por más que sean fuertes y jóvenes.
>
> Lo que es una costumbre desde hace mucho tiempo, aunque sea peor que lo desacostumbrado, suele molestar menos. Pero se debe cambiar también hacia lo desacostumbrado[149].

Cuando la enfermedad está producida por una costumbre o hábito inadecuado, aunque la repetición de la causa la haga menos nociva, a veces

menos nociva que el propio cambio de costumbre, el autor del aforismo afirma que «hay que tender hacia lo desacostumbrado», es decir, hacia la salud. Esto significa tanto como decir que el médico tiene que regular la vida moral del enfermo, ser su moralista. Los hábitos y costumbres del enfermo no sólo son patológicos, sino a la vez inmorales. También cabe decir que el *éthos* del enfermo es por definición patológico. Esto significa dos cosas. Primera, que para éste no hay otra salvación moral posible que la de obedecer. Por eso al enfermo obediente y sumiso se le ha calificado siempre de «buen» enfermo. Segundo, que una de las funciones básicas de la medicina es cambiar la condición moral del enfermo, modificar sus costumbres, haciéndolas pasar de patológicas a hígidas. Esto explica la importancia que en toda la medicina galénica se dio al género literario en que el médico «regulaba» u «ordenaba» las costumbres de sus pacientes, conocido con el nombre de *regimen sanitatis*. En esos tratados se puede ver hasta qué punto influía el médico en la regulación de las costumbres, tanto somáticas como psíquicas, de sus pacientes (es decir, en su ética). Los capítulos específicos de los regímenes de salud fueron, desde el tiempo de Galeno, seis, que constituían el catálogo de las llamadas «seis cosas no naturales» (*sex res non naturales*). Estas cosas eran las siguientes:

Aer (el medio ambiente).
Cibus et potus (la dieta).
Motus et quies (el ejercicio).
Sommus et vigilia (el reposo).
Excreta et secreta (las evacuaciones).
Affectus animi (afectos y pasiones)[150].

En su tratado *Sobre las costumbres*, Galeno se pregunta cuál debe ser el criterio con el que el médico regule todas estas cosas. En busca de solución acude, una vez más, a Hipócrates, quien estableció máximas fundamentales sobre todos y cada uno de esos capítulos. Entre ellas las siguientes:

> El movimiento fortifica, el reposo debilita[151].
> El trabajo debe preceder a la comida[152].
> Trabajo, comida, bebida, placeres del amor, que todo sea en una justa medida[153].

Esta justa medida es el «término medio», el ideal ético de la *mesótes*, que los latinos consagraron en el apotegma: *in medio virtus quando extrema sunt vitiosa*. Pero quien únicamente puede establecer dónde se halla el término medio es el médico, razón por la cual el enfermo debe ser considerado, una vez más, no sólo como inválido físico, sino también como desvalido moral. El buen médico es un férreo director espiritual del enfermo, que no sólo le aconseja sino que decide en su nombe. De ahí que los médicos helenísticos exigieran el estudio minucioso de las costumbres de sus pacientes en el proceso de la anamnesis. Rufo de Efeso escribió un tratado *Sobre el interrogatorio de los enfermos*. En él dice:

> Es preciso preguntar al enfermo si tiene o no buen apetito, si lo tiene o no alterado, e informarse de sus costumbres (*ethismoús*) para cada cosa; pues es más importante al médico tener conocimiento de

> las costumbres (*ethismôn*) de sus enfermos que de su naturaleza (*phýseos*)... El conocimiento de las costumbes (*éthous*) permite establecer un pronóstico más exacto[154].

El médico hipocrático y galénico tiene conciencia de moralista. Sabe que puede y debe imponer pautas de comportamiento a sus enfermos, y exige de éstos obediencia. Al enfermo no se le pide otra actividad o autonomía que la de secundar las decisiones de su médico. Hay un aforismo hipocrático, el primero, que dice así:

> La vida es breve; el arte, extenso; la ocasión, fugaz; la experiencia, insegura; el juicio, difícil. Es preciso no sólo disponerse a hacer lo debido uno mismo, sino además (que colaboren) el enfermo, los que le asisten, y las circunstancias externas[155].

Las cinco sentencias de la primera parte, generalmente conocidas con el nombre de protoaforismo, han circulado solas a lo largo de la cultura occidental, convirtiéndose en continuo objeto de comentario. Cuando Séneca redacta su *De brevitate vitae*, está dialogando con el protoaforismo hipocrático. Y tras él, tantos y tantos más[156].

La segunda parte del primer aforismo es menos conocida por el público en general, aunque no así por los médicos. Recuérdese que el libro hipocrático de los *Aforismos* fue un indiscutido libro de texto en las escuelas y las Universidades durante muchos siglos. Esto explica por qué abundan tanto los comentarios a los *Aforismos*. El más famoso es, sin duda, el de Galeno. Como el texto dice que para el buen éxito de la enfermedad no sólo es preciso que el médico actúe de modo adecuado, sino también que colaboren el enfermo, los familiares y las circunstancias exteriores, parece lógico pensar que en los comentarios a este párrafo se podrá ver si la colaboración que solicita del paciente es la de un niño sin capacidad de decisión o la de una persona adulta y responsable. Parece, pues, que éste es un buen texto para medir de alguna manera el grado de paternalismo de los médicos autores de los comentarios. Pues bien, de ser esto así, hay que concluir que el paternalismo de Galeno es sumamente elevado. Cuando Galeno llega en su comentario al punto de la colaboración del enfermo, lo interpreta así:

> Es necesario no omitir nada que sea provechoso para el enfermo; además, es necesario que el enfermo obedezca al médico y que no sea indulgente con su propia voluntad[157].

En su brevedad, este texto condensa perfectamente esa mezcla de maternalismo y paternalismo que caracteriza toda la disciplina médica clásica. Hay que dar al paciente todo aquello que puede serle grato o apetecible, pero sin permitirle opinar sobre las cuestiones tocantes al tratamiento médico. Esta va a ser la interpretación canónica del citado texto hipocrático a lo largo de los siglos. En fecha tan tardía como 1818, el doctor don Manuel Casal y Aguado, miembro del Real Colegio de Cirugía de San Carlos de Madrid, traduce y comenta en verso el libro hipocrático de los *Aforismos*. He aquí su exposición del pri-

Vida breve y arte largo:
Ocasión acelerada:
Experimento arriesgado.
Juicio difícil. No basta
Que cumpla con sus deberes
El profesor de más fama;
Es necesario concurran
Otras cosas de importancia.
A saber: en el enfermo
Obediencia y tolerancia:
En los asistentes celo,
Caridad y vigilancia:
Buen alimento, remedios
De propiedad, buena cama,
Ropa limpia, olores gratos,
Habitación ventilada,
Tranquilidad del espíritu.
Y además que a vencer valgan
La enfermedad, o cooperan
A extinguirla, o moderarla[158].

Los últimos versos proceden de otro texto galénico, que complementa perfectamente su comentario del primer aforismo. El texto a que me refiero es el comentario galénico a un pasaje del libro de las *Epidemias*, ya citado anteriormente, en que se pide al médico que «gratifique» al enfermo en todo lo que esté en su mano, incluyendo el aseo en la preparación de las bebidas y los alimentos, la buena presencia de todo lo que esté ante la vista del paciente, la suavidad de lo que toque su piel, etc. En su comentario al texto hipocrático, Galeno se pregunta cuáles son las razones por las que el médico debe proceder así. Recuerda el aforismo hipocrático que dice:

> Hay que preferir una bebida o comida algo peor, pero más grata o agradable, a otras mejores, pero menos gratas o agradables[159].

Y después comenta:

> Lo que dice el citado aforismo será de gran utilidad para los médicos, y está dicho para obtener la obediencia de los pacientes, los cuales obedecen mejor a aquello que les parece grato. Por este medio la madre y el padre convencen al hijo para que tome el alimento que no desea, a pesar de que los demás no han podido persuadirle. Del mismo modo convence el hijo al padre y a la madre, el hermano al hermano y el amigo al amigo. Pues aquello que los hombres ven desagradable, no lo obedecen, aun en el caso de que estén de acuerdo sobre su utilidad. Para obtener esta obediencia, el propio Hipócrates decía que ayudan las predicciones, y en general la admiración del médico por el enfermo[160].

Como se ve, Galeno no tiene un sentido meramente maternal o beneficentista del tema de las gratificaciones de los enfermos, sino también —y

principalmente— paternalista. Al enfermo hay que gratificarle, en última instancia, para conseguir su obediencia de modo fácil y efectivo. El texto del libro hipocrático de las *Epidemias* que Galeno está comentando, acaba así: «Otras gratificaciones son las visitas, las conversaciones, el porte, los vestidos —todo ello en atención a los enfermos—, el pelo, las uñas, los olores»[161]. El comentario galénico es el siguiente:

> *Visita*
>
> En primer lugar he de referirme al modo como los médicos deben visitar a los enfermos, a fin de que la visita les resulte gratificante (*kekharisménos*). Algunas personas se sienten molestas cuando se las visita muy a menudo, en tanto que otras se alegran mucho con las visitas frecuentes. Hay médicos tan insensatos que entran en las habitaciones en que están dormidos los enfermos haciendo ruidos estrepitosos con el calzado o vociferando, de modo que éstos al despertar se encolerizan contra los médicos y dicen que éstos les han hecho un gran daño. Todas estas son cosas que el médico debe prever y evitar: no debe llegar en mal momento, ni de modo petulante, con mucho estrépito o hablando alto; debe cuidar sus andares, su porte y todos los detalles que pueden resultar indecorosos.
>
> *Conversación*
>
> El buen o mal desarrollo de la conversación del médico con el enfermo es de la máxima importancia. Ciertos médicos hablan de modo extremadamente fatuo, como Calianactes el herofileo, del que, según Zeuxis, habló Baqueo en sus *Recuerdos de Herófilo y de su escuela*. Habiendo dicho un enfermo a Calianactes que se sentía morir, éste le respondió recitando el verso: «No es Leto, madre de hijos hermosos, quien te ha creado». Y a otro enfermo que también le dijo que iba a morir, le contestó: «También murió Patroclo, que valía más que tú». Ciertos médicos de nuestros días, aunque más moderados que Calianactes, se comportan de modo rudo con sus enfermos, hasta el punto de hacerse odiar por ellos; otros, por el contrario, practican la adulación servil, hasta hacerse despreciables. Del mismo modo que el médico no debe resultar odioso al enfermo, tampoco debe parecerle despreciable, sino humano, morigerado, de trato agradable y que sabe conservar su dignidad. Si el enfermo no admira al médico de algún modo como a un dios, no aceptará sus prescripciones. Razón de más para no pavonearse hasta el punto de resultar despreciable, ni mostrarse rudo y áspero al modo de Calianactes. Procure guardar en su porte, en su voz y en todas sus actitudes la dignidad del médico, enseñando al enfermo a tener confianza en las actuaciones de su médico. Hay muchos modos de hablar a los enfermos, y no dudo en proponer algunos a título de ejemplo. Como introducción, y a fin de persuadirle, el médico podrá contar al enfermo lo que Hipócrates ha consignado por escrito para las situaciones de ese género. En primer lugar, dice en los *Aforismos*: «Es necesario que no sólo el médico, sino

también el enfermo, las personas presentes y las cosas externas, hagan lo que es debido». Y en el primer libro de las *Epidemias*: «El arte comporta tres factores: el enfermo, la enfermedad y el médico; el enfermo debe luchar con el médico en contra de la enfermedad». Como hay tres factores, el médico, la enfermedad y el enfermo, si el enfermo deja solo al médico en la lucha contra la enfermedad, o si, dejando de lado la enfermedad, se opone al médico, entonces la enfermedad vencerá al médico. Pero si, no haciendo el juego a la enfermedad, se hace, en contra de ésta, aliado del médico, las posibilidades de victoria serán grandes, ya que dos hombres combatirán juntos la enfermedad, que se encontrará sola; del mismo modo que la decisión contraria no dejará lugar a la esperanza, al aliarse el enfermo con la enfermedad en contra del médico y quedar este solo, puede ser fácilmente vencido por los otros dos. Este ejemplo te bastará, lector. Tú mismo puedes pensar en otros varios discursos del mismo género que los médicos pueden tener con sus pacientes. Pero no son sólo los contenidos de las conversaciones de los médicos con los pacientes los que han de estar animados de este espíritu; la intensidad de la voz, el tono, la elocución deben estar también en consonancia con el espíritu de las palabras. Si se dirigen a un hombre culto, es preciso evitar solecismos y barbarismos, pues por cosas como estas los médicos resultan despreciables a sus enfermos[162].

Dos cosas interesa resaltar de este impresionante texto. Una primera, que en su interior Galeno vuelve a citar la segunda parte del primer aforismo hipocrático, y de nuevo da de él una interpretación estrictamente paternalista. Más aún, llega a decir que el enfermo debe admirar al médico como a un dios. De nuevo vemos cómo el paternalismo va unido al rol sociológico «sacerdotal» y «carismático». Como el sacerdote y como el monarca, el médico es una especie de *sotér*, salvador. Por eso dispensa *kháris*, gracia. Es Galeno el que utiliza esta palabra en su texto, siguiendo el ejemplo hipocrático. Este paradigma del *medicus gratiosus* aleja al médico de los patrones propios de los simples oficios. Los oficios nunca han sido paternalistas, en tanto que las profesiones por antonomasia, como la medicina o el sacerdocio, sí. El *medicus gratiosus* ha de tener un comportamiento intachable, como lo han de tener también el sacerdote y el príncipe. Luego veremos cómo la literatura sobre formación de los médicos, tan abundante desde los propios escritos hipocráticos, se elabora conforme al mismo patrón que los libros de formación de sacerdotes y los de educación de príncipes. Todos han de asumir este porte ético maternal y paternalista, que tan bien describen los escritos hipocráticos y comenta Galeno. El texto arriba citado es buena prueba de ello. Para completar el panorama, veamos ahora su continuación, es decir, el comentario a las otras gratificaciones señaladas por el autor hipocrático, el porte, los vestidos, el pelo, las uñas y los olores.

Porte

El médico debe vigilar el porte de toda su persona tanto al llegar como al sentarse: no parecer humilde hasta el punto de resultar

despreciable, ni tampoco hacer ostentación de orgullo y arrogancia. Algunos, en efecto, entran y se sientan erguidos y sacando el pecho, otros con aire afeminado, y otros encogidos y con semblante humilde. Es preciso evitar toda exageración y buscar el justo medio. Y si alguna vez, cosa bastante rara, te parece que el enfermo aprecia el que uno se abaje delante de él, será conveniente que adaptes tu actitud a ello, desviándote un poco del justo medio hacia la humildad. Cuando se presenta el caso contrario, modificarás algo tu actitud en tal sentido. Por tanto, podrás desviarte de la actitud media y natural tanto en una dirección como en la otra.

Vestido

También la vestimenta debe ser, por la misma razón, moderada, ni suntuosa, de modo que indique arrogancia, ni sórdida y descuidada, excepto en el caso en que el propio enfermo no conozca mesura en este dominio y ame las vestimentas preciosas o, por el contrario, ame el porte descuidado. En tales circunstancias te alejarás del justo medio para acercarte a lo que el enfermo aprecia, en la medida en que sospeches que esto sea bueno para el enfermo...

Pelo

El mejor corte de pelo es quel que mejor conserva la salud de la cabeza. Esto varía según las personas. Por otra parte, el mismo corte de pelo no es adecuado para todos los enfermos. Este es un punto que deberás tener en cuenta al establecer una medicación. En tiempos de Antonino, el padre de Cómodo, todos los familiares del emperador se hacían rasurar el cráneo hasta la piel. Lucio les tildó de cómicos, y tal es la razón de que sus allegados se dejaran de nuevo crecer los cabellos.

Uñas

El propio Hipócrates ha indicado, en su tratado *Sobre el médico*, qué longitud deben tener las uñas de los médicos, añadiendo que la longitud adecuada es aquella que los espectadores consideran decente. Huelga hablar de las uñas afectas de sarna o de alguna otra afección parecida, así como de las enfermedades de los cabellos, como la alopecia y la tiña; es desagradable para el médico atender estas afecciones que se apartan del orden de la naturaleza, así como también de las enfermedades articulares agudas y otras dolencias de este género.

Olores

El olor del cuerpo y de la boca es malo en ciertas personas, pero irreprochable en otras. El peor olor es el que proviene de la incuria o negligencia. Hay médicos que no creen molestar cuando huelen a ajo o a cebolla al visitar a sus enfermos.

Una cosa así le sucedió a nuestro conciudadano Quinto, cuando

> ejercía la medicina en Roma. Durante su visita a un hombre rico y muy influyente, después de cenar, despedía un fuerte olor a vino. El enfermo tenía mucha fiebre y dolor de cabeza, razón por la cual no soportaba el olor a vino. Pidió por ello a Quinto que se apartara un poco, puesto que el fuerte olor a vino le incomodaba. El enfermo dijo esto educadamente, pero Quinto ordenó neciamente al enfermo soportar el olor; también él tenía que soportar el olor de un enfermo febricitante, a pesar de ser mucho peor sentir la fiebre que el vino[163].

La «disciplina» medieval

Esta es la «disciplina» propia del *medicus gratiosus*. Su fortuna histórica ha sido enorme. Durante todo el galenismo el texto transcrito fue santo y seña del médico padre, madre y sacerdote, o si se prefiere, del paternalismo médico. El médico se considera a sí mismo como un ser «elegido», «segregado», «privilegiado», «autoritario» e «impune»[164], por tanto como un gran padre (o como un pequeño rey), y piensa que esta situación de privilegio social e impunidad jurídica ha de compensarse (y protegerse) con una ética especialmente estricta. Tan excelsa e intachable la consideraron los antiguos, que la ética médica se convirtió en el paradigma de toda ética «sacerdotal». A fines del siglo IV escribía san Jerónimo al presbítero Nepociano estos consejos:

> Deber tuyo (como sacerdote) es visitar a los enfermos, conocer las casas, a las matronas y sus hijos, y hasta estar en el secreto de los nobles varones. Así, pues, sea deber tuyo guardar castos no sólo los ojos, sino también la lengua. Jamás hables de las facciones de las mujeres, ni por ti sepa una familia lo que pasa en otra. Hipócrates, antes de enseñar a sus discípulos, les obliga a hacer un juramento y a prometerle obediencia; les obliga por juramento al silencio y les describe la manera de hablar y andar, el porte y carácter[165].

No hay mejor confirmación del carácter «sacerdotal» y «clerical» de la ética hipocrática que ésta que ofrece san Jerónimo. El cristianismo moduló, pero no alteró la estructura fundamental de la ética hipocrática. Más aún, se sabe que fue él quien otorgó universalidad a la ética hipocrática, dotándola de vigencia a lo largo de muchos siglos. En la Edad Media, concretamente, cuando la medicina no estuvo en manos de clérigos ni fue formalmente sacerdotal, cuando pasó a manos de laicos ilustrados, fue asumida por éstos con perfecta conciencia de su rol sacerdotal. Tres eran los roles sacerdotales, el espiritual del Papa, el temporal del Emperador y el corporal del Médico. La condición sacerdotal de los reyes ha sido en nuestra cultura una herencia de la tradición israelita que se remonta a los tiempos de David y Salomón. El constantinismo, el cesaropapismo y el agustinismo político fueron las expresiones medievales de esa doctrina. La mezcla indisoluble de lo temporal con lo espiritual que defiende, permite entender por

qué en la Edad Media se produjo una comunicación tan profunda entre la litratura propiamente «sacerdotal»[166] y la literatura «real»[167]. Por otra parte, a nadie se le oculta la estrecha relación existente entre el *regimen principis* o político y el *regimen sanitatis* o médico[168]. Como el príncipe, el médico asume un rol sacerdotal. Al-Ruhawi[169], Rhazes[170] y Ali Abbas[171] en el mundo árabe, Isaac Israelí[172] y Maimónides[173] en el judío, Constantino el Africano[174] y Arnau de Vilanova[175] en el cristiano, fueron claros ejemplos de ello. De ahí que no aporten nada realmente nuevo a la historia de la ética médica, y que sus escritos sigan presididos por un criterio ético estrictamente paternalista.

La Baja Edad Media

Hay dos hechos en la Baja Edad Media que suponen una cierta novedad. El primero es la aparición de las Universidades. Resulta interesante constatar que la Universidad se fundó con el exclusivo propósito de formar a los jóvenes que iban a abrazar estas profesiones «clericales», la Teología, el Derecho y la Medicina. No es un azar que las llamadas Facultades mayores se redujeran a estas tres, y que como Facultad menor o propedéutica se situara la de Artes o Filosofía. Los griegos hicieron de la filosofía una especie de propedéutica a toda sabiduría posible. Esta sabiduría no podría versar más que sobre el macrocosmos, y de ella se ocupaba la teología, sobre el mesocosmos o la república, que gobernaba el derecho, o sobre el microcosmos o cuerpo humano, en cuyo caso su estudio correspondía a la medicina. Fuera de estas tres ciencias no cabía hablar de «profesiones» sino sólo de «oficios».

La segunda característica se refiere precisamente a un oficio, el de cirujano. Durante muchos siglos la cirugía había sido considerada como un «arte manual» o «arte mecánica», impropia de gentes cultas, versadas en las «artes liberales». La medicina era un arte liberal (una especie de *secunda philosophia*, según la expresión de san Isidoro, muy repetida en la Edad Media), en tanto que el estatuto de la cirugía era el de arte mecánica. Pues bien, en el otoño de la Edad Media hubo un espléndido renacimiento quirúrgico, y un intento de dignificar y ennoblecer la cirugía, hasta hacerla parangonable con la medicina. Pero los grandes cirujanos bajomedievales fueron muy conscientes de que sólo podían alcanzar el prestigio y la reputación de los médicos asumiendo sus propios patrones éticos, introyectando la disciplina clerical de la tradición paternalista hipocrática. De ahí que un gran cirujano medieval, Henri de Mondeville, quisiera hacer partícipes a los despreciados cirujanos de esa noble tradición, y les diera los siguientes consejos:

> Es preciso que el cirujano se acuerde de las buenas enseñanzas, que tenga el espíritu pronto, una inteligencia sana, una buena vista, etc. De lo dicho se puede concluir también que el cirujano debe ser naturalmente ingenioso... Debe ser moderadamente audaz, no disputar delante de los iletrados, obrar con prudencia y sabiduría, no iniciar operaciones peligrosas sin haber previsto todo lo necesario para evitar

> el daño. Debe tener los miembros bien formados, sobre todo las manos, los dedos largos y delgados, ágiles y no temblorosos; todos los otros miembros fuertes, para que puedan ejecutar virilmente todas las buenas operaciones del alma. Debe ser morigerado, entregándose completamente a los enfermos, sin olvidar ninguna cosa necesaria. Prometa la curación a todos los pacientes; que no oculte el caso y su gravedad, si existe, a los parientes y a los amigos. Que rechace, siempre que pueda, las curas difíciles. Que no se mezcle jamás en casos desesperados. Que dé consejos a los pobres, por amor a Dios. Que se haga pagar adecuadamente de los ricos, si puede. Que procure tanto como pueda adquirir una buena reputación. Que reconforte al paciente con buenas palabras; que acceda y obedezca a sus justas demandas, si no entorpecen el tratamiento de la enfermedad. De todo lo dicho resulta necesario concluir que el perfecto cirujano es más que el perfecto médico, ya que se le pide más, a saber, la operación manual[176].

Ya tenemos al cirujano convertido, a imagen y semejanza del médico, en un nuevo sacerdote imbuido de la ética de la beneficencia. Y vemos también cómo la beneficencia quirúrgica se interpreta, en imitación de la médica, de modo rigurosamente paternalista. Esto se ve aún mejor en el párrafo que Mondeville dedica, tras la anterior descripción del «perfecto cirujano», a definir lo que es un «buen enfermo». Hela aquí:

> Los pacientes deben, en todo lo que concierne al cuidado de sus enfermedades, obedecer a los cirujanos; no deben oponerse a sus operaciones o a sus consejos, pues esto, además, desagrada a los cirujanos y los hace indiferentes, y la operación se torna más peligrosa[177].

Los moralistas bajomedievales opinaban exactamente igual que los médicos, y ofrecían desde fuera de la profesión argumentos corroboradores y justificatorios de ese paternalismo. Un personaje tan influyente en la moral católica como san Antonio de Florencia pudo escribir:

> Si un hombre enfermo rechaza las medicinas que se le dan, el médico a que él o sus parientes han llamado puede tratarle en contra de su voluntad, del mismo modo que un hombre debe ser arrojado contra su voluntad de una casa que está a punto de derrumbarse[178].

El *medicus gratiosus* de la tradición hipocrática está moralmente obligado a ser la conciencia de su enfermo. Su profesión le dota de un carisma moral muy particular, semejante al de sacerdotes y reyes, obligándole a ser a la vez tutor, padre y madre de sus enfermos. El médico de la tradición hipocrático-galénica tiene autoridad no sólo física sino también moral, y esta autoridad se halla legitimada por la posesión de un carisma. Así sucedió a todo lo largo de la Edad

Media. Pero al iniciarse el mundo moderno las cosas comenzaron a cambiar, y la autoridad médica empezó a ejercerse de un nuevo modo, el burocrático. Veamos cómo.

«MEDICUS POLITICUS»: EL PATERNALISMO «BUROCRÁTICO»

Al comienzo del parágrafo anterior recordábamos las ideas de Max Weber a propósito de los distintos tipos de dominación legítima, y veíamos cómo en el mundo occidental se ha dado una evolución imparable desde la dominación moral o carismática a la dominación legal o burocrática. La autoridad moral es progresivamente sustituida por la autoridad legal. Esto es evidente a partir, sobre todo, del siglo XVI. El ejemplo paradigmático es el Estado moderno. La dominación burocrática o legal se basa en dos principios, el de la legitimidad de las leyes establecidas y el de los derechos de mando de los llamados por esas leyes a ejercer la autoridad[179]. La obediencia se impersonaliza, de modo que se obedece a quienes ejercen la autoridad por las leyes y siempre que respeten las leyes, no al revés; dicho en otras palabras, no se obedece a las personas, sino al orden impersonal que es la ley. La obediencia, por ello mismo, no es nunca absoluta o incondicional, ya que se halla limitada al ámbito de competencias que a quien detenta el mando le otorga la ley. La dominación legal supone, pues, el ejercicio de la autoridad en un marco de *competencia* definido legalmente. Esto significa que se posee: *a*) un ámbito de deberes y servicios objetivamente limitado; *b*) la atribución de poderes necesarios para su realización; y *c*) la fijación estricta de los medios coactivos eventualmente admisibles y el supuesto previo de su aplicación[180].

La dominación burocrática se basa en dos prerrogativas: primera, la de dictar leyes; y, segunda, la de hacerlas cumplir por medios que puedan llegar a ser coactivos. Es obvio que en tal sentido la institución por antonomasia de la dominación legal o burocrática es el Estado. Max Weber ha insistido reiteradamente en que el enorme poder del Estado se debe a su «monopolio» de la ley y la violencia. Hay instituciones que Weber llama «negativamente privilegiadas», ya que sólo pueden incrementar su poder mediante tácticas «de apertura» (por ejemplo, una empresa será tanto más fuerte cuanto más produzca y venda, un sindicato cuantos más afiliados tenga, etc.), en tanto que otras están «positivamente privilegiadas», dado que para conseguir eso mismo no necesitan aumentar su tamaño sino, muy al contrario, disminuirlo, impidiendo la entrada de los no privilegiados; estas instituciones utilizan para incrementar su poder tácticas «de cierre» o monopolistas, opuestas a la competencia[181]. El Estado es un ejemplo típico de estas últimas, ya que su poder consiste en el monopolio de la ley y la violencia. Lo mismo cabe decir de las Iglesias. Y como no podía ser menos, algo similar sucede con la medicina. La medicina ha tendido siempre a ser un monopolio legal (es la propia medicina la que dice lo que es medicina) y de ejercicio (ella controla la práctica considerada «ortodoxa», y persigue todo tipo de intrusismo). Se comprende, pues, que la medicina imitara ya desde

comienzos del mundo moderno el desarrollo del Estado, y se fuera constituyendo paulatinamente como un sistema de dominación legal o burocrático.

La medicina como profesión

Cuando esto sucede, la medicina se constituye en una auténtica «profesión». Max Weber considera que las «profesiones» se identifican con los monopolios, es decir, con la dominación positivamente privilegiada, en tanto que los «oficios» mercantiles e industriales son propios de los grupos negativamente privilegiados. Una profesión puede definirse, por ello, como

> un círculo de gentes privilegiadas que monopoliza la disposición sobre bienes ideales, sociales y económicos, sobre obligaciones y posiciones en la vida. Admite al pleno ejercicio de la misma actividad a aquellos que: 1) se han preparado con un noviciado, 2) han demostrado su aptitud y están, por lo tanto, calificados, y, a veces, 3) llevan tras sí un periodo de carencia (sin beneficio) y de servicios[182].

Hay un cierto consenso entre los historiadores en aceptar que la medicina consigue este nivel de profesión a finales de la Edad Media o a comienzos del mundo moderno. Para Vern L. Bullough, la medicina habría sido uno de los primeros grupos laicos en lograr tal estatuto. La apertura de las Facultades de Medicina en las Universidades medievales, por una parte, y de otra, la promulgación de las primeras leyes que obligaban a sufir exámenes cualificados antes de iniciar el ejercicio profesional, habrían sido para Bullough los dos hitos fundamentales en el logro, durante la Baja Edad Media europea, de una medicina auténticamente «profesionalizada»[183]. Por su parte, Jeffrey Lionel Berlant piensa que el proceso de monopolización de la medicina, y por tanto de profesionalización, se inicia en los albores del mundo moderno, creciendo ininterrumpidamente hasta la actualidad. En opinión de Berlant la medicina es practicada por un grupo legalmente privilegiado, de carácter monopolista, que ha ejercido un estricto control de mercado a fin de excluir la competencia de otros grupos[184]. Siguiendo a Weber, Berlant ha resumido en diez las notas características de este proceso de monopolización: 1) creación de mercancías (el monopolio necesita traficar con algo, que en este caso es la asistencia médica); 2) separación del funcionamiento de los servicios de la satisfacción de los intereses de los clientes (quien dice cuándo un servicio es correcto o no es el monopolio y no el usuario); 3) provocación de escasez (ya que esto aumenta la demanda social, y con ello eleva el valor y la estimación por esa determinada actividad); 4) monopolización del suministro (prohibiendo la libre concurrencia o el libre mercado); 5) restricción del número de miembros del grupo (mediante el control de la entrada y del ejercicio); 6) eliminación de la competencia externa (combatiendo el intrusismo); 7) capacidad de fijar honorarios por encima del valor de mercado teóricamente competitivo (ya que, al ser los únicos proveedores de un bien o servicio, pueden elevar impunemente su valor de cambio); 8) unificación de precios (evitando así la competencia interna); 9) eliminación de

la competencia interna (mediante el establecimiento de un reglamento jurídico); y 10) desarrollo de la solidaridad y la cooperación dentro del grupo (a través de normas de ética y etiqueta).

El «Royal College of Physicians»

Para cubrir todos estos objetivos, se fundan en los albores del mundo moderno ciertas instituciones, como el *Royal College of Physicians* de Londres. En sus orígenes fue una entidad creada por Enrique VIII para decidir quiénes podían ejercer la medicina. La autorización real le concedía poder para crear un cuerpo profesional —independiente de la Iglesia, del Estado y de la Universidad— con capacidad para regular su propio ejercicio, para conceder «licencias» de ejercicio. En la Baja Edad Media se utilizaron los grados universitarios como «licenciaturas», y por tanto como autorizaciones del ejercicio. Pero la licenciatura universitaria medieval era casi exclusivamente teórica, e iba acompañada de un ejercicio práctico muy restringido; más aún, había un cierto rechazo del ejercicio práctico por parte de los grandes licenciados, y una clara distinción entre el licenciado universitario y el médico práctico. El licenciado medieval con gran frecuencia no vivía del ejercicio sino de la enseñanza. El concepto de profesión, por ello, era en esa época inseparable de la esfera de la Universidad; la profesión era un tipo de existencia académica y no un grupo social independiente.

El *Royal College of Physicians* se halla en una línea distinta a la del profesional universitario de la Edad Media. Tampoco se trata de un simple «gremio». Según Weber, el gremio es la reunión urbana de mercaderes locales a fin de lograr tres objetivos: ayuda y protección mutua, monopolio de los derechos de comercio y expansión de los intereses económicos de la colectividad. Ciertamente, desde la Edad Media habían existido en Londres gremios de barberos, de boticarios, etc., pero no propiamente de médicos. Los gremios eran de dos tipos, o bien de mercaderes (las *Gilden*, en la terminología que utiliza Weber), o bien de productores, es decir, de artesanos y otros tipos de trabajadores manuales (las *Zünfte* de Weber). Los médicos nunca se consideraron a sí mismos ni como mercaderes ni como trabajadores manuales. De ahí que, salvo un intento fallido en 1423-1424, no hubiera en Londres un gremio médico (ni mercantil ni artesanal). Los médicos tenían educación universitaria, y por tanto no podían formar cofradía. Pero sin embargo muchos de ellos no vivían ya de la docencia universitaria. Esta situación tan peculiar se resolvió mediante la formación de un cuerpo único y prestigioso de carácter monopolístico, el citado *Royal College of Physicians*. Su estatuto no era municipal, como el de los gremios, sino real, entre otras razones por el miedo del rey ante una epidemia que avanzaba imparable. La ruptura de la nueva institución con los gremios se advierte ya en la terminología, como lo demuestra el que se utilizara la palabra «colegio» en vez de las más usuales de «compañía» o «cofradía» (*mistery*). Tampoco tiene aquí la palabra «colegio» el sentido usual en los medios universitarios medievales, ya que la autoridad del *Royal College of Physicians* era independiente de la

Universidad, de tal modo que concedía sus propias licencias, distintas de las universitarias.

Cuando se analizan los estatutos del *Royal College of Physicians* de Londres, o de cualquier otra institución similar, se advierte pronto que lo que está surgiendo no es la profesión médica sin más (ésta, probablemente, existía desde hacía muchos siglos), sino su fase «burocrática». La medicina se está burocratizando, convirtiéndose en un «cuerpo» perfectamente establecido y positivamente privilegiado. Y, si acto seguido se estudian los códigos internos de ética y de etiqueta, por ejemplo los *praecepta moralia* del *Royal College of Physicians*, pronto se advierte que el paternalismo sigue vivo, bien que bajo un nuevo rostro, ya más burocrático o corporativo que carismático o personal. Es lógico que así suceda, ya que todos los sistemas cerrados y monopolistas suelen justificarse siempre apelando a la necesidad de tutelar a la sociedad en cuestiones tan básicas como las sanitarias, y por tanto utilizando criterios a la postre paternalistas. El paternalismo ha sido siempre el gran aliado de las ideologías monopolistas.

Esto va a provocar un grave conflicto en el siglo XVIII, la época por antonomasia del pensamiento antimonopolista o liberal. En 1703, la Cámara de los Lores rechazó en su *Rose decision* las pretensiones monopolistas del *Royal College of Physicians*, y muchos de los Colegios fueron suprimidos. Posturas como la de Adam Smith, para quien el monopolio corporativo de los médicos resultaba injustificable y cualquiera debería poder ejercer la medicina, se fueron haciendo cada vez más populares. Para Smith, cada paciente debía tener libertad de elegir su propio médico sobre la base de su reputación, no de su licencia, y cualquiera debería poder ejercer la medicina. Teóricos posteriores del *laissez faire* argumentaron que los escalafones acababan con los incentivos profesionales e impedían el desarrollo de la racionalidad en el consumidor. Frente a todos ellos, los médicos contraatacaron afirmando la inaplicabilidad de los principios liberales al caso concreto de la sanidad. La medicina no podía ser considerada un mero comercio, ya que el médico se parecía más al padre o al sacerdote que al obrero o al comerciante. El cumplimiento de los fines específicos del médico, el servicio del enfermo y la autoridad profesional, exigían el disfrute de ciertos privilegios, como el monopolio, que vistos desde otra perspectiva resultaban pesadas cargas. Las leyes del libre mercado eran aptas para las actividades artesanales y mercantiles (es decir, para los oficios agrupados en las cofradías), ya que ellas sí se dedicaban al comercio de bienes y por tanto habían de regirse por las leyes del libre mercado, pero no para quienes lejos de vender bienes prestan servicios, como el Estado, la Iglesia, el Ejército o la Medicina. En una carta dirigida a Adam Smith, el eminente médico de Edimburgo William Cullen afirmaba que, en medicina,

> ninguna de las razones aducidas para provocar la competencia tiene ninguna fuerza... El pueblo está poco dotado para enjuiciar... los méritos del médico... La vida y la salud de una gran porción de la Humanidad se hallaría en manos de gente ignorante... Los legisladores deben tener especial cuidado de que este arte necesario llegue a la sociedad, en lo posible, salvo y útil[185].

De esta polémica los médicos sacaron algo en claro, y fue la necesidad de

cerrar filas en torno al monopolismo y su aliado natural, el paternalismo. Los pacientes no pueden opinar racionalmente de la capacidad del médico ya que carecen de conocimientos adecuados, razón por la cual deben confiar en el criterio profesional. Debe ser la profesión la que se autocontrole a sí misma. Este autocontrol profesional, colegial, se va a llamar ahora «ética médica». Su base es la tradición hipocrática del *medicus gratiosus*, que durante los siglos modernos goza de completa vigencia. En cualquier autor del siglo XVI es posible ver expresados esos ideales[186]. Lo mismo acontece en el siglo XVII, como ha sabido poner de relieve Deichgräber, analizando un médico tan representativo como Thomas Sydenham[187]. Al mismo resultado lleva el análisis de las obras algo posteriores de Boerhaave, Stahl y Hoffmann. Sólo hay una casi imperceptible diferencia, pero cargada de significación. Del antiguo ideal del *téleios iatrós*, *optimus medicus* o «médico perfecto», se ha pasado a otro distinto, el del *medicus politicus*. Con ese título escribe un libro Rodrigo de Castro[188] en 1614, y otro Friedrich Hoffmann[189] en 1738. El médico político es el médico prudente y educado, el hombre gentil, el *gentleman*. No es que la ética médica haya desaparecido, es simplemente que ha cambiado, que se ha «burocratizado», hasta convertirse en «etiqueta». Esta etiqueta constituye un orden normativo interno a la profesión, el «orden médico». Sus partes van a ser siempre las mismas: deberes del médico para consigo mismo, deberes para con el enfermo y deberes para con las demás personas. Son los tres capítulos de que consta el citado libro de Hoffmann: *De prudentia circa persona ipsius medici*, *De officio medici circa personas externas* y *De prudentia medici circa aegros*. Este orden lo conservará Thomas Percival en su *Medical Ethics* (1803), y a partir de ahí pasará a todos los códigos posteriores de ética médica.

Thomas Percival

El libro de Thomas Percival se inscribe completamente dentro de esta tradición del *medicus politicus*. No es un azar que su autor lo pensara titular en un principio *Medical Jurisprudence*. En el fondo es un tratado de prudencia política. Siguiendo a Justiniano, Percival piensa que los principios jurisprudenciales son tres: *honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*[190]. El primero debe regir las relaciones del médico para consigo mismo, el segundo (que concuerda con el principio básico de toda la ética médica, el *primum non nocere*) su actuación con los enfermos, y el último sus deberes con las terceras partes, y por tanto con la sociedad. Quien cumpla con los tres, será un médico político o jurisprudente, es decir, un *gentleman*. Este es el objetivo que Percival propone al lector desde la misma introducción de su tratado:

> En esto consiste la peculiaridad de un hombre sabio, en actuar de acuerdo con determinados principios; y la de un hombre bueno, en estar seguro de que esos principios se ajustan a la rectitud y a la virtud. Las relaciones que un médico establece con sus pacientes, con sus colegas, con el público, son complicadas y diversas, y precisan de un buen conocimiento de la naturaleza humana y de sus amplios

> deberes morales. El estudio de la ética profesional, por ello, no dejará de fortalecer y ampliar tu mente, así como la observancia de los deberes que ordena suavizará tus modales, ensanchará tu corazón y te dará esa propiedad y dignidad de conducta que es esencial al carácter de un *gentleman*[191].

Este ideal del *gentleman* es la expresión moderna del viejo paradigma del *medicus gratiosus*. De hecho, Percival inicia el primer capítulo de su libro con una afirmación estrictamente «sacerdotal», la de que el médico debe de ser «ministro del enfermo» (*minister of de sick*). Y añade:

> debe procurar comportarse de modo que una la «ternura» (*tenderness*) con la «firmeza» (*steadiness*), y la «condescendencia» (*condescension*) con la «autoridad» (*authority*), de modo que inspire las mentes de sus pacientes con gratitud (*gratitude*), respeto y confianza[192].

Esta es la versión ilustrada del *medicus gratiosus*. Desde ella, Percival deduce múltiples consecuencias: el médico debe atender a los sentimientos y emociones no menos que a los síntomas de sus pacientes (I,2); el interrogatorio ha de efectuarse con el adecuado tono de voz (I,5); el secreto debe observarse estrictamente (I,5); hay que explorar a las mujeres con escrupulosa delicadeza (I,5); la moral y la religión tienen una influencia tan favorable en la enfermedad (aunque no así la superstición), que el médico debe facilitar el cumplimiento de los deberes morales y religiosos de los pacientes, y hallarse en estrecho contacto con los capellanes (I,6); etc. Realmente, todo el código de Percival está escrito desde un estricto criterio de beneficencia, que el propio Percival define como *the best interest of the men and of society*[193].

El problema está en saber si Percival utiliza el criterio de beneficencia al viejo modo paternalista o si, por el contrario, lo hace compatible con el principio de autonomía. Esta cuestión se le plantea con toda su crudeza al tratar el tema de la comunicación de la verdad a los pacientes. Sabemos que esto a Percival le preocupó mucho, hasta el punto de dedicarle un largo ensayo filosófico, que lleva por título *A Socratic Discourse on Trhuth*[194]. Los antiguos defendieron un «paternalismo infantil», según el cual al enfermo había que tratarle como a un niño pequeño. Por el contrario, los modernos se inclinan por un «autonomismo adulto», que afirma la obligación moral de tratar al enfermo como ser adulto y autónomo, y por tanto de decirle siempre la verdad. Frente a ambos, Percival defiende una postura intermedia, lo que podríamos denominar «paternalismo juvenil»: el médico dirá la verdad al enfermo siempre, salvo en aquellos casos de pronóstico infausto, es decir, en las enfermedades graves o mortales; en tales situaciones, se lo comunicará a los parientes y allegados, que serán quienes tengan que decírselo al enfermo. El enfermo, por tanto, no puede ser considerado un niño, pero tampoco un ser adulto; es una realidad intermedia, similar a la de un adolescente, capaz para ciertas cosas, pero no para decidir las cuestiones fundamentales de su vida. Y el médico salva su prestigio y su autoridad, a la postre su figura paternalista, absteniéndose en esos casos de comunicar directamente la verdad al enfermo. La tesis de Percival ha tenido tal

fortuna histórica, que desde entonces todos los médicos han procedido así, no ocultando la verdad al enfermo más que en aquellos casos en que consideraban que su pronóstico era infausto o mortal.

> Un médico no debería precipitarse en hacer sombríos pronósticos... Pero no debe dejar, en circunstancias adecuadas, de informar periódicamente a los amigos del enfermo del peligro, cuando éste realmente existe, y aun al paciente mismo, si ello es absolutamente necesario. Pero esto último suele alarmar tanto cuando lo hace el médico, que debe evitarse, siempre que ello pueda ser realizado por otra persona de suficiente juicio y delicadeza. Pues el médico debe ser el ministro de la esperanza y el confort del enfermo, de modo que tonificando su espíritu abatido, pueda alejar la muerte del lecho, remonte la vida que expira y contrarreste la depresora influencia de estas enfermedades que hacen flaquear la fortaleza del filósofo y la resignación del cristiano[195].

Percival envió copias de su *Medical Ethics* a varias personas de reconocido prestigio, entre ellas a Thomas Gisborne, autor de un tratado de ética, *Enquiry into the Duties of Men*. Tras leer el manuscrito, Gisborne sugirió a Percival varias correcciones, entre otras una al texto arriba citado, de forma que la frase que dice: *A physician should be the minister of hope and comfort to the sick* se completara con la siguiente: *as far as truth and sincerity will admit*, «tanto como lo permitan la veracidad y la sinceridad», a fin de evitar lo que Gisborne llama *professional temptations*, es decir, el paternalismo. El principio de veracidad, y la confianza que el enfermo ha puesto en el médico, obligan a éste, según Gisborne, a no hacer promesas o crear expectativas falsas. El médico no está obligado a hacer públicos, en un momento determinado, sus pensamientos sobre la incertidumbre y gravedad del caso; pero sí lo está a no decir que la incertidumbre o gravedad son menores de lo que realmente él cree que son. Y si por una falsa piedad engaña, directa o indirectamente, al paciente o a su familia, es positivamente culpable de falsedad. Es libre de no decir todo; pero no es libre de decir la verdad. Gisborne concluye recordando el precepto paulino que prohibe «hacer el mal para que venga el bien»[196].

Sería ingenuo considerar a Gisborne como un autonomista duro o radical. De hecho acepta la restricción mental como un procedimiento adecuado y lícito. Pero de lo que no cabe duda es de que pone en cuestión la pretendida moralidad del paternalismo. Percival es consciente de ello, y por tal motivo aduce acto seguido las «opiniones contrarias» (*opposite opinions*) de los antiguos, Cicerón, Horacio, los primeros Padres de la Iglesia, como Orígenes, Clemente, Tertuliano, Lactancio, Juan Crisóstomo y varios otros, así como de los civilistas, Grocio y Pufendorf. Este último afirma expresamente que no es culpable de falsedad quien dice una mentira por un fin bueno, imposible de conseguir caso de que se dijera la verdad; así, para proteger a un inocente, *para confortar al afligido, para animar al timorato o para persuadir a un paciente nauseoso a tomar su medicina*[197]. También trae a colación Percival el parecer de Francis Hutcheson, quien en su *System of Moral Philosophy* se expresa en términos muy parecidos a los de Puffendorf. Lo contrario le sucede a Samuel Johnson. Intentando mediar entre ambas posturas, Percival propone una solución de compromiso para éste que

llama «penoso conflicto de obligaciones». La verdad moral tiene dos respectos: el relativo a aquél a quien se dice, y el que mira al individuo que la dice. El primero es un *deber relativo*, derivado del deber general de justicia, y que por tanto se halla regulado por el principio de *hacer a los demás lo que querríamos que éstos hicieran con nosotros*. El segundo es un *deber personal*, exclusivamente relacionado con la sinceridad, la pureza y la probidad del propio médico.

> Cuando un paciente, por tanto, que quizá es padre de una familia numerosa, o cuya vida es de la mayor importancia para la comunidad, hace preguntas que, respondidas sinceramente, podrían resultarle fatales, sería un error grave y despiadado revelarle la verdad. Su derecho a ello es dudoso, si no nulo; dado que el natural beneficio de la revelación se torna en ese caso maleficio, ésta podría ser profundamente injuriosa para él mismo, para su familia y para el público. El paciente tiene, por ello, todo el derecho a pedir, tanto por la confianza depositada en su médico como por los principios comunes de humanidad, que se le preserve de todo lo que pueda ir en detrimento suyo. En tal situación, el único problema es si el médico debe sacrificar su fino sentido de la veracidad, que tanto adorna y tan característico toque de excelencia da al hombre virtuoso, ante la llamada de la justicia profesional y el deber social. Ante este penoso conflicto de obligaciones, el hombre sabio y virtuoso debe dejarse llevar por aquella que es más imperiosa, relegando toda consideración puramente personal. Pero tenga cuidado en no hacer esto más que en casos de verdadera emergencia, que afortunadamente no son frecuentes; y guarde su espíritu con diligencia del daño que le puede producir ese tipo de violaciones de su natural amor a la verdad[198].

Este texto tiene dos lecturas posibles, una paternalista y otra autonomista. Si se admitiera que el enfermo es el sujeto del derecho a la información, pero que una de las excepciones a ese derecho es que tal información pueda producirle grave daño físico o moral, entonces el párrafo citado expresaría perfectamente lo que hoy se conoce con el nombre de «privilegio terapéutico». Pero hay razones para pensar que Percival no concibió la información como un «derecho» del enfermo, sino más bien como un «privilegio» del médico. Aquí el privilegio no es la excepción sino la norma. El privilegio médico de la veracidad sustituye o anula el derecho del enfermo a la información. El resultado no es el genuino «privilegio terapéutico», sino otra cosa, lo que hemos denominado «paternalismo juvenil».

La herencia de Percival

El espíritu del código de Percival pasó íntegro al *National System of Medical Morals*, o Código ético de la *American Medical Association* del año 1847, y tras él a la mayor parte de los códigos nacionales de deontología médica. El artículo primero del citado código americano expresa perfectamente la doctrina del

medicus gratiosus en su versión percivaliana. He aquí el contenido de ese artículo:

> El médico no sólo debe hallarse siempre dispuesto a atender las demandas de los pacientes, sino que su mente debe además hallarse imbuida de la grandeza de su misión y la responsabilidad en la que habitualmente incurre en su desempeño. Estas obligaciones son de las más profundas y duraderas, porque no hay otro tribunal que el de la propia conciencia que decida las penas por descuido o negligencia. El médico debe de ser, por ello, ministro del enfermo, convencido de la importancia de su trabajo, y consciente de que el alivio, la salud y las vidas de aquellos encomendados a su cuidado, dependen de su habilidad, atención y fidelidad. Debe procurar, además, en su servicio, unir la *ternura* con la *firmeza*, y la *condescendencia* con la *autoridad*, de modo que muevan las mentes de sus pacientes a la gratitud, el respeto y la confianza[199].

El carácter a una paternal y maternal, es decir, «sacerdotal» del párrafo citado es a todas luces evidente. La ternura, la indulgencia y la delicadeza deben presidir la actividad del médico. Su misión es tan alta, tiene en sus manos cosas de tal elevado precio, que no puede dejarlas ni en manos de sus directos propietarios, los enfermos. El ejercicio de la medicina es incompatible con la concesión de autonomía completa a los pacientes. De ahí el texto del artículo 4:

> El médico... no debe descuidar el procurar regularmente, en los momentos adecuados, notificar a los amigos del paciente de las situaciones de peligro, cuando estas existen; y aun al propio paciente, cuando esto es absolutamente necesario. Pero esto último produce tanta alarma cuando lo hace el médico, que debe renunciar a hacerlo cuando exista otra persona de suficiente juicio y delicadeza capaz de efectuarlo... La vida de una persona enferma puede resultar acortada no sólo por los actos, sino también por las palabras y las actitudes del médico. Es por ello un sagrado deber suyo el guardarse cuidadosamente a este respecto, evitando todas aquellas cosas que puedan desanimar al paciente y deprimir su espíritu[200].

Este artículo, como vemos, repite literalmente un texto ya transcrito de Percival, si bien le añade una reflexión final que desde entonces ha gozado de general aceptación, la de que los malos pronósticos acortan la vida del enfermo, y que por tanto el médico tiene la obligación moral de evitarlos. Con lo cual tenemos ya perfectamente definido el paternalismo «institucional» o «burocrático». Es paternalismo, porque considera que el médico debe hurtar al enfermo el conocimiento de todo aquello que pueda resultarle negativo, y dejar que sean «otras personas de suficiente juicio y delicadeza» quienes lo hagan; y es institucional o burocrático, porque ahora la ética ya no es cuestión primariamente individual sino colectiva, de tal modo que es la asociación profesional la encargada de vigilar el cumplimiento del código y castigar las infracciones. De algún modo, pues, la ética médica se ha «institucionalizado», convirtiéndose en cuestión más «política» que «ética», o más «burocrática» que «carismática».

La «dominación» médica no desaparece, y prueba de ello es que sigue defendiendo un cierto paternalismo, pero sufre el proceso de cambio al que irrevocablemente están abocadas en la modernidad, según Max Weber, todas las instituciones de poder y dominación. En la cultura occidental moderna los procesos de dominación tienden siempre a hacerse burocráticos. También son proclives, según ya vimos, al monopolismo, que el código de 1847 defendía claramente[201]. El monopolismo tiende siempre a hacerse paternalista. Y por ahí es por donde le vinieron los problemas al código de 1847. Las medicinas no ortodoxas, y sobre todo los homeópatas, empezaron una campaña de duros ataques[202]. Ellos querían un código más «liberal». Esto obligó a añadir al Código ciertas resoluciones aclaratorias[203], lo que complicó su texto. Por otra parte, había artículos poco claros, y el lenguaje parecía excesivamente retórico. El código debía ser, pues, revisado y abreviado. Esto se materializó en 1902, cuando la New York State Medical Association ofreció a la National Association un cuidadoso resumen del texto de 1847, que fue aprobado por la American Medical Association en su reunión de Nueva Orleans en 1903, y promulgado con el título de *Principles of Medical Ethics*. Hay muchos cambios redaccionales de no excesiva importancia, y otros de mayor envergadura, que dan al texto un carácter más normativo y jurídico que propiamente ético. En cualquier caso el tema que aquí estamos estudiando, el paternalismo, se conserva intacto, como lo demuestra el hecho de que los dos textos del código de 1847 que transcribimos más arriba permanezcan sustancialmente idénticos[204]. En la siguiente reforma, que es la de 1912, sí se transforma el contenido de esa sección, pero acentuando su paternalismo, de modo que no existe otra obligación moral que la de informar a los parientes y amigos, restringiéndose la comunicación al enfermo sólo al momento final en que éste deba testar o expresar su última voluntad:

> **Sección 3:** *Pronóstico*. El médico debe informar periódicamente de las manifestaciones peligrosas de la enfermedad a los amigos del paciente. No debe exagerar ni minimizar la gravedad de la condición del paciente. Debe asegurarse personalmente de que el paciente o sus allegados tengan el conocimiento del estado del enfermo que sea necesario para proteger los mejores intereses del paciente y de la familia[205].

Realmente, las cosas no empiezan a cambiar hasta la redacción de los *Principles of Medical Ethics* de 1957. En ellos se hace un gran esfuerzo por definir la función del médico en términos de estricta «beneficencia», sin concesiones al viejo paternalismo, ni infantil ni juvenil. Así, se afirma que el objetivo principal de la medicina es «el beneficio del enfermo». Pero inmediatamente se añade una cláusula que, en opinión de Childress, podría conducir al paternalismo. Hela aquí:

> El principal objetivo de la profesión médica es rendir servicio a la humanidad con total respeto por la dignidad del hombre. El médico debería merecer la confianza de los pacientes que tiene a su cuidado, dando a cada uno la medida completa de su servicio y devoción[206].

El objetivo de «rendir servicio a la humanidad» es claramente beneficentista,

pero el de «total respeto por la dignidad del hombre» puede ser en opinión de Childress paternalista, ya que parece referirse al concepto que el médico tiene de la dignidad del hombre, no el del paciente. Esto se confirma en el texto dedicado a la ruptura de la confidencialidad. Dice así:

> Un médico no puede revelar las confidencias que se le han hecho en el curso de la asistencia médica, o las deficiencias que pueda observar en el carácter de sus pacientes, salvo si es requerido a ello por la ley o si ello resulta necesario en orden a proteger el bienestar del individuo o de la comunidad[207].

La ruptura de la confidencialidad puede justificarse, pues, en tres circunstancias distintas, el deber legal (p.e., denunciando las enfermedades de declaración obligatoria, o los abusos infantiles), el deber de protección del bienestar de la comunidad (p.e., evitando que los pacientes coloquen en situación de serio riesgo a otros individuos o a toda la comunidad), y el deber de proteger al propio paciente. La sospecha de paternalismo está en este último punto. Naturalmente, el médico ha de proteger al paciente de sí mismo en ciertos casos (p.e., en las depresiones graves), pero no tiene derecho a hacerlo en otros (p.e., diciendo a la esposa del paciente la enfermedad que padece éste, en orden a asegurar su anuencia al tratamiento). Quizá por esto, en la revisión de los *Principles of Medical Ethics* del año 1980 se ha cambiado todo ese párrafo, hasta hacer que el médico ya no sea más el juez de «el bienestar del individuo o de la comunidad». El nuevo texto establece que es el derecho quien debe determinar las situaciones en que el médico ha de quebrantar la confidencialidad:

> El médico debe respetar los derechos de los pacientes, de los colegas y de los demás profesionales sanitarios, y debe salvaguardar las confidencias de los pacientes, dentro de los límites marcados por la ley[208].

Esta es la primera vez que se utilizan los derechos de los pacientes como criterio de ética médica, con lo que esto supone de alejamiento del paternalismo. A lo que parece fue algo perfectamente consciente y meditado, ya que el primer informe del comité establecido por la AMA para revisar sus Principios de Etica Médica se propuso como uno de sus objetivos la superación del paternalismo:

> La profesión médica ya no se concibe como el único guardián de la salud pública, y en consecuencia el tradicional paternalismo de esta profesión entra en conflicto con la sociedad[209].

Sólo en los años 80, pues, la ética médica americana ha hecho renuncia explícita del paternalismo. Con cierto retraso, algo similar está sucediendo en los países europeos. En España, el 8 de septiembre de 1945 se publicaron unas «Normas Deontológicas», como apéndice al Reglamento de la Organización Médica Colegial. Aunque su estructura es muy distinta a la de los códigos anglosajones, el punto 14 se escribe en la más pura tradición paternalista:

> *Obligación del médico de advertir cuando llega el peligro de muerte.* Ante esta obligación, el médico observará las circunstancias morales y de entereza de carácter del enfermo y de sus familiares, y ante el que crea conveniente participará la gravedad en que se encuentra el paciente, para que puedan obtenerse los auxilios espirituales y religiosos indispensables a toda conciencia católica. Con ello avalorará su reputación y servirá de advertencia a los familiares para que preparen las disposiciones finales del enfermo en gravedad de muerte[210].

Este es el único párrafo a propósito de la información al paciente que hay en todo el documento. Hay que esperar a los años setenta para que la mentalidad cambie de un modo manifiesto. Así, en el Código Deontológico aprobado por la Asamblea de Presidentes y Consejeros el 7 de abril de 1978, el principio del consentimiento informado está ya presente, aunque con riesgo de caer en el paternalismo juvenil. He aquí el contenido de los artículos que se relacionan con nuestro tema:

> *Art. 22.*—El Médico debe informar las razones de cualquier medida diagnóstica o terapéutica, si ello le fuere solicitado, siempre de forma que no resulte perjudicial para el enfermo.
>
> *Art. 23.*—Cuando el enfermo no estuviere en condiciones de prestar su consentimiento a la actuación médica, cuando fuere menor de edad o incapacitado y resultare imposible o inoportuno obtener el consentimiento de su familia o representante legal, el Médico podrá y deberá prestar los cuidados que le dicte su conciencia profesional.
>
> *Art. 24.*—Libremente escogido por el enfermo o impuesto a éste por virtud de disposiciones legales o reglamentarias o por las circunstancias, el Médico actuará siempre con comprensión y corrección; y sólo tomará las decisiones que le dicten su conciencia y su ciencia. Salvo necesidades formales deberá abstenerse de cualquier intrusión en los asuntos familiares y respetará siempre las convicciones religiosas, filosóficas y políticas del enfermo o sus familiares.
>
> *Art. 25.*—En principio deberá revelarse al paciente el diagnóstico; no obstante, puede ser legítimo no comunicar al enfermo un pronóstico grave o fatal.
>
> En cualquier caso el Médico actuará en esta materia con gran delicadeza, circunspección y sentido de la responsabilidad.
>
> Es deber del Médico decir la verdad siempre a los familiares del paciente, a menos que éste haya prohibido previamente esta revelación o haya designado las personas a las que debe hacerse[211].

Las restricciones que en forma de cláusulas incidentales salpican esos artículos del Código, «siempre de forma que no resulte perjudicial para el enfermo», «no obstante puede ser legítimo no comunicar al enfermo un pronóstico grave o fatal», pueden dar lugar (aunque no necesariamente) a interpretaciones paternalistas. Así debieron entenderlo los redactores del Código Deontológico que el Colegio de Médicos de Barcelona elaboró como alternativa al del Consejo General, y que entró en vigor para la provincia de Barcelona el año 1979. Los artículos sobre el consentimiento informado dicen así:

10. Los pacientes tienen derecho a la máxima información sobre el diagnóstico y posibilidades terapéuticas de su enfermedad, y el médico debe esforzarse en dársela con las palabras más adecuadas.

11. El médico debe informar al paciente y, si no es posible, a los allegados responsables, de cualquier exploración diagnóstica o actuación terapéutica que sea necesaria, muy especialmente si es cruenta, así como de su finalidad y, si procede, de los posibles peligros, a fin de obtener un consentimiento lúcido, imprescindible para poder practicarla.

12. Cuando se trata de enfermedades de pronóstico grave, el médico ha de procurar igualmente informar al paciente y debe plantearse, en conciencia, cómo lograr que tanto la misma información como la manera de darla, no le perjudiquen[212].

Más recientemente, los doce países miembros de la Comunidad Económica Europea, imitando el ejemplo de los Estados Unidos (que desde 1957 tiene a nivel federal un pequeño documento de Principios de Etica Médica, a fin de que luego cada Estado elabore a partir de él su Código, de acuerdo con la legislación vigente en él), han aprobado en la Conferencia Internacional de Órdenes Médicas unos «Principios Europeos de Etica Médica», que deben respetar los Códigos nacionales de todos los Estados miembros. El artículo cuarto de ese documento de principios dice asi:

Artículo 4. Salvo en caso de urgencia, el médico debe informar al enfermo sobre los efectos y posibles consecuencias del tratamiento. Obtendrá el consentimiento del paciente, sobre todo cuando los actos propuestos presenten un serio peligro.

El médico no puede sustituir el concepto de la calidad de vida de su paciente por el suyo propio[213].

Por fin parece que el paternalismo está desapareciendo, y que al enfermo se le trata como un ser adulto y autónomo, capaz de tomar sus propias decisiones. Quizá ahora estamos amenazados por otro tipo de paternalismo, probablemente más peligroso que el antiguo, el paternalismo del Estado providencia o Estado benefactor (*Welfare State*). Es algo que habremos de analizar en un próximo capítulo. En cualquier caso, al cabo de los siglos el enfermo parece haber recuperado su autonomía, la que nunca debió perder. De este modo, el viejo principio de beneficencia médica, ya formulado por los hipocráticos (*favorecer, o al menos no perjudicar*), cobra un nuevo sentido. No ha desaparecido ni puede desaparecer, pero sí adquiere nuevos perfiles, al tener que expresarse de modo no-paternalista. Durante muchos siglos la relación ética ideal ha sido la del padre con sus hijos menores de edad (hasta el siglo XVIII, con sus hijos pequeños; a partir de entonces, con sus hijos jóvenes o adolescentes). Al enfermo se le ha negado siempre su carácter adulto y la completa capacidad de decisión. En razón del principio de beneficencia, se conculcaba el de autonomía. De ahí que ahora, como conclusión de todo este capítulo, hayamos de categorizar las diferentes formas de paternalismo, y definir cuál es el sentido del principio moral de beneficencia estricto o no-paternalista.

CONCLUSIÓN: EL PRINCIPIO DE BENEFICENCIA

Tras todo lo ya expuesto parece claro que el paternalismo es el hábito de tratar o gobernar a los otros como el padre trata y gobierna a sus hijos. Así definido, el paternalismo se ha dado desde tiempos muy remotos tanto en la vida familiar, como en la política, la religiosa y la médica. Y sin embargo el término es muy reciente. A lo que parece comenzó a utilizarse hace ahora un siglo, en la década de 1880[214]. No es un azar que tardara tanto en surgir, ya que para poder crearlo era precisa una cierta distancia respecto al propio fenómeno que se trataba de definir, y esto sólo fue posible a partir de finales del siglo XVIII, cuando las relaciones humanas empezaron a salir de lo que Kant llamó «su minoría de edad»[215], es decir, cuando iniciaron su proceso de emancipación de los antiguos moldes paternalistas. Nunca se ha hablado tanto del paternalismo como en los últimos cien años, quizá porque nunca hemos estado tan lejos de él. La evolución de las estructuras sociopolíticas de los países occidentales en estos últimos dos siglos puede resumirse en esta sola frase: el paternalismo a la justicia social. El Estado del llamado antiguo régimen era claramente paternalista. Su máxima expresión fue el despotismo ilustrado del «todo para el pueblo pero sin el pueblo». Frente a él se hicieron las revoluciones democráticas, y después las revoluciones sociales. Las primeras se efectuaron en nombre de la libertad, y las segundas en el de la justicia. El Estado de justicia social es de algún modo la antítesis del antiguo Estado paternalista.

De todos modos, si el paternalismo consiste en tratar a los demás como hijos, cabría preguntarse si el Estado actual no es tan paternalista o más que el antiguo. Nunca el Estado ha sido tan poderoso como hoy frente al individuo. A partir de la crisis económica de 1973 no ha sido infrecuente llamar crítica y despectivamente al *Welfare State* (Estado de bienestar), «Estado benefactor» o «Estado de beneficencia». Para el pensamiento neoliberal, en efecto, el *Welfare State* sigue siendo paternalista, ya que sigue restringiendo gravemente la libertad de sus súbditos. Lo cual demuestra que es preciso superar la vieja metáfora del gobierno de los hijos por el padre, y dar una definición más estricta y funcional del paternalismo. Gerald Dworkin definió en 1971 el paternalismo como «la interferencia con la libertad de acción de una persona, justificada por razones referidas exclusivamente al bienestar, al bien, a la felicidad, a las necesidades, a los intereses o a los valores de la persona a la que se fuerza»[216]. Se trataría, pues, de cualquier tipo de «beneficencia coercitiva». James F. Childress ha criticado esa definición, afirmando que no siempre que existe paternalismo ha de usarse la fuerza. El paternalismo, pues, no siempre es coercitivo. Probablemente los paternalismos más sutiles no lo son nunca. De ahí que él haya propuesto la siguiente definición alternativa: «Es el rechazo a aceptar o a consentir los deseos, opciones y acciones de otra persona, por el propio beneficio de esa persona»[217]. El paternalismo es una mezcla de beneficencia y poder, que parece *prima facie* correcta, ya que pretende beneficiar a un ser humano, pero que al menos en ciertos casos puede resultar *prima facie* incorrecta, ya que se niega a aceptar los deseos, opciones y acciones de esa persona. Que sea o no incorrecta dependerá del sentido que se dé y el modo como se ponderen diferentes principios morales, especialmente los de beneficencia y respeto por las personas.

Esta definición de paternalismo no puede menos de recordar aquella otra que hace ya muchos años dio Max Weber del fenómeno que él denominó *Herrschaft*, término que se suele traducir al castellano por «dominación», pero que también podría hacerse por «señorío». Weber definió la dominación como:

> un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta («mandato») del «dominador» o de los «dominadores» influye sobre los actos de otros (del «dominado» o de los »dominados»), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato («obediencia»)[218].

Max Weber añade que es esencial el «como si» del párrafo. Se trata, pues, de un poder sobre otras personas que es tanto más sutil cuanto menos coactivo. Exactamente lo mismo sucede con el paternalismo, hasta el punto de que éste no es otra cosa que una forma de «dominación», de «señorío». Cabría también decir que el paternalismo es el modo peyorativo y crítico de denominar el hecho de la dominación.

De aquí surgen consecuencias a raudales. En varios trabajos míos he intentado demostrar cómo la dominación es la característica formal definitoria de las verdaderas «profesiones», a diferencia de las meras «ocupaciones» u «oficios»[219]. Las profesiones propiamente dichas son, como ya hemos visto, muy pocas, la sacerdotal, la jurídico-política y la médica. Todas ellas participan de unas mismas características, que Talcott Parsons intentó definir hace años. El rol social del verdadero profesional (que yo he denominado más de una vez «rol sacerdotal», pero que quizá también podría denominarse «rol paternalista») se caracteriza por cuatro notas: «universalismo» (del profesional se espera que no tenga acepción de personas), «especificidad funcional» (sólo se le concede autoridad en su campo específico de actuación, no en los demás), «neutralidad afectiva» (evitando los sentimientos de amor o de odio, o al menos controlándolos de tal modo que no interfieran en la dinámica de la relación profesional) y, en fin, «orientación hacia la colectividad» (del profesional se espera que actúe de modo altruista y no por dinero, a diferencia de lo que hace quien tiene un oficio; nadie espera que un comerciante mantenga indefinidamente abierto un establecimiento que pierde dinero, pero sí se espera que el sacerdote, el juez y el médico actúen teniendo sólo en cuenta el beneficio de la colectividad, no las ganancias económicas).

Es interesante advertir que esta última característica dota a los profesionales de una evidente «superioridad» moral. Quienes ejercen una profesión actúan de modo «altruista», en tanto que los que desempeñan un oficio lo hacen por motivos «egoístas». Esto dota a los profesionales de una enorme «autoridad moral»[220]. El sacerdote, el juez y el médico gozan de una indiscutible autoridad moral o, si se prefiere, de un evidente «dominio moral». También podría denominársela «dominación moral». Ahora bien, dominación moral, en el sentido que antes hemos dado a la palabra dominación, es lo mismo que «paternalismo». Así se explica que estas profesiones hayan sido siempre muy proclives al paternalismo. En el caso de la medicina, esto es lo que T.T. Paterson denominó hace años *Aesculapian Authority*, una autoridad que es a la vez, según él ha demostrado, «sapiencial», «moral» y «carismática»[221]. Características muy similares ha tenido la autoridad sacerdotal a lo largo de los siglos, y también la

autoridad política, cuando menos, hasta la Revolución Francesa. El paternalismo no es un «accidente» en la historia de las relaciones humanas, sino la característica que a lo largo de toda su historia ha definido al rol profesional en tanto que tal. El problema que hoy tenemos planteado no es el de si hay paternalismo en las profesiones, sino si son posibles las profesiones sin paternalismo, es decir, si acabar con el paternalismo no supone poner fin al rol profesional. Es posible que sea esto último lo que está sucediendo, en cuyo caso parece claro que la tarea con la que hoy se enfrentan las profesiones clásicas, entre otras la medicina, es reformular o redefinir de modo nuevo su rol profesional. Quizá el auge de la bioética se debe, entre otras razones, a ésta.

En la sociedad los roles suelen ser complementarios; así, el rol del padre es complementario del rol del hijo, el del marido del de la mujer, etc. En medicina sucede lo mismo, de tal modo que el rol de médico es complementario del rol de enfermo. Cuando la relación es paternalista, al rol de dominación del médico corresponde el rol de dominado del enfermo. Así se entiende que clásicamente se haya considerado «buen enfermo» a aquel que asumía una actitud rigurosamente pasiva, infantil, que no preguntaba ni protestaba, que obedecía a todos los mandatos, etc. Parsons consideró como notas definitorias del rol de enfermo las siguientes: que abandone sus ocupaciones habituales, que no se culpe por lo sucedido y que busque ayuda especializada. Ninguna de estas notas tiene de por sí que poner al enfermo en la situación de «dominado», aunque en la práctica haya sido siempre así. No es un azar que Parsons escriba a este respecto:

> En muchos aspectos, el nexo relacional que generalmente se establece en la asistencia sanitaria se asemeja al de la familia, con el médico u otro profesional sanitario asumiendo un rol cuasi-paternal que hace más fácil el adecuado manejo del paciente, y el paciente jugando un rol cuasi-infantil[222].

De lo dicho se desprende que el paternalismo admite «grados». No será idéntico si considera al enfermo como un niño recién nacido o como un adolescente. Ya lo hemos visto al estudiar su historia. Hasta el siglo XVIII el médico trató a los enfermos como a niños, y a partir de entonces como adolescentes. De ahí la importancia de la distinción que en 1956 hicieron Thomas Szasz y Marc Hollender, al diferenciar un «tipo infantil» de paternalismo y otro «tipo juvenil» (en el que al enfermo se le trata como a un adolescente que aún no ha alcanzado su mayoría de edad). En el primer caso el papel del paciente es por completo pasivo y receptivo, como el de un niño de pocos meses de edad, en tanto que en el segundo es más activo, pudiendo manifiestar sus deseos y opciones, y por tanto su aceptación o rechazo del acto médico. El rechazo, por supuesto, no será tenido en cuenta cuando atente de forma grave contra la salud o la integridad física del individuo.

El paternalismo es el modo de entender las relaciones humanas de acuerdo con los esquemas propios de la vieja sociedad patriarcal, y por tanto es lógico que se diferencien en él dos tipos, el infantil y el juvenil. Cuando la distinción se hace desde otro punto de vista, el de la «capacidad» o «competencia» de los individuos para tomar sus propias decisiones, entonces se denominan, respectivamente, paternalismo «fuerte» y paternalismo «débil». Se llama paternalismo débil al que considera que se puede y debe actuar a fin de que una persona no se

haga daño a sí misma, siempre que no sea (momentánea, temporal o permanentemente) competente o capaz, o no posea la información necesaria para tomar decisiones razonables. Lo que el paternalismo débil afirma es, pues, que no debe permitirse el que alguien se haga daño a sí mismo por defecto en el derecho al consentimiento informado, bien por falta de información, bien por incapacidad para el consentimiento. Por el contrario, el paternalismo fuerte afirma que puede y debe evitarse que las personas adultas atenten contra sí mismas, aunque se sepa que poseen adecuada información y suficiente capacidad o competencia. Hay autores, como Beauchamp[223], para quienes el paternalismo débil no debería ser llamado así, ya que no es un principio autónomo de limitación de la libertad sino una forma del principio de no-maleficencia, que obliga a proteger a las personas contra los perjuicios provocados por causas ajenas al control de su voluntad. No parece, pues, que deba aceptarse como verdadero el paternalismo débil, lo cual no obsta para que consideremos que, en principio, tanto el paternalismo infantil como el juvenil deben ser consideradas formas de paternalismo «duro». Digo en principio, porque los límites entre uno y otro paternalismos son en la realidad mucho menos nítidos de lo que suele pensarse. De hecho, ni la información ni el consentimiento son propiedades de límites bien definidos, razón por la cual admiten grados. Un niño de muy pocos meses tiene capacidad de asentir, un adolescente puede además consentir en ciertas cosas, y sólo el adulto tiene perfecta capaciad de decidir. Asentimiento, consentimiento y decisión son, pues, diferentes grados en la escala del consentimiento[224]. Hay «niveles» de consentimiento informado, y por tanto la línea que separa el paternalismo débil del fuerte es más sinuosa de lo que a primera vista parece. Hay razones para pensar que la competencia de un paciente no es total, cuando sin causas que lo justifiquen elige la opción de mayor riesgo. Algunos autores piensan que este principio limitativo de la autonomía de los pacientes supone la aceptación de algún tipo de paternalismo duro, razón por la cual denominan a esta postura «paternalismo limitado»[225]. En mi opinión no se trata de eso, sino de un criterio muy útil para evaluar la competencia de los pacientes, y por tanto una forma de diferenciar el paternalismo duro del blando. Por tanto, sigue siendo válido el principio de que el paternalismo duro, o paternalismo estricto, es éticamente rechazable. El problema está en establecer con claridad los límites del consentimiento informado, y por tanto los límites del paternalismo.

La exclusión definitiva del paternalismo blando del área del auténtico paternalismo, nos obliga a sustituir la definición antes transcrita de James Childress por esta otra:

> Paternalismo es el rechazo a aceptar o a consentir los deseos, opciones y acciones de las personas que gozan de información suficiente y de capacidad o competencia adecuada, por el propio beneficio del paciente.

Según esta definición debe considerarse paternalismo el no permitir a un testigo de Jehová adulto y responsable, que necesita una transfusión de sangre para salvar su vida y se niega a recibirla, morir por fidelidad a sus profundas creencias religiosas. Y lo es también que el Estado obligue a los ciudadanos a ir por las carreteras con el cinturón de seguridad abrochado[226]. No es parternalismo, sin embargo, el internar a un enfermo que padece un brote esquizofrénico agudo

en contra de su voluntad, o el evitar que un testigo de Jehová arriesgue por sus creencias la vida de un hijo suyo. Esto no es paternalismo, sino beneficencia pura y simple.

Con lo cual hemos logrado definir, al menos negativamente, el perímetro del principio moral de beneficencia. Una beneficencia no paternalista es aquella que intenta hacer el bien o ayudar a los demás en sus necesidades, siempre que ellos voluntariamente lo pidan o lo acepten. Por tanto, en las personas adultas y responsables este principio nunca permite hacer el bien o ayudar sin el «consentimiento informado» del paciente. Cuando el consentimiento informado es imposible, ya por falta de información (p.e., en los casos de urgencia), ya por defecto en la capacidad (p.e., en los niños, en los comatosos o en algunas enfermedades mentales), entonces el imperativo moral de beneficencia lleva a buscar siempre el mayor bien del paciente, y por tanto a prestar toda la ayuda posible.

Es importante diferenciar claramente el principio de «no-maleficiencia» del principio de «beneficencia». El primero nos obliga a todos de modo primario, y por tanto es anterior a cualquier tipo de información o de consentimiento. El principio de no maleficencia no tiene nada que ver con el consentimiento informado, en tanto que el de beneficencia sí. Nunca es lícito hacer el mal, pero a veces no es lícito hacer el bien. En cualquier caso, ambos principios pueden reunirse en uno solo, que mande no hacer mal a nadie y promover el bien. Así entendido el principio de beneficencia, no hay duda de que ha sido y seguirá siendo el santo y seña de la ética médica. Las dos partes de este principio están perfectamente documentadas desde el tiempo de los hipocráticos. La parte negativa se halla formulada en la máxima: *primum non nocere*; la segunda, en la expresión, presente por dos veces en el *Juramento* hipocrático: «en beneficio del enfermo». La primera no tiene en principio nada que ver con el paternalismo; la segunda sí, siempre que el beneficio se haga sin el consentimiento informado del paciente. Ambas fórmulas están de algún modo sintetizadas en el criterio del libro de las *Epidemias*: «Favorecer, o al menos no perjudicar». No hay duda de que a todo lo largo de la historia de la medicina se ha dado de esta fórmula una interpretación estrictamente paternalista. No es necesario que así suceda. Y, si el favorecer se entiende conforme a los principios del consentimiento informado, no se ve por qué no ha de seguir siendo el santo y seña de toda la ética médica. Esta es la tesis defendida por Edmund D. Pellegrino y David C. Thomasma en su libro *For the Patient's Good: The Restoration of Beneficence in Health Care* [227]. Frente a los intentos de las últimas décadas de fundamentar la ética médica sobre el principio de autonomía, Pellegrino y Thomasma reivindican los fueros del principio de beneficencia. En la relación médico-paciente cada parte tiene su propia responsabilidad moral. El enfermo ha de actuar conforme al principio de autonomía y la sociedad y el Estado de acuerdo con el de justicia, pero el médico ha de seguir aportando a esa relación el principio ético de beneficencia. La ética médica actual no se diferencia de la clásica en que esté basada en la autonomía y no en la beneficencia, sino en que el médico ya no puede, debe ni quiere ejercer esa beneficencia de modo paternalista y absoluto. Al médico no se le pide que renuncie a su criterio moral de benefiencia, sino que lo entienda como «un» principio moral, que debe articularse con los propios de las otras partes de la relación médico-enfermo, la autonomía del paciente y la justicia de la sociedad. Sin renunciar a su principio

de beneficencia, lo cual sería suicida, el médico tiene que aprender a no dar la espalda a la autonomía. Lo que el tiempo nos ha hecho descubrir es que el principio de beneficencia ha de compaginarse con las exigencias, en alguna medida opuestas a él, de la autonomía. ¿Cómo? Es el tema del próximo capítulo.

EPICRISIS

Tras este largo recorrido por la historia y la teoría de la beneficencia y el paternalismo, conviene que, como resumen y aplicación práctica de todo su contenido, volvamos al principio e intentemos resolver el problema ético planteado por la historia clínica de Isabel. Los médicos que la atendieron en el servicio de urgencia y en la sala del hospital parece que actuaron con toda diligencia, intentando en todo momento llegar a un diagnóstico lo más exacto posible, e instaurando el tratamiento que consideraron adecuado. La enferma ingresó en el hospital con un cuadro neurológico bastante aparatoso, que en principio podía deberse bien a un accidente cerebrovascular agudo, bien a una metástasis de su antiguo tumor mamario. El pronóstico y el tratamiento son muy distintos en un caso y en el otro. Mediante un cierto número de pruebas objetivas, en especial la tomografía axial computadorizada y la punción lumbar, los médicos descartaron dos posibilidades, un tumor cerebral, y una hemorragia subaracnoidea, y en consecuencia diagnosticaron a la enferma de ACVA. Esto les orientó respecto a la pauta terapéutica adecuada, que si bien no era curativa, podía paliar algunos de los principales problemas cardiovasculares de Isabel: la hipertensión arterial y la fibrilación auricular. Sabían que a medio plazo el futuro de la enferma no era bueno, porque los accidentes vasculares se repetirían y, poco a poco, irían deteriorando su calidad de vida. Era probable que en uno de ellos quedase hemipléjica o tetrapléjica, o aun muriera. Sus pronósticos se confirmaron aún antes de lo esperado, ya que la enferma falleció en el plazo de un año.

El problema ético que plantea esta historia clínica es el del paternalismo en la actuación médica. Cuando la enferma llega al servicio de urgencia, su capacidad cognitiva y conativa está muy severamente afectada, y por tanto es incapaz de entender su situación y de decidir autónomamente. Sin embargo, junto a ella están unos familiares que sí pueden recibir información y decidir en el lugar de Isabel. Los médicos de hecho no les informan ni piden su autorización para realizar las pruebas diagnósticas. Ello puede justificarse por razón de la urgencia. Es obvio que en caso de urgencia debe actuarse siempre en el mayor beneficio del paciente. Pero no parece que este fuera el caso. En primer lugar, porque la urgencia del caso no era tal que fuera imposible explicar a los familiares la situación y recabar su

consentimiento. En segundo, porque en los días posteriores, cuando la crisis aguda cedió, los médicos siguieron actuando sin pedir permiso a la enferma ni a los familiares. Se limitaron a informar a éstos a posteriori, *comunicándoles las actuaciones diagnósticas y terapéuticas que habían efectuado.*

Este es un caso típico en que se ve cómo el médico cree completamente justificada su acción desde el punto de vista moral, por el hecho de haber actuado en el mayor beneficio de la paciente, es decir, de acuerdo con el principio de beneficencia, sin tener en cuenta las opiniones o los deseos de la paciente y, en su caso, de los familiares. La manera como el médico responsable de Isabel ha utilizado su aesculapian authority *es tan extrema, que ha caído en el* «paternalismo duro». *Hemos definido éste como «el rechazo a aceptar o a consentir los deseos, opciones y acciones de las personas que gozan de información suficiente y de capacidad o competencia adecuada, por el propio benefico del paciente». El médico de Isabel se ha negado a aceptar o consentir los deseos y opciones, primero de los familiares y luego, cuando la paciente ya podía decidir, también de ella. Para evitarlo, no les ha informado, o lo ha hecho a destiempo, cuando la información no podía ya influir en la marcha de los acontecimientos. Actuando así cree, probablemente, que ha protegido los mejores intereses de la paciente de los deseos de sus familiares, que muchas veces son, según su experiencia, contrarios al mayor bien del enfermo. Pero si se analizan las cosas con algo más de detención es posible ver que, muy probablemente, esa justificación no es más que un mecanismo de defensa del médico. En esta historia es muy dudoso, en efecto, que, hurtando la información a la enferma y a los familiares, el médico haya actuado en beneficio de su paciente. Pensemos que el mayor problema diagnóstico es descartar la posible metástasis cerebral de su autiguo tumor mamario, de una parte, y de otra la existencia de una hemorragia, bien intraparenquimatosa, bien subaracnoidea. Estas dos posibilidades se intentan descartar mediante ciertas pruebas, como el Doppler y la TAC. La punción lumbar tiene por objeto descartar una hemorragia subaracnoidea. Pero esta posibilidad es muy remota. La enferma no ha tenido los síntomas cataclísmicos propios de ese cuadro, ni posee rigidez de nuca. Por otra parte, la punción permite evidenciar las hemorragias subaracnoideas, pero no las intraparenquimatosas. Es, pues, una prueba muy poco resolutiva, y en esta enferma prácticamente inútil. Este es un caso típico en el que las técnicas no invasivas no sólo son humanamente preferibles sino además técnicamente mejores. A la vista de todo esto, hay muchas razones para pensar que la punción lumbar ha sido prácticamente inútil, y que si el médico hubiera informado a la paciente o a los familiares de las ventajas e inconvenientes de la prueba, éstos no habrían dado el consentimiento a su realización. También es probable que, si el médico se hubiera visto en la necesidad de explicar en detalle los pros y los contras de la prueba, habría ponderado más las circunstancias, desistiendo, quizá, de efectuarla. De suceder esto, sería preciso concluir que la participación de la paciente y de sus familiares en la*

toma de decisiones no sólo no habría ido en perjuicio de Isabel, sino más bien en beneficio suyo, aumentando la calidad objetiva y subjetiva de la asistencia sanitaria.

En el caso que estamos analizando se ve cómo el médico actúa con un rol de poder y autoridad, que impone mandatos sin ofrecer a cambio razones. Sus sentencias tienen algo de inapelables. Para justificar este modo de proceder, es frecuente que los médicos aduzcan el llamado «privilegio terapéutico», que autoriza a no decir la verdad al paciente cuando se prevé que su conocimiento le puede provocar un gran quebranto físico o moral. Esto sucede sobre todo en los casos de tumores malignos, razón por la cual se halla relativamente extendida entre los médicos la práctica de informar a los pacientes de su enfermedad, salvo cuando padecen algún tipo de neoplasia. Dejando de lado el hecho de que este principio, formulado así, es también paternalista, y que el verdadero privilegio terapéutico sólo puede utilizarse en situaciones excepcionales, es claro que no resulta aplicable al caso que nos ocupa. Cierto que en un principio se sospechó la existencia de un tumor cerebral, y que por tanto la enferma podía hallarse incluída en el campo cubierto por la interpretación laxa del privilegio terapéutico, pero no así sus familiares, a los que sin embargo tampoco se informó. Es claro, pues, que el médico fue más allá de sus límites morales, confundiendo la beneficencia con el paternalismo. Esta confusión intentó justificarla, probablemente, con argumentos tales como el del mayor bien de la enferma, o el privilegio terapéutico. Pero estas justificaciones no son válidas. Nuestro médico tiene un talante estrictamente paternalista, y por eso utiliza mal aun los privilegios lícitos, como el terapéutico. La experiencia demuestra que sólo quienes renuncian al paternalismo e intentan poner en práctica una beneficencia no lesiva de la autonomía y la justicia, son capaces de utilizar el privilegio terapéutico en sus justos términos. No hay privilegio terapéutico sin aceptación previa del derecho del paciente al consentimiento informado. El médico responsable de Isabel no procede así, y por eso decimos que su talante es paternalista.

NOTAS

[1] Pedro LAÍN ENTRALGO, *la relación médico-enfermo: Historia y teoría* (2.ª ed), Madrid, Alianza, 1983, p. 24.

[2] ARISTÓTELES, *Pol* VI (IV) 2: 1289a 40-b 3.

[3] ARISTÓTELES, *Pol* III 6: 1278b 37-1279a 2.

[4] ARISTÓTELES, *Pol* III 6: 1278b 33-37.

[5] *Il.* VI, 326.

[6] *Il.* XIII, 116. Cf. Marcelino LEGIDO, *El problema de Dios en Platón*, Madrid, C.S.I.C., 1963, pp. 104-105.

[7] PLATÓN, *Banq.* 186b-c. Cf. Ludwig EDELSTEIN, «The Role of Eryximachus in Plato's *Symposium*», en *Ancient Medicine*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1967, pp. 153-171.

[8] PLATÓN, *Rep.* VII,15: 536b.

[9] *Tratados hipocráticos* (ed. Carlos García Gual, Vol. II), Madrid, Gredos, 1986, pp. 66-67.

[10] GALENO, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, en *Claudii Galeni Opera Omnia* (ed. C.G. Kuhn, Leipzig 1821; reedición, Hildesheim, Georg Olms, 1964), vol. IV, p. 779. (Trad. esp. de Luis García Ballester en su obra *Alma y enfermedad en la obra de Galeno*, Valencia-Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1972, p. 40.)

[11] KÜHN, IV, 782 y 820.

[12] KÜHN, IV, 820.

[13] Cf. PLATÓN, *Leyes* I,1: 631b-d. Cf. Marcelino LEGIDO, «Bien, belleza, orden y verdad. Su conexión trascendental», en su libro *Bien, Dios, Hombre*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1964, p. 51.

[14] Una excepción importante es el movimiento sofístico. Para los sofistas la moral no es una parte de lo físico, sino su antítesis. En este sentido son más «modernos» que el grueso de la filosofía griega. Cf. W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, (trad. Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, Gredos, vol. III, 1988, pp. 15-308). Sobre la traducción de *éthos* por «modo o forma de vida», cf. Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, (9.ª ed.), Madrid, Alianza, 1987, p. 248.

[15] Platón habla de la *areté* del perro y del caballo (Rep I,23-4: 355b), de la *areté* de los ojos (*Rep* I,24: 353b), etc.

[16] PLATÓN, *Gorgias* 506d-e.

[17] *Epidemias* I,5. Cf. *Oeuvres complètes d'Hippocrate* (ed. E. Littré, Tomo II, París, 1840; reedición, Amsterdam, Hakkert, 1961), vol. 2, pp. 634-636. (En la edición inglesa de W.H.S. Jones, el texto se encuentra en *Epidemias* I,11: *Hippocrates*, Londres, William Heinemann 1923, vol. 1, p. 164.)

[18] El fragmento 20 de Empédocles (DK 31 B 20) dice así: «Esta lucha de ambas fuerzas se torna manifiesta a través de la masa de miembros mortales. Algunas veces todos los órganos que constituyen el cuerpo forman una unidad, gracias al Amor, en el punto culminante de la vida; otras, separados por el Odio cruel, vagan por su lado a través de los escollos del mar de la existencia. Y lo mismo sucede con las plantas y los peces que tienen su morada en el agua, con las bestias que se guarecen en las montañas y las aves marinas de alas viajeras».

[19] *De fract.*, l; Littré III, 412, 414.

[20] Cf. M. MICHLER, «Die praktische Bedeutung des normativen Physis Begriff in der hippokratischen Schrift *De Fracturis-De Articulis*», *Hermes* 90, 1962, 385-401; J.S. LASSO DE LA VEGA, «Pensamiento presocrático y medicina», en P. Laín Entralgo (dir.), *Historia Universal de la Medicina*, vol. 2, Barcelona, Salvat, 1972, p. 39; P. LAÍN ENTRALGO, *La medicina hipocrática*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, p. 51. Por su parte, Aristóteles cita por dos veces, una al comienzo de la *Ética a Nicómaco* y otra en la *Etica a Eudemo,* una inscripción del templo de Leto en Delos, que decía: «Lo más

hermoso es lo más justo; lo mejor, la buena salud; lo más agradable, alcanzar lo que se ama». Y para explicar su contenido, comenta: «No podría ser feliz del todo aquel cuyo aspecto fuese completamente repulsivo, o mal nacido, o solo y sin hijos» (*Et. Nic.* I,8: 1099b 3-5).

[21] *Scol. Att.* 7 Diehl. Cf. PLATÓN, *Gorg.* 451e. Cf. también el capítulo 69 del escrito hipocrático *Sobre la dieta*, en Cárlos García Gual (ed.), *Tratados hipocráticos*, vol. 3, Madrid, Gredos, 1986, p. 90. Cf. Pedro LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano: Oriente y Grecia antigua*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987, p. 195.

[22] Cf. Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, París, Klinsieck, 1968, pp. 106-7.

[23] Friedrich NIETZSCHE, *Genealogía de la moral* (trad. A. Sánchez Pascual), 4.ª ed., Madrid, Alianza, 1979, pp. 33-34. Cf. Rafael GUTIÉRREZ GIRARDOT, *Nietzsche y la filología clásica*, Buenos Aires, Eubeda, 1966.

[24] NIETZSCHE, *Op. cit.*, p. 35. Las etimologías que aduce Nietzsche son, cuando menos, discutibles. Cf., además del libro de Chantraine citado en la nota 22, BENVENISTE, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, París 1935 (reimpr. 1948), p. 191.

[25] *Rep.* III,3: 389b (trad. J.M. Pabon y M. Fernández Galiano), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969. Cf. *Rep.* V,8: 459c.

[26] Cf. ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4.ª ed., París, C. Klincksieck, 1967, pp. 738-739.

[27] Cf. Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios, ed. cit.*, p. 204; Cf. también Xavier ZUBIRI, «La dimensión histórica del ser humano», *Realitas*, Vol. I, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974, p. 60.

[28] Cf. Karl PRÜMM, «La religión de los griegos», en Franz König (ed.), *Cristo y las religiones de la tierra* (trad. esp.), vol. 2, Madrid, B.A.C., 1961, p. 90. Cf. Pedro LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano: Oriente y Grecia Antigua*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987, pp. 198-200.

[29] ARISTÓTELES, *Pol.* I,2: 1252b34-1253a1.

[30] CLEMENTE, *Stromata* VI,19.

[31] PLATÓN, *Car.* 154b.

[32] PLATÓN, *Banq.* 211b.

[33] PLATÓN, *Laques* 199a-d.

[34] HESIODO, *Erga.* 122s. Cf. Platón, *Rep.* V,15: 468e-469b.

[35] PLATÓN, *Rep.* IV, 6: 428d-429a.

[36] PLATÓN, *Crat.* 397c-d.

[37] PLATÓN, *Rep.* VII,15: 536c. En sentido contrario, Solón, fr. 22. Cf. también *Laques* 188b y 189a.

[38] ARISTÓTELES, *Gen. an.* 748b30.

[39] ARISTÓTELES, *Ret.* II,14: 1320a 29-b 1.

[40] ARISTÓTELES, *Et. Nic.* V,1: 1129b 25-30.

[41] Cf. ARISTÓTELES, *Et. Nic.* VIII,3: 1156a 24-b 6.

[42] ARISTÓTELES, *Ret.* II,14: 1390b 13-14.

[43] Diego GRACIA y José Luis VIDAL, «La *Isagoge* de Ioannitius: Introducción, edición, traducción y notas», en *Asclepio*, XXVI-XXVII, 1974-5, 322-323. Cf. también la edición de Maurach, *Sudhoffs Archiv*, 62, 1978, p. 155.

[44] Cf. Diego GRACIA, «¿Es el niño un ser enfermo?», en *Jano*, n. 662-H, 12-23 octubre 1985, pp. 801-814.

[45] F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia* (trad. esp. A. Sánchez Pascual), 4.ª ed. Madrid, Alianza, 1979, p. 111.

[46] PLATÓN, *Timeo*, 88b.

[47] PLATÓN, *Timeo*, 87b-c.

[48] Cf. DK 24 B 4.

[49] Cf. PLATÓN, *Timeo* 33a-b. Cf. la tesis doctoral de Rosa María MORENO RO-

DRÍGUEZ, *El concepto de discrasia en la patología galénica,* Universidad de Granada, Facultad de Medicina, 1984.

[50] Para todo esto, cf. Pedro LAÍN ENTRALGO, *La medicina hipocrática*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.

[51] CF. Jean FERNEL, *Fernelli Ambiani Universa Medicina... editio sexta*, Frankfort, 1607, pp. 347-348 (*De morborum differentiis*, Lib. I, cap. 2): «Omnis porro corporis constitutio atque affectus, aut naturalis aut non naturalis exsistit: atque non naturalis alius praeter naturam, alius contra naturam». Cf. también Rudolph GOCLENIUS, *Lexicon philosophicum*, Frankfort, 1613 (Reprographischer Nachdruck, Georg Olms, Hildesheim 1964), p. 747: «Praeter naturam, qui tametsi ex naturae lege seu praescriptione non est, ei tamen vim nullam facit. Contra naturam, qui ita excedit naturae limites, ut vim ex inferat, eiusque vires manifeste inturbet». Por su parte, Bartholomaeus CASTELLI escribe en su *Lexicon medicum graeco-latinum*, Patavii, 1767, vol. II, p. 216: «*Para*, id est, *praeter*, praepositio usitatissima in Medicina, cum simpliciter, tum in compositione. Plerumque vero accipitur in malam partem, ita ut significet aliquem recessum a statu integritatis sive bonae dispositionis, hac tamen limitatione, ut nihilominus residuum maneat *aliquid bonitatis*; ut hac ratione differentia eluceat inter *Praeter* et *Contra*. Morbi omnes sunt *parà phýsin*, *praeter* naturam, eorumque causae et effecta; mors sola, et quae eam vel efficiunt, vel consequuntur, sunt *contra* naturam; *enantíon tês phýseos*, quamvis in latiore acceptione morbi quoque dicuntur contra naturam; animadvertente J. Alex. *Not. in Gal. de diff. morb.* c.4».

[52] Esta es la explicación que da Santo Tomás en *S.Th.* I, q.110, a.4 al tema de los movimientos violentos.

[53] Cf. Celius AURELIANUS, *De morbis acutis et chronicis*, ed. I. C. Amman, 1709, pp. 267-8: «Scribentium igitur medicinam nullus ante Themisonem tardarum passionum curationes principaliter ordinavit... Alii disperse atque de aliis passionibus scribentes... ut Erasistratus et Asclepiades. Themison autem tardarum passionum tres libros scripsit». Cf. L. Edelstein, «Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic», en *Ancient Medicine*, Baltimore 1967, p. 230.

[54] Cf. L.J. RATHER, «The 'Six Things Non-Natural': A Note on the Origins of a Doctrine and a Phrase», *Clio Medica*, 3, 1968, 337-347; S. JARCHO, «Galen's Six Non-Natural; a Bibliographic Note and Translation», *Bull. Hist. Med.* 44, 1970, 372-377; J. J. BYLEBYL, «Galen on the Non-Natural Causes of Variation in the Pulse», *Bull. Hist. Med.* 45, 1971, 482-485; P. H. NIEBYL, «The Non-Naturals», *Bull. Hist. Med.* 45, 1971, 486-492.

[55] Cf. Juan de ALEJANDRIA, *Comentarios al tratado galénico De sectis*, ed. C.D. Pritchet, Leiden, Brill, 1982, p. 24.

[56] PLATÓN, *Timeo* 77a.

[57] PLUTARCO, *De liberis educandis* 2b.

[58] PLATÓN,*Teeteto,* 167b-c.

[59] *Ley* (trad. y notas de María Dolores Lara Nava) en *Tratados hipocráticos*, ed. Carlos García Gual, Madrid, Gredos, vol. 1, 1983, pp. 94 y 96.

[60] En este proceso de reivindicación hay que situar varios trabajos importantísimos, entre los cuales me interesa resaltar los siguientes. En primer lugar, el clásico libro de Lynn THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. 1, New York, Columbia University Press 1923; en segundo lugar, el libro de DODDS, *Los griegos y lo irracional.* También es importante el artículo «Demons» en Pauli-Wisowa, R.E., Supplement III, p. 267ss, y p.272, 38. Cf. también W.R. HALLIDAY, «The Treatment of Disease in Antiquity», en *Greek Poetry and Life.* Essays presented to G. Murray, Oxford 1936, p. 281; y E. STEMPLINGER, *Sympathieglaube und Sympathiekuren in Altertum und Neuzeit*, 1919, p. 5. En contra, L. EDELSTEIN, «Greek Medicine in its relation to Religion and Magic», en *Ancient Medicine*, p. 222. La mejor síntesis es la de Luis GIL, *Therapia: La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, Guadarrama, 1969.

[61] *Tratados hipocráticos*, ed. Carlos García Gual, vol. 1, Madrid, Gredos, 1983, p.

330. Esto no quiere decir que a los médicos hipocráticos pueda identificárselos con purificadores, adivinos, etc. Todo lo contrario. Los hipocráticos distinguen muy bien entre lo que es acción mágica y lo que es acción médica, y en esto se diferencian de los magos. Todo el tratado hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada* está dedicado a distanciarse de aquellos para quienes toda enfermedad debe tratarse con purificaciones, magia, etc. El autor del citado escrito se opone a ellos frontalmente, afirmando que en el ámbito de las enfermedades preternaturales la medicina sí puede actuar de modo técnico. La alimentación, por ejemplo, es una cosa no natural, y por tanto pertenece al orden de lo moral, no de lo religioso. No se explica, prosigue, cómo los magos y purificadores prohiben ciertos alimentos para el tratamiento de la enfermedad sagrada, ya que si ésta se ha producido por el comer y el beber, «entonces no es la divinidad la responsable, ni son de provecho las purificaciones, sino que lo que cura y lo que daña son los comestibles, y se esfuma el influjo de lo divino». «Sobre la enfermedad sagrada» cap. 2, en *Tratados hipocráticos*, ed. Carlos García Gual, vol. 1, Madrid, Gredos, 1983, p. 401.

[62] *De generatione animalium* IV, 4. Cf. Ludwig EDELSTEIN, *Ancient Medicine*, Baltimore, 1967, p. 243, donde analiza la importancia del milagro en la medicina griega. De todos modos, el tema sigue sin estar claro, y se halla necesitado de un profundo análisis sobre la articulación de lo «prenatural» con la «Fortuna» (*Týkhe*) y el «milagro».

[63] GALENO, *De Facultatibus Naturalibus*, I,12, ed. Kühn, II, 28-30. Cf. la traducción francesa de Ch. DAREMBERG, *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, vol 2, París, J.B. Baillière, pp. 226-228.

[64] Sobre las doctrinas epicúreas, cf. los libros de Benjamín FARRINGTON, *La rebelión de Epicuro* (trad. José Cano), Barcelona, Ediciones de Cultura Popular, 1968; Carlos GARCÍA GUAL, *Epicuro*, 2.ª ed., Madrid, Alianza, 1983.

[65] GALENO, *Exhortación al aprendizaje de las artes*, edición de José Antonio Ochoa y Lourdes Sanz Mingote en el volúmen *Galeno*, Madrid, Editorial Coloquio, 1986, p. 72.

[66] GALENO, *Exhortación al aprendizaje de las artes*, ed. cit. en la nota anterior, pp. 70-71. La tesis que defiende Galeno en este espléndido libro es que sólo mediante el ejercicio de las artes puede llegar el hombre a la perfección, y que por tanto no son suficientes ni la juventud, ni la belleza ni la salud, por más que éstas sean muy necesarias. Cuando no se cultivan asiduamente mediante el ejercicio de las artes corporales (o médicas) y espirituales (o filosóficas), esas cualidades se pierden pronto. De ahí la necesidad de seguir el ejemplo de Hermes más que el de Fortuna. La tesis del libro se resume en las siguientes líneas: «Quienes no son del todo necios, no deben despreciar el ejercicio de un arte, ni aún estando amparados por el esplendor de un linaje, por la riqueza o por la belleza» (p. 82).

[67] ARISTÓTELES, *Et. Nic.* III,5: 1114a25-30. Cf. Diego GRACIA, «El estatuto de la medicina en el *Corpus aristotelicum*», en *Asclepio*, XXV, 1973, 31-63; «The Structure of Medical Knowledge in Aristotle's Philosophy», en *Sudhoffs Archiv* 62, 1978, 1-36.

[68] *Sobre la decencia*, cap. 16. Cf. *Tratados hipocráticos*, ed. García Gual, Madrid, Gredos, 1983, vol. 1, p. 209.

[69] *Sobre la decencia*, cap. 7; ed. cit., p. 205.

[70] *Epidemias* VI, sec. 4, n. 7; ed. Littré V, 308.

[71] Cf. Karl DEICHGRÄBER, *Medicus gratiosus. Untersuchungen zu einem griechischen Arzbild. Mit dem Anhang «Testamentum Hippocratis» und Rhazes «De indulgencia medici»*, Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1970.

[72] A esto es a lo que parece eludir el autor de *Sobre los aires, las aguas y los lugares*, cuando escribe: «Me parece... que ninguna enfermedad es ni más divina ni más humana que otra, sino que todas son parecidas y todas divinas. Cada una tiene su propia naturaleza y ninguna acontece sin causa natural». *Tratados hipocráticos*, ed. C. García Gual, vol. 2, Madrid, Gredos, 1986, pp. 80-81.

[73] *Sobre la decencia*, cap. 6; ed. cit., pp. 203-4.

[74] Cf. mi trabajo, «Judaísmo, medicina y "mentalidad inquisitorial" en la España del siglo XVI», en Angel Alcalá, ed., *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 328-352.

[75] *Sobre el médico*, cap. 1; ed. cit., pp. 175-176.

[76] Sigo, con correcciones, la traducción de María Dolores Lara Nava, en *Tratados hipocráticos*, ed. Carlos García Gual, Madrid, Gredos, vol. I, 1983, pp. 77-8.

[77] Cf. Littré IV, 628-32.

[78] *Hippocratis opera*, ed. I.L. Heiberg, *Corpus Medicorum Graecorum*, I,1, Leipzig, Teubner, 1927, pp. 4-5.

[79] W.H.S. JONES, *The Doctor's Oath. An Essay in the History of Medicine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1924.

[80] Karl DEICHGRÄBER, *Die ärztliche Standesethik des hippokratischen Eides*, Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, Bd. III, Heft 3, Berlín 1932. Del mismo autor, *Der hippokratische Eid*, Hippokrates Verlag, Stuttgart, s.a.

[81] Ludwig EDELSTEIN, *The Hippocratic Oath*, Supplements to the Bulletin of the History of Medicine, nr. 1, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1943.

[82] Pedro LAÍN ENTRALGO, *La medicina hipocrática*, Madrid, Revista de Occidente, 1970. En el libro de Laín Entralgo encontrará el lector utilizada toda la bibliografía generada a lo largo de esta fecunda etapa.

[83] Cf. Michael FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969.

[84] Cf. Federico NIETZSCHE, *Genealogía de la moral*, ed. cit. en nota 23. Sobre los hallazgos histográficos de esta última etapa, cf. Charlotte TRIEBEL-SCHUBERT, «Bemerkungen zum Hippokratischen Eid», *Medizinhistorisches Journal* 19, 1984, pp. 253-260.

[85] Savas NITIS «The Hippocratic Oath in reference to lithotomy. A new interpretation with historical notes on castration», en *Bull. Hist. Med.*, 7, 1939, 719; S. NITTIS, «The Authorship and probable date of the Hippocratic Oath», en *Bull. Hist. Med.* 8, 1940, 1012-1021; S. NITTIS, «Hippocratic ethics and present day trends in medicine», en *Bull. Hist. Med.*, 12, 1942, 336-342.

[86] Cf. el artículo de STÖCKLE, «Berufsvereine», en Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der klasischen Altertumswissenschaft*, Supplementband IV, Stuttgart, J.B. Metzler, 1924, cols. 155-211, en especial 176-7 y 201. Cf. también P. FOURART, *Des Associations Religieuses chez les Grecs*, París, Klincksieck, 1893, p. 189. Karl PRÜMM, «Asociaciones religiosas privadas», en F. König, ed., *Cristo y las religiones de la tierra*, Madrid, BAC, vol. 2, 1961, pp. 181-185.

[87] Cf. Pedro LAÍN ENTRALGO, «Creación, respuesta y responsabilidad», en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, Moneda y Crédito, 1970, vol. 2, p. 173.

[88] A. ERNOUT y A. MEILLET, ed. cit. en nota 26, pp. 643-644.

[89] DK 21 B 11. (Las citas de los presocráticos se hacen de acuerdo con Hermann DIELS y Walter KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1934.)

[90] DK 21 B 14.

[91] DK 21 B 16.

[92] DK 21 B 15.

[93] DK 22 B 5.

[94] DK 22 B 14.

[95] DK 22 B 5.

[96] ARISTÓTELES, *Met* A 5: 986b 21.

[97] DK 22 B 67.

[98] DK 31 B 134.

[99] Cf. JENOFONTE, *Memorabilia* I.1.12.

[100] PLATÓN, *Sofista* 265d.

[101] Cf. Diego GRACIA, «La medicina en la historia de la civilización», en *Dolentium Hominum* III, 1988, 65-72.

[102] Cf. Werner JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos* (trad. José Gaos), 3.ª ed., Madrid, FCE, 1982.

[103] DK 11 A 22.

[104] AECIO, I 7,11.

[105] PLATÓN, *Rep* X,3: 600a-b; DK 14,10.

[106] Cf. HERODOTO, II, 81.

[107] PORFIRIO, *Vita Pithagorae* IV,19; DK. 14, 8a.

[108] PORFIRIO, *Vita Pithagorae* XXXI,199; DK. 14, 17.

[109] DK 58 B 1.

[110] DK 31 B 146 y 147.

[111] DK 31 B 112.

[112] OVIDIO, F. 4, 866.

[113] Por ejemplo, PLINIO, *Ep.* 2, 18,3.

[114] En 1611 define así el término Sebastián de COBARRUVIAS en su *Tesoro de la Lengua Castellana*: «En las religiones es hazer profession, acabado el tiempo del noviciado; del verbo *profiteor, aperte seu palam polliceor*, porque el que haze la tal profession, publicamente promete perseverar hasta la muerte en la dicha orden, obedeciendo los prelados, guardando sus reglas, constituciones y mandatos, y esto es hazer profession y ser professo. Tambien dezimos hazer profession de una cosa, *id est* preciarnos della y cumplirla en todo trance».

[115] Cf. Savas NITTIS, «The Authorships and Probable Date of the Hippocratic Oath: Linguistic and Philological Considerations of the "xyngraphé" with a Short History of Greek Fraternal Societies», en *Bull. Hist. Med* 8, 1940, 1013-1021.

[116] Cf. Diego GRACIA, «The Structure of Medical Knowledge in Aristotle's Philosophy», en *Sudhoffs Archiv* 62, 1978, 15.

[117] Cf. Ludwig EDELSTEIN, «The Hippocratic Oath: Text, translation and interpretation», en *Supplements to the Bulletin of the History of Medicine*. n.º 1, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1943.

[118] PLATÓN, *Fedón* 116a.

[119] Benjamin FREEDMAN, «A Meta-Ethics for Professional Morality», en *Ethics* 89, 1978, 1-19.

[120] Mike W. MARTIN, «Rights and the Meta-Ethics of Professional Morality», en *Ethics* 91, 1981, 619-625.

[121] Benjamin FREEDMAN, «What Really Makes Professional Morality Different: Response to Martin», *Ethics* 91, 1981, 626-630.

[122] *Art. cit.*, p. 627.

[123] *Epidemias* I, 5. Cf. *supra*, nota 17.

[124] PLATÓN, *Eut.* 3a-b.

[125] PLATÓN, *Eut.* 4e-5a.

[126] PLATÓN, *Eut.* 6b-c.

[127] PLATÓN, *Eut.* 6e-7a.

[128] PLATÓN, *Eut.* 13d.

[129] PLATÓN, *Eut.* 14b.

[130] Charles SINGER, «An Early Paralell to the Hippocratic Oath», en *Gesnerus* 8, 1951, 177-180.

[131] Max WEBER, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (trad. esp.), 2.ª ed., 4.ª reimpr., Máxico, FCE, 1979, p. 43.

[132] Cf. WEBER, *Op. cit.*, p. 696.

[133] Cf. WEBER, *Op. cit.*, p. 699.

[134] WEBER, *Op. cit.*, p. 706.

[135] Cf. Karl DEICHGRÄBER, *Medicus gratiosus. Untersuchungen zu einem griechis-*

chen Arztbild. Mit dem Anhang "Testamentum Hippocratis" und Rhazes "De indulgentia medici", Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1970. Max WEBER, *Op. cit.*, p. 848.

[136] Cf. WEBER, *Op. cit.*, p. 856.

[137] Cf. WEBER, *Op. cit.*, p. 882ss.

[138] En el propio *Corpus Hippocraticum* hay un tratado que se titula *Parangelíai*, «Preceptos» (cf. Carlos García Gual, ed., Tratados hipocráticos, Vol. I, Madrid, Gredos, 1983, pp. 299-318).

[139] Cf. WEBER, *Op. cit.*, p. 887.

[140] Cf. Karl DEICHGRÄBER, *Professio medici. Zum Vorwort des Scribonius Largus*, Mainz, Abhandlungen d. Akad: d. Wissenschaften u.d. Literatur, n. 9, 1950.

[141] Scribonio LARGO, *Ricette*, ed. Aldo Marsili, Pisa 1956; texto latino, pp. 17-20; trad. ital., pp. 103-107. Cf. Fridolf KUDLIEN, «Medical Ethics and Popular Ethics in Greece and Rome», en *Clio Medica* 5, 1970, 96.

[142] Cf. a este respecto el texto del poema sobre los deberes del médico que se conserva en el Museo Epigráfico de Atenas, y que fue escrito hacia el 220 d.C. (James H. OLIVER-Paul Lazarus MASS, «An Ancient Poem on the Duties of a Physician», en *Bull. Hist. Med.* 7, 1939, 315-323). El médico, según este poema, «debería ser semejante a Dios». Cf. L. EDELSTEIN, *Ancient Medicine*, Baltimore, Johns Hopkins University, 1967, p. 344. Las similitudes entre el rey y el médico, y el carácter a la postre divino de ambos, permiten entender la figura, usual en la Edad Media y en el Mundo Moderno, del «rey taumaturgo». Cf. Marc BLOCH, *Les rois thaumaturges. Etudes sur le caractére surnaturel atribué à la puissance royale particuliérement en France et en Anglaterre*, 2.ª ed., París 1983. Para España, cf. José Manuel NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (Siglos XIII-XVI)*, Madrid, Eudema, 1988, pp. 67-71.

[143] *Sobre la decencia*, cap. 5: Carlos GARCÍA GUAL (ed.), *Tratados hipocráticos*, Vol. I, Madrid, Gredos, 1983, pp. 202-203.

[144] Ch. DAREMBERG, *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, T. I., París, J.B. Baillière, 1954, p. 6.

[145] En *De locis adfectis* III, 6, Galeno llama a las primeras funciones «hegemónicas», y las sitúa en el cerebro, en tanto que a las otras las denomina «morales» y las sitúa en el corazón y el hígado. (Ch. DAREMBERG, *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, Vol. 2, París, J.B. Baillière, 1856, 555). El defecto de las primeras se denomina «error» (*hamartía*), y el de las segundas «pasión» o «enfermedad» (*páthos*). *Páthos* es, pues, lo contrario de *éthos*. Este es el sentido del libro de Galeno titulado *Perì éthon*, publicado por Richard WALZER («New Lights on Galen'n Moral Philosophy», *The Class. Quart.* 43, 1949, 82-96). Galeno dedicó la primera parte de su libro *De propriorum cuique adfectuum et peccatorum dignotione* a estudiar los *pathémata*, y la segunda parte a los *hamartémata*. Cf. Luis GARCÍA BALLESTER, «Lo médico y lo filosófico-moral en las relaciones entre alma y enfermedad en el pensamiento de Galeno», en *Asclepio*, 20, 1968, 99-134.

[146] Ed. DAREMBERG, p. 7.

[147] Cf. LUC. 4,23.

[148] *Sobre la decencia*, ed. *García Gual*, pp. 203-4.

[149] *Aforismos*, II, 49-50, ed. García Gual, vol. I, p. 256. Cf. también *Sobre la dieta en las enfermedades agudas*, caps. 28-37, ed. García Gual, vol. I, pp. 371-374.

[150] Aunque la expresión «seis cosas no naturales» es posterior a Galeno, el catálogo de seis cosas citado se halla en sus escritos. Cf. *Ars Medica*, en *Claudii Galeni Opera Omnia*, ed. C.G. Kühn, Tomo I, Reimpresión, Hildesheim, Georg Olms, 1965, p. 367. Por otra parte, el tratado galénico *Sobre las costumbres* es un comentario a varias de las cosas no naturales. Cf. Ch. DAREMBERG, *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, T. I., París, J.B. Baillière, 1954, pp. 92-110. Cf. también el capítulo titulado *Perì synetheías* en la *Iatrikaì synagogaí* de ORIBASIO (*Oeuvres d'Oribase*, ed. Bussemaker y Daremberg, Tomo III, París, J.B. Baillière, 1858, pp. 80-81). El estudio de las

«costumbres» se puede seguir a todo lo largo de la literatura médica antigua y medieval. He aquí algunos textos: RAHZES, *Liber de medicina ad Almansorem*, L.IV, cap. «sobre las costumbres»; Henri de MONDEVILLE, *Cyrurgia*, L.II, Notable 14, Contingente 44: «De las costumbres de los enfermos».

151 *De Offic. Med.*, 20; ed. Littré III, 324. Galeno, ed. Daremberg, p. 108.

152 *Epid.* VI, sección 6, 23; ed. Littré V, 314; Galeno, ed. cit., p. 108.

153 *Epid.* VI, sección 6, 2; ed. Littré V, 324; Galeno, ed. cit., p. 108.

154 *Oeuvres de Rufus d'Ephese*, ed. Ch. Daremberg y Emile Ruelle, París, J.B. Baillière, 1879, p. 201. Cf. también Giovanni GENTILI, «L'interrogatorio del malato, secondo Rufo d'Efeso», en *Rivista di Storia della Medicina*, 13, 1969, 80-97.

155 *Aforismos* I,1; ed. García Gual, 1, 243.

156 Cf. Diego GRACIA, «Hipócrates "a lo divino"», *Homenaje a Luis Sánchez Granjel*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Salamanca (en prensa).

157 *Hippocratis Aphorismi et Galeni in eos Commentarii*, ed. Kühn, XVII/B, 356.

158 Manuel CASAL y AGUADO (alias Lucas Alemán), *Aforismos de Hipócrates, traducidos, ilustrados y puestos en verso castellano*, Madrid 1818. Citado por Juan Antonio López Férez en su edición de los *Aforismos*, en Carlos García Gual (ed.), *Tratados hipocráticos*, Vol. I, Madrid, Gredos, 1983, p. 238. El lector habrá advertido que en el texto de Manuel Casal se mezcla el contenido del primer aforismo con *Epid.* VI 4,7. Esta mezcla tiene una tradición antiquísima, que se remonta a Esteban de Atenas, quien en su comentario a los aforismos de Hipócrates (editado por F.R. DIETZ, *Apollonii Citiensis... Scholia in Hippocratem et Galenum*, 2 vols., Regimontii Prussorum 1834, II, 251, 24), explicita y completa el contenido del aforismo I,lb acudiendo al citado texto de *Epidemias*. Cf. sobre esto Karl DEICHGRÄBER, *Medicus gratiosus*, pp. 80-83.

159 *Aforismos* II, 38, en *Tratados hipocráticos*, ed. Carlos García Gual, Vol. I, Madrid, Gredos, 1983, p. 255. El comentario galénico a este aforismo se halla en Kühn, Tomo XVII/B, p. 537.

160 GALENO, *Comentario IV (sección IV) a Epidemias VI* (*Claudii Galeni Opera Omnia*, ed. C.G. Kühn, Tomo XVII/B, Reimpresión, Hildesheim, Georg Olms, 1965, pp. 136-7). Cf. *Corpus Medicorum Graecorum*, vol V, 10,2,2, pp. 197-201. Paola MANULI, *Medicina e Antropologia nella Tradizione Antica*, Turín, Loescher Editore, 1980, pp. 119-120.

161 Cf. *Epidemias* VI, sec. 4, n. 7; ed. Littré V, 308. Cf. *supra*, nota 70.

162 GALENO, *Comentario IV (sección IV) a Epidemias VI* (*Claudii Galeni Opera Omnia*, ed. C.G. Kühn, Tomo VII/B, Reimpresión, Hildesheim, Georg Olms, 1965, pp. 144-148). Cf. Paul MORAUX, *Galien de Pergame. Souvenirs d'un Médecin*, París, Les Belles Lettres, 1985 pp. 114-116. La importancia histórica de este texto galénico es tanto mayor, cuanto que el sexto libro hipocrático de las *Epidemias* es el único que fue conocido en la Edad Media. Paladio escribió sobre él un comentario en la segunda mitad del siglo VI, que en frase de Deichgräber es un epítome del de Galeno, y siguiendo muy de cerca el comentario de Paladio escribió el suyo Juan Alejandrino, como ha demostrado Braeutigam (cf. W. BRAEUTIGAN, *De Hippocratis Epidemiarum libri sexti commentatoribus*, Diss. Könisberg, 1908). Este comentario de Juan Alejandrino entró a formar parte de la *Articella*, y sólo nos ha llegado en su traducción latina, *Articella Hippocratis* (Venetiis 1483). Cf. sobre esto Paul KIBRE, «Hippocratic Writings in the Middle Ages», en *Bulletin of History of Medicine*, 18, 1945, 396; Danielle GOUREVITCH, *Le Triangle Hippocratique dans le monde grèco-romain: le malade, sa maldie et son médecin*, Roma, École française de Rome, 1984.

163 Ed. Kühn, XVII B, pp. 148-151; Moraux, pp. 116-18. A todo lo largo de la Edad Media va a circular un documento titulado *Testamentum Hippocratis*, o también *Qualem oporteat esse discipulum medicinae*, que repite los principales preceptos del citado texto galénico. Dada su importancia, lo transcribo íntegramente: «(1) Primum quidem genere liberum, facultatibus nobilem, aetate vero puerum, magnitudine moderatum, fortem, ad omnia aptum, et quidem corpore talem, animo autem sensatum et boni consilii,

benignum, virilem, benivolum, castum, maxime autem animae diligentiam habentem, audacem sine iracundia, mente non durum, celerem quidem ad percipiendam et intelligendam doctrinam, discentem etiam fabulari brevi sermone, mundum quoque et memoriosum et non disidiosum. (2) Primum ergo docendus artem grammaticam et astronomiam et arithmeticam et geometriam et musicam. A rhetorica vero abstineat, ut non multiloquens sit. Philosophia vero cum ipsa medicina doceatur. (3) Tondi vero oportet caput humiliter et aequaliter neque valde depressum tonsum esse neque concinnatum, barbam etiam iuveni quidem decentissimum. (4) Ungues autem in manuum neque desinat neque super digitorum vertices esse permittat. (5) Vestes vero albas induat aut quae juxta albas sunt. Molle autem vestiatur. (7) Et aequaliter ambulet, non turbulenter neque tarde, gravitas enim multam pigritiam animi significat. (8) Ingrediatur autem ad aegrotantem moderatis gressibus et non turbulenter aspiciens et tacitus usque ad aegrotantis lectulum. (9) Et iniurias patienter sufferat; nam melancholica passione aut frenitica occupati verba etiam maligna cum factis ingerunt. Quibus oportet ignoscere. Non enim ipsi iniurias gerunt, sed egritudinis naturalis passio». Cf. K. SUDHOFF, «Eine Verteidigung der Heilkunde aus den Zeiten der "Mönchsmedizin"», *Archiv für Geschichte der Medizin* 7, 1913, 233-237, y 8, 1915, 410-414; E. HIRSCHFELD, «Deontologische Texte des frühen Mittelalters», *Archiv für Geschichte der Medizin* 20, 1928, 353. Cf. también Karl DEICHGRÄBER, *Medicus gratiosus*, pp. 88-107, que ofrece el texto en diferentes redacciones griegas, árabes y latinas.

[164] Remito de nuevo a mi estudio «La Medicina en la historia de la civilización», *Dolentium Hominum*, III, n. 7, 1988, pp. 65-72.

[165] *Cartas de San Jerónimo*, ed. de Aníbal Ruíz Moreno, vol. I, Madrid, BAC, 1962, p. 424. Sobre este texto y otros de la Alta Edad Media europea que configuran la imagen del médico-sacerdote, cf. el excelente trabajo de Loren C. MACKINNEY, «Medical Ethics and Etiquette in the Early Middle Ages: The Persistence of Hippocratic Ideals», en *Bulletin of the History of Medicine*, 26, 1952, 1-31. Cf. también Ernst HIRSCHFELD, «Deontologische Texte des frühen Mittelalters», en *Archiv für Geschichte der Medizin* 20, 1928, 353-371.

[166] La Patrología de Migne está literalmente llena de tratados sobre el «estilo sacerdotal» de vida. Como ejemplo, valgan algunos de disciplina clerical y regular: *Liber de disciplina et bono pudicitiae*, atribuido a san CIPRIANO (PL IV, 819-828); *Sermones de disciplinae bono,* de san AGUSTÍN (PL XL, 1217); *De doctrina et disciplina ecclesiastica* (PL XCIV, 989-1084); *De ecclesiastica disciplina*, de Rabano MAURO (PL CXII, 1191-1262); *Disciplina clericalis*, de Pedro ALFONSO (PL CLVII, 671); *De disciplina regulari observanda,* de FASTREDO (PL CLXXXII, 704); *Liber de aedificio Dei seu de studio et cura disciplinae ecclesiastica*, del venerable Gerhoh de REICHERSBERG (PL CXCIV, 1187-1192); *tractatus de disciplina claustrali*, de Pedro CELESE (PL CCII, 1098); *Sermo de disciplina*, de Matín de LYON (PL CCIV, 107-114).

[167] En la Patrología son abundantes los textos dedicados al gobierno de príncipes. Valgan algunos ejemplos: HINCMARO, *Liber de regis persona* (PL CXXV, 833-856); JONÁS, *De institutione regia* (PL XVI, 279); Hugo de S. MARIA, *De regia potestate et sacerdotum dignitate* (PL CLXIII, 939-976). El texto más célebre es, sin duda, el *De regimine principum* de Tomás de AQUINO (Turín, Marieti, 1948). Tomás parte del principio de que dirigir a los demás es el acto de virtud por excelencia: «est autem praecipua virtus, qua homo aliquis non solum se ipsum, sed etiam alios dirigere potest» (p. 11). Esto, el dirigir a los demás lo hacen en lo espiritual los pontífices y sacerdotes, y en lo político los reyes y gobernantes. Ahora bien, en la Edad Media se tiene, heredada de Grecia, una imagen completamente organicista del cuerpo social: la sociedad, tanto civil como eclesiástica, es como un gran organismo vivo, razón por la cual todos los que rigen a los demás deben actuar como médicos, es decir, promoviendo la salud y removiendo la enfermedad (cf. p. 91 del opúsculo de Tomás de Aquino).

[168] Con el título de *regimen sanitatis* se escribieron en la Edad Media un buen número de tratados higiénicos, por lo general dirigidos a cuidar la salud de reyes o

príncipes eclesiásticos. El *regimen* o *regula*, en el sentido de proporción debida u orden justo, es cualidad que deben poseer todos los hombres, pero en especial quienes están investidos de autoridad, como los sacerdotes, los reyes y los médicos. Esto explica por qué los *regimina principum* y los *regimina sanitatis* proceden de una misma raíz, que es el tratado pseudoaristotélico *Secretum secretorum*. Se trata de «una serie de normas para orientar la conducta de los reyes, que aparecen como dictadas por el propio Aristóteles para su discípulo Alejandro Magno. El prestigio del supuesto autor y la amplia gama que esos consejos cubren hicieron de este libro uno de los más leídos, copiados, traducidos e imitados del Medievo. Se dan reglas de conducta moral y política; se enseña el modo de conocer a las gentes a través de sus caracteres somáticos (fisiognómica), y no faltan alusiones a la astrología y la adivinación. Pero en medio de tan complejo contenido hay una sección destinada a orientar la vida del monarca en su aspecto físico, con lo que si este tratado fue la base de numerosos *Regimina principum* de carácter ético y pragmático, está también implicado en el origen de diversos *Regimina sanitatis*» (Cf. Lynn THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science,* Vol. II, New York, Columbia University Press, 1923, pp. 267-278; cf. también Juan Antonio PANIAGUA, «Introducción» a Arnau de Vilanova, *El maravilloso regimiento y orden de vivir*, Zaragoza, Cátedra de Historia de la Medicina, 1980, pp. 68-69). Esta similitud existente entre la educación de príncipes y la educación de médicos permite entender por qué estos últimos deben ser, como aquéllos, sujetos elegidos, segregados, privilegiados, autoritarios e impunes. De aquí que haya toda una literatura dedicada al tema *de optimo medico*. El ejemplo paradigmático de este género es el tratado galénico que lleva por título *Quod optimus medicus sit quoque philosophus*. El género se cultivó bastante durante los siglos de vigencia del galenismo, y especialmente en el Renacimiento. Baste citar dos libros españoles de la época, el *Diálogo del perfecto médico*, de Alfonso de MIRANDA (1562), y el *Retrato del perfecto médico*, de Enrique Jorge ENRÍQUEZ (1595).

169 Cf. Martin LEVEY, «Medical Deontology in Ninth Century Islam», en *J. Hist. Med.* 21, 1966, 358-373; F.R. HAW, «Die Bildung des Arztes im Islamischen Mittelalter. Arztliche Ethik», en *Clio Medica*, 14, 1979, 7-33.

170 Cf. el texto de RHAZES conocido en la tradición latina con los títulos de *Quod medicus non solum prudens esse debeat, sed aegrotum desideriis indulgens*, o *De indulgentia medici*, en Karl DEICHGRÄBER, *Medicus gratiosus*, pp. 108-113.

171 Ali ABBAS, *Liber totius medicinae,* Venecia 1523, Pars Theorica, L. I, c. 1, fol. 5v.

172 Cf. S. MUNTNER, *Isaac Judaeus, hebrew physician*, Nueva York, 1963/1964. Saul JARCO, «"Guide for Physicians", by Isaac Judaeus», en *Bull. Hist. Med.* 15, 1944, 180—188. Isidore SIMON, «L'éthique médicale (Moussar ha-rofim) d'Issaac Israeli (832-932). Traduit d'aprés le text hébreu», en *Rev. Hist. Méd. Hébr.*, 26, 1973, 151-6.

173 Walter RIESE, «Le pensée morale de Maimonide interprété par les 'Huits chapitres'», en *Rev. Hist. Méd. Hebr.*, 14, 1961, 149-153. Diego GRACIA, «Maimónides, médico», en *Maimónides y su época*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1986, pp. 66-104.

174 Cf. *Constantini Africani de communibus medico cognitu necessariis locis*, Basilea, Apud Henricum Petrum, 1539, L. I, c. 1, fol. 1; *Liber pantegni*, en *Opera Omnia Ysaac*, Lyon, In officina Iohannis de Platea, 1515, L. I, c. 1, fol. 1. Este primer capítulo de la parte teórica del *Liber pantegni* se halla también reproducido en Migne, *Patrologia Latina*, vol. 150, 1563.

175 Cf. Arnau DE VILANOVA, *Cautelas de los médicos*, ed. Juan Antonio Paniagua, *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina* 1, 1949, 367-373. Deichgräber ha sabido ver cómo en Arnau de Vilanova, como ya antes en el tratado salernitano *Qualis et quantus debet esse medicus* (que se halla en el trabajo de Hirschfeld citado en la nota 158, p.353) se encuentra el tema del *medicus gratiosus*: cf. sus *Parabolae medicationis*, ed. Eduardo García del Real, Madrid, Academia Nacional de Medicina, vol. 2, 1936, pp. 290-291.

176 *Chirurgie de Maitre Henri de Mondeville*. Traduction française par E. Nicaise,

París, Félix Alcan, 1893, pp. 90-91; cf. Marie-Christine POUCHELLE. *Corps et Chirugie a l'apogée du Moyen Age,* París, Flammarion, 1983; Guadalupe ALBI ROMERO, *Lanfranco de Milán en España,* Valladolid, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1988, pp. 206-210.

[177] Ed. E. Nicaise, París, Alcan, 1893, p. 92.

[178] Cit. por Darrel AMUNDSEN, «The Physician's Obligation to Prolong Life: A Medical Duty without Classical Roots», *Hastings Center Report,* 8 (August 1987), p. 28. Cf. también L. VEREECKE, «Médecine et morale chez saint Antoine de Florence (+1459)», en *Sci. Ecclés.* 15, 1963, 153-172.

[179] Cf. Max WEBER, *Economía y Sociedad,* ed. cit., p. 172.

[180] Cf. Max WEBER, *Op. cit.*, p. 174.

[181] Cf. WEBER, *Op. cit.*, p. 244.

[182] WEBER, *Op. cit.*, p. 278.

[183] Cf. Vern L. BULLOUGH, *The Development of Medicine as a Profession: The Contribution of the Medieval University to Modern Medicine*, Basilea-Nueva York, S. Karger, 1966.

[184] Cf. Jeffrey Lionel BERLANT, *Profession and Monopoly: A Study of Medicine in the United States and Great Britain*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1975, p. 49.

[185] Cf. David L. COWEN, «Liberty, Laissez-Faire and Licensure in Nineteenth Century Britain», en *Bull. Hist. Med.* 43, 1969, p. 31; cf. BERLANT, *Op. cit.*, p. 151.

[186] Valga como ejemplo el del médico español Luis Lobera de Avila, quien afirma que el médico debe ser buen cristiano, no jugador ni «putañero», no mentiroso o hipócrita, no negociador ni mercader, sino «humilde, alegre, y gracioso, de buena manera»; «ha de andar... limpio y bien ataviado; y aun oloroso». Cit. por Luis SÁNCHEZ GRANJEL, *Historia General de la Medicina Española*, vol. II, *La Medicina Española Renacentista*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1980, p. 84.

[187] La ética del puritano Sydenham es, sin duda, la del *medicus gratiosus*. Cf. Thomas SYDENHAM, *Opera universa medica*, ed. C.G. Kühn, Lipsiae 1827, p. 321, donde cita y comenta el aforismo hipocrático II, 38. Para más detalles sobre la ética médica de Sydenham, cf. Diego GRACIA, «El nacimiento de la clínica y el nuevo orden de la relación médico-enfermo», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nn. 446-447, agosto-septiembre 1987, pp. 269-282.

[188] El título del libro es *Medicus Politicus, sive de officiis medico-politicis tractatus... in quibus non solum bonorum medicorum mores ac virtutes exprimuntur, malorum vero fraudres et imposturae deteguntur, verum etiam pleraque alia circa novum hoc argumentum utilia atque jucunda exactissime proponuntur. Opus admodum utile medicis, aegrotis, aegrotorum assistentibus, et cunctis aliis litterarum atque adeo politicae disciplinae cultoribus*. Cf. Diego GRACIA, «Judaísmo, medicina y mentalidad inquisitorial en la España del Siglo de Oro», en *Medicina e Historia*, 3.ª época, n. 6, 1985, pp. 2-26.

[189] Friedrich HOFFMANN, *Medicus Politicus, sive regulae prudentiae secundum quas medicus juvenis studia sua et vitae rationem dirigere debet si famam sibi felicemque praxin et cito acquirere et conservare cupit.* Cf. Diego GRACIA, «El nacimiento de la clínica y el nuevo orden de la relación médico-enfermo», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nn. 446-447, agosto-septiembre 1987, pp. 269-282.

[190] *The Works, Literary, Moral, and Medical, of Thomas Percival*, Vol. II, Londres, J. Johnson, 1807, p. 371.

[191] *The Works..., cit.,* vol. II, pp. 359-60. Cf. Diego GRACIA, «El orden médico: La ética médica de Thomas Percival», en *Asclepio*, 35, 1983, 227-255.

[192] *The Works..., cit.,*vol. II, p. 373. Para entender en su justo sentido todos estos términos, en especial el de *condescension*, es preciso tener en cuenta el origen del código de Percival, como manual de normas de un hospital de beneficencia para pobres. Su sentido es, pues, caritativo. Cf. Martin S. PERNICK, «The Patient's Role in Medical Decisionmaking: A Social History of Informed Consent in Medical Therapy», en

President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, *Making Health Care Decisions: The Ethical and Legal Implications of Informed Consent in the Patient-Practitioner Relationship*, Washington, U.S. Government Printing Office, 1982, pp. 8-9.

[193] *The Works...*, *cit.*, vol. II, p. 375.

[194] *The Works...*, *cit.*, vol. II, pp. 3-68.

[195] *The Works...*, *cit.*, vol. II, p. 391. El problema de si la revelación de las enfermedades graves es beneficioso o perjudicial para la salud de los pacientes, enfrentó a los médicos paternalistas del siglo XVIII con los incipientemente autonomistas. Así, Benjamin Rush afirmó que el decir la verdad *era bueno* para la salud del paciente, en tanto que Percival consideró que la comunicación de sombríos pronósticos *era perjudicial* para la salud. Cf. Ruth R. FADEN y Tom L. BEAUCHAMP, *A History and Theory of Informed Consent*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, p. 69.

[196] *The Works...*, *cit.*, vol. II, p. 502. El texto de San Pablo en *Rom.* 3,8.

[197] Los subrayados son del propio Percival. Cf. *The Works...*, Vol. II, pp. 501-502.

[198] *The Works...*, *cit.*, Vol. II, pp. 505-506.

[199] *Code of Medical Ethics* (1847), I, 1. Cf. Stanley REISER, Arthur J. DYCK, y William J. CURRAN (eds.), *Ethics in Medicine: Historical Perspectives and Contemporary Concerns*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1977, p. 29. Sobre la historia de los códigos de ética médica de la AMA y sus comentarios, cf. FADEN-BEAUCHAMP, *A History and Theory of Informed Consent*, ed. cit., pp. 69-74. Especialmente útiles son los comentarios a las obras de Worthington Hooker y Austin Flint.

[200] *Code of Medical Ethics* (1847), I, 4. Cf. Stanley J. REISER, Arthur J. DYCK, y William J. CURRAN, *Op. cit.*, p. 29. En la Introducción al Código que redactó John Bell puede leerse: «In their relations with the sick, physicians are bound, by every consideration of duty, to exercise the greatest kindness with the greatest circumspection; so that, whilst they make every allowance for impatience, irritation, and inconsistencies of manner and speech of the sufferers, and do their utmost to sooth and tranquilize, they shall, at the same time, elicit from them, and the persons in their confidence, a revelation of all the circumstances connected with the probable origin of the diseases which they are called upon to treat.

Owing either to the confusion and, at times, obliquity of mind produced by the disease, or to considerations of false delicacy and shame, the truth is not allways directly reached on these occasions; and hence the necessity on the part of the physician, of a careful and minute investigation into both the physical and moral state of the patient». Ed. Stanley Reiser, p. 28.

[201] Cf. Cap. II, Art. IV, Sect. 1: «A regular medical education furnishes the only presumptive evidence of professional abilities and acquirements, and ought to be the only acknowledged right of an individual to the exercise and honors of his profession».

[202] Cf. Alfred C. POST, William S. ELY, S. Oakley VANDERPOEL, Lewis S. PILCHER, Thomas HUN, William C. WEY, John ORDRONAUX, Daniel B. St. John ROOSA, Cornelius R. AGNEW, Abraham JACOBI, Y H.R. HOPKINS, *An Ethical Symposium: Being a Series of Papers Concerning Medical Ethics and Etiquette from the Liberal Standpoint*, Nueva York, G.P. Putnam's Sons, 1883.

[203] Cf. «An American Physician (John W. S. GONLEY)», *Conferences on the Moral Philosophy of Medicine*, Nueva York-Londres, Rebman Company, S.A., Appendix IV, «The Explanatory Declarations», pp. 308-309.

[204] He aquí el texto referente a la comunicación del pronóstico al enfermo:

«Sec. 5: Ordinarily, the physician should not be forward to make gloomy prognostications, but should not fail, on proper occasions, to give timely notice of dangerous manifestations to the friends of the patient; and even to the patient, if absolutely necessary. This notice, however, is at times so peculiarly alarming when given by the

physician, that its deliverance may often be preferably assigned to another person of good judgment».

«Sec. 6: The physician should be a minister of hope and comfort to the sick, since life may be lengthened or shortened not only by the acts but by the words or manner of the physician, whose solemn duty is to avoid all utterances and actions having a tendency to discourage and depress the patient». (Cf. «An American Physician», en *Conferences...*, Appendix VI, p. 314).

[205] Cf. Chauncey D. LEAKE, *Percival's Medical Ethics*, 2.ª ed., Huntington, N.Y., Robert E. Krieger, 1975, Appendix V, p. 260.

[206] Cit. por James F. CHILDRESS, *Who Should Decide? Paternalism in Health Care*, Nueva York-Oxford, 1982, p. 41. El texto completo de los Principios de Etica Médica de 1957 puede consultarse en: Leake, *Op. cit.*, Appendix XII, pp. 278-279; Stanley REISER, *Op. cit.*, pp. 38-39. American Medical Association, «Principles of medical ethics. Opinions and reports of the Judicial Council, abstracted and annotated», JAMA, edición especial, junio 7, 1958.

[207] Cit. por CHILDRESS, *Op. cit.*, p. 41.

[208] Cit. por CHILDRESS, *Op. cit.*, p. 42, Principio IV.

[209] Cit. por CHILDRESS, *Op. cit.*,p. 42. Cf. Robert M. VEATCH, «Professional Ethics: New Principles for Physicians», en *Hastings Center Report* 10, junio, 1980, 16-19.

[210] Cf. el volumen *Deontología, Derecho, Medicina*, editado por el Colegio de Médicos de Madrid, Madrid 1977, p. 54. Cf. Agapito de SOBRADILLO, «Dos Códigos de Deontología Médica», en *Revista Española de Derecho Canónico,* 3, 1948, 743-764.

[211] Ilustre Colegio de Médicos de la Provincia de Madrid, *Código Deontológico* (ejemplar mecanografiado), Madrid 1978. Cf. también, Consejo General de Colegios de Médicos, *Proyecto de Código Deontológico, redactado por la Comisión Central de Censura Sanitaria, Deontología y Derecho Médico, que se somete a información de los Colegiados*, Suplemento del *Boletín Informativo*, Madrid, noviembre de 1977, 16pp.

[212] Colegio Oficial de Médicos de Barcelona, *Código Deontológico* (ejemplar mecanografiado), 1979, p. 24.

[213] Conferencia Internacional de Ordenes Médicas, *Principios Europeos de Etica Médica* y (ejemplar mecanografiado), Madrid, Organización Médica Colegial, 1987, p. 2.

[214] Tomo el dato del excelente libro de James F. CHILDRESS, *Who Should Decide? Paternalism in Health Care*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 4.

[215] El texto de Kant dice: «La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración». I. KANT, «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», en J. B. ERHARD, J. B. GEICH, J. G. HAMANN, J. G. HERDER, I. KANT, G. E. LESSING, M. MENDELSSOHN, A. REIM, F. SCHILLER, Ch. M. WIELAND, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 9. A partir del texto de Kant, hubo autores, como Osterhausen, que definieron la ilustración médica como «la salida de una persona de su minoría de edad, en las cosas relacionadas con el bienestar físico». Cit. por Dietrich von ENGELHARDT, «Virtue and Medicine during the Enlightement in Germany», en E. E. Shelp, ed., *Virtue and Medicine. Explorations in the Character of Medicine*, Dordrecht, Reidel, 1985, p. 63.

[216] Gerald DWORKIN, «Paternalism», en Richard A. Wasserstrom, ed., *Morality and the Law*, Belmont, Calif., Wadsworth Publishing Co., 1971, p. 108. Cit. por CHILDRESS, *Op. cit.*, p. 13.

[217] James F. CHILDRESS, *Op. cit.*, p. 13.

[218] Max WEBER, *Economía y Sociedad*, (trad. esp.), 2.ª ed., México, FCE, 1964, p. 699.

[219] Cf. Diego GRACIA, «¿Profesión o sacerdocio? Propuestas para un debate ético sobre la profesión médica», en *Jano*, núm. extra, octubre 1983, 38-52; «La profesión médica», en *Campus*, n. 6, 1985, 16-18; «La Medicina en la historia de la civilización», en *Dolentium Hominum*, vol. 3, n. 7, 1988, 65-72; «El poder médico», en S. BRACHO, D. GRACIA *et al.*, *Ciencia y Poder*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1987, 141-167.

[220] Cf. también los comentarios que a propósito de Parsons hace Childress en las pp. 10-11 del libro antes citado.

[221] Cf. T. T. PATERSON, *Management Theory*, Londres, Business Publication, Ltd., 1966. Cf. también Miriam SIEGLER y Humphry OSMOND, «Aesculapian Authority», en *Hastings Center Studies* vol. 1, n. 2, 1973, pp. 41-52.

[222] Talcott PARSONS, «Epilogue» a Eugene B. Gallagher, ed., *The Doctor-Patient Relationship in the Changing Health Scene*, Washington, U.S. Government Printing Office, 1978, 445-446. Cit. por CHILDRESS, *Op. cit.*, p. 10.

[223] Cf. Tom L. BEAUCHAMP, «Paternalism», en Warren T. Reich, ed., *Encyclopedia of Bioethics*, 2.ª ed., vol. 3, Nueva York, The Free Press, 1982, 1194-1201. La opinión en contrario la mantiene Childress en su obra citada, p. 17.

[224] Cf. James F. DRANE, «Competency to Give an Informed Consent. A Model for Making Clinical Assessments», en JAMA 252, agosto 17, 1984, 925-927; James F. DRANE, «The Many Faces of Competency: The Greater the Risk, the Stricter the Standard», *Hastings Center Report*, abril 1985, 17-21.

[225] Cf. Tom L. BEAUCHAMP, «Paternalism», art. cit. en nota 217, p. 1196. Cf. también Tom L. BEAUCHAMP y Laurence B. MCCULLOUGH, *Etica Médica. Las responsabilidades morales de los médicos* (trad. esp.), Barcelona, Labor, 1987, pp. 115-116.

[226] Este último ejemplo plantea un grave problema, el de si el Estado no es cada vez más paternalista. El tema reaparecerá en el capítulo tercero.

[227] Cf. Edmund D. PELLEGRINO y David C. THOMASMA, *For the Patient's Good: The Restoration of Beneficence in Health Care,* Nueva York, Oxford University Press, 1988.

2

La tradición jurídica y el criterio de autonomía: Los derechos del enfermo

HISTORIA CLÍNICA: RECHAZO DE UN TRATAMIENTO EFICAZ

Teresa es una mujer de 36 años, sin antecedentes patológicos de interés, que acude al médico por molestias intestinales y pérdidas sanguíneas en heces. Tras un estudio médico minucioso se le diagnostica un carcinoma de recto, estadio C de Dukes.

La paciente pidie a su médico que le explique toda la verdad sobre su proceso, así como las posibilidades terapéuticas. El médico le informa de la necesidad de realizar una resección intestinal amplia, y la posibilidad de que tenga que hacer una colostomía de descarga, que deberá llevar durante algún tiempo, pero no le explica que lo más probable es que tenga que llevar un colostoma permanente el resto de su vida.

La paciente está casada y en los últimos años ha llevado una vida que ella considera feliz, tras haberse reconciliado con su marido, después de unos años de separación. Goza de buena posición económica, gracias a un negocio familiar en el que ha concentrado todo su esfuerzo. Tiene dos hijos, de 6 y 12 años.

Una vez informada de su proceso, y tras haber reflexionado unos días sobre el tema, rehusa el tratamiento, aduciendo que de esta manera su vida social terminaría, su matrimonio se derrumbaría después de los problemas que ya había tenido, y no podría atender a sus hijos ni a su negocio, y, sobre todo, que en ningún caso querría verse con un colostoma. Asimismo, pide que no se informe de su proceso a su marido ni a sus familiares, pues la decisión es suya.

Durante el año y medio siguientes, la paciente continúa realizando una vida normal, con dolores y rectorragias ocasionales, sin informar a sus familiares y acudiendo a la consulta de un curandero del que le han dicho que puede dar solución a su problema.

Posteriormente, la paciente comienza a deteriorarse de forma progresiva, presentando fuertes dolores. Rechaza el ingreso en un hospital. En los días siguientes empieza a padecer una insuficiencia

renal severa, acompañada de un estado de obnubilación, motivo por el cual la familia decide ingresarla en el hospital.

El equipo de guardia informa al marido de la necesidad de realizar de urgencia una colostomía de descarga, dada la obstrucción intestinal que presenta la paciente. El marido da su consentimiento, y la operación se efectúa.

Tras la intervención, la paciente recobró su conciencia, preguntándole al médico por qué la ha realizado, cuando ella siempre había dejado clara su postura. Posteriormente se comenzó un tratamiento combinado de radioterapia y quimioterapia, con escasa fe en sus resultados, a la vista de lo avanzado del proceso. Pasado un mes de la primera intervención y hallándose en pleno ciclo de quimioterapia, la paciente volvió a presentar síntomas de obstrucción intestinal, a pesar de la colostomía previa, e importantes signos de deterioro del estado general, así como desconexión con el medio. Se realizó una nueva intervención, para la cual el consentimiento lo volvió a dar el marido. La paciente falleció tres días más tarde, sin haber recobrado el conocimiento.

INTRODUCCIÓN

El descubrimiento de los valores morales está condicionado por circunstancias de vario tipo. Hay algunas que tienen que ver con el tipo de ocupación u oficio que uno desempeña. Así, los médicos han tenido siempre una gran sensibilidad para la percepción del principio moral de beneficencia, hasta el punto de que su actividad ha estado indisolublemente unida a la historia de ese principio. La autonomía, por el contrario, les ha sido bastante ajena, en tanto que ha desempeñado un papel fundamental en otra tradición, la jurídica. Parece, pues, que hay una cierta correlación entre tipo de actividad que se ejerce y percepción de los valores.

Pero, además de los condicionamientos prácticos u ocupacionales, hay otros temporales o históricos. El descubrimiento de la autonomía del individuo ha sido muy posterior al descubrimiento del principio ético de beneficencia, y puede considerarse una característica definitoria de la «modernidad». Tuvo que cambiar la idea griega de «naturaleza» y ser sustituida por otra más moderna, para que este salto fuera posible. En Grecia, según vimos, lo moral fue entendido casi siempre como un modo de lo físico, y por tanto al hombre se le vio como un elemento de la naturaleza, bien que excelso[1]. Sólo en el mundo moderno empezó a considerarse lo moral como algo distinto y opuesto a lo físico, y al hombre no como un elemento de la naturaleza, sino como alguien que está por encima de ella. El hombre, se va a decir ahora, no es un ser natural sino moral. Las consecuencias de esto que, en un principio, parece mero matiz, han sido incalculables. El orden moral no es el orden de la naturaleza sino el orden humano. El *ordo* no está hecho, no es un *ordo factus* o natural, sino un *ordo faciendus* o moral. El

orden lo tiene que hacer el hombre. Esa es su tarea, y en eso consiste su dimensión moral. Las morales naturalistas, empieza a decirse ahora, son «heterónomas»; sólo una moral auténticamente «autónoma» es en realidad humana. De ahí el auge del principio de autonomía.

A lo largo de este capítulo vamos a ir persiguiendo la constitución y desarrollo de esta nueva mentalidad. Para ello dividiremos su contenido en cuatro partes, la primera de las cuales estará dedicada a estudiar los orígenes de la nueva idea del orden moral, la segunda a la aparición y vicisitudes de la doctrina de los derechos humanos, la tercera a la penetración del pensamiento liberal en medicina, y la cuarta a los códigos de derechos de los enfermos. Finalmente, y como conclusión, intentaremos definir del modo más preciso posible el principio moral de autonomía.

LOS ORÍGENES DE LA NUEVA IDEA DEL ORDEN MORAL

En el lento proceso de autonomización del orden moral respecto del físico han tenido un papel sumamente relevante dos conceptos, el de «persona» y el de «comunidad». El mundo moderno surge cuando la persona y la comunidad se entienden como realidades morales y no físicas.

Como es bien sabido, la filosofía griega fue poco sensible a la consideración del ser humano como persona, hasta el punto de que en su filosofía el término persona no jugó ningún papel. Hay que esperar a las disputas teológicas del siglo V para ver cómo surge, por contraposición al concepto griego de «naturaleza», el de «persona». Dios tiene una naturaleza, como ya dijeron los filósofos griegos, pero a la vez es tres personas distintas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Del mismo modo, confesar que Cristo es Dios y hombre supone tanto como decir que tiene dos naturalezas distintas, la divina y la humana, pero en una sola persona, ya que no hay dos Cristos sino uno. ¿Qué es, pues, la persona? Para los teólogos cristianos del siglo V, absolutamente helenizados, es un *modo* de la substancia, el modo «racional». Cuando una substancia es racional se constituye por eso mismo en persona. De ahí la definición de Boecio: «substancia individual de naturaleza racional» (*rationalis naturae individua substantia*). A poco que se observe se verá que la definición está elaborada conforme al canon aristotélico del género próximo y la diferencia específica. El género de la definición es la «substancia individual», y la diferencia específica la «naturaleza racional». Boecio nos aclara que los griegos denominaron a la «substancia individual» *hypóstasis*, razón por la cual podemos denominar persona a la hipóstasis racional. Hay muchas cosas que son substancias individuales; pero sólo merecen el nombre de personas aquellas que se diferencian de las demás por su carácter racional. Adviértase que la racionalidad es un *modo* de la substancia, y por tanto algo en última instancia interior a ella misma. De ahí que tengamos derecho a concluir que la definición de persona de Boecio es rigurosamente «naturalista». Algo se ha avanzado respecto al pensamiento griego, pero muy poco. Seguimos en un horizonte estrictamente naturalista[2].

Hay que esperar al siglo XII para encontrar otra definición nueva de persona. La da Ricardo de San Víctor en su libro sobre la Trinidad. Es una definición bastante más moderna que la de Boecio. Persona es, dice Ricardo, *intellectualis naturae incommunicabilis exsistentia*. La gran novedad de esta definición es el término *exsistentia*. Las cosas naturales «están», consisten en estar (*sistere*), tienen *sistentia*. Pero hay unas realidades que se caracterizan por estar «fuera de» (*ex*) la naturaleza, sobre y frente a ella. Son las personas. La persona es rigurosamente ex-céntrica respecto de la naturaleza. Las personas no «son» naturaleza sino que, muy al contrario, «tienen» naturaleza. La naturaleza la tienen desde algo que es superior a ella, la persona. Por eso el ser personal es rigurosamente «ex-tático» respecto de su naturaleza. Para Ricardo esto significa tanto como decir que la persona no es *sub-stantia*, algo que está por debajo de su naturaleza, sino *ex-sistentia*, lo que está fuera y por encima de la naturaleza. Hasta tal punto llega su conciencia de que la novedad de su planteamiento está en esa sustitución de palabras, que en un momento llega a considerar perfectamente aceptable la definición de Boecio, siempre que se sustituya el término substancia por el de existencia. El hombre sería, pues, una existencia individual de naturaleza racional[3]. Lo que no obsta para que Ricardo siga considerando preferible el término *incommunicabilitas* al de *individualitas*. Frente a la naturaleza, que es común, la persona es lo no-común, lo propio. Existencia desde lo propio, tal es la definición ricardiana de persona.

La escolástica bajomedieval no supo continuar la línea abierta por Ricardo. El triunfo aplastante del aristotelismo hizo que las preferencias de los pensadores se inclinaran del lado de la definición de Boecio, y que la de Ricardo tuviera una vida meramente residual. Hay que esperar al mundo moderno para ver cómo esa *incommunicabilis exsistentia*, ese éxtasis de vida interior acaba haciendo de la persona una realidad «moral», por contraposición a la meramente «natural».

El intermedio entre la escolástica medieval y la cultura moderna lo constituye, sin duda, la escolástica española del siglo XVI. En ella se ve muy claramente cómo va ganando relevancia lo singular frente a lo universal, y lo moral frente a lo físico. Previamente hubo un fenómeno intelectual de la máxima importancia, el nominalismo, que con su crítica de la realidad de los universales realzó la importancia ontológica del «singular», y con su marcado voluntarismo rompió con el viejo esquema griego del orden político como orden «natural», y comenzó a hacer de él un orden preponderantemente «moral». Estas dos características, relevancia de lo individual y consideración del orden político como orden moral, tan rigurosamente definitorias del mundo moderno, recibieron una primera formulación sistemática en la escolástica española del siglo XVI, y sobre todo en la obra de su máximo representante, Francisco Suárez.

Francisco Suárez

La metafísica de Suárez se caracteriza por la relevancia que concede a lo individual, frente a la tradicional tiranía del universal. Esto le retrata como hombre profundamente moderno. Todas las cosas existentes son, bien sustancias, bien accidentes. En el primer caso gozan de este modo positivo que Suárez denomina *perseitas*, es decir, de la capacidad de *esse per se*, a diferencia de los accidentes,

que se caracterizan por *esse in alio*. La perseidad hace que cada cosa sea físicamente subsistente y, por tanto, la convierte en un *unum per se physicum*. La piedra, el árbol, etc., tienen esta condición o modo[4]. También lo tiene el hombre. El ser humano es *unum per se physicum*, pero además racional. Esto es lo que Suárez entiende por «persona». Esta no se define en términos de *substantia*, como en Boecio, ni de *exsistentia*, como en Ricardo, sino en términos de *subsistentia*, un vocablo que de algún modo equidista de ambos, y que es capaz de asumir todas sus virtualidades. La persona es subsistencia racional.

La persona humana goza de individualidad, lo mismo que la piedra o el árbol; es, por ello, un *unum per se physicum*. Pero además es racional, y este orden, el de la inteligencia, abre al hombre a un nuevo nivel, el de las realidades «morales». Estas realidades no son sólo operativas, no consisten exclusivamente en actos, sino que también tienen sus estructuras. Así, por ejemplo, la sociedad es una estructura, resultado de la libre asociación de personas, y por tanto tiene unidad moral. Suárez llega a decir que la sociedad es un *unum per se morale seu mysticum*. De aquí derivan varias consecuencias importantes. Una, que la sociedad no es un mero conglomerado de individuos, sino algo que goza de auténtica «unidad» o «perseidad»; hay perseidad moral, como la hay también física. Se podría pensar que la verdadera perseidad es sólo la física, y que la otra es meramente metafórica. A eso podría aludir el término *mysticum*. Pero esta interpretación es a mi parecer errónea. Tanta unidad *per se* tiene la sociedad como la piedra, si no más, ya que la perseidad moral es de algún modo superior a la meramente física. De aquí deriva otra importante consecuencia, y es que dentro de la perseidad existen grados, y que la moral es, al menos desde cierta perspectiva, superior a la física, ya que depende de lo más elevado que hay en la realidad, la inteligencia y la libertad. Cabría decir que vistas las cosas meramente naturales, como la piedra o el árbol, desde la perseidad moral, aparecen como dotadas de una individualidad muy elemental y simple. Sólo en el hombre, lugar de confluencia de las dos perseidades, la física y la moral, la individualidad llega a su máxima expresión, hasta tornarse en personalidad. En conclusión, pues, cabe decir que la individualidad metafísica no se logra de modo perfecto más que en la persona humana, y eso porque ésta no consiste en mera perseidad «natural», sino también, y quizá fundamentalmente, en perseidad «moral». También cabría decir que frente a la individualidad meramente «física», propia de las cosas naturales, la individualidad del hombre es más que física, es «metafísica» o «moral». El hombre, en consecuencia, no puede definirse con los cánones típicos de las realidades naturales, sino con los propios de las realidades verdaderamente metafísicas o morales. Aquí está lo moderno de la metafísica suareciana de la persona, que cómo vemos asume muchas de las intuiciones propias de la tradición ricardiana.

Esto tiene importantísimas consecuencias políticas. La visión que Suárez tiene de la comunidad política es menos «naturalista» que la propia del pensamiento griego, y aun que la del escolástico medieval, por ejemplo, la de Tomás de Aquino[5]. Como hombre más moderno que es, Suárez acentúa su carácter «libre» y «moral»[6]. Del mismo modo que los Padres de la Iglesia y los teólogos escolásticos, Suárez analiza con detenimiento la expresión paulina *corpus mysticum*, y se plantea el problema de qué sentido pueden tener sus dos términos en la definición de la comunidad de personas. Por cuerpo entiende, según ya hemos dicho, lo que tiene unidad de perseidad, lo *unum per se*. La perseidad

admite grados, y en sentido pleno no se da en las cosas meramente naturales, sino sólo en las realidades personales y morales. La sociedad es una realidad moral, y esto explica el sentido del adjetivo *mysticum* en la expresión paulina. La sociedad es por ello un *corpus politicum seu morale*[7]. Goza también, ciertamente, de una cierta unidad física, pero ésta es meramente «accidental», es un *unum per accidens physicum*. De lo cual se concluye que la sociedad no tiene personalidad, no es persona, y que, por eso mismo, no puede haber comunidad política más que de personas[8].

Esto nos lleva a preguntarnos en qué consiste eso que Suárez llama la unidad moral. No puede consistir en el mero aglomerado de hombres, sino en algo con entidad positiva. ¿Cuál? Es el gran tema de Suárez en su tratado *De legibus*. Veamos cómo se lo plantea:

> La colectividad humana cabe entenderla en un doble sentido: Primero, en cuanto constituye un simple aglomerado de hombres sin ningún orden ni unión física o moral. En este sentido no forman un todo ni física ni moralmente, y por tanto, no forman propiamente hablando un cuerpo político ni necesitan, en consecuencia, un jefe o gobernante... Una colectividad de hombres debe considerarse también en este otro sentido: por un acto especial de su voluntad o común consentimiento se integran los hombres en un cuerpo político con un vínculo social para ayudarse mutuamente en orden a un fin político. De este modo, forman un solo organismo colectivo que puede llamarse uno en sentido moral y, en consecuencia, precisa también un solo jefe[9].

Ahora empezamos a entender qué es o en qué consiste el *unum per ser morale*. La perseidad física se tiene o no se tiene, pero no se alcanza. La perseidad moral no se tiene, se construye. Por eso es una tarea moral. El punto de partida es la que Suárez llama «el simple conglomerado de hombres sin ningún orden ni unión moral». El simple conglomerado de hombres no es una *comunidad*, y menos una comunidad *perfecta*. Hay grupos humanos, como las familias, las colonias, los minicipios y las ciudades, los territorios, las regiones, que no son meros conglomerados sino algo superior que podemos denominar comunidades; así, se habla de la «comunidad familiar», la «comunidad laboral», la «comunidad municipal», etc. Son comunidades, pero «imperfectas» o, también, «cuasi-comunidades». La única comunidad perfecta es la república civil o política. Y prueba de que las otras no son comunidades perfectas, está en el hecho de que la mera yuxtaposición de familias, por ejemplo, no da como resultado la aparición de una comunidad política. Entre las familias pueden establecerse lazos de amistad o de familiaridad. Pero ellos no constituyen de por sí la comunidad política. Hace falta algo más, un peculiar vínculo de unión moral, que Suárez denomina «pacto»:

> La unión política... no nace sin algún pacto expreso o tácito de ayudarse mutuamente, ni sin alguna subordinación de las personas y familias singulares a un superior o rector de la comunidad, sin lo cual no puede subsistir tal comunidad[10].

El *pacto* o *contrato* es el fundamento de la comunidad moral o unión política.

Su contenido básico ha de ser el de ayudarse mutuamente. Este pacto han de efectuarlo todos los miembros de la comunidad, de lo que se concluye que el origen de la Comunidad o el Estado está en el pueblo. El origen «remoto» o «último» está sin duda en Dios, pero el «próximo» es el pueblo. De esta forma, Suárez introduce entre Dios y el príncipe al pueblo, rompiendo así los anteriores esquemas medievales. El pueblo es el «medio» por el que el príncipe recibe la *potestas* de Dios[11]. Sin el consentimiento de las voluntades de los hombres, sin el pacto o contrato, no comienza a existir la comunidad civil o política, no hay por tanto Estado. Ahora bien, una vez constituido éste, como *unum per se* que es, tiene una cierta consistencia ontológica y moral, superior a la de todos sus miembros constituyentes. Surgido de lo que más tarde Rousseau llamará *volonté de tous*, el Estado tiene una vez constituido una *potestas* que no se funda en esa voluntad de todos, pues se encuentra a otro nivel, que Rousseau denominó la *volonté générale*. Creada a partir de un pacto o contrato entre todos los constituyentes, la *potestas* no se reduce a ese pacto, tiene una realidad superior a la de cada uno por separado y a la de todos juntos. Es la misma diferencia que hay entre el *bien particular* (aun en el caso de que fuera el mismo el bien particular de cada uno de los miembros de la comunidad) y el *bien común*. Y es que, incluso teniendo su origen histórico en el pacto, el poder o *potestas*, como el bien común, tiene su origen ontológico en algo distinto y superior, la ley natural. Así, la finalidad del poder o *potestas* no es la consecución del bien de cada individuo, sino del bien de la comunidad o bien común. Como *unum per se*, la comunidad política tiene una entidad propia y un bien propio, el bien común, que no se identifica ni con el bien de cada uno en particular, ni con el bien particular de todos.

> La suprema *potestas* civil, considerada en sí, ha sido inmediatamente dada por Dios a los hombres congregados en una ciudad o comunidad política perfecta, no en virtud de peculiar o cuasi-positiva institución o donación, distinta en absoluto de la producción de tal naturaleza, sino como consecuencia natural de aquella creación, y por tanto, por la fuerza de tal donación no radica aquella *potestas* en aquella persona ni en una peculiar congregación de muchas, *sed in toto perfecto populo seu corpore communitatis*[12].

De donde se deriva una conclusión muy importante: que para Suárez, una vez transferida la *potestas* al gobernante, no se le puede retirar, siempre y cuando cumpla con los principios de la *potestas*, es decir, con el bien común. Una vez otorgada la *potestas*, todos y cada uno de los individuos tienen la obligación de obedecer al príncipe, aun en el caso de que mande algo que vaya contra el bien particular de uno, de varios o de muchos, siempre y cuando no atente contra el bien común[13]. Este bien común se diferencia, según Suárez, del bien sobrenatural de la vida religiosa en esta tierra, con lo que soslaya el viejo ideal medieval del cesaropapismo y la teocracia, pero se diferencia también del bien de todos. El bien de todos los ciudadanos no deja de ser un bien particular, y el bien común no es un bien particular sino el bien «de la comunidad». La comunidad, según Suárez, no abarca sólo a todos los hombres que actualmente la constituyen, sino a todos los que la formaron antes y a todos los que en un futuro puedan pertenecer a ella. De ahí que el bien común no pueda identificarse nunca con el

bien particular de la totalidad[14]. La comunidad es «perpetua» e «idéntica» consigo misma. Pero no es «universal». Eso explica que entre las diversas comunidades políticas, entre los distintos reinos, no se dé la unidad *per se* sino sólo la unidad *per accidens*: tal es la razón de ser del *ius gentium*[15].

En resumen, podemos decir que en Suárez la individualidad personal alcanza un elevado rango físico y metafísico dentro de lo que es el pensamiento escolástico o tradicional. La expresión de ese máximo rango metafísico va a tener lugar sobre todo en el orden político y moral. La comunidad política no tiene subsistencialidad física, como los cuerpos estrictamente naturales, sino sólo moral. Su base está en el «pacto político», realizado explícita o tácitamente por todos sus miembros. En ese pacto los miembros de la comunidad entregan el poder al gobernante para que él consiga el «bien común». Una vez entregada esta potestad al gobernante, los miembros de la comunidad no pueden retirar su otorgamiento, siempre y cuando el príncipe procure con denuedo la consecución del bien común. Pero como la soberanía que el pueblo otorga al gobernante es limitada, y se circunscribe al logro del bien común (y sólo del civil, no, por ejemplo, del religioso), cuando el príncipe no respeta estos límites, el pueblo tiene el derecho y hasta la obligación de recuperar de nuevo su soberanía. Así, originariamente democrática, puesto que proviene del pueblo, la comunidad suareciana es también terminativamente democrática, pues el pueblo puede retirar su confianza al soberano, destituirle y hasta, si las circunstancias lo exigen, atentar contra su vida[16]. En consecuencia, parece que en buena lógica Suárez debe afirmar que no puede haber monarquía absoluta legítima, toda vez que el pueblo no puede renunciar absolutamente a aquellos derechos que le han sido concedidos por la naturaleza. Sin embargo, Suárez a veces dice lo contrario, afirmando que el pueblo puede otorgar al Rey todo su poder y renunciar totalmente a su libertad política; es decir, que el pueblo no sólo tiene el poder de «delegar» sino también de «enajenar»[17]. Esta conclusión, al parecer tan ilógica, nos demuestra que no todo en él es moderno. Por más que afirme una y otra vez el carácter moral del orden político, siempre queda la duda de si ese orden es realmente autónomo, es decir, libre, o si por el contrario se halla regido por una especie de inapelable necesidad natural. Es decir, lo que está en juego es el pretendido carácter moral de la comunidad política. Hay veces que Suárez parece atribuirle, como Aristóteles, como santo Tomás, una unidad «física» tan radical, que deja muy poco ámbito para el ejercicio de la verdadera libertad política. Esta especie de determinismo físico es el que permite explicar por qué los poderes que se le conceden al monarca no son mera delegación sino auténtica enajenación[18]. Por aquí va a venir la crítica de sus sucesores, los contractualistas de los siglos XVII y XVIII, y con ella la formulación de la teoría de los derechos humanos. Es el punto que hemos de estudiar a continuación.

LA ÉTICA DEL PENSAMIENTO LIBERAL: LOS DERECHOS HUMANOS

El gran descubrimiento de la modernidad, que el hombre es la realidad física o natural por antonomasia y la fuente del orden moral, trae como consecuencia

ineludible la redefinición del concepto de «naturaleza». Esta revisión la efectúan los pensadores modernos en sus discusiones sobre el llamado «estado de naturaleza». Para caracterizarlo todos acuden a algo muy ajeno a la tradición antigua o medieval: el descubrimiento de América.

El estado de naturaleza: Los cronistas de Indias

Los relatos de los exploradores convencen a los europeos de que las sociedades indias americanas no obedecen en absoluto a los esquemas conceptivos que sobre el hombre y su desarrollo en el tiempo, así como sobre sus instituciones sociales, políticas y culturales, habían elaborado los filósofos griegos. Es el propio Almirante Colón, según el resumen de Bartolomé de las Casas, quien, en un primer contacto, los percibe como seres y colectividades completamente distintos a los europeos, desconocedores de las artes de guerra, benevolentes, pobres e incultos:

> Todos tomavan y daban de aquello que tenían de buen voluntad, mas me pareció que era gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mugeres...; muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras... Ellos no traen armas ni las cognocen, porque les amostré espadas y las tomavan por el filo y se cortavan con ignorancia... Me pareció que ninguna secta tenían[19].

Así los ve Colón en su primer contacto del 12 de octubre. Tras el segundo, el sábado 13, los califica de «gente farto mansa». Sus apetencias económicas, prácticamente nulas, no pueden por menos de extrañar profundísimamente a los españoles: «De lo que tienen luego lo dan por cualquier cosa que les den, sin decir que es poco». Pero lo que sobre todo parece asombrar a los descubridores son las características humanas de estos hombres. El 21 de diciembre Colón dice, según el relato de Las Casas,

> que no puede creer que hombre aya visto gente de tan buenos corazones y francos para dar y tan temerosos, que ellos deshazían todos por dar a los cristianos cuanto tenían y, en llegando los cristianos, luego corrían a traerlo todo[20].

Ese descubrimiento, que se repite mucho, de que se trataba de hombres «con tan franco corazón que era maravilla», va a convertirse inmediatamente en un tema predilecto de toda la litratura de Indias, y en un auténtico problema que hace al hombre europeo cambiar todos sus anteriores esquemas sobre el hombre y su historia.

América asombra y maravilla al conquistador español por la absoluta diferencia que, tanto en el orden natural como en el humano y social, se aprecia respecto de Europa. El hombre americano es distinto del europeo, y sus estructuras comunitarias muy diferentes. En la epístola dedicatoria de su *Historia General y Natural de las Indias*, dice Gonzalo Fernández de Oviedo que en el libro

> se da noticia al mundo de muchas cosas, (de) grandes reinos y provincias... de tanta admiración y riquezas... de tan extrañas gentes e diversidades e costumbres y ceremonias e idolatrías, *apartadas de cuanto estaba escripto...*[21].

En sentido análogo, Pedro Cieza de León nos dice en la dedicatoria de su libro que va a intentar describirnos del Perú

> tanta variedad de provincias como en él hay, con tan diferentes calidades; las diferencias de pueblos y gentes con *diversas costumbres, ritos y ceremonias extraños...*[22].

Naturalmente, esta constatación de la diversidad y diferencia de los hombres y las sociedades americanas respecto de los europeos, plantea un conjunto de problemas de gran trascendencia: ¿Quiénes son estos hombres? ¿Son realmente hombres? ¿Descienden de Adán y Eva?[23]. Las respuestas a estos interrogantes fueron muy variadas. Una de ellas fue considerar a los indios como «no racionales». En 1512 se ordenó a la Casa de Contratación que enviase mujeres blancas esclavas a Indias para suplir la falta de españolas con las que los castellanos pudieran matrimoniar. Así se evitarían los arreglos y casorios con indias, «*que estaban muy lejos de ser criaturas racionales*»[24]. Esta tesis extrema no podía menos de resultar escandalosa, y en 1520, después del discurso del cardenal Adriano, se emitió la opinión en un Consejo presidido por el Emperador de «que los indios eran libres y debían ser tratados como tales», tesis que unos años más tarde, en 1537, pareció quedar definitivamente zanjada por la bula de Paulo III, *Sublimi Deus sic dilexit*. Pero no fue así. En 1535 publicó Juan Ginés de Sepúlveda su *Democrates*, y entre 1544 y 1545 compone su *Democrates Secundus*, libros ambos destinados a demostrar la superioridad total del hombre y de la cultura europeos, toda vez que los indios americanos son para él «hombrecillos en los que difícilmente se encuentran vestigios de humanidad» (*homunculos illos, in quibus vix reperias humanitatis vestigia*). No son, ciertamente, animales, pero están muy cerca de ello. Y por más que Las Casas, Vitoria, Soto, Molina, Suárez, etc., combatan acervamente esta opinión, en la mente del hombre europeo se crea un estereotipo del indio americano basado, cuando menos, en estas dos premisas: 1) que es un hombre muy distinto del europeo, en un estado de evolución social y cultural mucho más primitivo; y 2) que la diferencia no es meramente accidental sino sustantiva, ya que se trata de pueblos «naturales» que aún no han llegado a la «civilización» o «cultura». Los indios americanos se diferenciaban de los pueblos europeos en que se hallaban aún en «estado de naturaleza». Para saber qué debe entenderse por tal, basta hojear la carta que, tras su tercer viaje, escribió Américo Vespucio a Lorenzo de Medicis. Esta carta, escrita en 1503, fue muy leída por los europeos cultos de los siglos XVI y XVII. En ella puede leerse:

> Ni tienen paños de lana ni de lino ni aún de bambesí porque nada de ello necesitan; ni tampoco tienen bienes propios, pero todas las cosas son comunes. Viven juntos sin rey, sin autoridad y cada uno es señor de sí mismo. Toman tantas mujeres cuantas quieren, y el hijo se mezcla con la madre, y el hermano con la hermana, y el primero con

> la primera, y el viandante con cualquiera que se encuentra. Cada vez que quieren deshacen el matrimonio y en esto ninguno observa orden. Además no tienen ninguna inglesia, ni tienen ninguna ley ni siquiera son idólatras. ¿Qué otra cosa diré? Viven según la naturaleza, y pueden llamarse más justamente epicúreos que estoicos[25].

Thomas Hobbes

Lo que Americo Vespucio describe en esos párrafos es el «estado de naturaleza» o «salvaje», frente al «estado civil» o «civilizado». En el estado de naturaleza no hay instituciones políticas, pues aún no se ha iniciado la vida propiamente «civil». Por eso, dice Hobbes, los hombres viven en él en condición o estado de guerra. Sólo cuando nazca el Estado civil, único legitimado en el uso de la violencia, los hombres pasarán del estado de guerra al de paz. La paz es un logro moral y político. Antes, cada uno vive sin otra seguridad que su propia fuerza, y por tanto cada hombre es un potencial enemigo. En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; no hay, por ello, cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni letras, ni sociedad; la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve[26]. Así ve el europeo Hobbes a los indios americanos. Lo dice expresamente:

> Puede quizás pensarse que jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra; y yo creo que nunca fue generalmente así en todo el mundo. Pero hay muchos lugares donde viven así hoy. Pues las gentes salvajes de muchos lugares de América, con la excepción del gobierno de pequeñas familias, cuya concordia depende de la natural lujuria, no tienen gobierno alguno; y viven hoy en día de la brutal manera que antes he dicho. De cualquier modo, qué forma de vida habría allí donde no hubiera un poder común al que temer puede ser percibido por la forma de vida en la que suelen degenerar, en una guerra civil, hombres que anteriormente han vivido bajo un gobierno pacífico[27].

En el estado de naturaleza el hombre tiene el «derecho» (*jus naturale*)

> de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio y razón conciba como la más apta para aquello[28].

Este derecho da lugar a una «ley» (*lex naturalis*), es decir, a un precepto o regla general,

> que prohibe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida, o que le arrebate los medios de preservar la misma, y omitir aquello con lo que cree puede mejor preservarla[29].

Esta ley general de la naturaleza se concreta en otras más específicas. La primera dice que todo hombre debiera esforzarse por la paz, en la medida en que espere obtenerla, y que cuando no puede obtenerla, puede entonces buscar y usar toda la ayuda y las ventajas de la guerra. La segunda ley de la naturaleza dice que un hombre debe estar dispuesto, cuando los otros también lo estén tanto como él, a renunciar a su derecho a toda cosa en pro de la paz y defensa propia que considere necesaria, y se contente con tanta libertad frente a otros hombres como consentiría a otros hombres frente a él mismo[30]. Así, formula Hobbes hasta diecinueve leyes naturales, todas las cuales se resumen en el principio «no hagas con los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti»[31]. Estas leyes tienen una validez eterna, y obligan siempre *in foro interno*, pero sólo obligan *in foro externo*, es decir, sólo han de ser puestas en acto cuando los hombres renuncian a su derecho a hacer todo lo que quieren y estipulan un contrato[32]. Mientras no se logra eso, la única ley posible es la de sálvese quien pueda.

La idea de que hay un estado de naturaleza, y que en él existe el derecho a preservar la propia naturaleza y el deber moral de hacerlo, es un lugar común en la politología de los siglos XVII y XVIII. En lo que no suelen estar de acuerdo los autores es en el ámbito y contenido de esa «ley natural». Para Hobbes esta ley obliga a proteger la propia vida, incluso a costa del cuerpo de los demás. Otros autores opinaron todo lo contrario. La inclinación natural llevaría al hombre a reconocer que tan obligados como a amarse a sí mismos están a amar a los demás, ya que debo hacer con mis semejantes lo que quiero que ellos hagan conmigo. Por tanto, el estado de naturaleza «puro» daría lugar a una vida individual y comunitaria armónica y feliz. Esta es la interpretación que de la sociedad americana dieron varios cronistas, entre ellos Bartolomé de las Casas[33], Julián Garcés y Vasco de Quiroga[34], y que a través de las utopías de Tomás Moro, Campanella, y Francis Bacon[35], llegó al propio Rousseau[36].

John Locke

Intentando mediar entre ambos extremos, publica John Locke en 1690 su obra *Two Treatises on Civil Government*, en la que pone los fundamentos de la moderna teoría de los derechos humanos. Locke comienza su razonamiento por el mismo punto que Hobbes, por la afirmación del estado de naturaleza tal como se halla relatado por Garcilaso de la Vega en su historia del Perú, y en general por los exploradores americanos:

> En los tiempos primitivos todo el mundo era una especie de América, en condiciones todavía más extremadas que las que ésta ofrece ahora, puesto que no se conocía, en parte alguna, nada parecido al dinero[37].

Hobbes había dicho que en el estado de naturaleza el hombre tenía un primer derecho, el de defensa de su propia vida, que la razón convertía en ley y, por tanto, en deber, el de proteger la vida de las asechanzas de los demás. Para Locke esto significa tanto como aceptar que la primera ley natural es el «derecho a la vida». De ese derecho deriva otro, el derecho a la «salud», es decir, a la integridad física, a que nadie atente con la integridad corporal y la salud de los demás. Lo mismo cabe decir de las «posesiones», ya que lo que uno ha adquirido con su trabajo es de algún modo prolongación de su propio cuerpo. Y, en fin, todos los seres humanos tienen también derecho natural a conservar su propia «libertad», ya que ella es la base de la propia autonomía.

Hasta aquí, Locke no ha hecho más que desarrollar el argumento de Hobbes. Pero se separa de él al afirmar que en el estado de naturaleza, antes del establecimiento de cualquier contrato social, esos derechos no sólo tienen validez subjetiva sino también objetiva. Si todos los seres que viven en estado de naturaleza son básicamente iguales, como dice el propio Hobbes, entonces la ley natural exige el respetar todos esos derechos en todos y cada uno de ellos. Aquí Locke está con Richard Hooker y con los utopistas del Renacimiento, al ver en la ley natural algo así como una armonía preestablecida entre todos los hombres, que les sitúa en un plano básico de igualdad y dignidad. El principio *quod tibi fieri non vis, alteri ne faceris*, no sólo goza de validez subjetiva sino también objetiva en el estado de naturaleza. En consecuencia, el estado de naturaleza no es un estado de guerra, como decía Hobbes. Para Locke el estado de guerra surge cuando alguien trata de colocar a otro hombre bajo su poder *absoluto*, lo cual puede suceder en el estado de naturaleza, pero también en el estado civil. De hecho, las monarquías absolutas estarían para Locke en este caso, en contra de lo que pensaba Hobbes[38]. El absolutismo político es peor que el propio estado de naturaleza, ya que coloca al hombre en estado de guerra. Ahora se comprende por qué Locke fue el teórico de la primera gran revolución democrática y parlamentaria del mundo occidental, la revolución inglesa de 1688[39].

Así contextualizado el pensamiento de Locke, conviene que ahora leamos el texto completo en el que este autor formula por vez primera la tabla de derechos humanos civiles y políticos. Hela aquí:

> 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 destuirse 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 El 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 nos autorice a destruirnos mutuamente, como si los unos hubiésemos sido hechos para utilidad de los otros, tal y como fueron hechas las criaturas de rango inferior, para que nos sirvamos de ellas. *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 en un culpable*[40].

Estos derechos, el derecho a la vida, a la salud o integridad física, a la libertad y a la propiedad se denominan derechos humanos «individuales», porque su realización depende única y exclusivamente de la iniciativa de los individuos, como sucede en los actos de pensar, rezar, hablar, escribir, reunirse o asociarse, y «negativos» porque obligan a todos aun antes de que haya ninguna ley positiva que los explicite. Por eso gozan de completa vigencia en el estado de naturaleza. Además de enumerarlos, Locke intenta definir el contenido de cada uno de ellos. Los dos primeros son el derecho a la vida y a la salud. En sentido absoluto nadie tiene derecho a la vida (e.d., a no morirse) ni a la salud (e.d., a no tener enfermedades). Pensar lo contrario sería absurdo. Por derecho a la vida se entiende el derecho de todo ser humano a que nadie le quite la vida que ya tiene, de modo injusto y violento. Y por derecho a la salud, el derecho a la integridad física, por tanto a no ser agredido por otro sin causa justificada. El tercero es el derecho a la libertad. Locke advierte que la libertad de que habla no es la de hacer lo que uno quiera, o vivir según le plazca, sino la de no ser esclavo, es decir, no estar sometido a ningún otro poder legislativo que el que se establece por consentimiento dentro del Estado, ni al dominio de voluntad alguna, ni a las limitaciones de ley alguna, fuera de las que ese poder legislativo dicte de acuerdo con la misión que se le ha encomendado en el contrato social. Este derecho natural del hombre garantiza la libertad de conciencia y de pensamiento, la libertad de palabra y de reunión, la libertad de asociación y, sobre todo, la libertad religiosa y moral, es decir, la libertad de conciencia[41]. Finalmente, está el derecho de propiedad. Locke piensa que la tierra es propiedad común del género humano, pero que cuando alguien con el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos ha trabajado algo, «nadie puede tener derecho a lo que resulta de esa agregación, por lo menos cuando existe la cosa en suficiente cantidad para que la usen los demás»[42]. Además del derecho común de propiedad de la tierra, está el derecho particular que surge como consecuencia del trabajo, siempre y cuando este segundo derecho no anule claramente el primero.

Locke es consciente de que con su teoría de los derechos humanos ha asestado un golpe mortal al paternalismo. Hay un derecho paternal legítimo, el de los padres a cuidar el cuerpo de sus hijos para que se haga vigoroso y sano, y educar su alma para que adquiera energía y rectitud. En el fondo, lo que los padres tienen que hacer es velar para que sus hijos puedan disfrutar cuanto antes

y del modo más pleno posible de todos los derechos que por naturaleza y en tanto que seres racionales les corresponden. El poder paterno es, por tanto, pasajero, y finaliza con la mayoría de edad. Cuando se perpetúa más allá de esos límites, surge el paternalismo. Para Locke eso es lo que pasó en la antigüedad, y tal es la razón de que los padres se convirtieran en los jefes políticos, en los monarcas, y transmitieran su poder a su descendencia[43]. En este caso el poder paternal, por definición transitorio, se ha convertido en puro paternalismo. La tutela paternal de los individuos adultos sólo está permitida en ciertos casos, muy relacionados con la medicina, porque suelen ser patológicos. Locke pone como ejemplo típico y único el de los locos[44].

Primeras declaraciones de derechos humanos

Los derechos humanos civiles y políticos son la base de cualquier contrato social, y por tanto son los derechos que deben informar las leyes fundamentales, las Constituciones liberales o democráticas, razón por la cual están en el origen del derecho constitucional moderno. Cuando los colonos de más de una docena de Estados norteamericanos se reunieron en Filadelfia el año 1774, redactaron una Declaración que, entre otras cosas, decía:

> Los habitantes de las Colonias inglesas en Norteamérica, en virtud de las leyes inmutables de la naturaleza, de los principios de la Constitución inglesa y de diversas cartas y pactos, tienen los siguientes derechos:
>
> **I.** A la vida, a la libertad y a la propiedad, y que no han cedido nunca a ningún poder soberano el derecho a disponer de ninguno de ellos sin su consentimiento[45].

La corona inglesa consideró esto como un acto de rebeldía, encendiendo así el fuego de una cruenta guerra. Durante ella, varios Estados promulgaron Constituciones, que por lo general iban precedidas de sendas declaraciones de derechos. La más famosa fue probablemente la Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia de 1776, que en su punto primero afirmaba:

> Que todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes y tienen ciertos derechos innatos, de los que, cuando entran en estado de sociedad, no pueden privar o desposeer a su posteridad por ningún pacto, a saber: el goce de la vida y de la libertad, con los medios de adquirir y poseer la propiedad y de buscar y obtener la felicidad y la seguridad[46].

Este texto fue asumido en las declaraciones de otros Estados americanos, y poco después en la Declaración de Independencia, de 4 de julio de 1776. En

ella, en efecto, puede leerse:

> Sostenemos por evidentes, por sí mismas, estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; entre los cuales están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados...[47].

La Declaración de Virginia influyó también en la propuesta que el 11 de junio de 1789 hizo Lafayette de promulgar una Declaración de derechos y, por consiguiente, en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano aprobada por la Asamblea Nacional Francesa el 26 de agosto de 1789:

> Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea Nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de los males públicos y de la corrupción de los gobiernos, han decidido exponer, en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre, con el fin de que esta declaración, constantemente presente para todos los miembros del cuerpo social, les recuerde permanentemente sus derechos y sus deberes; con el fin de que los actos del poder legislativo y los del poder ejecutivo, al poder ser comparados a cada instante con la meta de toda institución política, sean más respetados; con el fin de que las reclamaciones de los ciudadanos, fundadas desde ahora en principios simples e incontestables, se dirijan siempre al mantenimiento de la constitución y a la felicidad de todos.
>
> En consecuencia, la Asamblea Nacional reconoce y declara, en presencia y bajo los auspicios del Ser Supremo, los siguientes derechos del hombre y del ciudadano:
>
> **Artículo 1.** Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común.
>
> **Art. 2.** La meta de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescindibles del hombre. Estos derechos son: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.
>
> **Art. 3.** El origen de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Ningún órgano ni ningún individuo pueden ejercer autoridad que no emane expresamente de ella.
>
> **Art. 4.** La libertad consiste en poder hacer todo lo que no daña a a los demás. Así, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene más límites que los que aseguran a los demás miembros de la sociedad el goce de estos mismos derechos. Estos límites sólo pueden ser determinados por la ley[48].

A partir de ese momento, bien puede decirse que los derechos humanos negativos, o derechos civiles y políticos, son una conquista ya lograda, que poco a poco se expresa en las constituciones nacionales de todos los países civilizados.

De este modo, se convierten en la base de la vida jurídica y política. Y también de la ética. En el fondo de todos ellos está presente un principio moral, el *principio de autonomía*, que de acuerdo con las enseñanzas de Locke podemos formular así: todo ser humano posee en principio completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de su persona de acuerdo con su voluntad, dentro de los límites de la ley natural, sin que su decisión pueda depender de la voluntad de ninguna otra persona. Así formulado, este principio contrasta fuertemente con la ética más tradicional en la historia europea que, como ya hemos visto, ha sido paternalista, no autonomista. La moral antigua consideró siempre el amor a la individualidad y a la autonomía como un vicio, llamado egoísmo[49]. Desde la nueva perspectiva de la autonomía, el egoísmo empieza a aparecer como una virtud. Este es el camino que se recorre entre Hobbes y Mandeville. Para Hobbes, según hemos visto, el hombre es un animal egoísta. Esta es la constatación de un hecho, y de un hecho moralmente negativo. Si no es por la coacción, el ser humano es incapaz de realizar actos virtuosos. Por su naturaleza el hombre es un lobo para el hombre. De ahí la función de la política, moderar las tendencias egoístas de los hombres y hacer posible la vida moral[50]. Como dirá poco después Shaftesbury, la política sólo es posible porque el hombre tiene previamente un «sentido moral» que le dota de una inclinación natural a la socialidad. El egoísmo es un carácter innato de la naturaleza humana; pero junto a él hay otra tendencia, también natural, hacia el altruísmo y la vida moral. El hombre es egoísta, viene a concluir Shaftesbury, pero no un lobo para el hombre. Además de egoísta, el hombre es altruísta y moral.

La reivindicación del egoísmo culmina en el médico holandés afincado en Londres, Bernard de Mandeville. El hombre es un ser egoísta, pero ese egoísmo no sólo no produce la «ley de la jungla», sino que tiene como consecuencia la aparición del «orden social». La moral no surge de la represión del egoísmo, sino de su inteligente utilización. Es preciso fomentar el egoísmo sano, natural. El egoísmo es el motor de la vida económica, social, política, cultural y moral. Si damos en denominar virtud a lo opuesto al egoísmo, hemos de decir que todo sentimiento espontáneo del hombre es egoísta, ya que de los impulsos naturales no brotan acciones virtuosas. Pero lo sorprendente es que esos vicios naturales, individuales o privados producen consecuencias generales o públicas buenas. De ahí que su libro *La fábula de las abejas*, publicado en 1714, se subtitule: *Los vicios privados hacen la prosperidad pública*[51].

Adam Smith: Egoísmo y simpatía

La influencia de Mandeville ha sido enorme en la constitución del pensamiento «liberal» clásico. Así, por ejemplo, su huella es claramente perceptible en la obra de Adam Smith. Smith piensa que el hombre es naturalmente egoísta, y que el egoísmo es imprescindible para la vida. La vida humana sería imposible si los hombres no fueran buscando, egoístamente, sus propios intereses mediante el trabajo, la diligencia, la economía, etc. Cuando el hombre actúa así, protegiendo sus propios intereses, aun en el caso de que lo haga de modo desordenado y

vicioso, dice Smith, es conducido como por una especie de mano invisible a producir efectos virtuosos, altruistas. Como se ve, en este célebre tema de la «mano invisible» la influencia de Mandeville es evidente. He aquí cómo la expone en la *Teoría de los sentimientos morales*:

> Los ricos escogen del montón sólo lo más preciado y agradable. Consumen poco más que el pobre, y a pesar de su egoísmo y rapacidad natural, y aunque sólo procuran su propia conveniencia, y lo único que se proponen con el trabajo de esos miles de hombres a los que dan empleo es la satisfacción de sus vanos e insaciables deseos, dividen con el pobre el producto de todos sus progresos. Son conducidos por una mano invisible que les hace distribuir las cosas necesarias de la vida casi de la misma manera que habrían sido distribuidas si la tierra hubiera estado repartida en partes iguales entre todos sus habitantes; y así, sin proponérselo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y proporcionan medios para la multiplicación de la especie[52].

En su gran tratado de economía, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, publicado en 1776, Adam Smith expone con mayor detalle esta misma teoría:

> El ingreso anual de la sociedad es precisamente igual al valor en cambio del total del producto anual de sus actividades económicas, o mejor dicho, se identifica con el mismo. Ahora bien, como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital en sostener la industria doméstica, y dirigirla a la consecución del producto que rinde más valor, resulta que cada uno de ellos colabora de una manera necesaria en la obtención del ingreso anual máximo para la sociedad. Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en la ganancia propia; pero en éste como en otros muchos casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios. No son muchas las cosas buenas que vemos ejecutadas por aquellos que presumen de servir sólo el interés público. Pero ésta es una afectación que no es muy común entre comerciantes, y bastan muy pocas palabras para disuadirlos de esa actividad[53].

Tan importante es este egoísmo natural del hombre, que coartarlo resulta siempre pernicioso en un sector tan básico para la vida del hombre como es el económico. Adam Smith cree firmemente en el egoísmo como base de la vida económica:

> El principio que estimula el ahorro es el deseo de mejorar de condición, deseo que si bien generalmente se manifiesta en forma serena y desapasionada, arraiga en nosotros desde el nacimiento y nos acompaña hasta la tumba[54].

A esto se debe el que la intervención del Estado en los asuntos económicos deba ser mínima, y que cualquier intromisión mayor de la considerada mínima produzca siempre mayores males.

> Según el sistema de libertad natural, el Soberano tiene únicamente tres deberes que cumplir, los tres muy importantes, pero claros e inteligibles al intelecto humano: el primero, defender a la sociedad contra la violencia e invasión de otras sociedades independientes; el segundo, proteger en lo posible a cada uno de los miembros de la sociedad de la violencia y la opresión de que pudiera ser víctima por parte de otros individuos de esa misma sociedad, estableciendo una recta administración de justicia; y el tercero, erigir y mantener ciertas obras y establecimientos públicos cuya erección y sostenimiento no pueden interesar a un individuo o a un pequeño número de ellos, porque las utilidades no compensan los gastos que pudiera haber hecho una persona o un grupo de éstas, aun cuando sean frecuentemente muy remuneradoras para el gran cuerpo social[55].

Adam Smith no es tan ingenuo como para pensar que la mano invisible y el sistema de libertad natural van a conseguir que el egoísmo de cada uno produzca la felicidad de todos. En esto se aparta claramente de Mandeville, en favor de su otro gran mentor, David Hume. Por encima de la vida natural del hombre está su vida moral, que no se halla regida por el principio del egoísmo, sino por el de la simpatía. En el hombre hay una tendencia «natural» egoísta, y otra «moral» altruísta. Ambas se equilibran, de modo que una moral sin el contrapeso del egoísmo llevaría a grados aberrantes de prodigalidad, y al contrario, el egoísmo sin la compasión sería insufrible. El egoísmo es de algún modo previo a la moral, premoral. Como Hume, Smith piensa que la moral es un sentimiento, el sentimiento de compasión o simpatía, que surge del hecho de ponernos en el lugar del otro. No es un azar que su *Teoría de los sentimientos morales* comience así:

> Por más egoísta que quiera suponerse al hombre, evidentemente hay algunos elementos de su naturaleza que lo hacen interesarse en la suerte de otros de tal modo, que la felicidad de éstos le es necesaria, aunque de ello nada obtenga, a no ser el placer de presenciarla. De esta naturaleza es la lástima o compasión... La lástima y la compasión son términos que con propiedad denotan nuestra condolencia por el sufrimiento ajeno. La simpatía, si bien su acepción fue, quizá, primitivamente la misma, puede ahora, no obstante, con harta impropiedad, utilizarse para significar nuestro común interés por toda pasión cualquiera que sea[56].

El sentimiento de compasión surge cuando el espectador se pone mentalmente en el lugar del agente (o paciente) del hecho. Como escribe Adam Smith,

> La compasión en el espectador deberá surgir necesariamente y del todo de la consideración de lo que él en persona sentiría viéndose reducido a la misma triste situación si, lo que quizá sea imposible, al mismo tiempo pudiera juzgarla con su actual razón y discernimiento[57].

Este texto nos ofrece una nueva interpretación de la ubicua «regla de oro»: el sentimiento de compasión surge cuando al contemplar un acto (p.e., un crimen, para repetir el ejemplo utilizado por David Hume), nos ponemos mentalmente en la situación de quien lo sufre, es decir, cuando nos preguntamos si nos gustaría que hicieran con nosotros lo que están haciendo con esa persona. Es interesante señalar que Adam Smith ve en la regla de oro una insalvable asimetría, ya que, si bien podemos imaginarnos lo que sentiríamos caso de hallarnos en esa situación, difícilmente sabremos nunca si entonces la juzgaríamos con nuestra actual capacidad de discernimiento.

En cualquier caso, queda claro que el sentimiento de simpatía no es contradictorio con el egoísmo, sino su necesario complemento. Del mismo modo que los teólogos medievales decían que la gracia no anula la naturaleza, sólo la transforma, del sentimiento de simpatía puede afirmarse que no anula el egoísmo, sólo lo complementa. La simpatía establece la atmósfera de humanidad, compasión y buen sentido en un mundo que, querámoslo o no, ha de estar regido en sus estructuras básicas por el egoísmo.

El liberalismo

He tenido interés en exponer de modo tan pormenorizado las opiniones de Adam Smith, porque ellas representan paradigmáticamente la ideología autonomista y liberal, tal como ésta se hallaba configurada a finales del siglo XVIII. Entonces es ya posible distinguir en ella los tres estratos típicos de toda formación histórica madura, el económico, el político y el cultural. Adam Smith es el gran pontífice de la economía liberal, aquella que parte del principio de que la libertad económica de cada cual produce el máximo beneficio de todos. Este liberalismo económico necesita para expresarse un tipo particular de institución política, el liberal, democrático y parlamentario, regido por la carta de derechos humanos civiles y políticos. Finalmente, el liberalismo económico y político se expresa en una cultura y en una ética, la ética liberal. Esta ética es el resultado del desarrollo del derecho a la libertad de conciencia, y por tanto sitúa en primer plano el principio de autonomía. Si la ética patriarcal antigua fue básicamente beneficentista, la ética liberal moderna es estrictamente autonomista. No es un azar que el máximo ejemplo histórico de ética autónoma lo elaborara Immanuel Kant a finales del siglo XVIII. Ni que uno de los más afamados pensadores liberales, John Stuart Mill, escribiera todo un libro, *On liberty,* para demostrar la inmoralidad de cualquier sistema distinto del liberal. La libertad a la que Stuart

Mill se refiere es, obviamente, la libertad civil, no el libre albedrío. Y lo que afirma es que sólo una sociedad que respete escrupulosamente las libertades civiles puede ser considerada moral.

> La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien a nuestra propia manera, en tanto que no intentamos privar de sus bienes a otros o frenar sus esfuerzos para obtenerla. Cada cual es el mejor guardián de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La especie humana ganará más en dejar a cada uno que viva como le guste más, que no en obligarle a vivir como guste al resto de sus semejantes[58].

Una ética como ésta, basada en el principio de autonomía, tiene que ser por definición antipaternalista. Antipaternalismo significa aquí que la libertad de una persona sólo puede ser coaccionada cuando atente contra la libertad o el bienestar de otra u otras. En todos los demás casos, tal libertad ha de ser escrupulosamente respetada, aunque los actos que con ella se ejecuten puedan parecer inmorales o erróneos. El párrafo del capítulo primero en que Mill expone la tesis de su libro es tan célebre y de tanta importancia, que conviene leerlo entero. Dice así:

> 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 este 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 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 soberano[59].

El descubrimiento de la privacidad

Este párrafo demuestra bien cómo la ética autonomista liberal está obligada a distinguir con toda nitidez dos espacios o ámbitos distintos, el de la «moral privada» y el de la «moral pública». El ámbito de lo privado es una conquista de la modernidad. A finales de la Edad Media aún es extremadamente reducido.

Como ha escrito Philippe Ariès, verdadero pionero de la historiografía de la vida privada, en esa época encontramos al individuo encerrado en el marco de las solidaridades colectivas, feudales y comunitarias, en el interior de un sistema en el que las solidaridades de la comunidad señorial, las solidaridades de linaje y los lazos vasalláticos aprisionan al individuo o a la familia en un mundo que no es ni privado ni público, en el sentido que hoy damos a esos términos, ni tampoco en el sentido que tuvieron en la época moderna[60]. Y si nos preguntamos qué quiere decir esto de que el hombre medieval vive en un mundo que no es ni privado ni público, habremos de responder que se debe al amplio dominio de lo público: la mayoría de los actos de la vida cotidiana se realizan en público.

Exactamente lo contrario es lo que sucede en el siglo XIX. La sociedad se ha convertido en una vasta población anónima de gentes desconocidas. La actividad pública (como el trabajo) y la privada (la vida en familia) están separadas en compartimentos estancos. En la vida privada el hombre busca ponerse al abrigo de las miradas de los otros, creando un dominio privado en el que puede elegir con mayor libertad y autonomía su género de vida[61]. La privacidad es el reducto conquistado y construido por la cultura moderna para la defensa de lo más propio y autónomo, de las señas de identidad personal.

Las innovaciones que propiciaron el cambio del modelo comunitario medieval al actual modelo de privacidad se dieron en el mundo moderno, y pueden reducirse, según Ariès, a las siguientes: En primer lugar, el nuevo papel del Estado liberal, que con la aceptación de una tabla de derechos humanos previos al contrato social, está definiendo un ámbito privado previo al de lo público y fundamento suyo. En segundo lugar, el desarrollo de la alfabetización y la difusión de la lectura gracias, sobre todo, a la imprenta. Esto permite que los hábitos de lectura cambien, y que la vieja lectura comunitaria, en alta voz, sea sustituida por la lectura solidaria y silenciosa. La tercera innovación, finalmente, son las nuevas formas de religiosidad que aparecen en los siglos XVI y XVII, basadas en la piedad interior y el examen de conciencia, ya se entienda éste en su forma católica de preparación a la confesión, ya en la puritana del diario íntimo. La oración de los laicos toma a menudo la forma de meditación solitaria en el oratorio privado, o simplemente en el rincón de una habitación, sobre un mueble especialmente construido para este menester, el reclinatorio[62].

El descubrimiento de la privacidad tiene consecuencias múltiples y muy importantes: 1) Lleva, básicamente, a una nueva actitud ante el cuerpo, ante el propio cuerpo y ante el de los otros. La privacidad, como los derechos humanos, se constituye en torno al cuerpo. Esto explica por qué en los siglos modernos cambian las maneras de tratar el propio cuerpo y el cuerpo de los demás, aparece un pudor nuevo (que se manifiesta, por ejemplo, en el profundo cambio de las costumbres relativas a la noche de bodas), un deseo nuevo de disimular ciertas partes del cuerpo (ya no se usarán más los protectores que utilizaban los hombres del siglo XVI para cubrir su sexo, cuya forma a veces simulaba la erección), y de relegar al ámbito de lo privado ciertos actos íntimos (como la defecación). Esto va a tener sus consecuencias sanitarias, ya que va a dificultar el acceso del cirujano al lecho de la parturienta, un espacio esencialmente femenino. 2) La segunda consecuencia de este descubrimiento de la privacidad es la profusión de la literatura autógrafa y confidencial: diarios íntimos, cartas, confesiones, etc. 3) La tercera es el gusto por la soledad. Hasta entonces se había considerado que el hombre no debía permanecer solo

más que para rezar. 4) La cuarta consecuencia es el incremento de las relaciones de amistad. La amistad no se confunde con la fraternidad de los caballeros medievales, ni con la camaradería militar. Es un sentimiento más civil, un dulce comercio, una apacible fidelidad[63]. 5) Todos estos cambios convergen en una nueva manera de entender la vida cotidiana, poniendo más cuidado en el espacio interior o doméstico, en la propia vestimenta, en los modales de mesa, en las normas de urbanidad y educación. A la pintura holandesa del siglo XVII le gusta representar el interior de las casas en su perfección, el ideal del nuevo arte de vivir. Se desarrolla el arte de la mesa y de los vinos, que exige una iniciación, una cultura, un espíritu crítico, lo que aún hoy se denomina el «gusto». 6) La historia de la casa resume de algún modo todos estos cambios. Las habitaciones se hacen más pequeñas, permitiendo una mayor intimidad; se crean espacios de comunicación que permiten entrar o salir de una habitación sin pasar por otras; las habitaciones se especializan: comedor, salón de estar, dormitorio, etc.; nuevos métodos de calefacción (paso de la gran chimenea a la pequeña), de iluminación, etc[64].

Todos estos cambios acaban redefiniendo dos ámbitos fundamentales: de una parte, el ámbito de la «intimidad» individual; de otra, el de la «privacidad» familiar. Ello permite entender por qué las revoluciones liberales y democráticas no sólo traen como consecuencia una nueva idea del individuo, sino también de la familia. Ésta deja de ser sólo la unidad económica de producción y reproducción, para convertirse en el lugar donde se cultivan las relaciones afectivas de los esposos entre sí y de éstos con sus hijos. Aparecen así el espacio «íntimo» o individual y el espacio «privado» o familiar frente al espacio «público». Espacio público tiene aquí dos sentidos. En primer lugar, espacio común, anónimo; en segundo, espacio estatal. Es importante no perder de vista este segundo sentido, que tan claramente quedó expuesto al estudiar las opiniones de Stuart Mill. La privacidad y la intimidad son parcelas que se ganan no tanto a la sociedad como al Estado. El Estado que no respeta las libertades privadas es inmoral, y por eso los liberales «hacen de la privacidad el bastión de la moralidad y convierten el respeto a la misma en el criterio que juzga la bondad y la justicia de la esfera pública»[65]. De este modo, la dicotomía privado/público va poco a poco cargándose de contenidos también dicotómicos; así, individual/colectivo, autónomo/heterónomo, sagrado/profano, femenino/masculino, cerrado/abierto. Lo privado es el ámbito de lo individual, autónomo, sagrado, cerrado y femenino, en tanto que lo público es heterónomo, colectivo, profano, abierto y masculino. Cabe decir también que todas estas determinaciones hacen de lo privado algo «éticamente positivo», y de lo público algo «éticamente negativo». La razón es muy clara, y ya la explicitó Max Weber: la moral privada está basada en principios deontológicos (los derechos humanos), y es por tanto una «moral de la convicción», en tanto que la pública se rige por criterios puramente teleológicos, y es por ello una «moral de la responsabilidad». Ambas son perfectamente respetables, pero el máximo prestigio moral lo ostentan siempre las primeras.

Con esto queda descrito en sus líneas generales el modo como se constituyó el pensamiento liberal y la moral de la autonomía. Queda ahora por estudiar cómo se introdujo este pensamiento en medicina, y el modo como desde él se elaboraron los códigos de derechos de los enfermos. Será el objeto de los siguientes epígrafes.

EL PENSAMIENTO LIBERAL EN MEDICINA: LA MEDICINA LIBERAL

En el capítulo anterior vimos cómo un modelo de vida familiar, el paternalista, se difundió a otros muchos ámbitos de la vida social, haciendo que algunas de las más importantes actividades humanas, como la religiosa, la política y la médica, fueran estrictamente paternalistas. El paternalismo ha seguido históricamente un movimiento de dentro afuera, de la familia a otros tipos de actividades humanas.

El modelo liberal ha surgido de modo exactamente opuesto, de fuera adentro. Su origen estuvo determinado por la necesidad de controlar el poder del Estado, y someterlo a unas normas jurídicas y éticas razonables. Para que esto fuera posible, hubo que formular una tabla de derechos inalienables de los hombres en estado de naturaleza, es decir, antes de que efectuaran cualquier tipo de contrato social, y que fuera el fundamento de éste. Cuando se ha efectuado éste, la diferencia ya no es entre estado de naturaleza y sociedad civil, sino entre el ámbito de lo «público» (o civil) y el ámbito de lo «privado» (personal y familiar). De nuevo nos encontramos con la familia, pero ahora en un sentido muy distinto al anterior. Si aquella familia se regía por el modelo «paternalista», ésta lo hace conforme al de «privacidad». Son modelos entre sí opuestos. Aquél se rige por el principio de «beneficencia»; éste, por el de «autonomía». En uno el poder se concentra en el padre, de modo que la función de todos los demás es obedecer sus mandatos; en el otro, cada miembro de la comunidad es sujeto de derechos inalienables, y por tanto es agente, autor y actor de su propia vida. Las relaciones humanas en el primer caso son de tipo vertical (yo mando y tú obedeces), en tanto que en el segundo son de tipo horizontal (todos mandamos y obedecemos). El paradigma del súbdito es en el modelo paternalista el niño dependiente; en el modelo liberal, el adulto autónomo o competente. Las comparaciones podrían prolongarse aún más.

Es un hecho histórico comprobado que la medicina ha tendido siempre a configurarse y organizar sus relaciones conforme al primer modelo, y que los brotes de «medicina liberal» han sido por lo general esporádicos, y muy tardíos respecto a otros ámbitos de las relaciones humanas, como por ejemplo el político. Cierto que la expresión «medicina liberal» se utiliza profusamente, y que en nuestro siglo suele entenderse por tal cualquier tipo de ejercicio de la profesión «no-socializado»[66]. Ahora bien, es evidente que este es un sentido del término «liberal» absolutamente impropio. El llamado ejercicio médico liberal ha tenido siempre muy poco de liberal. Lo cual nos lleva a formular la siguiente proposición: en medicina la *revolución liberal* o *revolución democrática* se ha producido con gran retraso respecto de otros espacios sociales, y probablemente sólo ha llegado a su término en los últimos años. Es curioso comprobar cómo en el mundo de la salud la *revolución social* ha precedido en muchos casos a la *revolución liberal*. Esta distorsión, que quebranta uno de los principios mejor establecidos dentro del campo de la historia social, permite quizá explicar muchas de las disfunciones de los actuales modelos sanitarios. Como ya expusimos en el capítulo anterior, el paternalismo es un modo de monopolismo, y por tanto no es de extrañar que la medicina haya pasado fácilmente del

modelo paternalista clásico al monopolista, sin pasar por el modelo liberal. El liberalismo ha sido siempre la gran «asignatura pendiente» de la medicina occidental.

Un ejemplo significativo de lo que estamos diciendo es la polémica que a finales del siglo XVIII mantuvieron dos personajes en extremo representativos, el máximo teórico del liberalismo, Adam Smith, y la primera figura de la medicina escocesa de la época, William Cullen[67]. Como ya vimos en el capítulo primero, Adam Smith quiso demostrar la necesidad y conveniencia de que el mercado sanitario se rigiera por las leyes de la oferta y la demanda, y que por tanto evitara las viejas tácticas de cierre monopolista. Cullen le contestó alegando que la salud es un bien tan preciado, que en ella no sirven las leyes que rigen las actividades mercantiles e industriales. No puede confundirse la medicina con el comercio. De nuevo estamos en la dicotomía, ya estudiada, entre «oficio» (*occupation*) y «profesión» (*profession*). Los oficios sí pueden y deben funcionar de acuerdo con las leyes del mercado; las profesiones, no. Las actividades que tienen a su cargo el cuidado de los bienes más preciados del hombre, como son la vida, la integridad física, etc., no pueden dejarse al arbitrio de la oferta y la demanda; deben funcionar como monopolios. Monopolios son el sacerdocio, la milicia, la judicatura y, obviamente, la medicina. Esto viene exigido por la propia naturaleza de las cosas. No es un capricho sino estricta exigencia natural. En última instancia, a las dicotomías del fin del parágrafo anterior cabría añadir otra, la de monopolio/libertad, o la de táctica de cierre/táctica de apertura. El ámbito familiar, el ámbito de lo privado tiene siempre carácter de monopolio, funciona con tácticas de cierre, en tanto que la vida pública utiliza las tácticas de apertura o liberales (p.e., los partidos políticos serán tanto más fuertes o representativos cuantos más afiliados tengan, en tanto que el poder de la familia no depende del número de sus miembros, sino de cómo actúen con el monopolio que ostentan). Esto explicaría que sean precisamente las profesiones con más capacidad de penetración en el ámbito propio de la privacidad de las familias y la intimidad de las personas, como el sacerdocio, la judicatura o la medicina, aquellas que han tendido con mayor fuerza al monopolismo y al paternalismo.

A pesar de todo, el liberalismo ha intentado penetrar con insistencia, a partir del siglo XVIII, en las profesiones sanitarias. Las vías han sido dos: la crítica de las medidas monopolistas que impiden la libre concurrencia al mercado de trabajo sanitario, y la lucha contra las restricciones mentales y el control de la información por parte de los médicos. Las analizaremos sucesivamente.

La libertad de ejercicio

Este fue el objeto de la discusión entre Adam Smith y William Cullen. A la vista del modo como las corporaciones médicas concedían las licencias de ejercicio, Smith reaccionó afirmando que el fomento del «espíritu corporativo y exclusivista» en las profesiones debía considerarse un «asunto intolerable». Si no se restringiera el ejercicio, el costo de la asistencia médica bajaría y el éxito del

profesional sanitario vendría dado por «sus méritos» y no por el tipo de su licencia profesional.

De todos modos, no fue Adam Smith el primero en plantearse la cuestión, aunque sí probablemente su voz más autorizada. Otros pensadores liberales lo habían hecho antes y algunos, muy pocos, médicos. Este es, concretamente, el caso de John Gregory, profesor de medicina práctica en la Facultad de Medicina de la Universidad de Edimburgo, una de las más importantes del mundo en esa época. En sus *Lectures on the Duties and Qualifications of a Physician* (1772), Gregory se atreve a hacer un encendido elogio del ejercicio libre del arte de curar, atacando desde él todo intento monopolista:

> Pero volviendo a nuestro intento, procuraré hacer ver lo perjudicial que ha sido a los progresos de nuestra arte el limitar el estudio y práctica de la Medicina a una clase de hombres que viven de ella por estado. No hay cosa que pueda contribuir más eficazmente a los progresos de un arte que hacer ver a los que lo practican el interés que a ellos mismos resulta de contribuir a su perfección; pero sucede por desgracia que esta atención que necesariamente debe merecernos nuestro interés particular, viene a ser incompatible con aquel espíritu y aplicación que exige la ciencia para sus adelantamientos: los mismos motivos que mueven en general las operaciones de los hombres, influyen igualmente en las de los médicos: unos aman la medicina, e invertirían con el mayor gusto en su estudio todo el tiempo y aplicación que les permitiera su situación; otros la ejercen como ejercerían otro oficio cualquiera. Pero hay en nuestra profesión una singularidad muy notable: el artista más ordinario no tiene otro medio para distinguirse en su estado que el sobresalir por su habilidad, porque el público es su único juez, y si es mal artesano, no tendrá ni obras que trabajar, ni esperanza de lograr reputación. ¿Puede ninguno brillar en el foro, sin acreditar en el tribunal los talentos de un hábil abogado? Allí debe dar todos los días pruebas evidentes de su erudición, de su buena fe y de su elocuencia, que el público juzga y estima según su justo valor; el eclesiástico no se exime tampoco de reconocer a este mismo juez por regulador de su mérito. En una palabra, al público es siempre a quien compete en propiedad el derecho de apreciar los talentos de un miembro de cualquiera profesión, y en general la recompensa es siempre justa y proporcionada a su mérito. La medicina solamente es la ciencia que ha sabido sustraerse a los ojos del pueblo[68].

La denuncia que en esas palabras está haciendo Gregory se basa en un principio muy querido del espíritu liberal. En la economía de mercado quien paga manda, y quien cobra obedece. En medicina sucede lo contrario, que quien paga obedece y quien cobra manda. Esto produce graves disfuncionalidades, ya que rompe el sistema de control natural propio de la economía de mercado. A ello alude Gregory cuando afirma que sólo la medicina ha sabido sustraerse a los ojos del pueblo. El médico lo es porque posee una licencia de ejercicio, que por lo general conceden las corporaciones gremiales, es decir, los mismos médicos, no porque los enfermos hayan podido elegir a los que consideran más dotados.

Dicho en otros términos, la medicina es una actividad monopolista, que se sustrae a las reglas del *laissez-faire*, con gran perjuicio, en opinión de Gregory, para los enfermos y para la sociedad toda. El monopolismo es malo y debe sustituirse por el libre mercado. Esto lleva a Gregory a toma una postura rigurosamente enfrentada con la que años después haría su colega de la Universidad de Edimburgo, William Cullen. He aquí sus palabras:

> Los que quieren persuadirnos que el estudio de la Medicina debe limitarse únicamente a una clase de hombres que vivan de su ejercicio como de su verdadera profesión, dicen que esta ciencia es tan abstracta que sólo pueden comprenderla aquellos que consagran a este estudio toda su aplicación y tiempo, alegando por prueba los pocos progresos que ha hecho a pesar de los trabajos y desvelos de tantos hombres de ingenio y de mérito como la han cultivado. Añaden que estimular a este estudio a otras personas que las que han cursado metódicamente la carrera, y que no hiciesen ánimo de abrazarla como profesión, sería aumentar el número de los charlatanes, y los enfermos perderían aquella confianza en el médico, tan necesaria en muchísimos casos. Finalmente, oponen que un conocimiento superficial de la Medicina sólo contribuiría a llenar el espíritu del pueblo de enfermedades imaginarias, no menos que de temor y sobresalto a la más ligera indisposición.
>
> Estas razones han parecido tan poderosas a algunos miembros de nuestra profesión, que nunca miraron con indiferencia a ninguno que se ocupaba en tratar puntos de la facultad; su vigilancia y celo les hicieron declamar contra este abuso, y aun valerse de todos los medios de ridiculizar sus operaciones, por más que se viese que no tenían otro fin que el alivio de la humanidad... Pero pareciéndome que las razones expuestas para aislar el estudio de la facultad no son enteramente concluyentes, me tomaré la libertad de examinarlas cada una en particular[69].

Ninguna de las razones aducidas como válidas por quienes intentan hacer de la medicina una profesión cerrada y monopolista le parece a Gregory de peso. No lo tiene el afirmar que la medicina es ciencia difícil y abstracta que sólo está al alcance de unos pocos, ya que el abrir el campo de la medicina a la concurrencia de todas las personas instruidas y con talento haría que aumentaran los ingenios dedicados a esta ciencia, que de ese modo progresaría más deprisa. Tampoco le parece sostenible la objeción de que caso de permitir el ejercicio libre aumentaría exponencialmente el número de charlatanes, pues cabe pensar que también aumentaría en la misma proporción el número de personas inteligentes, y en cualquier caso ya están los enfermos para discernir quiénes son charlatanes y quiénes no. De esto se deduce que carece también de base el tercer argumento, el de que se desorientaría a la población, de por sí frágil y temerosa ante la enfermedad, llenando su cabeza de enfermedades imaginarias y fobias infundadas. ¿Acaso no contribuyen ya mucho a esto los médicos licenciados, y sin embargo se les deja seguir ejerciendo prácticamente sin control? Tras exponer y rebatir todos estos argumentos, resume Gregory su postura en estos términos:

> Tales son las razones por las cuales he procurado hacer ver, que lejos de resultar el menor perjuicio a la profesión de dejar abierto el campo de la medicina a cualquiera que quisiese dedicarse a su estudio con alguna instrucción y talento, sin pretender ejercerla como médico, sería favorecer y extender los intereses de la humanidad, conspirar a los progresos de la facultad, mantener más eficazmente su dignidad, y asegurar a cada individuo con mucha más certeza el éxito que le es debido en razón de su verdadero mérito[70].

Con esto Gregory no está prohibiendo el ejercicio a los no médicos, sino evitando que ejerzan *como si* fueran médicos titulados. Dicho en otros términos, Gregory es partidario de lo que se llamó la «cláusula definitiva» (que nadie pueda definirse como médico titulado si no lo está), no de la «cláusula restrictiva» (que no puedan ejercer la medicina más que los médicos titulados). Expresamente escribe que «no es posible limitar la práctica de la medicina a los médicos aprobados solamente»[71]. Gregory piensa que quienes no han estudiado los cursos de medicina pueden ejercer el arte de curar, pero no como médicos. Debe haber, pues, libertad de ejercicio. Lo exigen los principios de la economía liberal, del libre mercado.

Ha habido varios intentos históricos de poner en práctica estas ideas. En Francia, tras la Revolución del 1789, se suprimieron todos los monopolios, entre ellos el médico. Para el pueblo que ganó la revolución los médicos pasaban por ser charlatanes, aristócratas y privilegiados. Un decreto de fecha 2 de marzo de 1791 permitió el ejercicio de la medicina a todo ciudadano, razón por la cual se cerraron las Facultades (1793). Pero estas medidas no dieron el éxito apetecido, y poco después las cosas volvieron a su cauce[72].

En España sucedió algo parecido durante la Primera República, tras la revolución de septiembre de 1868. Pero el éxito fue de nuevo muy fugaz[73].

El caso más significativo fue probablemente el británico, no en vano cuna del pensamiento liberal moderno. La figura de Adam Smith pesó mucho en las discusiones que sin solución de continuidad se sucedieron a todo lo largo del siglo XIX, a pesar de que durante todo él la clase médica se inclinó de modo mayoritario y casi unánime por el establecimiento de legislaciones restrictivas del ejercicio profesional. En cualquier caso la discusión existió, como lo prueba el hecho de que a lo largo de todo el siglo se presentaran muchos proyectos de ley, de los que muy pocos llegaron a aprobarse. La cuestión se planteó ya con toda crudeza en el debate del Proyecto de Ley de Farmacéuticos de 1815, cuya sección 20 establecía una «cláusula restrictiva» por la que el ejercicio de la profesión no podían ejercerlo más que los licenciados, considerando delito la práctica sin licencia. Frente a esta cláusula restrictiva, que reflejaba el espíritu de Cullen, los partidarios de Adam Smith proponían la adopción de la llamada «cláusula definitiva», según la cual debía considerarse delictivo el utilizar un título concreto que no se poseyera, pero no el ejercicio libre de la actividad médica o farmacéutica sin exhibir título alguno.

Particularmente activo en esta lucha fue James Graham, un discípulo de Adam Smith convencido de que «debía evitarse... toda interferencia legal» en estas cuestiones. A pesar de eso, presentó en 1844 un «Proyecto de Ley sobre una mejor regulación de la práctica médica», en el que abogó por la creación de un registro nacional, pero a condición de acabar con todos «los privilegios exclusivos

en la práctica de la medicina». En su defensa del proyecto de ley, James Graham insistió en que:

> No establece restricciones a ningún tipo de actividad privada; pone al alcance de cualquier persona prescribir o administrar medicinas sin ningún tipo de examen previo o prueba de calificación... Una legislación sabia debe ofrecer algún tipo de certidumbre y garantía acreditada de aptitud, competencia, habilidad y conocimiento de aquellos practicantes que voluntariamente se sometan ellos mismos a examen, y que en el examen den pruebas de su competencia y habilidad... Deja abierto a la individual discreción del público el elegir quién haya de cuidarle su salud, aun en el caso de que prefiera un practicante no registrado a otro registrado[74].

Pieza fundamental del sistema de James Graham era la publicación anual de un registro nacional con la lista de los practicantes que estaban debidamente cualificados. Sólo los inscritos en el registro podrían ser eligidos para puestos de la administración sanitaria pública. Aquellos que se hicieran pasar por registrados sin estarlo, cometerían un delito, y podrían ser perseguidos judicialmente por los practicantes registrados.

Cuando el proyecto de ley volvió a discutirse el año 1845, ante la descalificación a que fueron sometidos los practicantes no registrados, James Graham argumentó que él no podía

> considerar como una ofensa el que una persona que afirmaba no tener el nivel requerido por un examen, practicara la cirugía o la medicina, sujeta al riesgo de una causa criminal y, supongo, también de una acción civil, si de su actuación se sigue algún tipo de lesión... Si él no pretende ser lo que no es, yo no veo por qué debemos establecer una nueva figura delictiva de la que hacerle responsable[75].

Esto, y el hecho de que el proyecto de ley contemplara como un delito el asumir «el título de médico, cirujano, farmacéutico o doctor» sin serlo, le parecieron a Graham «medidas de largo alcance contra el empirismo».

James Graham consideraba que su proyecto de ley se inscribía dentro de la mejor tradición británica de defensa de las libertades. Aunque no fue aprobado, ni por tanto llegó a convertirse en ley, el espíritu de James Graham influyó mucho en el desarrollo de toda la legislación posterior, sobre todo en la farmacéutica. Dada la apariencia básicamente mercantil de la farmacia, todo intento de establecer cualificaciones específicas para farmacéuticos y boticarios era visto con reservas en una época tan presumiblemente devota del libre mercado. Así, el mayor obstáculo con que se encontró Jacob Bell para que le aprobaran su Proyecto de Ley de Farmacia del año 1852, fue que para muchos resultaba «incompatible con los principios del libre mercado». La cuestión era, de nuevo, que uno de sus artículos establecía criterios restrictivos para la concesión de licencias. Los parlamentarios lo rechazaron, alegando que

> estaba en completo desacuerdo con los puntos de vista que prevalecían en la Legislatura y que habían sido asumidos por el gobierno en

> proyectos de ley... sobre la regulación de la práctica de la medicina[76].

Aún más importante fue el hecho de que estos puntos de vista fueran incorporados a la Ley de Medicina que fue finalmente aprobada en 1858. La ley estableció un registro nacional en los términos ya descritos, a fin de hacer posible que «las personas necesitadas de ayuda médica fueran capaces de distinguir los practicantes cualificados de los no cualificados». El autor de ese proyecto de ley, Francis Cowper, confesó que al redactarlo puso todo su celo «en salvaguardar el derecho de los individuos privados a consultar a quienes quisieran».

El espíritu de James Graham se dejó sentir también en la Ley de Farmacia de 1868, que de nuevo eliminó las normas generales de cualificación restrictiva de los farmacéuticos y boticarios, aunque penalizando la utilización de un título profesional por quienes no estuvieran registrados. Al fondo de esta ley no estaba sólo James Graham, sino también John Stuart Mill, quien en 1859 había publicado su libro *On liberty*, en el que cuestionaba la capacidad del poder público para prohibir la venta libre de fármacos y venenos, siempre que se cumplieran unas mínimas condiciones previas[77].

A partir de estas leyes, la práctica del registro se convirtió en el Reino Unido en una parte integral de la regulación de las profesiones sanitarias y, como afirma David L. Cowen, en un monumento a la tenacidad de las ideas de libertad y *laissez-faire*. Contra ella se luchó furiosamente, pero sin éxito, en 1870, 1877 y 1878. La Comisión Real de 1882 reconoció que «la apropiación de títulos médicos por parte de personas no registradas ha provocado... continua indignación», y que la sección pertinente de la Ley de 1858 «ha demostrado ser insatisfactoria», pero aun así consideraba «inadecuado impedir la actividad de las personas no registradas». Dos años después, en 1884, una persona tan representativa en la cultura inglesa como T.H. Huxley publicaba en la revista *Nineteenth Century* un artículo titulado *The state and the medical profession*, en el que apoyaba las conclusiones de la Comisión. El Estado, según él, no debe «intevenir en la profesión de medicina más de lo que lo hace en la de ingeniería». El Estado no debe tener «la pretensión de proteger al público, y menos de proteger a la profesión médica»[78]. Y añadía:

> Aunque no soy tan fanático de la libertad del sujeto como para defender que interferir en el modo como el hombre puede elegir curarse o morir es una violación de esa libertad, pienso que es mucho mejor dejar a cada uno actuar como quiera[79].

Tras tres años de continua lucha, en 1886 se otorgaron al Colegio de Médicos «todos los poderes para imponer controles efectivos». A partir de entonces, el control y el monopolismo fueron subiendo de nivel. La medicina y la farmacia se convirtieron en actividades «protegidas». No es ilógico que así sucediera, ya que en el *Welfare State* la sanidad ha sido vista como un bien público, no como una actividad privada. La medicina y la farmacia forman parte en el *Welfare State* del sistema general de seguros, que obedece más al principio de justicia social que al de libertad individual.

Pero aun así, cabe preguntarse si todo lo que se hace en el seguro sanitario puede justificarse siempre en razón del bien común, y si no sería preferible respetar

más los fueros de la libertad y la autonomía de los individuos y de las instituciones privadas. Es ilustrativa a este respecto la polémica que en estos últimos años se ha desarrollado en Gran Bretaña a propósito de las normas de registro de productos farmacéuticos. Como es bien sabido, ciertos desastres sonados, como el de la talidomida, dieron lugar al establecimiento de leyes muy rígidas de aprobación y control de fármacos. La Ley inglesa del Medicamento se promulgó en 1968, y en ella se estableció un registro de productos farmacéuticos, fuera del cual los medicamentos no pueden ser comercializados. En los años que lleva funcionando, parece claro que han aumentado los costes adicionales de los productos y se ha enlentecido el proceso de comercialización. Por otra parte, los estudios preclínicos de toxicidad no han demostrado tener una garantía de seguridad totalmente fiable en el ser humano. Además, el sistema de licencias no es lo suficientemente crítico en la evaluación de los riesgos y beneficios de los nuevos productos, de modo que se han rechazado algunos fármacos que podrían haber sido eficaces, en tanto que otros que han sido aprobados han resultado posteriormente tóxicos. Todas estas razones han llevado al Dr. David Green, director de la unidad sanitaria del *Institute of Economics Affairs,* a pensar que el sistema británico de autorización de licencias ha fracasado, y a proponer otro basado en la más pura tradición del *laissez-faire*. Según este nuevo sistema, la decisión acerca de la comercialización de un fármaco debería quedar en manos del fabricante. Las instituciones profesionales publicarían unas «valoraciones» de medicamentos no obligatorios para orientar a los médicos y pacientes, y los individuos que sufrieran los efectos negativos provocados por un determinado tratamiento farmacológico tendrían fácil acceso a los tribunales para pedir responsabilidades ante una posible negligencia[80]. Naturalmente, los puntos de vista de David Green han sido duramente contestados, y con argumentos no fáciles de rebatir[81]. Pero son la mejor muestra de que los criterios del liberalismo siguen teniendo algún tipo de vigencia. Aún hay otro punto en el que todavía se conserva el espíritu de la tradición liberal ochocentista. Se trata del tema de los herboristas, a quienes la legislación británica exime de penas por su actividad, siempre que sus pacientes tengan clara conciencia de lo que están haciendo[82].

Pero en cualquier caso la vía del ejercicio libre o no monopolista de las profesiones sanitarias, tan fuertemente defendida por Adam Smith y por otros teóricos del liberalismo, parece definitivamente enterrada. Quizá esto permite entender por qué ahora ha cobrado nuevo vigor el otro frente, el de la libertad de información y decisión. Si bien el ejercicio de las profesiones sanitarias parece que no puede dejar de ser monopolista, al menos evitemos que sea paternalista. Para lo cual es preciso establecer la relación médico-enfermo sobre bases horizontales y democráticas. Es el tema que ahora hemos de analizar.

La libertad de información y decisión

Aunque el espíritu liberal no ha sido capaz de dar al traste con el monopolismo de las profesiones sanitarias, sí ha socavado paulatinamente los seculares fundamentos del paternalismo. Poco a poco, al enfermo se le ha ido

considerando como un ser adulto, autónomo, capaz de recibir toda la información y libre de tomar a la vista de ella las decisiones que considere pertinentes sobre su propio cuerpo, es decir, sobre su salud y su vida. Frente al paternalismo del médico, ha empezado a cobrar fuerza la autonomía del enfermo. Léase, si no, el siguiente párrafo del libro de Gregory:

> Puede suceder que el enfermo o alguno de sus amigos propongan un remedio que les parece bueno, y que realmente puede serlo; tal vez un remedio así propuesto le sugiere al médico más hábil una idea en que hasta entonces no había pensado; por consiguiente está obligado a adoptarlo abiertamente. Sin embargo, no faltará alguno que, alegando por pretexto la dignidad de la profesión, aunque en su corazón no sienta sino la ofensa de su amor propio, se niegue a poner en uso semejante remedio, sin atender a su mérito o eficacia. Esta conducta es ciertamente reprensible. Todos los hombres tienen derecho de hablar cuando se trata de su salud y de su vida, ¿y por qué razón se podrá quitar este derecho a un amigo que cree conservar la vida de su amigo con el remedio que propone? La política y el orden le obligan a someterse al juicio del médico; pero no está éste menos obligado a oírlo atentamente, y a examinar de buena fe aquello que quieran encomendar a su discernimiento. Si merece realmente su aprobación, debe confesarlo con franqueza, y ponerlo inmediatamente en ejecución; si, por el contrario, lo cree verdaderamente perjudicial, debe declararlo por tal; pero de modo que haga ver que su opinión no tiene otro origen que la íntima persuasión de creerlo así, y de ningún modo el resentimiento o la obstinación. Si el enfermo está resuelto a hacer la prueba de un remedio intempestivo o peligroso, el médico debe negar absolutamente su consentimiento; pero no tiene derecho alguno para quejarse de que no hayan seguido su dictamen[83].

El enfermo es quien en última instancia debe decidir sobre su cuerpo y su vida. Como dice Gregory, «todos los hombres tienen derecho a hablar cuando se trata de su salud y de su vida». Es un derecho humano primario, que Gregory reconoce perfectamente. Todo ser humano es autónomo, y el enfermo también.

De lo anterior se desprende la inamisible obligación del médico de comunicar la verdad al enfermo. La veracidad es una obligación moral del médico. Lo cual no quiere decir que no haya casos de muy difícil manejo, como aquellos en que la comunicación de la verdad pueda acortar la vida del paciente. Esta reserva, conocida en la literatura como «privilegio terapéutico», es la única excepción al principio de veracidad que Gregory admite.

> Una de las ocasiones en que más comprometido se halla el médico es cuando tiene que declarar a sus enfermos el peligroso estado en que se hallan, en cuyo caso es algunas veces disimulable y aun necesario apartarse de la verdad; porque sucede con frecuencia hallarse un enfermo en grave peligro de su vida, y recobrar su entera salud, si no conoce el riesgo a que está expuesto de perderla. Por otra parte puede suceder, y sucede muy frecuentemente, hallarse un

> hombre acometido de una grave enfermedad, sin haber puesto en orden sus asuntos, de cuya disposición puede depender la felicidad de su familia. En este caso y en otros semejantes conviene que el médico, con dulzura y prudencia, haga al enfermo alguna insinuación sobre el peligro de la enfermedad, y obligación en que se halla de desempeñar un deber tan necesario; pero tanto en semejantes casos, como en todos, importa no ocultar nunca a los parientes la verdadera situación del enfermo: la justicia lo exige así, pues mediante esta declaración podrán recurrir, si lo estiman por conveniente, a otros socorros más superiores[84].

Naturalmente, en este texto hay aún mucho de paternalismo. Es paternalista el principio de que hay que informar a la familia incluso sin consentimiento del paciente. Y puede también serlo el recurso al «privilegio terapéutico», si no se utiliza conforme a las normas que han de regir el mismo. Lo cual demuestra un hecho de la máxima importancia, que el descubrimiento del contenido del derecho a la libertad de información y decisión ha sido lento y paulatino, y probablemente no ha llegado todavía a su término. Para un hombre del siglo XVIII, aunque profesara la más pura tradición liberal, era muy difícil zafarse completamente del paternalismo. Gregory pudo deducir fácilmente de su credo liberal la conclusión de que debía dejarse concurrir a todo el mundo al mercado sanitario, sin poner trabas al libre ejercicio profesional; sin embargo, no fue capaz de ver con la misma claridad los perfiles del derecho del enfermo a la información y a la decisión. En este punto Gregory es sólo el comienzo de una evolución que ha durado dos siglos.

Tampoco es Gregory el único ilustrado con estas preocupaciones. Junto a él están Thomas Young, Benjamin Rush entre los norteamericanos, y entre los franceses Condorcet, Mirabeau y Cabanis. Benjamin Rush, eminente médico y uno de los firmantes de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, discípulo de Gregory en Edimburgo, convirtió el autonomismo y la democracia no sólo en máxima política, sino también en consigna médica: «El pueblo manda aquí en medicina tanto como en política», decía[85]. En su discurso sobre *The Vices and Virtues of Physicians* (1801), Rush consideraba que la información es un deber primario del médico[86]. Por eso pedía a sus colegas

> el despojo de todo misterio e impostura, y vestir el conocimiento médico con un vestido tan simple e inteligible, que pueda resultar obvio... para las mentes más obtusas[87].

Según Rush, el enfermo es quien debe decidir, pero sobre la base de la información suministrada por el médico. Lo cual no debe hacernos concluir que sea un autonomista a ultranza. Como bastantes médicos de la Ilustración, piensa que la veracidad es buena para el paciente y por eso la recomienda. La motivación es a la postre beneficentista y no autonomista. Así se explican otras frases que pueden encontrarse en sus escritos, como las siguientes:

> Consentir lo que quiera (el paciente) en cosas intrascendentes, pero mantener una inflexible autoridad sobre él en las cuestiones que son esenciales para la vida[88].

> La obediencia de un paciente a las prescripciones de un médico debe ser rápida, estricta y universal. No debe oponer su propia inclinación ni su criterio a los consejos de su médico[89].

Por tanto, veracidad sí, pero por razones de beneficencia, no de autonomía. Tal es la doctrina que defienden los médicos más progresistas de la Ilustración. No es mucho, pero va a contribuir a que paulatinamente el viejo paternalismo vaya siendo sustituido por otra mentalidad en la cual a los enfermos se les considere personas adultas.

En este proceso han tenido una excepcional importancia las decisiones judiciales. Es lógico que así sucediera, ya que el núcleo más firme de la ética propia de la tradición jurídica ha sido la defensa de la autonomía y de los derechos básicos de los individuos, del mismo modo que el principio ético de la tradición médica ha sido siempre la beneficencia. No es una exageración afirmar que el derecho de los enfermos a ser informados y a decidir autónomamente sobre su propio cuerpo les ha venido impuesto a los médicos desde los tribunales de justicia; o también, que la autonomía es un principio ajeno a la tradición médica, que ha llegado a la medicina desde la ética jurídica. Como hace años afirmó Jay Katz, «la información y el consentimiento... no tienen raíces históricas en la práctica médica»[90]. Esto explica que la entrada en escena del principio de autonomía del enfermo haya supuesto un grave conflicto para los profesionales sanitarios, educados en una tradición que cuando menos les es ajena[91].

Con anterioridad al siglo XVIII, puede establecerse como principio general (que naturalmente tiene sus excepciones), el de que los médicos han sido impunes, y sólo a los cirujanos se les han exigido responsabilidades penales. La lectura de un escritor romano como Plinio, o de un español como Quevedo, o un francés como Molière, deja siempre la impresión de que a los médicos casi nunca se les han podido pedir responsabilidades ante los tribunales de justicia. Los errores de los médicos los tapa la tierra, se ha repetido una y otra vez. Todas las culturas han tenido conciencia de que sus médicos eran con frecuencia negligentes, pero también de la casi absoluta imposibilidad de probarlo, o al menos de condenar al médico por ello. El poder social del médico casi siempre ha sido suficiente como para anular los intentos en tal sentido. Pero esto que se dice de los médicos no ha sido nunca aplicable en igual medida a los cirujanos. En su condición de artesanos, los operadores manuales han tenido tradicionalmente un nivel social muy inferior al del médico. Como, por otra parte, sus actuaciones sobre los cuerpos enfermos eran mucho más agresivas, y sus consecuencias más objetivables que las de los médicos, se comprende que se les pidieran ya desde antiguo mayores explicaciones y más responsabilidades. Tenemos testimonios de esto al menos desde los tiempos del Código de Hammurabi.

El carácter paternalista de la actuación médica tradicional ha hecho que al médico nunca se le pidieran grandes explicaciones ni que él tuviera que darlas. Por tanto, con él la falta de información ha tenido siempre escasa importancia. La información es la antítesis del secreto, y a la medicina tradicional le era consustancial éste, no aquélla. *Muta ars* llamó a la medicina Virgilio. Cuando a un médico se le acusaba de algo, era de impericia o negligencia profesional, o de imprudencia. Con los cirujanos, sin embargo, sucedía lo contrario. Que un cirujano actuara sobre el cuerpo de otra persona, sobre todo si ésta pertenecía a un nivel social superior, sin permiso suyo, era punible como delito de agresión.

Además, el cirujano estaba siempre expuesto a las acusaciones de impericia e imprudencia. Es bien sabido el gran riesgo que en toda la era prelisteriana de la cirugía tenía cualquier tipo de actuación quirúrgica. Este riesgo era doble: riesgo para el paciente, que se jugaba la vida, y riesgo también para el cirujano, que cuando menos ponía en juego su prestigio. Parece, pues, que ha existido una cierta gradación histórica en el tema de las responsabilidades penales a los profesionales sanitarios. Los tres pasos serían: impunidad, negligencia, agresión. Los dos extremos son los más fáciles de definir. La impunidad jurídica ha sido nota típica de la actuación médica más tradicional, y el delito de agresión lo ha padecido por lo general el cirujano. Entre ambos, ha estado siempre el delito de negligencia, aplicado a ambos cuerpos de forma muy desigual, de modo que la mayor carga ha recaído, al menos hasta finales del siglo XIX, sobre los hombros de los cirujanos.

Esto marco de referencia es importante para situar dentro de él la evolución jurídica de la doctrina del consentimiento informado. Su historia nos es casi por completo desconocida. Pero el caso que mejor conocemos, los Estados Unidos, es el más importante. No en vano es el país que ha dado a luz la doctrina del consentimiento informado. Por eso, en lo que sigue intentaremos analizar la historia de la jurisprudencia norteamericana sobre este tema, siguiendo los análisis de Martin S. Pernick[92]. De acuerdo con ellos, parece que en el desarrollo del principio de autonomía pueden distinguirse cuando menos tres etapas: una primera en la que se utiliza sobre todo la figura jurídica de la negligencia profesional o impericia (*malpractice*); otra segunda dominada por la idea de la coacción (*battery*), como intervención realizada en el cuerpo de otra persona sin consentimiento suyo; y una tercera en que se define la figura y el concepto del consentimiento informado (*informed consent*)[93]. Estas figuras jurídicas son muy disintas entre sí: en la impericia y la negligencia no se necesita probar la voluntariedad para que sean delitos, en tanto que en la agresión sí. La lesión del principio jurídico del consentimiento informado puede dar lugar a cualquiera de las dos, pero especialmente a la primera. Tal es el motivo por el que hoy los defectos de consentimiento informado suelen tipificarse de impericias o negligencias.

La negligencia como lesión del derecho a la salud: 1780-1890

Cuando se estudian las historias clínicas de los grandes hospitales norteamericanos del siglo XIX, dice Martin Pernick, es posible comprobar que los problemas referentes a la información y el consentimiento se concentran mayoritariamente en el ámbito de la cirugía. Son muy pocos los casos relacionados con el ejercicio de la medicina interna, y todos tienen que ver con la administración de medicamentos no queridos por los enfermos. El caso más claro es el de los compuestos mercuriales del tipo de los calomelanos, que los médicos consideraban elemento central de la terapéutica médica ortodoxa, pero sobre los que los pacientes iban adquiriendo clara conciencia de sus efectos peligrosos a largo plazo. Esto hizo que fuera creciendo el número de pacientes opuestos a tales preparados. Pues bien, en la prensa popular y profesional de la década de 1840,

es posible leer acusaciones contra los médicos que utilizaban el engaño (*deception*) para persuadir a sus pacientes al uso de los mercuriales. Se sabe que la mayoría de estas denuncias no se hicieron por motivos éticos, sino para combatir la utilización de mercuriales. En cualquier caso, quienes se ocuparon de este tema desde el punto de vista ético, como Hooker[94], lo condenaron abiertamente. Pero quizá por los prejuicios ya señalados sobre la responsabilidad de los médicos, estos casos de engaño y falta de información en medicina interna no llegaron a los tribunales[95].

La revisión de las historias clínicas y de los casos judiciales ha permitido a Martin Pernick, como ya indicábamos, concluir que la mayoría de los conflictos de información se dieron en pacientes con problemas quirúrgicos. No en vano la cirugía era el último recurso, que antes de la introducción de los procedimientos anestésicos y antisépticos se identificaba con dolor, mutilación, infección y, quizá, muerte. Probablemente también por eso, los cirujanos norteamericanos respetaban la opinión de sus pacientes, aun en el caso de que condujera a la muerte. La facilidad con que los cirujanos se avenían a respetar las decisiones de los pacientes es probable que por lo general no significara otra cosa que lo sombrío del pronóstico. Pero conocemos casos en los que los cirujanos respetaron escrupulosamente los deseos de sus enfermos, aun juzgando que la operación era esencial para salvarles la vida. Los comentarios que en estos casos aparecen en las historias clínicas revelan la mezcla de frustración y resignación con que los cirujanos norteamericanos del pasado siglo respetaban las decisiones de sus pacientes. Por ejemplo, en 1855 ingresó en el New York Hospital un niño de seis años al que un tren le había aplastado su brazo. «Los amigos del paciente se negaron tajantemente a dar su consentimiento, y el chico hubiera preferido morir a perder su brazo», escribe el médico enfadado. Un caso parecido sucedió en 1860, cuando una explosión quemó y mutiló la cara y las manos de un dinamitero irlandés. Tras ser ingresado en el New York Hospital, el eminente cirujano-jefe, Dr. Gurdon Buck ordenó la inmediata amputación de tres de los dedos del trabajador, pero el cirujano de guardia accedió a la petición del paciente y de su familia de que no se le operara. El cirujano-jefe añadió luego irónicamente en la historia clínica este comentario: «La esposa del paciente se puso excesivamente nerviosa de pensar que pudiera quedarse en casa junto al fuego... y el cumplido y benevolente cirujano de guardia se desembarazó del paciente...»[96].

Entre las varias cosas que llaman la atención en estas historias clínicas, dice Martin Pernick, una de ellas es la falta de cualquier tipo de referencia explícita a consideraciones legales. Por su parte, el estudio de los casos judiciales de esa época demuestra que, en los procesos por problemas relacionados con el consentimiento para la realización de operaciones quirúrgicas, los tribunales norteamericanos prácticamente siempre condescendieron con los criterios médicos. Los juzgados americanos castigaron a los cirujanos que habían actuado en contra del deseo de sus pacientes sólo cuando la evidencia indicaba que la falta de consentimiento iba en contra de las normas médicas. Otro hecho destacable es que el delito que siempre se adujo fue el de negligencia, nunca el de agresión. En la jurisprudencia norteamericana no se encuentran casos de agresión médica antes de 1890, a pesar de que sí hay uno británico de 1850 (La Reina contra William Case)[97]. De entre los casos británicos anteriores relacionados con problemas de consentimiento, el más significado es el de Slater contra Baker y Stapleton, de 1767. En él, el demandante pidió a los doctores

Baker y Stapleton la retirada de los vendajes que tenía en una pierna, a consecuencia de una fractura ya parcialmente curada. En lugar de eso, los demandados, desoyendo las protestas del paciente, le volvieron a fracturar la pierna y le pusieron un aparato experimental para alargarla y enderezarla. Slater alegó que los demandados habían, en esencia, roto el contrato que tenía con ellos, al fracturar «necia e imprudentemente» su pierna y producirle grave daño. En su sentencia, el tribunal afirmó que:

> Parece por los testimonios de los cirujanos que no ha sido correcto el romper el callo de fractura sin consentimiento: ésta es la costumbre y ley de los cirujanos; por tanto, fue ignorancia e impericia actuar en contra de las normas de la profesión...; y también resulta razonable que al paciente se le diga lo que se le va a hacer, para que se arme de valor y se haga cargo de la situación de modo que pueda soportar la operación[98].

En opinión de Martin Pernick, el recurso a la figura jurídica de la negligencia y no a la de agresión demuestra que la jurisprudencia americana del pasado siglo vio la capacidad de decisión del paciente como un medio a tener en cuenta dentro del objetivo general de la terapéutica, es decir, como parte de una buena asistencia médica, más que como un derecho legal autónomo e independiente[99]. Por tanto, las infracciones del consentimiento y la información eran consideradas graves en tanto en cuanto afectaban o ponían en peligro el derecho a la salud, pero carecían aún de entidad jurídica propia, como lesiones de un derecho específico, el derecho a que nadie pueda actuar en el cuerpo del enfermo sin permiso suyo.

Hay un caso muy significativo de lo que venimos diciendo, el caso Carpenter contra Blake, acaecido en 1871 en Nueva York. El doctor Blake había tratado el brazo herido de la señora Carpenter. Tras algún tiempo, aseguró a la paciente que el brazo estaba reparado, y dejó de tratarla. Cuando ella descubrió que no estaba realmente curado, le demandó por malpráctica, alegando, entre otras cosas, que su consentimiento a la terminación del tratamiento se había basado en una información falsa y engañosa. El abogado de la señora Carpenter presentó el tema del consentimiento informado en estos términos:

> Si el asentimiento de la demandante... pudo serle al médico de alguna utilidad o servirle de protección, debió haber sido un asentimiento voluntariamente dado, con un conocimiento pleno de todos los hechos, y no uno conseguido por procedimientos fraudulentos. Es más que evidente que el principal daño que tuvo el brazo ha... llegado a ser permanente por... la afirmación repetida de que estaba completamente bien.

El tribunal estuvo de acuerdo en que «el consentimiento de la demandante, si se obtuvo por procedimientos falsos», era inválido. Pero la cosa llegó más lejos, al afirmar que en este caso existía un deber médico específico de decir la verdad, distinto del tema de la obtención del consentimiento válido. Siempre que pueda ser beneficioso para la salud de un paciente conocer su verdadera situación, afirmó el tribunal, debe considerarse como malpráctica por parte del

médico el retener esa información. Siempre que la condición de un paciente corra peligros evitables,

> el peligro debe ser revelado, a fin de que se puedan tomar todas las precauciones para prevenirlo. Se ha insistido en que esos peligros eran inminentes, y que sin embargo no se dijo ni una palabra. Esto fue, en mi opinión, negligencia culpable; gran parte del sufrimiento que la demandante ha padecido, y mucha de la pérdida que ha aguantado, podría haberse prevenido, si el demandado hubiera hecho lo que claramente era su obligación hacer...

El caso fue abierto y cerrado varias veces, hasta que el Tribunal Supremo de Nueva York mantuvo y amplió, tanto el principio de comunicación de la verdad, como el del consentimiento informado del fallo de 1871. En su decisión de 1878, el Tribunal de Apelación resolvió por unanimidad que el error médico de no informar a la paciente de su verdadera situación hizo inválido el consentimiento de ésta a la terminación del tratamiento. «Si al demandado le hubiera abandonado por voluntad propia la demandante, ella no tendría derecho a pedirle responsabilidades por ninguna consecuencia resultante del daño», pero si «él la engañó y despistó... debe ser considerado responsable del daño producido a partir de ese momento». Además, el alto tribunal mantuvo la sentencia de 1871 de que el médico tiene la obligación de dar al paciente toda la información rutinaria requerida para favorecer el buen éxito de la terapéutica, además del deber de obtención del consentimiento informado:

> Si lo que fue dicho en relación con el estado del brazo, confundió a la demandante sobre la importancia de proporcionarle un tratamiento adicional... no se ve por qué no se le va a considerar responsable de las consecuencias que se siguieron... La información adecuada hubiera evitado muchos de los sufrimientos que hubo de pasar la demandante, y prevenido las graves consecuencias que se siguieron[100].

Este caso es muy representativo de cómo los tribunales norteamericanos del pasado siglo defendieron el derecho del paciente a la información y a la elección, pero sólo en tanto el consentimiento informado podía ser considerado como una parte de la misión del médico de conseguir la máxima ayuda terapéutica para el paciente. Ahora bien, muchos médicos americanos pensaban que la información y la toma de decisiones podían ser perjudiciales para los pacientes, y los tribunales por lo general estuvieron de acuerdo.

A este respecto es significativo el caso de Twombly contra Leach, en el que una mujer de Massachusetts denunció que «el demandado convenció fraudulentamente a la mujer demandante de que su mano se estaba curando, como consecuencia de lo cual ella dejó de acudir a otro médico, perdiendo al final el uso de la mano». Ella además alegó que el cirujano había obtenido el permiso de operar su mano reteniendo información y mintiendo sobre el tipo de cirugía. El tribunal estuvo de acuerdo en que «era evidente que el demandado no comunicó a la demandante la enfermedad que era; que abrió el pulgar...» con falsos pretextos. Pero lo jueces añadieron que si tales actuaciones hubieran podido ser justificadas por razones médicas, habrían sido permisibles. Hay un caso en Oregón,

que tuvo lugar en 1869, en que se afirma el mismo principio. Naturalmente, en todos estos casos quien únicamente pude decir si hay razones médicas que justifiquen la conducta o no, es el propio médico o sus colegas. De ahí la facilidad con que acababa exonerándose al médico de toda culpa. Hay un caso muy signficativo, que tuvo lugar en Nueva York el año 1880. Un cirujano operó a un enfermo de cataratas de los dos ojos, a pesar de la insistencia repetida de éste en que sólo le operara uno. Al juicio se presentaron cuatro testigos médicos, encargados de testificar que «este tipo de actuación estaba dentro del proceder ordinario de los cirujanos», y el jurado le absolvió por diez votos frente a dos.

La aparición a mediados de siglo de la anestesia quirúrgica, planteó nuevos problemas de consentimiento informado. Fue en 1844 cuando H. Wells realizó en Hartford (Conneticut) las primeras extracciones dentarias indoloras utilizando óxido nitroso, y cuando W. T. G. Morton consiguió efectos similares en el Massachusetts General Hospital, de Boston, empleando el éter sulfúrico. A partir de entonces, los cirujanos fueron cobrando conciencia de que poseían un arma potentísima, no sólo para evitar el dolor, sino también para vencer las resistencias de los pacientes a ser operados. La pérdida de conciencia que producía el gas anestésico permitía todo tipo de actuaciones sin que el paciente se enterara. La prensa médica de la época demuestra que muchos cirujanos vieron en esta técnica el modo de soslayar los problemas de consentimiento informado, venciendo las resistencias de tímidos y rebeldes. He aquí el relato de un caso ocurrido el año 1864:

> Shubert rechazó categóricamente someterse a la amputación... Veintiún días después del accidente..., todo parecía indicar un veloz y fatal desenlace del caso... «Ya sé», dijo, «que si hubiera hecho caso al principio y me hubieran cortado la pierna...»
>
> No queriendo incrementar con una depresión mental el inevitable shock de la operación, le oculté mi propósito, y le dije que le haría dormir y que quizá pudiera extraer la bala... y sin prevención ninguna tomó el cloroformo reposadamente, y pronto cayó en un profundo sueño. Los ayudantes entraron inmediatamente en la sala con los instrumentos necesarios, y le amputé la pierna... La arteria femoral fue admirablemente comprimida por el reverendo Sr. Sandlin...[101]

Si esto lo hacían los cirujanos con los pacientes competentes y ayudados de los capellanes, no cabe duda de que la anestesia les permitió trabajar a gusto con los pacientes incompetentes, del tipo de enfermos mentales o de niños. Es también interesante advertir que, entre los sujetos en quienes se presumía la falta de capacidad o la capacidad disminuida, estaban en esta época los esclavos, los inmigrantes y las mujeres. Un artículo del prestigioso *American Journal of the Medicine Sciences*, consideraba en ocasiones admisible, sobre todo en niños, anestesiar involuntariamente a los pacientes inquietos, aunque el niño fuera, como en el caso que relata, «una joven de gran cultura, de unos 25 años»[102].

Uno de los casos en que más aceptación tuvo la anestesia involuntaria fue en el de las parturientas con problemas que requerían intervención instrumental. El *Bulletin of the New York Academy of Sciences* publica la historia de un obstetra que convirtió en un «hábito indefectible» el utilizar el éter a fin de poder

intervenir en el parto «sin decir a las mujeres que se iba a utilizar el forceps»:

> Ahora, señor, en los casos de forceps, yo encuentro el mayor placer del mundo... en ahorrar a las pacientes la anticipación de la operación... El cloroformo es una gran ventaja que permite hacer un completo examen de la criatura sin que la madre sepa que estás haciendo eso con vistas a la operación. Otra ventaja consiste en el hecho de que puedes consultar a otros colegas sin su conocimiento. Se ahorra el saber que el Dr. A o el Dr. B está en camino: el médico puede llegar, realizar la operación e irse, mientras la paciente ignora por completo lo que se está haciendo[103].

La opinión de los médicos americanos del pasado siglo era que el primer rasgo de incompetencia de un paciente venía dado por su rechazo de un tratamiento que ellos consideraban eficaz. Un caso típico fue el sucedido con un obrero irlandés en el Massachusetts General Hospital en 1847, tras haber sido pillado por un tren. El Dr. J. Mason Warren determinó que era necesaria una amplia amputación, a fin de salvarle la vida. El obrero expresó su intención de morir en una habitación, y se puso «muy excitado» cuando el Dr. Warren sugirió la operación quirúrgica. Warren consideró la actitud del hombre irracional, y ordenó ponerle una camisa de fuerza. Como esto no resultó suficiente para calmarle, se vio forzado a anestesiarle, y luego le amputó el miembro. El paciente falleció dos días después.

En conclusión, pues, podemos decir que durante todo este periodo los problemas de información y consentimiento fueron tratados como casos de negligencia o malpráctica, y que no se consideraron punibles siempre que se hubiera respetado el principio del mayor interés del paciente, y estuviera probada su incapacidad o incompetencia. Ahora bien, tanto una como otra condiciones no podían ser evaluadas más que por los propios médicos. Hay un caso de un cirujano de la prisión de Ohio que fue acusado de usar anestesia para operar sin consentimiento de sus pacientes. En su defensa, el cirujano argumentó que sólo un doctor puede saber en qué consiste en cada caso concreto el mejor interés del prisionero. Lo mismo sucede con el tema de la capacidad o la competencia. Por principio, todo rechazo absoluto de una técnica terapéutica es considerada por los cirujanos motivo suficiente para suponer la incapacidad del paciente. Pero tampoco puede decirse que todos los cirujanos estuvieran de acuerdo con este modo de proceder. Tenemos múltiples testimonios de profesionales, entre otros el del paladín de la anestesia obstétrica en el Reino Unido, James Y. Simpson, que se opusieron a su uso obstétrico, precisamente porque ello reducía la capacidad de decisión de sus pacientes. Y aun fuera del campo de la obstetricia, es fácil encontrar testimonios que prueban cómo había cirujanos que permitían a sus pacientes tomar sus propias decisiones[104]. En cualquier caso, como doctrina general parece que puede establecerse que durante todo este periodo de tiempo el derecho a la información y al consentimiento aún no fue considerado un derecho autónomo, sino sólo un momento del derecho más amplio a la salud o al bienestar. El derecho a recibir información y a decidir, aun en contra de la propia salud, va a descubrirse poco después. Veremos cómo.

La coacción y maltrato, o intervención en el cuerpo de otro sin su permiso: 1890-1920

En la década de 1890 los tribunales americanos empezaron a ser asediados por pacientes que denunciaban el haber sido víctimas involuntarias de la cirugía. En contra de lo sucedido en la etapa anterior, ahora los pacientes acusaban a sus médicos de coacción (*battery*), no de negligencia. Según la legislación norteamericana, el delito de coacción se comete siempre que alguien actúa intencionadamente sobre el cuerpo de otra persona sin su permiso[105]. Según una secular tradición jurídica, un médico que trata a un paciente sin su consentimiento puede cometer delito de coacción (excepto en aquellos casos de urgencia en que los deseos del paciente no puedan ser conocidos). Pero esta vieja tradición no había sido nunca aplicada de hecho a casos relacionados con el consentimiento médico antes de 1889. Fue entonces, en el cambio de siglo, cuando la *common law* empezó a establecer claramente que toda intervención sanitaria en la que el médico actuara sobre el cuerpo del paciente sin su consentimiento, podía constituir delito de agresión técnica[106].

La naturaleza del consentimiento requerido para evitar el riesgo de agresión no estaba muy detallada. La ley no se preocupaba de la calidad de la comprensión por parte del paciente de aquello sobre lo que debía consentir, ni tampoco imponía al médico la obligación de revelar algo más que el nombre de la enfermedad y la descripción superficial de lo que se fuera a hacer[107]. Se trataba, pues, de un consentimiento muy superficial, otorgado mediante palabras, acciones, o de modo implícito a través de la propia conducta del paciente[108].

Esta indefinición del consentimiento, y por tanto también del delito de agresión técnica, fue desapareciendo en los años de la Primera Guerra Mundial, cuando varias sentencias de los tribunales norteamericanos fueron delimitando el sentido del delito de agresión técnica por parte del médico. Una es del año 1905, la de Mohr contra Williams, y tuvo lugar en el estado de Minnesota. Otra fue dada por un tribunal de Illinois en 1906, como respuesta al caso Partt contra Davis.

En el primer caso, el Dr. Williams obtuvo de su paciente, Ana Mohr, consentimiento para operar su oído derecho. En el curso de la intervención se dio cuenta de que era el izquierdo el que más necesitaba la operación quirúrgica, y operó éste. Como la capacidad auditiva de este oído empeoró tras la operación, la señora Mohr denunció por agresión al médico, por operarle ese oído sin su consentimiento. La opinión del tribunal, haciéndose eco de la primera sentencia del caso Pratt contra Davis, fue que el médico debía haber obtenido el consentimiento del paciente antes de operar el oído izquierdo:

> ...al menos bajo un gobierno libre, el principal y máximo derecho de los ciudadanos libres, que subordina a los demás —el derecho a ser uno mismo—, es objeto de universal aceptación, y este derecho necesariamente prohibe a los médicos y a los cirujanos, sean diestros o eminentes, que han sido llamados para explorar, diagnosticar, aconsejar y prescribir (que son, como mínimo, los primeros pasos necesarios para el tratamiento y la asistencia), violar sin permiso la integridad corporal de sus pacientes mediante una operación importante y grave, teniéndoles que anestesiar para ello, y operando sobre sus cuerpos sin su consentimiento o conocimiento[109].

El médico, pues, no tiene «carta blanca para operar» por el simple hecho de que un paciente le haya consultado sobre el tratamiento que le puede ser más benéfico. Excepto en caso de urgencia, se precisa consentimiento explícito del paciente para cualquier tipo de intervención quirúrgica. La sentencia añade que este principio también es válido para el caso concreto de la señora Mohr, ya que los riesgos y peligros de la operación en un oído eran distintos a la del otro:

> Si un médico aconseja a un paciente someterse a una operación concreta, el paciente pondera los riesgos y peligros que conlleva y finalmente acepta, entonces se establece un contrato en el que el paciente autoriza al médico a intervenir en los términos del consentimiento otorgado, pero no más[110].

Quien actúa sin esos requerimientos comete, pues, delito de coacción. Adviértase que el tribunal exige, para que el consentimiento sea válido, que esté dado por una persona con información suficiente como para poder ponderar «los peligros y riesgos». Citando a un jurista, Edgar B. Kinkead, el tribunal afirma que «El paciente debe ser el último árbitro en elegir si asume los riesgos de la operación, o si decide vivir sin ella. Este es el derecho natural de los individuos, que la ley reconoce como un derecho legal»[111].

El otro caso, Pratt contra Davis es muy similar. El médico había efectuado una histerectomía sin consentimiento de la paciente. En la primera sentencia del caso, dictada el año 1905, el tribunal no pudo encontrar jurisprudencia anterior británica o norteamericana en que un médico fuera considerado responsable por operar sin consentimiento, aunque tampoco fue capaz de hallar otra en la que se dijera que el consentimiento no era un requisito necesario. Lo que sí decían algunas sentencias es que el consentimiento podía estar «implícito». Este fue el argumento esgrimido por el abogado defensor del médico, que «su propio cometido les da a médicos y cirujanos licencia implícita para hacer todo lo que en el desempeño de su función pueda ser necesario». Pero el tribunal rechazó este argumento, en los términos ya transcritos al analizar el caso Mohr contra Williams. Aunque esta sentencia fue recurrida, el Tribunal Supremo del Estado de Illinois la confirmó en 1906. En su fallo, no aceptó la alegación de que la paciente era necesariamente incompetente dado que padecía ataques de epilepsia. Sí tuvo en cuenta, por el contrario, el hecho de que el médico hubiera intentado ya en una ocasión anterior engañar a la paciente, en orden a obtener su consentimiento para otra operación[112].

Estas dos sentencias, contemporáneas y muy relacionadas entre sí, tuvieron una gran influencia en todas las posteriores. Así, en el proceso de 1913 denominado Rolater contra Strain. Se trataba de una señora que había dado su consentimiento a una operación para que el médico le drenara la infección de un pie, pero habiéndole especificado que no le quitara ningún hueso. A pesar de ello, el médico le quitó un hueso de un dedo. En la defensa, su abogado quiso diferenciarlo de los casos Pratt y Mohr, alegando que la paciente había dado su consentimiento a la cirugía del pie, que fue realizada de forma completamente correcta. Pero el tribunal sostuvo que la operación no se efectuó en los términos del consentimiento otorgado, y que por tanto debía juzgarse con los mismos principios de los casos anteriores[113].

Pero la sentencia que supone un hito histórico en la definición del concepto de coacción técnica fue la que en 1914 dio a conocer el eminente juez Benjamín Cardozo en el caso Schloendorf contra la Society of New York Hospital. Con su sentencia, el juez Cardozo renovó la doctrina jurisprudencial de la agresión técnica, en respuesta a las también nuevas condiciones técnicas y sociales del ejercicio de la medicina.

Se trataba de una mujer afecta de un tumor fibroso abdominal, que había dado su consentimiento a una laparotomía exploratoria bajo anestesia, pero había dejado taxativamente dicho que «no se le operara». En su sentencia, que se apoyaba en las de 1905 y 1906 antes citadas, el juez Cardozo afirmaba:

> Cada ser humano de edad adulta y sano juicio tiene el derecho a determinar lo que debe hacerse con su propio cuerpo; y un cirujano que realiza una intervención sin el consentimiento de su paciente comete una agresión de cuyas consecuencias es responsable.

De este modo, la ley norteamericana reconocía, no ya el derecho de todo hombre a la autodeterminación, cosa ya lograda hacía tiempo, sino el derecho *del paciente* a la autodeterminación (*patient's right of selfdetermination*). Todo paciente, pues, tiene derecho a la inviolabilidad de su persona, eligiendo cómo quiere que se le trate médicamente, razón por la que cualquier actuación en su cuerpo sin su consentimiento puede ser delito de coacción, aun cuando sea técnicamente perfecta y de efectos beneficiosos. A pesar de lo cual no deben olvidarse dos cosas: 1) que la citada sentencia no determinaba la cantidad y calidad de información que el paciente debía recibir para ejercer adecuadamente su derecho a la autodeterminación; y 2) que el juez Cardozo exculpó al médico del delito de agresión que se le imputaba[114].

Cabe preguntarse por qué se puso de moda la teoría de la coacción en temas de consentimiento médico a comienzos de nuestro siglo. Intentando responder a esta pregunta, Martin S. Pernick ha tratado de correlacionar esa novedad con los grandes descubrimientos médicos de la época. La mentalidad ilustrada propia de los siglos XVIII y XIX vio la salud como un equilibrio global, a la vez físico, psíquico y social. El tema de la información médica al enfermo, como el del consentimiento, se veía siempre como una parte integral del derecho a la salud. Por eso al médico se le exigía, no que revelara la información a cualquier precio, sino que la utilizara sensatamente dentro de un proyecto terapéutico y sanitario. El objetivo tenía que ser el mayor beneficio del paciente, y a él debía subordinarse todo. Por eso el delito presumible era siempre la negligencia o malpráctica. Ahora bien, esta imagen de la medicina cambió drásticamente en las últimas décadas del siglo XIX. Cuando Louis Pasteur, Robert Koch, y con ellos varias docenas de investigadores, fueron capaces de establecer una relación causal entre ciertos gérmenes y determinadas enfermedades, la vieja teoría holista sufrió un grave quebranto. La tuberculosis no se padece por desajustes psicológicos, sociales o alimenticios, sino porque se halla uno infectado por el bacilo de Koch. Esta creencia, que los médicos propagaban como la nueva doctrina, dejó a los jueces las manos libres sobre el tema de la información del paciente. Si los médicos ya no establecían una relación causal tan estricta como antes entre la revelación de información al paciente y su estado físico, entonces ya podían regularla ellos autónomamente. Y esto es lo que comenzaron a hacer los jueces,

al establecer la nueva doctrina del delito de coacción técnica, que garantizaba la autonomía del paciente sin atender a sus efectos médicos. Dicho de otra manera, el médico empieza a diferenciar tajantemente (no en vano es la época del neokantismo) entre «hechos» y «valores», y a considerar que la revelación de los hechos médicos es completamente neutra desde el punto de vista axiológico, cosa que no sucedía en la etapa anterior[115].

También puede verse la sentencia del juez Cardozo desde el punto de vista de la historia social. Las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX fueron la época dorada del monopolismo. El monopolio médico aumentó su cohesión y su poder hasta grados enormes. Es la época del famoso informe Flexner y de la regulación más estricta de la enseñanza y el ejercicio de la medicina en los Estados Unidos[116]. Pues bien, ante esta expansión del monopolio profesional, cabe ver la sentencia del juez Cardozo, y otras contemporáneas, como un intento de preservar la autonomía del paciente, equilibrando un poco los dos brazos de la balanza. No debe olvidarse que esta es la época en que los expertos médicos comienzan a obligar a ciertas clases de pacientes competentes a hacer ciertas cosas, por ejemplo vacunarse en contra de su voluntad. El tema de la vacunación obligatoria fue muy discutido a todo lo largo del siglo XIX, con argumentos en pro y en contra de tal medida. En Estados Unidos la tesis que imperó fue que la cuarentena sí podía imponerse a las personas enfermas, pero que nadie podía obligar a las personas adultas, competentes y sanas a ponerse la vacuna. Hay un caso judicial del año 1905, el de Jacobson contra Massachusetts, en el que el Tribunal Supremo de los Estados Unidos confirmó una ley estatal que obligaba a la vacunación antivariólica aun en contra de la voluntad del paciente. Sobre este precedente, los tribunales americanos apoyaron la ampliación de los poderes policiales en una amplia gama de cuestiones médicas, que iban desde la vacunación obligatoria en 1918 a la esterilización obligatoria de los retrasados mentales en 1927.

Todo esto, como dice Pernick, da una idea del creciente poder de la medicina en la sociedad de principios de siglo, y permite entender por qué el juez Cardozo quiso compensar de algún modo ese creciente poder médico, con una también mayor autonomía de los pacientes. Desde este punto de vista, bien puede decirse, con Pernick, que «el conflicto entre la defensa absolutista de la autonomía del paciente en el caso Schloendorff y el inaudito control médico aprobado en el caso Jacobson, reflejan la ambivalencia y el conflicto de la nueva era sobre el papel de los expertos en una democracia»[117].

Otra sentencia de la misma época, la de Hunter contra Burrough[118], estableció el principio de que el médico debía compensar a su paciente por los daños o posibles perjuicios derivados de la prescripción de un remedio. A partir de esa fecha, cada vez se hicieron más frecuentes las sentencias contra médicos (en particular cirujanos) por traspasar en sus intervenciones los límites del consentimiento otorgado por el enfermo (casos de 1932), o por transgredir alguna prohibición específica efectuada por el paciente (sentencias de 1922, 1924 y 1929). Estos fueron los años de lo que Ruth R. Faden y Tom L. Beauchamp han llamado *the first wave of the malpractice crisis*, que había de llegar a su máxima expresión en la década de los años setenta. Por eso se comprende que durante esos años se aconseje una y otra vez a los médicos desde las páginas del *New England Journal of Medicine* que pidan el consentimiento de los enfermos antes de proceder a cualquier tipo de operación. En 1929, el comentarista legal

de la citada revista afirmaba que «poco más o menos, cada cuatro días un paciente denuncia a un médico, buscando reparación por negligencia profesional»[118]. En 1933, Federic Cotton decía a sus colegas: «Aunque no suela hacerse, es muy eficaz el hacer que los enfermos firmen un documento en el que afirmen haber entendido el tipo de tratamiento propuesto, los riesgos que envuelve, los defectos residuales que producirá en caso de éxito, aun la posibilidad de un fracaso parcial. Este método podría ser prudente, ya que minimizaría la posibilidad de errores involuntarios de comprensión»[119]. Con todo, Cotton tenía claro que este procedimiento de hacer firmar a un paciente sus derechos y sus consecuencias era legalmente inválido y podía ser un boomerang para el médico. Al año siguiente, 1934, Halbert G. Stetson y John E. Moran pedían a sus compañeros que «se asegurasen el consentimiento antes de operar... En las operaciones graves el paciente está bajo anestesia completa. El médico puede descubrir problemas que no vio ni sospechó antes de iniciar la operación, y que si no se solucionan pueden poner en peligro la vida o la salud del paciente. En estos casos puede, y si las circunstancias son graves quizá debe, extirpar el mal que acaba de descubrir, pero siempre es prudente tener el consentimiento para estas acciones... Es un principio legal que el cuerpo de uno no puede ser mutilado en ninguna forma excepto con su propio consentimiento»[120].

El consentimiento se hace informado: 1945-1972

El año 1931, el Ministerio de Sanidad del Reich alemán promulgó unas estrictas normas sobre experimentación con seres humanos y aplicación de nuevos productos terapéuticos en medicina. Estas *Richtlinien* no tuvieron parangón en su época, y son de algún modo el primer gran código ético sobre ensayos clínicos. De los catorce artículos de que consta, cuatro están dedicados al tema del consentimiento informado. En ellos se dice que el consentimiento debe ser dado por el propio sujeto o, en su defecto, por su sustituto legal, «de modo claro e indubitable»[121]. Pero estas normas, como es bien sabido, no fueron aplicadas a judíos, gitanos, polacos y rusos, ni se cumplieron en los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial. Tras ella, el mundo asistió atónito a la revelación de los experimentos con seres humanos que se habían efectuado durante años con los presos. Como consecuencia de ello, el año 1946 se sentaron en el banquillo de Nüremberg veinte médicos y tres administradores. En su declaración introductoria, el fiscal afirmó:

> A los acusados en este caso se les imputan asesinatos, torturas y otras atrocidades cometidas en nombre de la ciencia médica... En muchos casos los experimentos fueron diseñados por personas sin preparación; fueron efectuadas al azar, sin razones científicas adecuadas, y en condiciones físicas indignas. Todos los experimentos fueron hechos con sufrimientos y daños innecesarios, y muy pocas o ninguna precauciones se tomaron para proteger o salvaguardar a los seres humanos de las posibilidades de daño, incapacidad o muerte. En cada uno de los experimentos los sujetos padecieron dolor extremo o tortura, y en muchos de ellos sufrieron daños permanentes, mutilacio-

> nes o la muerte, ya como consecuencia de los experimentos, ya a causa de la falta de adecuada asistencia[122].

Durante el proceso, el tribunal se dio cuenta de la importancia del consentimiento informado en la realización de experimentos con humanos y ensayos clínicos, y decidió establecer «los principios básicos que deben tenerse en cuenta a fin de satisfacer las exigencias morales, éticas y legales» en la investigación con seres humanos. Esa lista de diez principios constituye el llamado Código de Nüremberg. Su primer punto, que es el dedicado al consentimiento, dice así:

> **1.** El consentimiento voluntario del sujeto humano es absolutamente esencial.
>
> Esto significa que la persona involucrada debe tener capacidad legal de dar el consentimiento; debe estar en condiciones que le permitan el libre ejercicio del poder de elección, sin la intervención de ningún elemento de presión, fraude, engaño, coacción o compulsión; debe tener el conocimiento y la comprensión suficientes de los elementos en juego en la investigación, que le permitan una decisión lúcida y con conocimiento de causa. Esta última condición requiere que antes de tomar una decisión afirmativa, el sujeto potencial de experimentación ha de conocer la naturaleza, duración y propósito de la misma; el método que va a utilizarse y los medios que se pondrán en práctica; todos los inconvenientes y peligros razonablemente previsibles; y los efectos que posiblemente puedan derivarse sobre su salud o persona a consecuencia de su participación en la investigación.
>
> El deber y la responsabilidad de averiguar la calidad del consentimiento reside en cada individuo que inicia, dirige o se compromete en el experimento. Es un deber y una responsabilidad personal que no puede ser delegado en otro impunemente[123].

Como puede verse, el código manda que todo ensayo clínico con seres humanos se haga con información y consentimiento del sujeto sobre el que se va a experimentar. Se trata, pues, de una formulación del principio de consentimiento informado, pero en la que no queda claro si la fundamentación se hace desde el principio de beneficencia o del de autonomía, probablemente porque, como sugieren R.R. Faden y T.L. Beauchamp, sus autores consideraron que esta cuestión debía quedar abierta al posterior análisis de los investigadores[124].

Por otra parte, el texto de Nüremberg utiliza la expresión *voluntary consent*, no *informed consent*. Este término fue usado por vez primera el año 1957 en el Estado de California, en el caso Salgo contra el Leland Stanford Jr. University-Broad of Trustees. La novedad de este caso está en que no sólo exige la obligación de «obtener el consentimiento» del paciente, sino que además establece el deber de «informar adecuadamente» al paciente antes de que decida. La novedad está, pues, en el derecho del enfermo a la calidad de la información, y en el deber del médico de revelarla.

Martin Salgo sufrió parálisis permanente como consecuencia de una aortografía translumbar. Denunció a su médico por negligencia profesional, y por no haberle prevenido del riesgo de parálisis. La sentencia aclara que

> un médico incumple sus deberes con el paciente y está sujeto a responsabilidad legal si retiene cualquier dato que sea necesario para que el paciente pueda emitir un consentimiento inteligente al tratamiento propuesto. Además, el médico no puede minimizar los riesgos conocidos de una técnica u operación con el fin de inducir al consentimiento de su paciente. El médico debe, simultaneamente, poner el bienestar de su paciente por encima de todo lo demás, y este mismo hecho le coloca en una situación en la que, a veces, debe optar entre dos vías alternativas de actuación. Una de ellas es explicar al paciente todos los riesgos presentes en cualquier operación o intervención quirúrgica, por muy remotos que puedan ser; qué duda cabe de que esto podría asustar a un paciente que ya está excesivamente preocupado y que, como consecuencia, podría negarse a someterse a una operación que en realidad presente un riesgo mínimo; también podría tener por resultado un verdadero aumento de los riesgos, como consecuencia de las repercusiones fisiológicas de la misma preocupación. La otra es reconocer que cada paciente supone un problema distinto, que la situación mental y emocional del paciente es importante, y en algunos casos puede ser crucial, y que al hablar sobre el objeto del riesgo debe utilizarse una cierta dosis de discreción, compatible con la revelación completa de los datos necesarios para un consentimiento informado[125].

Es deber de los médicos, pues, revelar al paciente toda la información que pueda ser necesaria para que éste realice una decisión inteligente. El texto dice que debe hacerse «la revelación completa de los datos necesarios», pero poco después se añade que los datos deben explicársele al paciente con «una cierta dosis de discreción». A pesar de las buenas intenciones del tribunal por hermanar estos dos criterios tan opuestos entre sí, muchos dudan, siguiendo a Jay Katz, que la coherencia absoluta entre ellos sea posible[126]. R.R. Faden y T.L. Beauchamp llegan a llamar a esta sentencia *a splendid burst of obscurity*[127], ya que recomienda al médico discreción, pero sin ofrecerle ningún criterio por el que pueda guiarse. Pero aun así tiene la ventaja de ser el primer caso que se plantea la cuestión correctamente.

El caso Salgo fue de «agresión». Sin embargo, cada vez ha ido tomando más fuerza la idea de que el consentimiento informado es una parte constitutiva del acto médico, y que por tanto su defecto debe considerarse como «negligencia». Este empezó a verse claro a partir de 1960, fecha de resolución del caso Nathanson contra Kline. Se trataba de una mujer, que tras una mastectomía radical fue sometida a cobaltoterapia en toda la zona de invasión del tumor. La radioterapia le provocó graves quemaduras en el pecho, la piel y el cartílago. La señora Nathanson demandó al radiólogo, el Dr. Kline, por el modo de llevar a cabo la terapéutica, y por no haberle informado de su naturaleza y complicaciones. El médico reconoció durante el proceso que si bien la enferma había dado su consentimiento, no había sido adecuadamente prevenida de los riesgos inherentes a esta terapéutica. La sentencia del tribunal estableció que los médicos deben revelar las consecuencias de sus intervenciones sobre los cuerpos de los pacientes, y que las estimaciones de estos últimos no pueden ser sustituidas por los juicios, sin duda competentes, de los médicos. El médico, pues, no puede decidir

por el paciente, ni aun para proteger los mejores intereses de éste. Para justificar este punto de vista, el tribunal hace una declaración de principios muy parecida a la que ya vimos en el caso Schloendorff:

> El derecho anglo-americano se basa en el principio de la completa autodeterminación de las personas. Por consiguiente, cada ser humano es el señor de su propio cuerpo y puede, si tiene una mente sana, prohibir expresamente la realización de operaciones quirúrgicas para salvar su vida, o de cualquier otro tratamiento médico. Un médico puede creer con razón que una operación o un tipo de tratamiento es deseable o necesario, pero la ley no le permite sustituir por sus propios juicios los del paciente, por medio de cualquier forma de artificio o engaño[128].

Este periodo se cierra con otra sentencia famosa, la del tribunal de Los Angeles en el caso Berkey contra Anderson (1969). En 1961, Bernard Berkey empieza a sentir molestias cervicales, que el doctor Frank M. Anderson no acaba de localizar. A fin de comprobar si la médula espinal estaba lesionada, sugirió a su paciente la realización de una mielografía. Desconocedor de la técnica, el señor Berkey preguntó al doctor Anderson si se asemejaba a la electromiografía a que ya se había sometido. Como respuesta, éste le describió el procedimiento, diciéndole que provocaba algunas molestias físicas, ya que era preciso tumbarse sobre una especie de cama fría, que se iría moviendo en varias direcciones a fin de fotografiar la médula espinal desde diferentes ángulos. Le aseguró que hablaría con el radiólogo, el doctor Robert E. Rickenberg, para que le pusiera anestesia local, y evitarle casi todo el dolor.

El señor Berkey fue al hospital a hacerse la mielografía pocos días después. El doctor Rickenberg le informó que le iba a dar algunos pequeños pinchazos superficiales en la región lumbar, a fin de anestesiarle la zona. Tras ellos, sintió un dolor tremendo, profundísimo e insoportable, que inmediatamente se le propagó al costado y a la pierna izquierda. Al manifestar su dolor, el médico le aseguró que le desaparecería en 24 horas. A pesar de lo cual, la impotencia del miembro persistía varias semanas después, diagnosticándosele de «pie caído». Muy contrariado por todo lo que había sucedido, el señor Berkey denunció al doctor Anderson, por no informarle a tiempo de la posibilidad de padecer tanto dolor y quedar con tanta impotencia funcional, y al doctor Rickenberg, por negligencia en la realización de la mielografía. El tribunal de apelación de California aceptó ambas denuncias en los siguientes términos:

> Con respecto al doctor Anderson, la cuestión es saber si obtuvo el consentimiento informado de su paciente antes de ordenar la mielografía y, si lo hizo, qué daños fueron consecuencia directa de ello; y con respecto al doctor Rickenberg, si hubo negligencia en la realización de la mielografía y, de ser así, si la lesión sufrida fue consecuencia directa de ello.

Si el doctor Anderson hubiera prescrito la mielografía sin el consentimiento de su paciente, el delito sería de *coacción*; si, por el contrario, obtuvo su consentimiento, aunque con información insuficiente, entonces el delito es de

negligencia. La negligencia en la información es tan grave como la negligencia en la actuación, y obliga al demandado a reparar los daños sufridos por el demandante, ya sean estos consecuencia de una negligencia técnica posterior o no. De ahí que el texto de la sentencia diga:

> La relación entre el médico y su paciente es fiduciaria, y como todas las relaciones de esta índole, impone un deber de revelación completa. Si al demandante se le dijo que una mielografía era algo por lo que no había que preocuparse y que lo más molesto de ella era estar en una mesa fría que se inclinaba, el jurado podría haber llegado a la conclusión de que, dados los hechos, dicha afirmación fue verdaderamente engañosa. La técnica esquematizada por los doctores indudablemente suponía mucho más, tanto en riesgos como en molestias.

El abogado del Dr. Anderson replicó que al médico no puede exigírsele que dé a sus pacientes una información mayor de la «razonable». Es absurdo decir que debe darse a un paciente información completa de algo, porque la información nunca puede ser completa. Al médico sólo puede exigírsele una información razonable, entendiendo por tal aquélla que el común de los médicos daría en situaciones parecidas. Y como el riesgo de lesión medular y de pie caído es mínimo, no parece que pueda ser considerado elemento o parte de la «información razonable». Pero el tribunal no aceptó este punto de vista. Su idea fue que debiera haberse dicho al paciente todo aquello que hubiera podido influir significativamente en su decisión de someterse o no a la prueba. El criterio para juzgar lo que debe revelarse no es, pues, el de la «comunidad científica», sino el de la «persona razonable».

> El demandado Anderson sigue manteniendo que debe demostrarse la existencia en la comunidad (médica) del requisito de que se le advierta al paciente que de la técnica empleada pueden inferirse consecuencias excepcionales y remotas. Ha simplificado excesivamente la situación. La cuestión es mucho más amplia; no se trata de si él debería haber informado al demandante de que la mielografía podía producirle un pie caído, sino de saber si el médico le había informado suficientemente sobre el tipo de prueba que es una mielografía, de forma que el demandado pudiese decidir inteligentemente si quería que se la hiciesen. Si no lo hizo, el doctor Anderson sería responsable de todos los daños sufridos por el demandante durante el proceso de realización de la mielografía, tanto si fueran consecuencia de una negligencia (técnica) como si no.

Según el tribunal, pues, aquello que debe revelarse no es lo que la comunidad científica hace usualmente o considera razonable, sino lo que necesita una persona razonable para efectuar un juicio con pleno conocimiento de causa. Si el conocimiento de ciertos detalles fuera tan importante que le pudieran llevar a cambiar su decisión, éso debería ser revelado. De ahí la conclusión del tribunal:

> El deber de revelar de un médico no depende de la práctica habitual de la comunidad médica, sino que viene impuesto por la ley (...). Mantener lo contrario permitiría que la profesión médica determinase sus propias responsabilidades con los pacientes en una cuestión de considerable interés público[129].

Al final, al doctor Anderson se le consideró culpable de negligencia, por no haber informado adecuadamente a su paciente.

El caso Berkey inició una nueva etapa en la historia del consentimiento informado. Hasta entonces se consideraba que la información a suministrar debía quedar al criterio del médico (es el llamado *criterio de la práctica profesional*). Ahora, por el contrario, se afirma que el canon no es el médico sino el enfermo, y que por tanto debe proporcionarse a éste tanta información como sea necesaria para que realice una opción razonable, una vez informado de todas las alternativas posibles. En la posición anterior, que en el caso Berkey representa el doctor Anderson, queda un resto de paternalismo: el médico selecciona la información de acuerdo con el criterio del mayor bien del paciente. La actitud del juez de ese caso y del propio Berkey fue, por el contrario, completamente autonomista: el criterio para juzgar cuándo una información es suficiente o no, está en saber si, de conocer algo de lo no revelado, una persona razonable hubiera podido cambiar su decisión o no. El criterio que utilizan no es, pues, el de la práctica profesional, sino el llamado *criterio de la persona razonable.*

Este criterio alcanzó toda su vigencia en 1972, como consecuencia de las decisiones de tres casos judiciales: el Canterbury contra Spencer, el Cobbs contra Grant y el Wilkinson contra Vesey. En las tres se utilizó el criterio de la persona razonable, que de este modo pareció convertirse en la solución definitiva de todos los problemas de consentimiento informado.

Al señor Canterbury le fue practicada una laminectomía, a fin de aliviar sus dolores de espalda. Durante su estancia posterior en el hospital, el paciente se cayó de la cama, a consecuencia de lo cual se le produjo una parálisis generalizada. El paciente no fue informado con anterioridad de que la laminectomía conlleva un riesgo de un 1% de ese tipo de parálisis. Se le intentó corregir quirúrgicamente la parálisis, pero sin éxito. Tras lo cual el Sr. Canterbury interpuso una demanda judicial contra el Dr. Spencer. Al resolverla, el tribunal de apelación sentenció que debería haberse revelado el riesgo de parálisis antes de la primera intervención. Basándose en el precedente del caso Schloendorff, el juez Spottswood Robinson afirmó que «todo ser humano de edad adulta y sano juicio tiene derecho a decidir qué debe hacerse con su propio cuerpo». En consecuencia, el médico debería haber dado al paciente toda la información que le pudiera ser de utilidad para hacer una elección adecuada. Como dice la sentencia, «el derecho del paciente a su autodeterminación marca los límites del deber de revelar. Dicho derecho sólo puede ejercerse eficazmente si el paciente dispone de suficiente información como para posibilitar una elección inteligente» [130]. La información, pues, debe darse en la medida necesaria *para que el paciente pueda efectuar una elección inteligente.* Es, de nuevo, el criterio de la persona razonable. De ahí que la sentencia continúe:

> El contexto en el cual surge el deber de explicar los riesgos es invariablemente la ocasión de decidir si debe efectuarse un procedi-

> miento terapéutico concreto. Para el médico, cuya formación le permite una fácil evaluación, la respuesta puede parecer clara, pero es prerrogativa del paciente, no del médico, el determinar por sí mismo la dirección en la que están sus propios intereses. Para hacer capaz al paciente de planificar su proceso comprensiblemente, es esencial familiarizarle con las alternativas terapéuticas y sus riesgos[131].

Los otros dos casos son muy parecidos. En Cobbs contra Grandt, el doctor F.P. Grant diagnosticó al Sr. Cobbs de una úlcera duodenal y le expresó la conveniencia de una intervención quirúrgica, describiéndole en qué consistía ésta, pero sin explicitarle los riesgos probables. El señor Cobbs se sometió a la operación, pero durante el postoperatorio se presentaron complicaciones en el bazo que obligaron a una nueva intervención, y además sufrió una úlcera de boca anastomótica. Como consecuencia de todo ello denunció al doctor Grant. El tribunal aceptó la alegación médica de que todos los problemas surgidos eran «eslabones de una cadena de sucesos poco probables e inherentes a la operación inicial», pero afirmó que el médico se los debía haber revelado al paciente, ya que «a una persona razonable» le podrían haber hecho cambiar de opinión. De nuevo, pues, se utilizaba como criterio de información el de la persona razonable. Lo mismo sucedió en el caso Wilkinson contra Vesey, en el que el juez también utilizó la expresión *reasonable person* para definir el tipo de información que debía ser revelada al paciente[132].

Tras estas sentencias del año 1972, parecía que el criterio de la «persona razonable» iba a arrumbar definitivamente al de la «práctica profesional». Pero de hecho no ha sido así. Ambos han sido muy duramente criticados[133], y no parece que por el momento sea fácil encontrar a este problema una solución definitiva. Ello explica que en Norteamérica las opiniones estén muy divididas, y que se aplique uno u otro criterio según el Estado en que se celebre la causa [134]. Por otra parte, no parece que el desarrollo de la *Common Law* pueda llegar mucho más allá de lo conseguido hasta 1972. Quizá por eso las sentencias posteriores a esa fecha no han añadido prácticamente nada nuevo. Esto le ha hecho decir a Jay Katz que debe irse por una vía nueva, distinta de la meramente jurisprudencial, si de veras se quiere dar salida a este problema[135]. Él no expone claramente cuál puede ser esa vía, razón por la que sus comentadores han hecho todo tipo de interpretaciones[136]. En mi opinión, la salida de este tema es, en efecto, ajena al derecho, y tiene mucho que ver nada menos que con el replanteamiento de las bases lógicas de la medicina. La lógica clínica que ha venido enseñándose en las Facultades de Medicina era también, a su modo, paternalista, en el sentido de determinista. Cabe decir que el determinismo es la versión lógica del paternalismo moral. Hoy se intenta pasar de un modelo moral paternalista a otro autonomista. Pero ello no es posible sin un cambio en la propia lógica de la medicina, que tiene que pasar del determinismo al probabilismo. Y ello por una razón muy simple. Estamos hablando de «consentimiento informado», y decimos que la «información» tiene que darla el médico. Pero el problema está en qué debe entenderse por información médica. Este ya no es un problema ético sino lógico. No hay duda de que la lógica clínica clásica iba muy bien para el tipo de información que el médico debía dar al paciente en el modelo del «mayor bien del enfermo», es decir, en el modelo de beneficencia. Pero es absolutamente inservible en el modelo de autonomía. En este caso la lógica que

ha de utilizarse no puede ser otra que la lógica estadística. Lo dicen las propias decisiones de los tribunales. Ahora bien, la lógica estadística no ha hecho más que comenzar a aplicarse en medicina. Dista mucho de ser un hábito mental perfectamente asumido por los profesionales de la salud. De ahí la dificultad de «informar» adecuadamente, y por tanto de cumplir con los requisitos del consentimiento informado.

El tribunal del caso Canterbury afirmaba en su sentencia que la obligación del médico de informar al paciente no puede verse como un cambio meramente accidental del concepto de negligencia, sino como una revolución de enormes consecuencias legales. Y así es, efectivamente. El problema es cómo debe conducirse esa revolución, a fin de que sus consecuencias no sean insensatas. Esto es, repito, algo que naturalmente escapa del ámbito jurídico y replantea cuestiones médicas de primerísima importancia, que por ahora no hemos sino entrevisto. Una de ellas, quizá la más importante, es la del necesario cambio en la lógica del razonamiento médico. A los médicos se les ha venido formando en una lógica por completo «determinista», de tal modo que el ideal del acto médico ha consistido en establecer una relación determinada (o relación causal) entre la etiología, la especie morbosa y el tratamiento de la enfermedad. Por eso en la lógica médica tradicional el término central era siempre el de «especificidad». Había causas específicas, especies morbosas y tratamientos específicos. La especificidad se lograba cuando podía establecerse una relación causal estricta entre la etiología, el cuadro clínico y el tratamiento. Así, la apendicitis era una especie morbosa perfectamente establecida, porque era debida a una causa específica, la inflamación del apéndice vermiforme, y tenía un tratamiento también específico, su exéresis quirúrgica. Naturalmente, no todas las enfermedades eran tan claras. Ante un caso de hipertensión, puede dudarse muy seriamente de que esa enfermedad sea una «especie morbosa» (y no un síndrome, o quizá un síntoma), tampoco es fácil determinar la «causa específica» (más bien parece que hay una amplia constelación causal), ni si su tratamiento es «específico» (etiológico) o meramente sintomático. Con la lógica determinista tradicional, la hipertensión es un caso «problemático», que se sale de la «norma». Quizá por nuestra ignorancia de los procesos que acontecen en el interior del ser humano.

En cualquier caso, cuando las cuestiones problemáticas son más en número que las normales, tenemos derecho a preguntarnos si eso que llamamos norma no es más bien lo contrario, la excepción, lo anormal. Y eso es lo que hoy está sucediendo en medicina. A una lógica determinista y causalista, está sucediendo otra estadística y probabilista. Con la lógica estadística podemos entender perfectamente el caso de la hipertensión (en el que la probabilidad de que la causa sea vasculorrenal es determinable, la probabilidad de que sea meramente emocional también, etc.), y asimismo el de la apendicitis (cuando la causa es una sola, como aquí, nos hallamos ante el caso límite en que la probabilidad tiende a uno, y por tanto otorga certeza; certeza estadística, claro). Lo que esta lógica nos dice es que la hipertensión no es un caso «problemático» de razonamiento médico, sino un caso «paradigmático». La medicina ha de tomar continuamente decisiones de acuerdo con la llamada «teoría de la decisión racional», que nos enseña cómo decidir en situaciones de «incertidumbre», por tanto sin llegar a la certeza. Estas decisiones están basadas siempre en el cálculo de probabilidades. La decisión racional es, obviamente, la más probable. A nadie puede exigírsele más. Los tribunales tampoco pueden exigir más al médico. Pero esto sí, y esto es lo que

están pidiendo. Decir la verdad a un paciente no es darle un diagnóstico de certeza, sino exponerle la nube de probabilidades diagnósticas, pronósticas y terapéuticas de su caso. Esto es algo a lo que, lógicamente, los médicos se resisten. La mente humana es muy pobre a la hora de trabajar con nubes de probabilidades. Pero afortunadamente no sucede lo mismo con los ordenadores. De ahí las esperanzas que hoy están puestas en los llamados sistemas expertos. Es probable que todo el problema de la información adecuada o correcta al paciente, y la discusión, que al parecer no tiene salida, entre el criterio de la práctica profesional y el criterio de la persona razonable, se resuelva en el futuro por esta vía de la nueva lógica del acto médico. Los sistemas expertos pueden hacer converger de modo razonable al médico y al paciente. De lo cual se deduce otra consecuencia del máximo interés: la evolución ética y jurídica de la medicina no puede desconectarse de su evolución científica y lógica. Sería suicida. Por eso la cuestión del consentimiento informado del paciente, lejos de hallarse completamente terminada, sigue abierta hacia adelante. Es probable que no haya hecho sino empezar. Sólo cuando los hábitos mentales y lógicos de los médicos (y de los pacientes) cambien, el ideal del consentimiento informado será completamente alcanzable. Aún no lo hemos conseguido. Pero sí hemos de reconocer que trabajar porque ese día llegue es muy importante, porque sólo entonces se habrá conseguido una medicina más humana, en la que los pacientes sean tratados y acepten ser sujetos adultos, libres y responsables, y no niños temerosos que acuden al médico llevados por un irracional deseo de protección y salvación.

NACIMIENTO Y DESARROLLO DE LOS DERECHOS DE LOS ENFERMOS

La fecundidad que la *Common Law* o tradición judicial ha demostrado tener durante los años 1914 a 1972 en la promoción de la autonomía de los pacientes, parece haber llegado a su límite. Lo cual no quiere decir que el proceso se haya interrumpido. Más bien hace sospechar que la antorcha ha pasado de mano, y que ahora la detenta la denominada en el ámbito anglosajón *Statutary Law*, el derecho constitucional y estatutario que sustituye o suplementa a la tradición judicial[137]. En efecto, en los últimos años todo el tema del consentimiento informado ha sido substancialmente reconstruido o reelaborado por leyes estatutarias. Veinticinco Estados americanos elaboraron leyes sobre consentimiento informado entre 1975 y 1977. En 1982 ese número había llegado a 30. Muchas de estas leyes, debido a la presión médica sobre el poder legislativo, según Faden y Beauchamp, definen el delito como negligencia y se adhieren al criterio de la práctica profesional, lo que en su opinión debe interpretarse como un retroceso respecto de la *Common Law* anterior[139]. Por tal motivo, muchos de estos estatutos deben ser vistos como intentos por parte del poder legislativo de que no siga avanzando la vía abierta por el poder judicial. Pero, según el estudio que sobre este punto han efectuado Alan Meisel y Lisa Kabnick, no parece que

pueda hablarse de retroceso respecto del punto en que dejó el problema la *Common Law*[139]. Lo que sí parece es que los estatutos han solidificado las posiciones, haciendo más difícil cualquier cambio. Pero tampoco está claro que por la vía de la *Common Law* las posiciones hubieran seguido avanzando. Por otra parte, la cada vez mayor importancia de las leyes en los temas de consentimiento informado no se debe sólo a la promulgación de los citados estatutos, sino también, y quizá principalmente, al movimiento nacional e internacional de elaboración de códigos de derechos de los enfermos.

Todo comenzó en 1969, cuando una organización privada norteamericana, la Comisión Conjunta de Acreditación de Hospitales, procedió a la revisión de su Reglamento, y permitió a las asociaciones de consumidores, en particular la *National Welfare Rights Organization*, participar en esa tarea. Esta organización elaboró en junio de 1970 un documento con 26 peticiones concretas, que suele considerarse como el primer código de derechos de los enfermos. Comenzó así un largo proceso de negociación, al cabo del cual un cierto número de propuestas concretas fueron incluídas en el nuevo reglamento de la CCAH. En el preámbulo se definía además a los pacientes como «consumidores de servicios sanitarios»[140]. Y, en fin, se afirmaba taxativamente que en caso de incumplimiento de las citadas normas y lesión moral o física del paciente, un jurado podría sancionar al director del establecimiento por negligencia.

El siguiente paso se dio en 1973, cuando la Asociación Americana de Hospitales aprobó su Carta de Derechos del Paciente (*Patient's Bill of Rights*). Por más que su contenido fuera parcial y ambiguo, su influencia ha sido enorme, sobre todo desde que en 1974 el Departamento Federal de Salud, Educación y Bienestar recomendara «a los hospitales y demás centros sanitarios la adopción del código de derechos de los pacientes, así como su distribución, en la forma que les pareciera más efectiva, a todos los pacientes que ingresaran en sus establecimientos». A pesar de lo cual, una encuesta llevada a cabo por la Asociación Americana de Hospitales a fines de 1975 demostraba que sólo el 30% de los hospitales habían adoptado las recomendaciones del código, y menos del 10% lo habían distribuído entre sus pacientes. Se aducía como motivo el aumento de la vulnerabilidad legal de la institución. Además, muchos hospitales consideraban que el código había exacerbado los problemas para cuya solución fue originariamente compuesto[141].

La lectura atenta del código de 1973 es muy instructiva, porque demuestra cómo sus doce puntos no son otra cosa que especificaciones del derecho general al «consentimiento informado». Realmente, la aparición de los códigos de derechos de los enfermos ha sido la culminación del descubrimiento del derecho al consentimiento informado, y el comienzo de nuevos desarrollos. He aquí el texto aprobado por la Asociación Americana de Hospitales el 6 de febrero de 1973:

> **1.** El paciente tiene derecho a una atención considerada y respetuosa.
>
> **2.** El paciente tiene derecho a obtener de su médico la información completa disponible sobre su diagnóstico, tratamiento y pronóstico, en términos que sea razonable considerar como comprensibles por el paciente. Cuando no sea médicamente aconsejable dar al paciente tal información, ésta deberá ser proporcionada en su lugar a alguna

persona adecuada. El paciente tiene el derecho a conocer el nombre del médico responsable de la coordinación de su asistencia.

3. El paciente tiene derecho a recibir de su médico la información necesaria para otorgar el consentimiento informado antes del inicio de cualquier prueba y/o terapéutica. Excepto en casos de urgencia, esta información para el consentimiento informado debe incluir, pero no tiene por qué hallarse limitada a ello, la prueba específica y/o tratamiento, los riesgos significativos desde el punto de vista médico que conlleva y la probable duración de la incapacidad. Cuando existen diferentes alternativas médicas para la asistencia o el tratamiento, o cuando el paciente solicita información sobre las alternativas médicas, el paciente tiene derecho a tal información. El paciente tiene también el derecho a conocer el nombre de la persona responsable de las pruebas y/o tratamientos.

4. El paciente tiene el derecho a rechazar el tratamiento, en los límites permitidos por la ley, y a ser informado sobre las consecuencias médicas de su acción.

5. El paciente tiene derecho a que se respete su privacidad en todo lo relacionado con su propio programa de asistencia médica. El análisis del caso, la consulta, la exploración y el tratamiento son confidenciales y deben ser efectuados discretamente. Aquellos no relacionados directamente en su asistencia deben tener permiso del paciente para estar presentes.

6. El paciente tiene el derecho a esperar que toda la información y los protocolos sobre su asistencia sean considerados confidenciales.

7. El paciente tiene derecho a esperar que, en la medida de sus posibilidades, cada hospital dé una respuesta razonable a la petición de servicios por parte de un paciente. El hospital debe proporcionar evaluación, servicio y/o traslado, según lo aconseje la urgencia del caso. Cuando sea médicamente posible, un paciente puede ser trasladado a otro centro, pero sólo tras haber recibido completa información y explicaciones sobre las necesidades de y alternativas a tal traslado. La institución a la cual se va a trasladar al paciente, debe primero haber aceptado el traslado de éste.

8. El paciente tiene derecho a obtener información sobre cualquier relación del hospital con otros centros asistenciales e instituciones educacionales, en todo lo que esté relacionado con su asistencia. El paciente tiene el derecho de obtener información sobre la existencia de cualquier relación profesional, con su nombre, entre los individuos que le están tratando.

9. El paciente tiene el derecho a ser advertido si el hospital se propone incluirle en o efectuar algún ensayo clínico relacionado con su asistencia o tratamiento. El paciente tiene el derecho a rehusar la participación en tal proyecto de investigación.

10. El paciente tiene el derecho a esperar una razonable continuidad en su asistencia. Tiene el derecho de conocer con antelación los horarios y los médicos disponibles, y dónde. El paciente tiene el derecho a esperar que el hospital establezca un mecanismo por el que pueda ser informado por su médico o su ayudante sobre el modo como va a continuar su asistencia si su médico se marcha.

11. El paciente tiene el derecho a examinar y recibir una explicación de la factura, abstracción hecha de quién sea el que pague.

12. El paciente tiene el derecho a conocer las reglas y reglamentaciones del hospital que se refieren a su conducta como paciente[141].

Como habrá podido verse, prácticamente todos los derechos consignados en esta carta son especificaciones del derecho general a la información y al consentimiento. No todas ellas tienen idéntico rango ni la misma validez, pero de lo que no cabe duda razonable es de que el consentimiento informado es, tras todos estos desarrollos, un «derecho humano individual» o «derecho humano negativo», que puede y debe añadirse a la lista clásica, junto a los derechos a la vida, a la salud, a la libertad y a la propiedad. No se trata de una especificación del clásico derecho a la salud (eso nos situaría de nuevo dentro de una mentalidad beneficentista, como la propia del siglo XVIII), sino de un derecho nuevo, el derecho al consentimiento informado. No es, ni mucho menos, el único descubierto en estos últimos tiempos. Junto a este podrían situarse otros íntimamente relacionados con él, como el derecho de privacidad[143] y el derecho a morir con dignidad[144]. Todos ellos se fundamentan en el respeto por la autonomía.

Es interesante reflexionar brevemente sobre el sentido de este movimiento general de reivindicación de la autonomía, mediante lo que se ha llamado «el lenguaje de los derechos»[145]. Nunca como en nuestros días se ha creído menos en la posibilidad de fundamentar seriamente las tablas de derechos humanos[146], y nunca tampoco han alcanzado un desarrollo comparable al actual, de modo que sólo tras la Segunda Guerra Mundial los derechos civiles y políticos han llegado a conseguir su máximo grado de generalidad. Dos documentos son especialmente significativos en este proceso, la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 10 de diciembre de 1948, y la Convención Europea para la Salvaguarda de los Derechos del Hombre y de las Libertades Fundamentales, de 1950. Sin este movimiento general en favor de los derechos humanos, probablemente no sería comprensible el desarrollo actual de los derechos de los enfermos. Pero con todo, tampoco parece que ese marco general proporcione una explicación suficiente. Es posible que también haya influido el fuerte cambio acaecido en la sociedad norteamericana a partir de 1970, como reacción ante el creciente poder del Estado: de ese Estado que estaba fracasando estrepitosamente en Vietnam (1965-1973). Desde el comienzo de la década de los 60 empezó a percibirse en la sociedad norteamericana una creciente reivindicación de los valores de individualidad, libertad y autonomía. Frente al cada vez más todopoderoso Estado, la sociedad y los individuos reivindicaban más y más su propio espacio. Un ejemplo típico fue el movimiento de defensa de los consumidores. En el campo concreto de la sanidad, este proceso general tuvo repercusiones muy serias, todas coincidentes en potenciar la autonomía del enfermo frente al secular paternalismo médico. Otros movimientos autonomistas,

como el de liberación de la mujer, el ecologista y el de salud integral (*holistic health*), han repercutido también de modo evidente en el ámbito de la medicina. Pero sin duda su máxima expresión ha sido el movimiento de derechos de los pacientes, que de algún modo puede considerarse como una especificación del movimiento general de defensa del consumidor[147], ante la cada vez más amenazante tecnología médica. En los años sesenta se desarrollaron espectacularmente las llamadas técnicas de soporte vital y se inició la creación de unidades de cuidados intensivos. En 1962 comenzó en Seattle la diálisis renal, y poco después aparecieron los transplantes, primero de riñón y luego de corazón. El consumidor de salud asistió a este fabuloso desarrollo con asombro, pero también con miedo. El código de derechos de los pacientes, de 1973, venía a salvaguardar algo la autonomía del enfermo ante ese avasallador avance de la Institución, del Hospital, y al fondo también del Estado. Como han escrito Faden y Beauchamp, «ese documento suponía un casi revolucionario alejamiento de la benevolencia hipocrática tradicional. Quizá por primera vez en un documento importante de ética médica, al médico se le obligaba, bajo forma de derecho, a incorporar al paciente al proceso de toma de decisiones y a reconocer su derecho a tomar la decisión final»[148]. La tradición hipocrática había expresado siempre la moral médica en forma de obligaciones o de virtudes. Ahora se empezaba a utilizar un lenguaje nuevo, el de los derechos, mucho más propio de una ética basada en el principio de autonomía. Aunque no pueda ni deba exagerarse la comparación, cabe decir que el lenguaje de la virtud ha sido el principio de la ética médica beneficentista, y el de los derechos lo es de la ética médica basada en el principio de autonomía.

A partir de 1975, este nuevo talante ético, que se concreta en un nuevo lenguaje, el de los derechos, unos nuevos códigos, los derechos de los pacientes, y hasta un nuevo nombre, el de bioética, empieza a tener amplia repercusión internacional. En enero de 1976 la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa aprueba un documento elaborado por la Comisión de Salud y Asuntos Sociales, en el que invita a los Gobiernos de los dieciocho Estados miembros a tomar las medidas necesarias a fin de que los pacientes puedan recibir alivio a sus sufrimientos, se les tenga perfectamente informados sobre sus dolencias y sobre los tratamientos propuestos, y cuenten con la posibilidad de prepararse psicológicamente a la muerte. Además, el documento invita a crear dos comisiones nacionales distintas: una «encargada de establecer unas normas éticas para el tratamiento de los moribundos, de determinar principios médicos orientativos en el uso de medidas especiales para prolongar la vida y de examinar la situación de los médicos en la hipótesis de sanciones previstas por las leyes civiles y penales, cuando han renunciado a poner medios artificiales para prolongar el proceso de la muerte de los enfermos en estado de agonía ya iniciada y cuya vida no pudiera llegar a salvarse con los actuales conocimientos médicos, o bien cuando hubieran intervenido con la adopción de ciertas medidas destinadas, primordialmente, a aliviar los sufrimientos susceptibles de ejercer un efecto secundario en el proceso de la muerte». La segunda comisión tiene por objeto «examinar las demandas presentadas contra el personal médico por errores o negligencias profesionales, y ello sin atentar contra la independencia de los tribunales ordinarios». Finalmente, el documento recomienda a sus dieciocho miembros armonizar los criterios relativos a los derechos de los enfermos y moribundos. En los considerandos que preceden a las recomendaciones, el

documento enumera los siguientes derechos básicos de los enfermos: el derecho a la libertad, el derecho a la dignidad e integridad personal, el derecho a la información, el derecho al adecuado tratamiento y, en fin, el derecho a no sufrir.

Los años ochenta han sido los de las legislaciones nacionales. Analizaré dos casos concretos, el de Estados Unidos y el de España. En los Estados Unidos, el Consejo Judicial de la poderosísima Asociación Médica Americana publicó, en el año 1981, un importante documento sobre consentimiento informado. Vimos en el capítulo anterior cómo en la revisión de sus principios de ética médica del año 1980 se afirmó por vez primera que el médico estaba obligado a respetar los derechos de los enfermos, aunque no se hacía ninguna mención específica al tema del consentimiento informado. La política oficial del AMA se hizo pública al año siguiente, en forma de criterio del Consejo Judicial, que tiene las funciones de comité de ética. Su texto dice así:

> El derecho del paciente a la decisión autónoma sólo puede ser efectivamente ejercido si el paciente posee suficiente información que le permita una elección inteligente. El paciente debe tomar su propia decisión sobre el tratamiento. El consentimiento informado es una política social básica que admite excepciones: 1) cuando el paciente se halla inconsciente o sin capacidad para consentir y los perjuicios en caso de no tratar son inminentes; o 2) cuando el riesgo de la revelación supone tan seria amenaza psicológica de daño para el paciente, que está médicamente contraindicado. Esta política social no acepta el punto de vista paternalista de que el médico debe permanecer silencioso porque la información puede llevar al paciente a renunciar a terapéuticas necesarias. De los pacientes racionales e informados no debe esperarse que actúen uniformemente, aun bajo circunstancias similares, en la aceptación o el rechazo del tratamiento[149].

Un año más tarde, en 1982, la *President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research*, creada por una orden del Congreso norteamericano en noviembre de 1978, publicó un Informe en tres volúmenes sobre el tema del consentimiento informado: *Making Health Care Decisions: The Ethical and Legal Implications of Informed Consent in the Patient-Practitioner Relationship*. Mediante él, el tema del consentimiento informado pasó de tener un carácter básicamente jurídico y político, a alcanzar un estatuto ético claro y definido. Su fundamento está, según la citada Comisión, en el principio de autodeterminación de las personas adultas. Esto le lleva a establecer, en otro informe titulado *Deciding to Forego Life-Sustaining Treatment*, el siguiente principio básico:

> El objetivo primordial de la asistencia sanitaria es, en términos generales, maximizar el bienestar de cada paciente. Sin embargo, actuar sólo en el mayor interés del paciente sin reconocer al individuo como sujeto básico en la toma de decisiones, podría lesionar el respeto al interés de cada persona en su auto-determinación...
>
> Cuando surge un conflicto entre la autodeterminación de un paciente competente y su aparente bienestar, que no consigue resol-

> verse tras adecuada deliberación, la autodeterminación del paciente competente tiene y generalmente debe tener mayor peso que las demás opiniones de la gente sobre el bienestar de este individuo...
>
> El respeto de la auto-determinación de los pacientes competentes es de particular importancia... El paciente debe ser la autoridad final en decidir[150].

La influencia que han tenido estas recomendaciones de la Comisión Presidencial ha sido enorme, a pesar de que no se hayan plasmado en leyes concretas. Sin embargo, sí puede decirse que hoy están en la base de los diferentes estatutos legales que va aprobando el legislativo federal norteamericano, así como de las normas específicas emanadas en los diferentes Estados.

El caso de España es muy distinto. Como país de tradición continental, en ella no ha jugado nunca la jurisprudencia judicial el papel que posee en el ámbito anglosajón. En el derecho continental europeo la función judicial se reduce casi exclusivamente a la aplicación e interpretación de las leyes. Por eso se comprende que haya estado ausente de todo el proceso jurisprudencial norteamericano, y que sólo haya reaccionado cuando el tema ha pasado de la fase judicial a la propiamente estatutaria. Por otra parte, el proceso de formulación legal de los derechos de los enfermos comenzó de modo poco afortunado. El Real Decreto 2082, de 28 de agosto de 1978, que contenía una relación de derechos de los enfermos, fue declarado nulo por sentencia del Tribunal Supremo. Más tarde, con fecha 1 de octubre de 1984, el Instituto Nacional de la Salud puso en marcha un Plan de Humanización de la Atención Sanitaria. Su objetivo básico era la implantación de una Carta de Derechos y Deberes del Paciente. Su eficacia fue prácticamente nula. Pero esa misma carta, muy modificada, ha pasado a formar parte del artículo décimo de la Ley General de Sanidad. De este modo, los derechos de los pacientes han adquirido un valor legal de muy alto rango. He aquí su contenido:

> Todos (los pacientes) tienen los siguientes derechos con respecto a las distintas administraciones públicas sanitarias:
>
> **1.** Al respeto a su personalidad, dignidad humana e intimidad, sin que pueda ser discriminado, por razones de raza, de tipo social, de sexo, moral, económico, ideológico, político o sindical.
>
> **2.** A la información sobre los servicios sanitarios a que puede acceder, y sobre los requisitos necesarios para su uso.
>
> **3.** A la confidencialidad de toda la información relacionada con su proceso y con su estancia en instituciones sanitarias públicas y privadas que colaboren con el sistema público.
>
> **4.** A ser advertido de si los procedimientos de pronóstico, diagnóstico y terapéuticos que se le apliquen pueden ser utilizados en función de un proyecto docente o de investigación, que, en ningún caso, podrá comportar peligro adicional para su salud. En todo caso será imprescindible la previa autorización y por escrito del paciente y la

aceptación por parte del médico y de la Dirección del correspondiente Centro sanitario.

5. A que se le dé, en términos comprensibles, a él y a sus familiares o allegados, información completa y continuada, verbal y escrita sobre su proceso, incluyendo diagnóstico, pronóstico y alternativas de tratamiento.

6. A la libre elección entre las opciones que le presente el responsable médico de su caso, siendo preciso el previo consentimiento escrito del usuario para la realización de cualquier intervención, excepto en los siguientes casos:

a) Cuando la no intervención suponga un riesgo para la salud pública.
b) Cuando exista imperativo legal.
c) Cuando no esté capacitado para tomar decisiones, en cuyo caso el derecho corresponderá a sus familiares o personas a él allegadas.
d) Cuando la urgencia no permita demoras por poderse ocasionar lesiones irreversibles o existir peligro de fallecimiento.

7. A que se le asigne un médico, cuyo nombre se le dará a conocer, que será su interlocutor principal con el equipo asistencial. En caso de ausencia, otro facultativo del equipo asumirá tal responsabilidad.

8. A que se le extienda certificado acreditativo de su estado de salud, cuando su exigencia se establezca por una disposición legal o reglamentaria.

9. A negarse al tratamiento, excepto en los casos señalados en el apartado 6, debiendo para ello solicitar el alta voluntaria, en los términos que señala el apartado 4 del artículo siguiente.

10. A participar, a través de las instituciones comunitarias, en las actividades sanitarias, en los términos establecidos en esta Ley y en las disposiciones que la desarrollen.

11. A que quede constancia por escrito de todo su proceso. Al finalizar la estancia del usuario en una institución hospitalaria, el paciente, familiar o persona a él allegada recibirá su informe de alta.

12. A utilizar las vías de reclamación y de propuesta de sugerencias en los plazos previstos. En uno u otro caso deberá recibir respuesta por escrito en los plazos que reglamentariamente se establezcan.

13. A elegir el médico y los demás sanitarios titulados de acuerdo con las condiciones contempladas en esta Ley, en las disposiciones que se dicten para su desarrollo y en las que regulen el trabajo sanitario de los Centros de Salud.

14. A obtener los medicamentos y productos sanitarios que se consideren necesarios para promover, conservar o restablecer su salud

en los términos que reglamentariamente se establezcan por la Administración del Estado[151].

No es este el momento de hacer un análisis crítico de este código de derechos de los pacientes. Lo importante es ver cómo la sanidad española toma con él partido por el movimiento de derechos de los enfermos, y por tanto por un modelo autonomista de sanidad, frente al viejo modelo paternalista. Esto supone un gran paso adelante. Ahora bien, nuestra falta de tradición sobre estos temas hace que el texto del código sea mediocre. Le faltan algunos derechos básicos, como el derecho a morir con dignidad, o el derecho a la asistencia religiosa. Los directamente recogidos, tampoco lo están en los términos adecuados. No se puede decir (punto 4) que la utilización de pacientes en ensayos clínicos no pueda comportar «en ningún caso peligro adicional para su salud». En el tema de la información (punto 5), hay un inadmisible resabio de paternalismo, al afirmarse que la información debe darse «a él y a sus familiares o allegados». Un principio claro en la doctrina del consentimiento informado es que la información debe darse al paciente, y a aquellas personas que él autorice. Por tanto, la información no puede darse a él «y» a sus familiares, sino a él «o» a sus familiares (en caso de que él sea incompetente, etc.). Este principio no tiene más excepción que el posible daño irreparable a terceras partes.

Capítulo aparte merece el punto 6. Los tratadistas admiten que las excepciones a la obligación del consentimiento informado son cinco: 1) graves problemas de salud pública; 2) urgencias médicas; 3) incapacidad o incompetencia del paciente; 4) privilegio terapéutico; y 5) rechazo de la información por parte del paciente[152]. La ley española establece cuatro excepciones, pero que sólo parcialmente coinciden con las citadas. Se ignora el privilegio terapéutico y el rechazo de la información, lo cual resulta simplemente escandaloso. En este punto se es de un antipaternalismo suicida. Y sin embargo en el punto *d)* se da a la palabra «urgencia» un sentido ambiguo, que cuando menos es sospechoso. El párrafo parece que debe leerse así: 1) «Cuando la urgencia no permita demoras por poderse ocasionar lesiones irreversibles». Este es el sentido normal del término urgencia en medicina: una situación que obliga a actuar con tal rapidez, que no hay tiempo para conocer la voluntad del paciente. En este caso, obviamente, el principio de beneficencia se impone al de autonomía. Este es el sentido que tiene la excepción de «urgencia médica» en la literatura sobre el consentimiento informado. 2) El apartado *d)* de la ley española parece tener sobreañadido un segundo sentido. Realmente, en situación de urgencia hay que actuar siempre, pues en caso contrario se pueden ocasionar lesiones (graves o leves, irreversibles o no) en la salud del paciente. Lo sospechoso es que la ley española añada eso de «por poderse ocasionar lesiones irreversibles o existir peligro de fallecimiento». El texto parece decir que siempre que esté en peligro la vida de un paciente debe considerarse situación de urgencia, y que por tanto en esas ocasiones el médico no está vinculado al consentimiento informado del paciente. Si esta es la interpretación, y todo parece indicar que lo es (la redacción del párrafo 9 no hace más que confirmar esta lectura), entonces en este punto la ley es de un paternalismo subido[153]. Finalmente, no se ve por qué quien se niega a un tratamiento debe «solicitar el alta voluntaria». El negarse a «un» tratamiento no puede castigarse con la expulsión de la institución hospitalaria. Por otra parte, si al paciente se le obliga a pedir el alta, ésta ya no podrá ser

«voluntaria». Esta es una coacción inadmisible, tanto desde el punto de vista moral como desde el jurídico. El principio en que se basa parece ser el de que, una vez abandonado el hospital por el paciente, el médico carece ya de toda responsabilidad. Pero esto es completamente erróneo. El médico tiene obligación de seguirle tratando, y si no lo hace comete una grave falta moral además de que pueda incurrir en delito jurídico. En fin, todo este punto que comento está lleno de confusión, y supone una caída flagrante en el paternalismo. Esperemos que el reglamento que se anuncia en el propio articulado remedie todos estos fallos y evite otros que están implícitos. Quizá lo que esto nos enseña es lo difícil que resulta redactar bien una ley, cuando no ha habido un trabajo previo social y jurisprudencial. El racionalismo jurídico continental ha hecho que en esta ocasión, como en tantas otras, hayamos empezado la casa por el tejado. Se comprende que luego surjan las paradojas.

Como conclusión general de todo este apartado podemos decir que con la aparición de los códigos de derechos de los pacientes en torno al principio del consentimiento informado, el desarrollo del principio de autonomía adquiere por vez primera una formulación precisa en términos de derechos. Poco a poco, mediante la progresiva definición de las figuras jurídicas de la imprudencia, la impericia, la negligencia y la coacción, el paciente va cobrando su propia autonomía. El principio del consentimiento informado es la fórmula que resume esta recuperación de la autonomía del paciente. Su expresión más acabada, los códigos de derechos de los enfermos. Pero ¿qué es, en qué consiste formal y positivamente esta autonomía? ¿Podemos, como conclusión, definirla?

CONCLUSIÓN: EL PRINCIPIO DE AUTONOMÍA

Vimos al comienzo de este capítulo cómo una de las notas distintivas y características de la modernidad era la contraposición entre dos órdenes, el físico y el moral. El primero es el reino de la naturaleza, de lo que Fichte llamaría el «no-yo»; el segundo, el reino del «yo», del espíritu o de la persona. Visto desde donde únicamente lo podemos ver, desde el hombre, el primer orden es el de lo «heterónomo»; el segundo, el de lo «autónomo». El propiamente moral es este último. Durante muchos siglos, los filósofos habían intentado fundamentar la moralidad sobre criterios heterónomos, el más famoso de los cuales ha sido el criterio naturalista: bueno es lo que sigue el orden de la naturaleza, y malo lo contrario. Pero por obra de Hume, el mundo moderno va a descubrir en ese modo de pensar una grave falacia, la llamada falacia naturalista: se pasa del «es» descriptivo al «debe» prescriptivo sin solución de continuidad. ¿Es este paso tan necesario y evidente como pensaron los filósofos griegos? Los pensadores modernos empiezan a dudarlo. Más aún, acaban considerando que todos los criterios heterónomos son insostenibles, y que la ley moral sólo puede fundarse autónomamente: es la obra de Kant. El hombre es persona, dice Kant en la *Crítica de la razón práctica*, precisamente por su capacidad para darse a sí mismo el

imperativo categórico de la ley moral[154]. Por eso el hombre es fin en sí mismo, en tanto que la naturaleza tiene mero carácter de medio. Ser persona, a diferencia de ser naturaleza, consiste en ser sujeto moral autónomo. La naturaleza no es moral ni inmoral, sino amoral; sólo la persona es formalmente moral.

Esta idea kantiana de la autonomía personal como el reino de la moralidad ha tenido una influencia muy duradera en todo el pensamiento posterior. Cuando Samuel Warren y Louis Brandeis definieron la privacidad como «el derecho a ser dejado solo», tenían claro que estaban defendiendo con ello los fueros de la moralidad y la autonomía[155]. Más evidente es aún esto en Ruth Macklin, que de modo explícito afirma:

> Ser autónomo en este sentido es tener una «voluntad autolegisladora», como Kant señaló. El agente autónomo es aquel que está auto-dirigido, en vez de aquel que obedece los mandatos de otros. Esta descripción de la autonomía presupone por completo la existencia de un auténtico sí mismo, un sí mismo que puede ser distinguido de las influencias prevalentes de otras personas o de motivos ajenos[156].

Cualquiera de las citadas puede servir como definición de lo que es una «persona autónoma». Sin embargo, es claro que hoy se usa el término autonomía, aun en ética, en sentido más amplio que el kantiano. Se puede ser autonomista sin profesar la ética kantiana, y aun sin haber leído a Kant. ¿Cómo? Centrando el análisis, como sugieren Faden y Beauchamp, no en el nivel último o profundo de la «*persona* autónoma», sino en el más superficial y periférico de las «*elecciones* autónomas» o «*acciones* autónomas»[156]. La primera es una consideración *katà dýnamin* de la autonomía, en tanto que la segunda lo es *kath' enérgeian*. Entre aquélla y ésta hay la diferencia que entre la potencia o facultad y su acto. La autonomía puede ser considerada una facultad o condición sustantiva de la realidad humana; pero puede también ser vista, de modo más simple, como un acto, el acto de elección autónoma. Pues bien, esta última definición de autonomía es la que ahora interesa, no sólo porque resulta más simple sino además porque tiene mayor operatividad. Las personas autónomas pueden hacer y de hecho hacen elecciones no autónomas; y, al contrario, las personas no autónomas son capaces de realizar acciones autónomas en ciertos momentos y hasta cierto grado. Parece, pues, que conviene prestar atención preferente al tema de las acciones.

Faden y Beauchamp piensan que las acciones son autónomas cuando cumplen tres condiciones: «intencionalidad», «conocimiento» y «ausencia de control externo». Por tanto, puede formularse la siguiente definición:
X actúa autónomamente sólo si *X* actúa

1. con intencionalidad;
2. con conocimiento; y
3. sin control externo[158].

De estas tres condiciones del acto autónomo, una, la primera, no admite grados, en tanto que las otras dos sí. La intencionalidad se tiene o no se tiene, de modo que los actos no pueden ser más que intencionales o no intencionales. El conocimiento, sin embargo, admite grados, y el control también. En consecuencia, parece que las acciones pueden ser más o menos autónomas, según una

escala de grados. La autonomía no es algo bipolar, sino un continuo entre dos extremos, la acción completamente autónoma y la completamente no autónoma. De lo cual se concluye que también tiene sus dificultades definir qué es una acción autónoma. Quizá pueda ya decirse desde ahora que una acción *completamente* autónoma es probable que no se haya dado nunca, y que sólo podamos aspirar a que nuestras acciones sean *sustancialmente* autónomas[159]. Para ver en qué pueden consistir estas acciones, es preciso que analicemos por separado las tres condiciones que necesariamente han de cumplir.

La primera condición es la intencionalidad. Una acción puede afirmarse que goza de intencionalidad cuando es querida de acuerdo con un plan. Es probable que lo directamente querido sea el plan y no la acción, pero aun en este caso tendremos que considerarla como indirectamente querida[160]. A los primeros puede llamárseles actos «deseados» y a los segundos actos «tolerados», pero todos son actos «queridos». Faden-Beauchamp dicen, por ello, que debe entenderse la intencionalidad según el «modelo de lo querido» (*model of willing*), no conforme al «modelo de lo deseado» (*model of wanting*)[161]. Parecería, a la vista de ello, que puede establecerse una «gradación de intencionalidad», desde lo «tolerado» a lo «deseado», y de esto a lo «querido». Pero no se trata de una verdadera escala, ni de genuinos grados de intencionalidad. Tanto lo tolerado como lo deseado son formas de lo querido, y por tanto tienen carácter intencional. De ahí que Faden y Beauchamp se nieguen a admitir grados de intencionalidad. Creen que pueden establecerse tres niveles, el de lo «deseado», el de lo «querido» y el de lo «hecho intencionalmente», pero no «tres grados» de acción intencional o de intencionalidad. Faden y Beauchamp piensan que pueden establecerse grados de «conciencia» o grados de «deliberación» (conciencia, reflexión, correspondencia con un plan de acción), pero no grados de «intencionalidad». Graduar la intencionalidad, dicen, es una idea tentadora a la que conviene no sucumbir[162].

La segunda condición es el conocimiento. Si el agente no entiende la acción, ésta no puede ser autónoma. El problema es qué entendimiento o comprensión son necesarios para que una acción deba considerarse autónoma. Si nos propusiéramos que fuera *completamente* autónoma, la comprensión debería ser *total*, lo que de nuevo ha de considerarse una utopía. Pero si nos conformamos con que las acciones sean sólo *sustancialmente* autónomas, entonces la pregunta es qué es una comprensión «sustancial» o «adecuada» de algo. Faden y Beauchamp responden que este nivel se alcanza cuando se posee una comprensión completamente «adecuada» de todas las proposiciones o expresiones (aquellas que contribuyen de algún modo a darnos una apreciación de la situación) que correctamente describen: 1) la naturaleza de la acción, y 2) las consecuencias previsibles y posibles resultados que pueden derivarse de ejecutar o no la acción[163]. Dicho en términos más sencillos, comprendemos una acción cuando somos capaces de entender su naturaleza y, además, prever sus consecuencias. Esta comprensión no tiene que ser «exhaustiva», pero sí «adecuada», y «completa» dentro de la adecuación. Hay datos de por sí irrelevantes, pero hay otros que no lo son. La comprensión no sería completa si faltara alguno de estos datos, y por consiguiente tampoco adecuada.

La tercera condición es la ausencia de control externo. Es la más fácil de entender y hasta de evaluar. Pero también puede dar lugar a confusiones. De hecho, el control externo suele confundirse con la intencionalidad, de modo que

se considera no intencional toda acción dirigida desde fuera. Pero esto no es así. Una persona que está completamente compelida a ejecutar un acto, puede sin embargo «actuar intencionalmente» al realizarlo. Por otra parte, el control tiene grados, en tanto que la intencionalidad, como ya dijimos, no. Los tres más importantes son la «coerción», la «manipulación» y la «persuasión». La coerción existe cuando alguien intencional y efectivamente influye en otra persona, amenazándola con daños indeseados y evitables tan severos, que la persona no puede resistir el no actuar a fin de evitarlos. La manipulación, por el contrario, consiste en la influencia intencional y efectiva de una persona por medios no coercitivos, alterando las elecciones reales al alcance de otra persona, o alterando por medios no persuasivos la percepción de esas elecciones por la persona. La persuasión, finalmente, es la influencia intencional y lograda de inducir a una persona, mediante procedimientos racionales, a aceptar libremente las creencias, actitudes, valores, intenciones o acciones defendidos por el persuasor[164].

Coerción, manipulación y persuasión son los modos como una persona puede hallarse controlada «desde fuera». Pero también es claro que la autonomía puede peligrar y aun desaparecer por problemas de control interno. Es el caso de los neuróticos compulsivos. Al actuar no hay duda de que cumplen las tres condiciones descritas, la intencionalidad, la comprensión y la falta de control externo, a pesar de lo cual tenemos derecho a dudar de que sus acciones sean autónomas. Esto ha hecho pensar a algunos autores que las citadas tres condiciones son *necesarias* pero no *suficientes*. Junto a ellas se precisa de una cuarta, la «autenticidad». El neurótico obsesivo que está todo el día lavándose las manos, o el ama de casa que sufre la compulsión de la limpieza, sufren mucho por ello. *Tienen* que poner en práctica continuamente esos ritos, pero no *quieren* hacer lo que hacen, precisamente porque va en contra del propio sistema de valores que ellos aceptan como válido. Lo mismo cabe decir de la persona que realiza un «acto» contrario a lo que es la «actitud» general de su comportamiento en la vida. Ese acto es intencional, se ha hecho con completa comprensión y sin control externo, pero sin embargo no es «auténtico», ni en consecuencia verdaderamente «autónomo». De donde se deduce que un acto es auténtico cuando es coherente con el sistema de valores y las actitudes generales ante la vida que una persona ha asumido reflexiva y conscientemente[165].

Hay autores, como Gerald Dworkin, para los que la autenticidad es la condición más importante de la autonomía[166]. Otros piensan, empero, que no se trata más que de un modo muy sensible de comprobar si las tres condiciones básicas se cumplen «sustancialmente» o no. La autenticidad podría ser considerada, desde este punto de vista, como la prueba del nueve de la autonomía. La prueba de la autenticidad nos revelará, unas veces, que la condición de intencionalidad no se cumple; como cuando alguien tiene un hábito muy arraigado que le provoca el deseo de fumar, aunque a la vez está deseando abandonarlo y, por tanto, desea no desearlo. En este caso el deseo no es falta de entendimiento, ni coacción externa, sino una especie de compulsión interna que hace dudar de la intencionalidad del acto. Lo mismo cabe decir de la segunda condición, el conocimiento. Si un acto es completamente inusual y va en contra del sistema de valores y actitudes propio de una vida, tenemos motivos para dudar de su total y adecuada comprensión. Valdría aquí la frase, atribuida a san Agustín, de que no se conoce bien más que aquello que se ama. Y aún más claro es el valor de prueba de la autenticidad respecto de la tercera condición, la

ausencia de control externo. La influencia de la coacción, la manipulación y la persuasión es tan grande, que no es fácil aceptar la existencia de acciones sustancialmente autónomas. Todas parece que están manipuladas, coaccionadas, etc. Y en parte es verdad. Pero sólo en parte, porque el criterio de la autenticidad nos permite evaluar cuándo esa manipulación es sustancial o no. Lo es, cuando nos lleva a actuar en contra del sistema de valores y las actitudes de vida madura y conscientemente asumidas.

Es probable que con este criterio de la autenticidad veamos que las acciones auténticas se nos han reducido de modo sorprendente. Piénsese, por ejemplo, en un enfermo ingresado en una UCI. Se halla en un medio que le es extraño y ajeno por completo, donde su capacidad de comprensión y la ausencia de control externo son cuando menos dudosos. Pensemos ahora que el enfermo pide que se le retire el respirador, aun a sabiendas de que con ello morirá. ¿Es esta una decisión auténtica y, por tanto, autónoma? Sabemos que el enfermo ha sido un hombre amante de la vida, y sabemos también que es contrario al suicidio por motivos religiosos y morales. ¿Qué hacer? David L. Jackson y Stuart Younger han estudiado los casos similares a éste que se presentan continuamente en las UCIs, y concluyen que es muy poca la «verdadera autonomía» que se halla en las elecciones de estos pacientes. Según su estudio, los enfermos de UCI se muestran muy ambivalentes ante el tratamiento, sufren depresiones, su pensamiento está emocionalmente coloreado y padecen problemas psiquiátricos encubiertos[167]. Parece, pues, que no pasan la prueba de la autenticidad, en cuyo caso deben ser tratados como seres no autónomos, según el criterio establecido por Bruce Miller:

> Si el rechazo del tratamiento es una acción libre, pero hay razones para creer que no es auténtico o no es el resultado de una deliberación efectiva, entonces la obligación del médico es ayudar al paciente en su deliberación y llegar a una decisión auténtica[168].

Para evitar conclusión tan drástica, Faden y Beauchamp han propuesto una modificación muy interesante de la prueba de la autenticidad. En vez de buscar la «decisión positivamente auténtica», mediante la «aceptación reflexiva» de los valores que están en la base de los actos, han propuesto como criterio la «decisión negativamente auténtica», basada en el «no rechazo» por parte del sujeto de su sistema de valores y actitudes de vida. Según esto, los valores y motivos son auténticos si y sólo si el agente no los ha rechazado reflexivamente o ha abjurado de ellos. De esta forma pueden considerarse como «auténticos» los motivos y valores aunque no se reflexione sobre ellos en ese momento, a no ser que el agente los repudie conscientemente juzgándolos inauténticos. Esto nos lleva a considerar no autónomas conductas que van contra el sistema de valores establecido de una persona, siempre que ésta no lo haya rechazado expresa y reflexivamente, aunque tales conductas cumplan las tres condiciones del acto autónomo: intencionalidad, comprensión y ausencia de control externo[169].

Aún cabe ir algo más allá por la vía de los criterios negativos de autenticidad, aplicándolo no sólo al sistema de valores, sino también a las acciones. Este criterio negativo de acciones, frente al criterio negativo de valores, permite considerar una acción como autónoma siempre que «no esté en contradicción» con o «no sea rechazada por» el sistema de valores, aunque no

«concuerde» positivamente con él. Por tanto, la autenticidad no viene dada por la «concordancia reflexiva» con el sistema de valores y actitudes de vida, sino por la mera «no contradicción» o «no discordancia». Se trata de un criterio de «falsación», no de «verificación». Pienso que esto puede tener su importancia práctica. Podemos tener muchas dudas sobre si la decisión de una persona ingresada en una UCI (que le dejen morir sin la utilización de técnicas de soporte vital) está de completo acuerdo con el modo de entender sus creencias sobre la vida y la muerte, p.e., cristianas, pero sabemos que no está en contradicción con ellas. En este caso no parece que deba tenerse la decisión por no auténtica[170].

Pero la autonomía así definida no sólo tiene los límites que le imponen la falta de intencionalidad o de comprensión, la existencia de controles externos, y los controles internos que la hacen inauténtica. Tiene además otros límites que le vienen exigidos por el «conflicto» con los otros dos principios de la vida moral, el de beneficencia, ya estudiado en el capítulo anterior, y el de justicia, que habremos de analizar en el próximo. Es un hecho comprobado que cuando la autonomía se lleva al extremo e intenta convertirse en un principio absoluto y sin excepciones, conduce a aberraciones no menores que las del paternalismo beneficentista. Lo que el paternalismo es a la beneficencia, lo es a la autonomía el anarquismo. El bien común exige poner coto a las decisiones libres de los individuos. Por eso con sólo el principio de autonomía tampoco puede construirse una ética coherente. La razón está a veces del lado de la beneficencia y no de la autonomía. Y muchas otras se halla entre ambos principios, entre la pura beneficencia y la pura autonomía. De ahí la necesidad de un tercer principio que, cual nuevo Salomón, medie entre ambos. Este principio es el de justicia. Es el tema del próximo capítulo.

EPICRISIS

En un intento por resumir y hacer práctico el contenido de este capítulo, veamos cómo puede analizarse desde él el caso de Teresa, la enferma con cuya historia clínica le dimos inicio. Se trataba de una mujer joven, de 36 años, aquejada de un carcinoma de recto en fase C de Dukes, y por tanto con metástasis ganglionares. Sometida a una operación quirúrgica muy mutilante, que puede llegar a ser la amputación abdominoperineal de Miles, en que se extirpa todo el recto, incluido el conducto del ano y los esfínteres, una buena parte de los músculos elevadores del ano, los vasos hemorroidales superiores y mesentéricos inferiores y la porción correspondiente del colon izquierdo en su meso, y que obliga a fabricar un ano artificial en la pared anterior del abdomen, la probabilidad de vida de la enferma a los cinco años será de un 30%. Ante esta perspectiva, la paciente rehusa someterse al tratamiento. Una vez analizada su historia, este rechazo aparece como perfectamente razonable y lógico. No podemos

percibir en su decisión ningún dato que nos haga pensar que actúa de modo precipitado o insensato. Todo lo contrario. Ha conseguido mantener la familia unida y feliz con mucho esfuerzo, y está dispuesta a prolongar esta situación todo lo que sea posible, aun a costa de su vida. El juicio que realiza sobre su situación es reflexivo y maduro, y la decisión la ha tomado tras ponderar las diferentes alternativas e integrar su decisión dentro de su propio sistema de valores. No hay presiones exteriores que le obliguen a actuar así, ni tampoco puede atribuirse su resolución a cualquier tipo de problema psicológico (depresión, neurosis, etc.). Podemos afirmar que decide lúcida y conscientemente. Y cuando se dan tales condiciones, el derecho de la enferma a rehusar un tratamiento es total.

En la relación con su médico, Teresa ejerce su derecho a la autonomía de diversas formas. Una primera es negando al médico permiso para revelar la enfermedad a su familia. Cuando exige al médico que no rompa el secreto, Teresa está ejercitando su derecho de autonomía en una dimensión muy concreta, la de la confidencialidad. Lo que le ha revelado al médico es confidencial, y éste no lo puede utilizar, salvo excepciones, sin su autorización. El médico ha sido consciente de ello, y ha sabido respetar en todo momento la confidencialidad de los datos.

Teresa también ha ejercitado su derecho de autonomía al negarse al tratamiento. El médico ha sabido de nuevo respetar su decisión, sin duda porque la juzgaba madura y correcta. Es seguro que, si hubiera visto en Teresa signos de confusión mental, o graves trastornos neuróticos, es decir, si no la hubiera visto completamente competente y capaz, no se habría dado por satisfecho con la negativa de Teresa, ya que en ella se juega ésta la vida. Siempre ha de haber una proporción entre el nivel de competencia del paciente que toma una decisión y las consecuencias que se siguen de ella. Si el nivel de competencia es muy bajo (como sucede en los niños pequeños, o en los retrasados mentales, o en ciertos dementes, etc.), es obvio que las decisiones de los pacientes no deben ser tenidas en cuenta más que en los casos en que aceptan tratamientos eficaces o rechazan los ineficaces, y menos si de ellas depende su vida. Pero la recíproca también es cierta: cuando los pacientes son adultos, responsables, toman sus decisiones tras una madura ponderación de todos los factores y circunstancias del hecho, y estas decisiones son coherentes con sus sistemas de valores, no hay duda de que en virtud del principio de autonomía moral tienen derecho —y hasta obligación— de rechazar un tratamiento, aunque en ello les pueda ir la vida. Este es el caso de Teresa, y tal es el motivo de que el médico haya respetado escrupulosamente su decisión.

Pero no todo es claro en la historia clínica de Teresa. Cuando, tras año y medio, empieza a deteriorarse gravemente su estado físico, Teresa se niega a ingresar en un hospital. Sabe que va a morir y quiere hacerlo en casa. Su estado empeora, padece una insuficiencia renal severa, y empieza a sufrir un grave deterioro del sensorio. En ese estado de obnubilación ya no puede decidir, y entonces su marido la ingresa en un hospital, donde la realizan una colostomía de

urgencia, a fin de evitar los efectos de la obstrucción intestinal. Para esta operación da el consentimiento el marido, aun conociendo tanto él como el cirujano la expresa voluntad en contrario de la enferma, que tras despertar de la anestesia les reprocha su actitud. No sabemos si Teresa tenía conocimiento exacto de las malísimas condiciones en que hubiera pasado los últimos días de su vida caso de no someterse a esa operación, y por tanto se hace difícil juzgar si la decisión del marido fue correcta o no. Parece claro, en cualquier caso, que sólo debe considerarse esa decisión adecuada, si su motivación fue evitar una muerte muy desagradable y hasta inhumana, y no suplantar là decisión de la paciente. En este caso hubiera sido paternalismo; en el otro, por el contrario, se trataría de una decisión de sustitución correctamente realizada, que se toma en el mayor beneficio de la paciente (beneficio que en esa situación no tiene por objeto hacer más humana y digna la vida sino la muerte).

Más difícil de justificar es la segunda intervención quirúrgica. Los criterios son idénticos a los del caso anterior, pero la situación de la enferma es ya claramente terminal. En estas condiciones parece que el marido no debió dar su consentimiento a la operación más que ante la evidencia de que ésta fuera realmente necesaria para evitar a la enferma una muerte insoportable o indigna. De no ser este el caso, debería haberse respetado la voluntad de la paciente.

Una vez analizado el problema moral de la historia de Teresa, conviene comprobar si la decisión que hemos tomado es o no correcta. Para ello, como quedó dicho en la conclusión, conviene utilizar lo que allí llamamos «la prueba del nueve de la autonomía», analizando la «autenticidad» de la decisión tomada. Consideramos que una decisión es auténtica cuando no sólo ha sido tomada con intencionalidad, con conocimiento y sin control externo, sino que además es coherente con el sistema de valores y las actitudes generales ante la vida que una persona ha asumido reflexiva y conscientemente. Este parece ser el caso de Teresa. Su decisión supera perfectamente la prueba de la autenticidad positiva, y por tanto también la de la autenticidad negativa que han propuesto Faden y Beauchamp. En consecuencia, tal decisión debe ser respetada, salvo circunstancias especiales, en virtud del principio de autonomía moral de las personas.

NOTAS

[1] La excepción más significativa a ese principio general de que el *nómos* es un modo de la *phýsis*, la constituyen los sofistas, en los que, efectivamente, el *nómos* llega a diferenciarse y oponerse a la *phýsis* de un modo casi «moderno». Antifón afirma, por ejemplo, que «un hombre puede conducirse irreprochablemente en armonía con la justicia si ante testigos defiende las leyes, y cuando está solo, sin testimonio, sostiene, en cambio, los dictados de la naturaleza. En efecto, las disposiciones de la ley son artificiales, mas las de la naturaleza son necesarias. Y las leyes existen por coacción, no por necesidad, mientras que las exigencias de la naturaleza no son motivo de convención» (DK 87 B 44, A 1; cf. también DK 87 B 44 A 2, 3, 4). Para la interpretación de este texto y otros, cf. W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Griega*, vol. III (trad. Juaquín Rodríguez Feo), Madrid, Gredos, 1988, pp. 64-308.

[2] Para todo esto, cf. mi estudio «Persona y Comunidad: De Boecio a Tomás de Aquino», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XI, 1984, pp. 63-106.

[3] Ricardo de SAN VICTOR, *De Trin* IV, 23: PL, CXCVI, 946. Cf. mi artículo antes citado, p. 78.

[4] Cf. *Disp. Met.* XXXIV, sec. 5, nn.35-42; cf. Carlos BACIERO «Metafísica de la individualidad», en *Realitas*, vol. 1, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974, pp. 159-219.

[5] De nuevo remito a mi artículo «Persona y Comunidad», pp. 98-106.

[6] Cf. F. MURILLO FERROL, «Sociedad y política en el *Corpus Mysticum Politicum* de Suárez», en C. Viñas y Mey, *Estudios de Historia Social de España*, vol. II, Madrid, 1952, p. 101.

[7] *De legibus* III, 2, n.4.

[8] Cf. *Disp. Met.* IV, sec. 3, n. 14.

[9] *De leg.* III, 2, n.4.

[10] *De opere sex dierum* V, cap. 7, n. 3.

[11] *Inter Regem et Deum voluit populum esse «medium» per quem Rex talem accipit potestatem*: SUÁREZ, *Defensio fidei*, III, 2, 6; cf. III, 2, 7.

[12] *Defensio fidei*, III, 2, 5.

[13] *De leg.* III, 1, n.5.

[14] *De leg.* I, 10, n. 14: *Communitas autem perpetua est et semper est eadem, licet succesive membra ejus varientur vel augeantur.*

[15] *De leg.* II, 19, n. 9.

[16] Esta tesis es tan moderna, que en ella se encuentra el origen de todas las revoluciones democráticas, la inglesa primero, la francesa y la norteamericana después, y también las revoluciones sudamericanas del siglo XIX. Por ello mismo, esta tesis fue muy mal recibida por las monarquías absolutistas europeas de la época de Suárez. En general puede afirmarse que, con variantes, venía siendo defendida por toda la Escuela española anterior a Suárez. De esa opinión fueron, concretamente, Báñez, Molina y, sobre todo, Mariana. Martín de Azpilcueta afirma que «sería injusto suponer que el pueblo puede renunciar completamente a toda aquella jurisdicción que le concedió el derecho natural» (*De iudiciis*, not. III, n. 119; 121; 166).

[17] *De leg.* III, 4, n. 11: *Translatio huius potestatis a republica in principum non est delegatio, sed quasi alienatio seu perfecta largitio totius potestatis quae erat in communitate.*

[18] Cf. Antonio TRUYOL Y SERRA, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Vol. II, «Del Renacimiento a Kant», Madrid, Revista de Occidente, 1975, p. 130.

[19] Cristóbal COLÓN, *Diario. Relaciones de Viajes*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 43.

[20] *Op. cit.*, p. 112.

[21] Gonzalo FERÁNDEZ DE OVIEDO, *Historia General y Natural de las Indias*, ed. Juan Pérez de Tuleda, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomo CXVII, 1959, p. 3.

[22] Pedro CIEZA DE LEÓN, *La crónica del Perú* (ed. Manuel Ballesteros), Madrid, Historia 16, 3.ª ed. 1985, p. 58.

[23] Cf. Carmelo LISÓN TOLOSANA, «Pequeña historia del nacimiento de una disciplina», en *Antropología social de España*, Madrid, Siglo XXI, 1971, p. 34. El artículo de Lisón nos sirve de guía en estas páginas sobre la novedad de los indios, según los primeros cronistas de Indias.

[24] Lisón, *Op. cit.*, p. 39.

[25] Américo VESPUCIO, *Cartas de viaje* (ed. Luciano Formisano), Madrid, Alianza, 1986, p. 94.

[26] Son palabras del propio HOBBES en *Leviathan: Or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil* (ed. by Michael Oakeshott), Nueva York-Londres, Collier, 1962, p. 100.

[27] Thomas HOBBES, *Leviatán* (ed. española de C. Moya y A. Escohotado), Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 226.

[28] HOBBES, trad. esp. citada, p. 228.

[29] HOBBES, trad. esp. cit., p. 228.

[30] Cf. HOBBES, trad. esp. cit., pp. 228-9.

[31] HOBBES, trad. esp. cit., p. 252.

[32] Cf. HOBBES, trad. esp. cit., p. 229.

[33] Cf. J. M. MARAVALL, «Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas», en *Revista de Occidente*, n. 141, diciembre 1974, pp. 319-332.

[34] Para estos dos personajes, cf. Ramón XIRAU, *Idea y querella de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1973.

[35] Cf. Eugenio IMAZ, *Utopías del Renacimiento*, México, FCE, 1941. Como es bien sabido, las utopías renacentistas tienen por base la experiencia americana. Tomás Moro hace a Hitlodeo «compañero inseparable (de Américo Vespucio) en los tres últimos de los cuatro viajes que andan en manos de todos» (Ed. Imaz, p. 9). Por su parte, el protagonista de la obra de Campanella es un almirante genovés, piloto de Colón, y la Ciudad del Sol a la que llega se encuentra situada en la isla de Taprobana, próxima a las Indias (cf. T. CAMPANELLA, *La Ciudad del Sol* (trad. Agustín Caballero), Madrid, Aguilar, 1972, p. 3).

[36] Cf. el excelente libro de M. DUCHET, *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*, Paris 1971. (Hay traducción española en Siglo XXI).

[37] John LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil* (trad. esp.), Madrid, Aguilar, 1969, p. 38. La alusión a Garcilaso de la Vega en las pp. 12-13.

[38] Cf. LOCKE, ed. cit., pp. 14-18.

[39] Cf. el *Bill of Rights* de 1688 en Gregorio PECES-BARBA *et al.*, *Derecho positivo de los derechos humanos*, Madrid, Debate 1987, pp. 92-95.

[40] LOCKE, ed. cit., pp. 6-7.

[41] Cf. LOCKE, ed. cit., pp. 19-21. Locke es autor de una famosa *Letter Concerning Tolerance* (1689), de enorme influencia histórica. Cf. la edición española de Pedro Bravo Gala, John LOCKE, *Carta sobre la Tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1985. Sobre este tema es importante el libro de Henry KAMEN, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1987, esp. 222-227. Cf. también Gregorio PECES-BARBA, «Notas para la filosofía de la tolerancia en Francia en los siglos XVI y XVII» y «Notas para la filosofía de la tolerancia en Holanda, en Gran Bretaña y en las colonias americanas en los siglos XVI y XVII», en su libro *Escritos sobre derechos fundamentales*, Madrid, Eudema, 1988, pp. 119-192.

[42] LOCKE, ed. cit., p. 23.

[43] Cf. LOCKE, ed. cit., p. 57.

[44] Cf. LOCKE, ed. cit., p. 45.

[45] Cf. el texto en Miguel ARTOLA, *Los derechos del hombre*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 85-88.

[46] Cf. el texto de la Declaración en Gregorio PECES-BARBA *et al.*, *Derecho Positivo de*

los Derechos Humanos, ed. cit., pp. 101-105. La Declaración de Derechos de Massachusetts de 1780, en Miguel ARTOLA, *Op. cit.*, pp. 93-99.

[47] G. PECES-BARBA, *Op. cit.*, p. 107. Cf. Thomas PAINE, *Los derechos del hombre* (trad. esp.), Barcelona, Orbis, 1985, pp. 85-87.

[48] G. PECES-BARBA, *Op. cit.*, p. 113. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 24 de junio de 1793 puede leerse en Miguel ARTOLA, *Op. cit.*, pp. 107-111.

[49] Realmente, el egoísmo se ha definido siempre como el amor *desordenado* a uno mismo. El problema está en que el concepto de *orden*, como ya hemos analizado, no permitía que todos disfrutaran de verdadera autonomía. Por eso el amor a lo que en el mundo moderno se empezó a considerar autonomía es, visto desde la ética antigua, desorden y vicio.

[50] Cf. Thomas HOBBES, *Leviatán* (ed. de C. Moya y A. Escohotado), Madrid, Editora Nacional, 1980, pp. 253-254.

[51] Bernard MANDEVILLE, *La fábula de las abejas, o Los vicios privados hacen la prosperidad pública* (trad. José Ferrater Mora), México, FCE, 1982.

[52] *Theory of Moral Sentiments*, P. IV, c.l.

[53] Adam SMITH, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (trad. esp.), México, FCE, 1979, p. 402.

[54] *Riqueza de las naciones* L. II, c.3; ed. cit., p. 309.

[55] *Riqueza de las naciones*, L. IV, c.9; ed. cit., pp. 612-613.

[56] Adam SMITH *Teoría de los sentimientos morales*, L.I, sec. l, c. l, pp. 31-35. Cf. David HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano* (trad. Jaime de Salas), Madrid, Alianza, 1980, sección 1, nota 2, pp. 28-29; *Tratado de la naturaleza humana* (trad. Félix Duque), Madrid, Editora Nacional, 1977, libro III, parte 1, pp. 671-698.

[57] *Ibid.*, p. 38.

[58] John STUART MILL, *Sobre la libertad*, Barcelona, Orbis, 1985, p. 41.

[59] John STUART MILL, *Sobre la libertad*, ed. cit., p. 38. Cf. también la traducción de Pablo de Azcárate, Madrid, Alianza, 4. ed. 1984., pp. 65-66.

[60] Cf. Philippe ARIÈS, «Pour une histoire de la vie privée», en Philippe ARIÈS y Georges DUBY, *Histoire de la vie privée*, Vol. 3, París, Seuil, 1986, p. 7.

[61] Cf. Ph. ARIÈS, *Op. cit.*, p. 8.

[62] Cf. Ph. ARIÈS, *Op. cit.*, pp. 9-10.

[63] Para el estudio de la amistad moderna, cf. Pedro LAIN ENTRALGO, *Sobre la amistad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985, pp. 98-115.

[64] Cf. Ph. ARIÈS, *Op. cit.*, pp. 10-13. Sobre todos estos puntos, cf. Helena BÉJAR, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid, Alianza, 1988, P. III, c.2: «La privatización de las costumbres: Una visión histórica».

[65] Helena BÉJAR, *Op. cit.*, p. 80. Cf. pp. 158 y 225.

[66] Cf. Henri HARTFELD, *La crisis de la medicina liberal*, Barcelona, Ariel, 1965.

[67] Cf. David L. COWEN, «Liberty, Laissez-faire and Licensure in Nineteenth Century Britain», en *Bull. Hist. Med*, 43, 1969, pp. 30-40.

[68] Juan GREGORY, *Discurso sobre los deberes, qualidades y conocimientos del médico* (trad. esp.), Madrid, Imprenta Real, 1803, pp. 260-262.

[69] GREGORY, *Op. cit.*, pp. 275-277.

[70] GREGORY, *Op. cit.*, pp. 289-290.

[71] GREGORY *Op. cit.*, p. 282.

[72] Cf. Charles D. O'MALLEY, *The History of Medical Education*, Los Angeles, 19870.

[73] Cf. María Gloria GARCÍA DEL CARRIZO, *Historia de la Facultad de Medicina de Madrid: 1843-1931*, Tesis Doctoral mecanografiada, Madrid 1963, vol. l, pp. 200-246.Cf. también los trabajos de Agustín ALBARRACÍN TEULÓN, «La titulación médica en la España del siglo XIX», en *Asclepio*, 21, 1969, 27-34; «Intrusos, charlatanes, secretistas y curanderos: Aproximación sociológica al estudio de la asistencia médica extracientífica en

la España del siglo XIX», *Asclepio* 24, 1972, 323-366; «La profesión médica ante la sociedad española del siglo XIX», *Asclepio* 25, 1973, 303-316.

[74] Cit. por David L. COWEN, *art. cit.*, p. 37.

[75] Cit. por David L. COWEN, *art. cit.*, p. 37.

[76] Cit. por David L. COWEN, *art. cit.*, p. 38.

[77] Cf. John STUART MILL, *Sobre la libertad*, Orbis, Barcelona, 1985, pp. 119-20; ed. de Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 182-184.

[78] T.H. HUXLEY, «The state and the medical profession», *Nineteeth Century*, 15, 1884, 228-230. Cit. por David L. Cowen, p. 35.

[79] T. H. HUXLEY, *Ibid.*

[80] Cf. D. G. GREEN, *Medicines in the marketplace*, Londres, IEA Health Unit, 1987.

[81] Cf. Michael D. RAWLINS, «La regulación de los fármacos, ¿evolución o revolución?», en *British Medical Journal,* Edición española, vol. 3, junio 1988, pp. 12-13.

[82] Cf. David L. COWEN, *art. cit.*, p. 40.

[83] GREGORY, *Op. cit.*, pp. 41-43.

[84] GREGORY, *Op. cit.*, pp. 43-44.

[85] Cf. Martin S. PERNICK, «Politics, Parties, and Pestilence: Epidemic Yellow Fever in Philadelphia and the Rise of the First Party System», en *William and Mary Quarterly*, 29, octubre 1972, p. 575. Cf. también George ROSEN, «Political Order and Human Health in Jeffersonian Thought», *Bull. Hist. Med.* 26, enero-febrero 1952, pp. 32-44.

[86] Cf. Benjamin RUSH, *The Vices and Virtues of Physicians*, en *Selected Writings of Benjamin Rush*, ed. Dagobert D. Runes, Nueva York, Philosophical Library, 1947, pp. 295-296. De todos modos, como hijo de su tiempo, Rush acaba haciendo concesiones al paternalismo. Cf. *Vices and Virtues*, ed. cit., p. 298; *The Progress of Medicine*, ed. cit., pp. 232-233; *Duties of a Physician*, ed. cit., p. 313.

[87] Benjamin RUSH, *The Progress of Medicine*, en *Selected Writings of Benjamin Rush*, ed. Dagobert D. Runes, Nueva York, Philosophical Library, 1947, p. 236.

[88] Benjamin RUSH, *Medical Inquiries and Observations*, 2.ª ed., Filadelfia, Thomas Dobson, 1794, vol. 1, p. 323. Cit. por R. R. Faden y T. L. Beauchamp, *op.cit.*, p. 65.

[89] B. RUSH, *Sixteen Introductory Lectures*, Filadelfia, Bradford and Innskeep, 1811, 324; cit. por Faden-Beauchamp, p. 65.

[90] Jay KATZ, «Disclosure and Consent in Psychiatric Practice: Mission Impossible?», en Charles K. HOFLING, ed., *Law and Ethics in the Practice of Psychiatry*, Nueva York, Brunner/Mazel, 1980, pp. 91-117. Jay KATZ, «Informed Consent in Therapeutic Relationship: Legal and Ethical Aspects», en Warren T. REICH, ed., *Encyclopedia of Bioethics*, Nueva York, The Free Press, 1978, vol. 2, pp. 770-778. Cf. FADEN-BEAUCHAMP, *Op. cit.*, pp. 56-60.

[91] Mark SIEGLER ha intentado matizar la tesis de Jay Katz, aduciendo testimonios como los de Platón a propósito de la «medicina pedagógica». Cf. su artículo «Searching for Moral Certainty in Medicine: A Proposal for a New Model of the Doctor-Patient Encounter», en *Bulletin of the New York Academy of Medicine* 57, enero-febrero 1981, p. 68. En mi opinión esos testimonios siguen siendo paternalistas, y por tanto no pueden utilizarse como prueba de que en Grecia hubiera algo parecido a lo que hoy entendemos por consentimiento informado. Cf. a este respecto, Pedro LAÍN ENTRALGO, «La asistencia médica en la obra de Platón», en su libro *Marañón y el enfermo*, Madrid, Revista de Occidente, 1962, pp. 89-135.

[92] Cf. Martin S. PERNICK, «The Patient's Role in Medical Decisionmaking: A Social History of Informed Consent in Medical Therapy», en President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Rese
Making Health Care Decisions: The Ethical and Legal Implications of Informed C...
in the Patient-Practitioner Relationship, Vol. 3, Washington, U.S. Government Printing

Office, 1982, pp. 1-35. Las críticas a este trabajo de Pernick, en FADEN-BEAUCHAMP, *Op. cit.*, pp. 56 y ss.

[93] El término inglés *malpractice* corresponde en el derecho español a los de «impericia» o «negligencia profesional», en tanto que el de *negligence* debe traducirse por «imprudencia simple» o «negligencia». *Battery* lo traduzco siempre por «agresión», aunque en nuestro derecho probablemente significa «coacción». Cf. Carlos ROMEO CASABONA, *El médico ante el derecho*, Madrid, Ministerio de Sanidad y Consumo, 1987.

[94] Cf. Worthington HOOKER, *Physician and Patient*, Nueva York, Baker and Scribner, 1849, pp. 362, 366. Sobre la sorprendente figura de Hooker, cf. FADEN-BEAUCHAMP, *Op. cit.*, pp. 70-72.

[95] Cf. Martin S. PERNICK, *art. cit.*, pp. 17-18.

[96] Martin S. PERNICK, *art. cit.*, pp. 11-12.

[97] William Case fue considerado culpable de engañar a una joven de 14 años, para persuadirla a tener relaciones sexuales con él, asegurándola que se trataba de una forma de tratamiento médico. (cf. Martin S. PERNICK, p. 16).

[98] FADEN-BEAUCHAMP, *Op. cit.*, pp. 116-117.

[99] Cf. Martin S. PERNICK, *art. cit.*, p. 12.

[100] Martin S. PERNICK, *art. cit.*, pp. 13-14. FADEN-BEAUCHAMP consideran que no se trata de un defecto de «consentimiento» sino de «información». Cf. *Op. cit.*, pp. 117-118.

[101] Cit. por Martin S. PERNICK, *art. cit.*, p. 22.

[102] Cit. por Martin S. PERNICK, *art. cit.*, p. 23.

[103] Cit. por Martin S. PERNICK, *art. cit.*, p. 23.

[104] Cf. Martin S. PERNICK, *art. cit.*, pp. 25-26.

[105] Cf. American Law Digest Century Edition, *Assault and Battery*, section l, 3; St. Paul, West Publishing Company, 1899; cit. por PERNICK, p. 4.

[106] Cf. William L. PROSSER, *Handbook of the Law and Torts*, 4.ª ed., St. Paul, Minn. West Publishing Company, 1971, 10, 36; 18, 102; 32, 165. Sobre el delito de agresión, cf. también FADEN-BEAUCHAMP, *Op. cit.*, pp. 26-28, y Paul S. APPELBAUM, Charles W. LIDZ y Alan MEISEL, *Informed Consent. Legal Theory and Clinical Practice*, Nueva York, Oxford University Press, 1987, 114-115.

[107] Cf. Alan MEISEL, «The Expansion of Liability for Medical Accidents. From Negligence to Strict Liability by Way of Informed Consent», *Neb. L. Rev.* 51, 1977, 80-81.

[108] Cf. *American Law Reports* (ALR), 76, 1932, 562 y 566-570; 139, 1942, 1370 y 1374-1375. La compilación de casos sobre consentimiento médico de 1932 se abre con el establecimiento de esta «regla general»: *The general rule seems to have become well established that, before a physician or surgeon may perform an operation upon a patient, he must obtain the consent either of the patient, if competent to give it, or of someone legally authorized to give it for him, unless immediate operation is necessary to save the patient's life or health, although under exceptional circumstances the consent may be regarded as having been impliedly given. (The action for operating without consent seems usually to be regarded as one for assault or trespass, rather than for negligence).* Cit. por FADEN-BEAUCHAMP, *Op. cit.*, p. 120.

[109] Cit. por Martin S. PERNICK, *art. cit.*, p. 29. Cf. FADEN-BEAUCHAMP, *Op. cit.*, p. 121.

[110] Cit. por FADEN-BEAUCHAMP, p. 121.

[111] Cit. por FADEN-BEAUCHAMP, p. 122.

[112] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, p. 122.

[113] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, pp. 122-123.

[114] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, pp. 123-125.

[115] Cf. Martin S. PERNICK, *art. cit.*, pp. 29-30.

[116] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, p. 85.

[117] Martin S. PERNICK, *art. cit.*, p. 32.

[118] «Why Are Malpractice Suits?», en *New Engl. Jour. Med.*, 200, 1929. 93. Cit. por FADEN-BEAUCHAMP, pp. 81-82.

[119] Frederic Jay COTTON, «Medicine, Ethics, and Law», en New Engl. Jour. Med. 208, 1933, 589; Cf. FADEN-BEAUCHAMP, p. 82.

[120] Halbert G. STETSON y John E. MORAN, «Malpractice Suits: Their Cause and Prevention», en *New Engl. Journ. Med.* 210, 1934, 1383-1984; Cf. FADEN-BEAUCHAMP, 82.

[121] Cf. Hans-Martin SASS, «Reichsrundschreiben 1931: Pre-Nuremberg German Regulations Concerning New Therapy and Human Experimentation», *Journal of Medicine and Philosophy* 8, 1983, 99- 111.

[122] Cit. R. R. FADEM y T. L. BEAUCHAMP, *Op. cit.*, p. 154.

[123] *Trials of War Criminals before the Nuremberg Military Tribunals under Control Council Law No. 10*, Vol. 2, Washington, U. S. Gobernment Printing Office, 1949, pp. 181-182.

[124] Cf. R. R. FADEN y T. L. BEAUCHAMP, *Op. cit.*, p. 155.

[125] Tom L. BEAUCHAMP y Laurence B. MCCULLOUGH, *Etica médica. Las responsabilidades morales de los médicos* (trad. esp.), Barcelona, Labor, 1987, p. 64.

[126] Cf. Jay KATZ, «Informed Consent: A Faire Tale? Law's Vision», en *University of Pittsburgh Law Review* 39, 1977, 138 y ss., y 150.

[127] R. R. FADEN y T.L. BEAUCHAMP, *Op. cit.*, p. 126.

[128] Cit. por R. R. FADEN y T. L. BEAUCHAMP, *Op. cit.*, p. 130.

[129] Cit. por Tom L. BEAUCHAMP y Laurence B. MCCULLOUGH, en *Etica médica*, ed. cit., pp. 64-65.

[130] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, p. 133; BEAUCHAMP-MCCULLOUGH, p. 75.

[131] Cit. por FADEN-BEAUCHAMP, p. 134.

[132] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, p. 137.

[133] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, pp. 30-32; APPELBAUM-LIDZ-MEISEL, pp. 41-49; BEAUCHAMP-MCCULLOUGH, pp. 76-79.

[134] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, p. 139; APPELBAUM-LIDZ-MEISEL, p. 45.

[135] Cf. Jay KATZ, «Informed Consent: A Fairy Tale? Law's vision», en *University of Pittsburgh Law Review* 39, 1977, 137-174; Jay KATZ, *The Silent World of Doctor and Patient*, Nueva York, Free Press, 1984.

[136] Para APPELBAUM-LIDZ-MEIDEL, lo que Katz estaría proponiendo es el binomio agresión-criterio de la persona razonable, frente al de negligencia-criterio de la práctica profesional (cf. p. 133). Por su parte, FADEN-BEAUCHAMP (cf. p. 284) piensan que la mejor manera de interpretar a Katz es distinguiendo dos sentidos o tipos de consentimiento informado, el «sentido 1» (consentimiento informado como consentimiento «autónomo» o moral) y el «sentido 2» (consentimiento informado como consentimiento «competente» o legal). Según esto, lo que Katz estaría diciendo es que resulta inútil todo intento de basar el consentimiento informado en el sentido 2, si no se cambian los hábitos «morales» de los médicos en el sentido 1. Pienso que esta interpretación es también insuficiente, ya que no se trata de un mero cambio de los hábitos morales sino también —y primariamente— de los «lógicos».

[137] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, p. 24.

[138] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, p. 139.

[139] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, p. 140.

[140] Cf. Diego GRACIA, «Los derechos de los enfermos», en Javier GAFO, ed., *Dilemas éticos de la medicina actual*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1986, pp. 43-87.

[141] Cf. George J. ANNAS, «Patients' Rights Movement», en Warren T. REICH, ed., *Encyclopedia of Bioethics*, Nueva York, The Free Press, 1978, vol. 3, 1201-1205. Cf. también FADEN-BEAUCHAMP, pp. 93-95.

[142] American Hospital Associaton, *A Patient's Bill of Rights*, reproducido en Warren

T. REICH, ed., *Encyclopedia of Bioethics*, Nueva York, The Free Press, 1978, vol. 4, 1782-1783.

[143] Sobre la historia del derecho de privacidad, cf. FADEN-BEAUCHAMP, pp. 39-40 y 48. La fecha clave es, quizá, el año 1890, cuando Samuel WARREN y Louis BRANDEIS publicaron el artículo «The Right to Privacy», en *Harvard Law Review* 4, 1890, 383-423. Cf. también Helena BÉJAR, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 152-153.

[144] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, p. 7.

[145] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, p. 6.

[146] La fundamentación clásica de los derechos humanos fue la iusnaturalista, hoy prácticamente abandonada. El problema es cómo pueden seguirse fundamentando sin un procedimiento iusnaturalista. Las respuestas han sido varias. Muchos piensan que los derechos humanos son sólo «positivos», y por tanto no tienen otra fundamentación que la «jurídica». Cf. Gregorio PECES-BARBA, *Escritos sobre derechos fundamentales*, Madrid, Eudema, 1988. Otros, como Ronald Dworkin, afirman que los derechos humanos son en su materialidad positivos y jurídicos, pero que hay un derecho «formal» previo a toda formulación material, que para él no es, como para la mayoría de los tratadistas, el derecho a la libertad, sino el «derecho a igual consideración y respeto», por tanto un derecho a la igualdad. Cf. Ronald DWORKIN, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984. Finalmente, hay quienes distinguen los derechos «morales» de los «jurídicos», y piensan que aquéllos se definen como lo que inexorablemente genera un «deber». Por otra parte, derechos y deberes derivarían de «principios». Cf. FADEN-BEAUCHAMP, pp. 6-7.

[147] Cf. Diego GRACIA, «Los derechos de los enfermos», ed. cit., pp. 43-44; Antonio UGALDE, «Sociología de la salud y sociedad post-industrial», en *Sociología de la Salud*, Vitoria, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 1983, pp. 57-73.

[148] FADEN-BEAUCHAMP, p. 94.

[149] Cit. por FADEN-BEAUCHAMP, p. 96.

[150] President's Commission, *Deciding to Forgo Life-Sustaining Treatment*, Washington, U.S. Government Printing Office, 1983, pp. 2-4; FADEN-BEAUCHAMP, p. 98.

[151] «Ley General de Sanidad», en *Boletín Oficial del Estado*, 29 de abril de 1986, pp. 15 209-15 210.

[152] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, pp. 35-39; APPELBAUM-LIDZ-MEISEL, 66-109.

[153] Esto coincide con la solución que se ha dado en España al problema de los Testigos de Jehová. Basado en que la Ley Orgánica de libertad religiosa de 5 de julio de 1980 señala como límites de esta libertad la «salvaguardia de la seguridad, de la *salud* y de la moralidad pública», el Tribunal Supremo y el Tribunal Constitucional han declarado lícita la transfusión de sangre a un testigo de Jehová adulto y competente, en contra de su voluntad explícita. Cf. Carlos ROMEO CASABONA, *El médico ante el derecho*, Madrid, Ministerio de Sanidad y Consumo, 1986, p. 49.

[154] Cf., para la distinción entre «autonomía» y «heteronomía», *Crítica de la razón práctica* (trad. M. García Morente), Madrid, Espasa-Calpe, 3.ª ed., 1984, pp. 59-60. Sobre la persona moral, cf. p. 127. Cf. también las exposiciones de Kant en los capítulos cuarto y quinto de este mismo libro.

[155] Cf. Samuel WARREN y LOUIS BRANDEIS, «The Right to Privacy», en *Harvard Law Review* 4, 1890, 193-220.

[156] Ruth MACKLIN, *Man, Mind, and Morality: The Ethics of Behavior Control*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1982, p. 57. Cf. también APPELBAUM-LIDZ-MEISEL, pp. 21-26.

[157] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, pp. 8 y 235.

[158] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, p. 238.

[159] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, p. 240.

[160] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, p. 243.

[161] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, p. 246.

[162] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, p. 248.

[163] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, p. 252.

[164] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, pp. 261-162.

[165] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, p. 263.

[166] Cf. sus trabajos «Autonomy and Behavior Control», *Hastings Center Report*, 6, febrero 1976, 25; «Moral Autonomy», en H. Tristram ENGELHARDT, Jr. y Daniel CALLAHAN, eds., *Moraltiy, Science, and Sociability*, Hastings-on-Hudson, N.Y., The Hastings Center, 1978, pp. 160-171.

[167] Cf. David L. JACKSON y Stuart YOUNGER, «Patient Autonomy and 'Death with Dignity': Some Clinical Caveats», en *New Engl. Jour. Med.* 301, agosto 1979, 404-408; «Commentary: Family Wishes and Patient Autonomy», en *Hastings Center Report*, 10, Octubre 1980, 21-22; Cf. también Mark SIEGLER, «Critical Illness: The Limits of Autonomy», en *Hastings Center Report* 7, octubre 1977, 12-15. Cf. también FADEN-BEAUCHAMP, p. 263.

[168] Bruce MILLER, «Autonomy and the Refusal of Life Saving Treatment», *Hastings Center Report* 11, agosto 1981, 22. Cf. FADEN-BEAUCHAMP, p. 266.

[169] Cf. FADEN-BEAUCHAMP, pp. 267-268.

[170] Ahora sería necesario aplicar todas estas ideas sobre el principio de autonomía a muchos problemas concretos, en particular el que nos ha venido ocupando a todo lo largo de este capítulo, el del consentimiento informado. Así se hará en la segunda parte de la obra. Desarrollos muy interesantes pueden hallarse en los dos libros ya citados, FADEN-BEAUCHAMP, pp. 273-381, y APPELBAUM-LIDZ-MEISEL.

3

La tradición política y el criterio de justicia: El bien de terceros

HISTORIA CLÍNICA: INSUFICIENCIA RENAL SEVERA

Pilar es una joven de veinticinco años que, tras ser hospitalizada varias veces por una enfermedad renal grave, ingresa en septiembre de 1973 en un centro sanitario aquejada de insuficiencia renal severa. Presenta además hipertensión grave, insuficiencia cardiaca y edemas generalizados. Tras sufrir varias convulsiones, se le incluyó en un programa de diálisis. Mejoró con rapidez, y cinco semanas después de su admisión pudo ser transferida a un centro de hemodiálisis cercano a su lugar de residencia.

La enferma hizo poco como paciente ambulatoria de un programa de diálisis prolongada. Faltó frecuentemente a las citas concertadas y también se saltó diálisis programadas. A menudo fue ingresada en el hospital con sobrecarga de líquidos, y llegó a ganar diez kilos en cuatro semanas. Su dieta y su tensión arterial estuvieron siempre descontroladas.

Varios observadores describieron a la enferma como hostil, y ella en numerosas ocasiones expresó su repulsa hacia la diálisis y dijo que quería ser normal.

Su historia social tiene un particular interés. Era la menor de siete hermanos y había cursado la enseñanza media. Sus dos padres murieron cuando ella tenía doce años. Vivió con un hermano y la mujer de éste, hasta que tuvo 17 años, momento en el que contrajo matrimonio. Ella y su marido tuvieron una hija, que había cumplido cuatro años cuando ellos se separaron. La paciente y su hija vivieron a partir de entonces en el suburbio de una gran ciudad, en condiciones miserables. Trabajaba a veces como asistenta, lo que le permitía conservar la cartilla de la Seguridad Social y tener derecho a la asistencia sanitaria de ella y de su hija. Recibía ayudas de diversas instituciones benéficas.

A pesar de que ella expresó frecuentemente preocupación por el cuidado de su hija, y que con frecuencia utilizó esto como razón para abandonar el hospital en contra del parecer médico, pasaba mucho

tiempo bebiendo en un bar local. Frecuentemente abandonaba su casa para beber, sin haber encontrado a nadie que se ocupara de su hija. No manejaba adecuadamente ni la casa ni sus finanzas.

Cuando un riñón de cadáver llegó a estar disponible en noviembre de 1974, se le realizó el trasplante. De nuevo fue hospitalizada en febrero de 1975 con neumonía, pero pidió el alta voluntaria, contra el consejo de sus médicos, cinco días después. No volvió a revisiones ambulatorias, a pesar de varios contactos telefónicos, aunque sabemos que se encontraba relativamente bien gracias a otros canales.

INTRODUCCIÓN

A pesar de lo que a finales del pasado siglo dijera el gran clínico Schweninger, médico del canciller Bismark: «Cuando veo a un enfermo, él y yo estamos como en una isla desierta»[1], y a pesar de que con ello expresara un parecer muy extendido tanto en médicos como en pacientes, las relaciones entre el médico y el enfermo no han sido nunca las de Robinsón Crusoe y Viernes. Por más solos que estén el médico y el paciente en el gabinete o en la consulta, el acto que realizan nunca es del todo solitario; hay siempre con ellos un tercer sujeto, la sociedad. En cierto modo, en la soledad de la consulta médica hay siempre una muchedumbre. Con un sentido distinto al de David Riesman, aquí también cabría hablar de «muchedumbre solitaria» (*lonely crowd*). El hombre nunca está solo, ni a las relaciones humanas se las puede considerar alguna vez completamente privadas. Y ello porque a la estructura constitutiva del hombre pertenece su inamisible condición social. «Tanto como individuo viviente o como "animal racional", el hombre es constitutivamente —desde los griegos viene repitiéndose— ente social, y como tal se realiza en todas sus actividades. La silenciosa cena del eremita es en alguna de sus dimensiones un acto social, tanto como pueda serlo el coktail-party más concurrido. Siquiera sea por modo defectivo, el solitario del yermo lleva en su alma —y en su cuerpo— la "sociedad"»[2].

Esto que de modo genérico y un poco impreciso llamamos «la sociedad» se compone a su vez de múltiples estructuras diferenciadas. La primera es, sin duda, la que constituyen los otros individuos en tanto que otros semejantes con los que establecemos relaciones privadas. Este tipo de relaciones son esenciales en sanidad. La enfermedad hace del hombre un *in-firmus*, un sujeto falto de fuerza, de firmeza, que necesita ayuda de sus semejantes. Viktor von Weizsäcker dijo por ello que el origen de la medicina se encuentra siempre en el hecho de que un hombre se siente necesitado y busca ayuda. La relación entre el médico y el enfermo es ya de por sí una relación social. Pero hay otras estructuras sociales además de esta elemental que pone en contacto a dos personas. De la relación particularmente profunda entre dos personas surge una estructura social nueva, la familiar. Los seres humanos suelen vivir su enfermedad en el interior de la familiar, razón por la cual la enfermedad afecta también a ésta. La estructura familiar se ve afectada por ella en su economía, en su equilibrio emocional y aun en su actividad. Por eso en la relación médico-enfermo está siempre presenta la fami-

lia. Ella ha sido durante muchos siglos la unidad básica de cuidados sanitarios. Hoy lo es en menor medida, precisamente por la drástica transformación que se ha producido en las familias de las sociedades avanzadas. En la antigua familia «patriarcal» convivían tres y cuatro generaciones, de modo que en ella siempre había niños, ancianos y enfermos, y por tanto un cierto sistema de asistencia sanitaria. Pero en la moderna familia «nuclear», reducida a dos generaciones, padres e hijos, y en la que los dos padres trabajan, el cuidado de las enfermedades graves o prolongadas es prácticamente imposible. La alternativa es, obviamente, la hospitalización. Lo cual demuestra que dentro de «la sociedad» están las familias, pero que también hay otras instituciones, como las hospitalarias. El hospital está siempre presente de modo muy real en la relación médico-enfermo. Y tras el hospital, las grandes instituciones de seguros médicos, privadas y públicas. En nuestro país, como en general en todos los europeos, el sistema sanitario es preponderantemente público. Aquí depende de ese organismo social denominado Instituto Nacional de la Salud. Por tanto, en la relación médico-paciente se halla también presente el Insalud. Prueba de ello es que, cuando la asistencia sanitaria nos parece deficiente o defectuosa, es a él a quien reclamamos. Esa reclamación tiene por fundamento lo que consideramos una «presencia defectiva»; es presencia por ausencia, algo muy similar a lo que los juristas llaman delito de «comisión por omisión». Más al fondo, en la relación médico-enfermo se halla siempre el Estado, la máxima institución social. Ello explica que como representante de la sociedad y del Estado, en la relación médico-enfermo pueda hacerse presente siempre el juez. Lo que se decide en el interior de un silencioso y aislado consultorio, realizar un aborto, practicar la eutanasia, experimentar un fármaco en un ser humano, etc., afecta al bien común, por tanto a la sociedad entera; razón por la cual ésta interviene en la toma de decisiones de esa actividad al parecer tan privada, primero mediante la promulgación de unas leyes que ordenen a todos los ciudadanos cómo comportarse en esas situaciones, y luego, en los casos de conflicto entre la ley y la decisión particular, a través del poder judicial.

Así tipificadas las estructuras sociales, es obvio que la relación entre el médico y el enfermo es social aunque nadie más se halle presente. Sin embargo, cuando hablamos de «terceras partes» estamos delimitando, dentro de este concepto genérico de sociedad, otro más preciso. En la relación médico-paciente hay tres «partes». Siguiendo un modelo muy utilizado por Dietrich von Engelhardt, podemos decir que esa relación no es lineal sino triangular, con tres vértices, el enfermo, el médico y la sociedad[3]. Está, en primer lugar, el enfermo. El es la primera y fundamental parte. Cuando el enfermo necesita ayuda y se pone en contacto con el médico, entra en juego la segunda parte. Y sólo cuando en la relación médico-enfermo se hacen presentes otras estructuras sociales, la institución hospitalaria, el seguro de enfermedad, el juez, decimos que intervienen terceras partes. Por tanto, no todo lo social es tercera parte de la relación médico-enfermo. Sociales son también la primera y la segunda. Pero aquí sólo vamos a ocuparnos de la tercera.

Esta puntualización es de importancia, pues las terceras partes tienen derechos y obligaciones muy distintos a las otras dos. En un primer momento parece que sus derechos son menores, meramente subsidiarios, y por tanto también sus obligaciones. De ahí su carácter, al parecer, más «operativo» que «decisorio»: el médico y el enfermo toman conforme a los principios de

autonomía y beneficencia, ya analizados en los dos últimos capítulos anteriores, las decisiones que estimen convenientes, y las terceras partes las ponen en práctica; el hospital atiende al paciente, el seguro paga, etc. Pero eso no es realmente así. Las terceras partes no son meramente «instrumentales», ni por tanto tienen el puro carácter de «medios» para cumplir un «fin», lo decidido por el médico y el enfermo conforme a los principios de autonomía y beneficencia. Las terceras partes, la sociedad, están incrustadas de tal modo en la realidad «constitutiva» del ser humano, que no pueden ser consideradas meros medios, sino estructuras con entidad propia. Tanta, que se rigen por un tercer principio, distinto del de beneficencia del médico y del de autonomía del enfermo. El principio de las terceras partes o de la sociedad es el de «justicia».

Las primeras partes, los pacientes, aportan a la relación médico-enfermo el principio moral de autonomía. Las segundas partes, los médicos, el principio de beneficencia. Realmente, no son los médicos los únicos que actúan en la relación médica conforme al principio de beneficencia. También lo hace la familia, cuya única función es siempre buscar el mayor bien de todos y cada uno de sus miembros[4]. Esto es importante, porque, en mi opinión, demuestra que la familia actúa por lo general en la relación sanitaria como segunda parte, y no como tercera[5]. Esto se ve muy claramente en las llamadas decisiones de sustitución, es decir, cuando la familia o el médico tienen que decidir por el enfermo, bien porque se trate de un niño, bien de un adulto afectado de una enfermedad que le incapacite para tomar decisiones (coma, ciertas psicosis, muerte cerebral, estado vegetativo permanente). En tales casos, cuando las decisiones son de mera sustitución, por tanto, cuando la obligación de quien decide es ponerse en el lugar del paciente, el criterio para decidir no puede ser el de justicia, que es el propio de las terceras partes, sino el de autonomía (que en este caso consiste en respetar la voluntad del paciente siempre que ello sea posible) o, en su defecto, el de beneficencia (cuando no se sabe lo que el paciente querría, o no se puede acceder a su deseo ya que, por ejemplo, es antijurídico). En tanto que segunda parte, la decisión de la familia tiene que ir siempre (cuando no se conoce inequívocamente la voluntad del paciente) en el mayor bien de éste, y por tanto ha de efectuarse conforme al principio de beneficencia. El paciente constituye siempre la primera parte de la relación sanitaria, y el personal sanitario y la familia, la segunda. Es un error grave considerar a la familia como tercera parte, y hacer del médico el monopolizador de la beneficencia.

Por terceras partes deben entenderse, en sentido estricto, todos los agentes sociales que intervienen en la relación médica y son distintos de los sanitarios, de los pacientes y de la familia. Terceras partes son el hospital, la Seguridad Social, el Estado. La característica típica y unificadora de todas ellas es que aportan a la relación médico-paciente un nuevo principio, el de justicia. Cuando un director de hospital se plantea el problema de cómo distribuir los recursos limitados de que dispone, a fin de que produzcan el mayor beneficio posible a la comunidad; cuando el juez retira la patria potestad a un padre como consecuencia de las lesiones producidas a su hijo; o cuando evita que un testigo de Jehová deje morir a su hijo por su negativa a que se le trasfunda sangre; en todos estos casos, las terceras partes están haciendo uso del principio de justicia. Su importancia es tan grande, que sin él no hay vida moral posible. Con sola autonomía y sola beneficencia no se puede construir un sistema moral coherente y completo. Sí se consigue cuando a los dos citados se añade el principio de justicia.

Es cuando menos sorprendente la homogeneidad que existe entre los elementos constitutivos de la relación médico-enfermo y los principios de la vida moral. Ambos —elementos constitutivos y principios— son tres, y entre cada uno de ellos es posible establecer una correspondencia directa: el paciente se rige por el principio de autonomía, el médico y la familia por el de beneficencia, y las terceras partes por el de justicia. Quizá por esta enorme convergencia, el sistema ético de tres principios fue descubierto en el interior de las discusiones sobre problemas biomédicos[6], y quizá también por ello ha llegado con gran rapidez a convertirse en la estructura canónica de la bióetica. Hoy no cabe duda, tras veinte años de experiencia, que ellos responden mejor que ningún otro sistema a la resolución de los problemas propios y específicos de las ciencias de la vida.

Siguiendo la terminología que puso en circulación David Ross, los tres citados suelen considerarse principios *prima facie.* Quiere decirse con ello que son, en primer lugar, «distintos» entre sí. Autonomía, beneficencia y justicia son, en efecto, principios diferentes, de tal modo que los dos primeros tienen que ver con el «bien individual» de una persona (podría decirse que la autonomía está relacionada con él en tanto que individual, y la beneficencia en tanto que bien), mientras que el tercero, la justicia, mira por el «bien común». El bien común o bien de todos es siempre superior al bien de los individuos concretos, razón por la cual estos principios, además de distintos, guardan entre sí una cierta «jerarquía». En tanto que principios *prima facie,* la justicia es superior a los otros dos. De ahí que a la justicia se la haya denominado siempre la virtud general, o la reina de las virtudes. Por otra parte, entre los otros dos, autonomía y beneficencia, hay, según ya vimos, una jerarquía, de modo que en el puro orden abstracto de los principios, la autonomía es superior a la beneficencia. Esto nos permite establecer un orden serial o lexicográfico entre los tres principios, y decir que en abstracto, *prima facie,* la máxima jerarquía le corresponde a la justicia, después viene la autonomía y finalmente la beneficencia.

Los principios de la bioética son, en tanto que puros principios abstractos o *prima facie,* distintos y jerárquicos. Aún gozan de una tercera nota, la de ser entre sí «conflictivos». Que la autonomía y la beneficiencia pueden ser conflictivas entre sí, no parece que requiera a estas alturas ningún tipo de explicación. Lo nuevo es que ambos son a su vez conflictivos con la justicia. La razón es muy clara. Los dos tipos de bienes antes señalados, el individual y el común, entran en conflicto continuamente. El joven que se ve obligado a ir a la guerra y dar la vida por su patria, no hay duda que vive dramáticamente el conflicto entre autonomía y justicia. En este caso, el conflicto se resuelve por simple apelación al principio de jerarquía: dado que la justicia es el principio más alto, el joven debe perder su autonomía, su vida, en favor del bien común. Pero otras veces las cosas no son tan sencillas. El conflicto de principios *prima facie* no siempre puede ni debe resolverse por recurso al orden jerárquico. Hay que tener en cuenta otro factor, las consecuencias. Ellas nos permiten ver si en ciertos casos concretos debe alterarse la jerarquía apriorística o *prima facie,* por otra que, siguiendo a Ross, podemos denominar «real y efectiva» (*actual*). Hay casos en que la beneficencia tiene que estar por encima de la autonomía y de la justicia (p.e., cuando se trata de enfermos incapaces y de niños), y otros en que el primer puesto le corresponde a la autonomía (como sucede en todas las

decisiones que denominamos «privadas»). Por tanto, además de orden lexicográfico o *prima facie,* los principios tienen un orden real o efectivo. Y la vida moral consiste en el esfuerzo por respetar lo más posible la jerarquía de principios *prima facie*, pero a la vez en intentar ser fieles a la realidad concreta y efectiva, contrastándolos siempre con las consecuencias que se siguen de ellos en cada caso concreto.

Con esto tenemos más o menos situado el tema de la justicia dentro de su contexto real. Sólo queda por contestar una pregunta, la de qué es la justicia, cómo se define y en qué consiste. Es el tema del presente capítulo. Lo veremos analizando, como en los dos casos anteriores, la historia de la tradición en que ese principio se ha encarnado de modo más directo. Esa tradición es la política. La justicia es la virtud política por excelencia. En un primer momento estudiaremos la justicia tal como se expresa en el pensamiento político griego y medieval. Luego veremos el nuevo rostro de la justicia en el contractualismo liberal moderno. Más tarde habremos de analizar la aparición del socialismo y con él de un nuevo concepto de justicia, la justicia como igualdad. Y, finalmente, consideraremos el papel de la justicia en el Estado de bienestar. Son cuatro momentos en los que la justicia va a significar cuatro cosas distintas: proporcionalidad natural, libertad contractual, igualdad social y utilidad pública. En cada caso veremos las repercusiones que esas diferentes maneras de entender la justicia han tenido en medicina. Y luego, como conclusión, nos plantearemos el espinoso tema de qué es o cómo debe hoy interpretarse el principio de justicia. La conclusión a la que llegaremos será que ya no puede interpretarse ni como ajustamiento natural, ni como libertad contractual, ni como igualdad social, ni tampoco como utilidad pública, sino como equidad formal. Veremos también los planteamientos que de esta toma de postura se deducen en bioética.

LA JUSTICIA COMO PROPORCIONALIDAD NATURAL

Ya conocemos el sentido «físico» que el término *dikaiosýne* tuvo en Grecia, y por qué lo traducimos siempre por «ajustamiento» o «justeza». La justeza es característica que corresponde primariamente a la *phýsis*. Las cosas de la naturaleza están ajustadas o desajustadas. Así pareció entenderlo ya Anaximandro, quien en la primera mitad del siglo VI a.C. escribió un texto en que aparecen ya los términos *díke*, justicia, y *adikía*, injusticia. Dice así:

> De donde las cosas tienen su origen, hacia allá tienen también que perecer, según su necesidad, pues tienen que cumplir justicia y pena y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo[7].

Es importante intentar comprender qué sentido tienen en esta sentencia, que se considera la más antigua del pensamiento filosófico occidental, los términos justicia e injusticia, ya que ellos van a influir profundísimamente en toda la reflexión posterior. Y lo primero que llama la atención es su carácter absolutamente ajeno a la ética. Las cosas de que habla el texto no suceden libremente, por voluntad propia, sino «por necesidad», «según la necesidad» (*katà tò khreón*). Pertenecen, pues, al orden de la necesidad natural. La *phýsis* tiene un orden, y este orden lo es por necesidad. Heidegger traduce en un cierto momento *katà tò khreón* por «lo debido»[8], por tanto como opuesto a *adikía*, lo injusto o indebido. De lo cual resulta que los términos justicia e injusticia tienen en el texto de Anaximandro un sentido físico y no ético. Justicia es orden natural, justeza, ajustamiento, e injusticia desajustamiento, desorden natural. De modo que la sentencia podría traducirse así:

> De donde las cosas tienen su origen, hacia allá tienen también que perecer, según su necesidad, pues tienen que cumplir justeza o ajustamiento, y ser juzgadas por su desajustamiento, de acuerdo con el orden del tiempo.

La *phýsis* consiste en orden (*kósmos*), y un orden «necesario». Pero este orden no es estático sino dinámico, está atravesado por el tiempo. No en vano *phýein* significa nacer, crecer o brotar. El orden de la naturaleza es también «el orden del tiempo». Los griegos entendieron siempre este orden como cíclico[9]. El orden del tiempo consiste en progresión y regresión, o también en generación y corrupción. El trigo nace y crece, llega un momento, en el verano, en que actualiza toda su plenitud natural, e inmediatamente inicia su proceso de corrupción. Aristóteles dice en un lugar que las cosas no son plenamente naturales más que cuando han finalizado el proceso de generación y aún no han iniciado el de corrupción[10]. Sólo entonces, en efecto, son perfectamente ordenadas, ajustadas, justas. Los procesos de generación y corrupción son, de algún modo, desajustados o injustos. Esto es obvio en el caso de la salud de los seres vivos. Sólo cuando los hombres actualizan plenamente todas sus potencialidades vitales, merecen con propiedad el nombre de sanos. La infancia y la vejez son épocas de la vida de salud imperfecta. El niño aún no ha llegado a la plenitud del estado hígido; y el viejo ya ha dejado de serlo. Por eso la infancia y la ancianidad fueron para el griego estados imperfectos o, si se prefiere, injustos. Esta injusticia natural tiene mucho que ver con la enfermedad. De ahí que Alcmeón de Crotona definiera la salud como *isonomía,* igualdad, y la enfermedad como *monarkhía,* desigualdad o injusticia[11]. Lo mismo sucede en el *Corpus Hippocraticum,* donde se identifica frecuentemente lo natural con los justo, y lo enfermo con lo antinatural o injusto[12]. Alcmeón dice en uno de sus fragmentos que «los hombres mueren porque ellos no pueden unir el comienzo con el fin»[13]. La enfermedad y la muerte son la consecuencia de ese «orden del tiempo», que necesariamente pasa por el desajustamiento y la injusticia. Por tanto, el sentido de la sentencia de Anaximandro parece ser la siguiente: las cosas no divinas tienden necesariamente mediante su muerte al origen del que nacieron, y de esta forma pagan justamente, conforme al orden del tiempo, es decir, al eterno retorno, el precio de su desajuste.

La justicia en Aristóteles

A ese orden divinamente natural y necesario a que se refiere la sentencia de Anaximandro, lo denominaron los griegos *némesis. Némesis* es una diosa vindicadora del orden natural y vengativa con la *hýbris,* el desajustamiento natural[14]. De ahí que la virtud de la némesis fuera conocida en latín con el nombre de *vindicatio*[15]. Vindicar es «hacer justicia». Excepto en los dioses, la justicia «se hace», es un «proceso». Este proceso comienza siendo natural y necesario, no moral. Pero a partir de Platón empieza a cobrar una dimensión estrictamente ética. Así, Aristóteles convierte en la *Etica a Nicómaco* la *némesis* en una virtud moral, y la define como «el término medio entre la envidia y la malignidad»[16]. Hacer justicia exige castigar, pero sin malignidad, y procurar el buen orden, pero sin envidia. El hombre tiene que buscar ese orden, el justo, en su alma, y el gobernante en la ciudad, porque ambas realidades son naturales y se rigen por los principios ya expuestos. Lo mismo que la naturaleza se desajusta y necesita volver al ajustamiento, así también le sucede al alma. Sólo entonces podrá decirse de ella que es «buena». Este fue el gran descubrimiento socrático. Por eso en toda la ética griega la *dikaiosýne* no es una virtud más, sino la virtud general, la virtud del ajustamiento o la justeza. Lo dice expresamente Aristóteles, a propósito de la llamada justicia legal:

> Esta clase de justicia es la virtud perfecta... Y por eso muchas veces la justicia parece la más excelsa de las virtudes, y que «ni el atardecer ni la aurora son tan maravillosos como ella», y decimos con el proverbio que «en la justicia se dan, juntas, todas las virtudes». Es la virtud perfecta porque es la práctica de la virtud perfecta... Esta clase de justicia no es, por tanto, una parte de la virtud, sino la virtud entera[17].

La justicia legal es la virtud general de la vida política, porque afecta a la sociedad como un todo. Aristóteles la llama por eso «justicia política». Dentro de ella distingue dos tipos, uno que llama «justicia natural», y otro «justicia no natural o convencional». La primera es justicia sustantiva, en tanto que la segunda lo es «por accidente (*katà symbebekós*)»[18]. Es justo que haya esclavos, porque la esclavitud es esencial al buen orden de la *pólis*, que a su vez es un orden natural. Ciertamente, dice Aristóteles, también hay esclavos por convención, por ley, que en otra ciudad u otro país podrían no serlo, y que en tales situaciones sería justo que no lo fueran. Por eso éstos son esclavos *per accidens*, que pueden serlo y no serlo, a diferencia de la esclavitud de naturaleza, que lo es *per se.* De ahí que la justicia natural sea la que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de que lo parezca o no, en tanto que la justicia convencional regula aquello que en principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero que una vez establecido debe cumplirse[19]. Aristóteles pone como ejemplo de leyes convencionales que los rescates cuesten una mina, o que se deba sacrificar una cabra y no dos ovejas. Estas leyes cambian, obviamente, según las *póleis.* Las leyes naturales, sin embargo, permanecen básicamente (sólo básicamente) idénticas en todas las comunidades políticas.

Ahora quizá comprendemos por qué decía Aristóteles que la justicia legal era

la virtud perfecta. En realidad no estaba aludiendo primaria ni directamente a las leyes positivas, sino a la ley natural, aquélla que cumple en el orden político la misma función que las leyes físicas en el de la naturaleza. La ley política es el orden natural de la sociedad. Por eso en el ámbito de la vida política se cumple también la sentencia de Anaximandro: el origen del orden de la ciudad es la ley, y a ella tienen que retornar todos los ciudadanos necesariamente en caso de transgresión, una vez cumplida la pena que merece su injusticia, conforme al orden del tiempo. Esta es la justicia política general o justicia legal, que se cumple en la *pólis* exactamente igual que en la *phýsis.*

En el marco de esta justicia general de la *pólis,* Aristóteles distingue dos tipos de justicias parciales. Se llaman parciales porque no afectan al cuerpo político como un todo, sino a las relaciones entre sus diferentes miembros. Una será la del gobernante con sus súbditos, y se llama por ello *justicia distributiva.* La otra es de las personas privadas entre sí, y recibe el nombre de *justicia correctiva* o conmutativa. Difieren una de otra como la proporción de la igualdad. La justicia distributiva regula la repartición «de honores, o dinero o cualquier otra cosa» entre los miembros de una *pólis.* Puesto que la justicia consiste en igualdad y la injusticia en desigualdad, podría parecer que los honores, etc., deben distribuirse de modo idéntico entre todos los miembros de la comunidad política. Pero esto no es del todo cierto. Dado el carácter «natural» que la desigualdad y la jerarquía tienen en la *pólis,* la distribución de honores, riquezas, etc. no puede hacerse de modo idéntico, pues ello sería injusto. Justo aquí no puede tener el sentido de «igual» o «idéntico» sino de «proporcionado». Aristóteles define la proporción, al modo de cualquier libro de matemáticas, como «la igualdad de dos razones». Y añade:

> La proporción... requiere, por lo menos, cuatro términos. Que la discreta requiere cuatro términos (A es a B como C es a D) es evidente; pero también la continua, porque se sirve de uno de ellos como de dos y lo menciona dos veces; por ejemplo, A es a B como B es a C. El término B se menciona, en efecto, dos veces; de modo que si B se pone dos veces, son cuatro los términos proporcionales. También lo justo requiere por lo menos cuatro términos, y la razón es la misma, pues la división se hace de la misma manera para las personas y con relación a las cosas. Por tanto, como el término A es al B, así será el C al D, y viceversa, como el A es al C, el B al D, de modo que la razón será la misma también entre todo y todo. Este es precisamente el emparejamiento que realiza la distribución, y si la disposición es ésta, el emparejamiento es justo. Por tanto, la unión del término A con el C, y del B con el D, es lo justo en la distribución, y esta justicia es un término medio, y lo injusto lo que es contra la proporcionalidad, porque lo proporcional es el término medio y lo justo es proporcional. Los matemáticos llaman geométrica a una proporción de esta clase[20].

La proporción se define en matemáticas como la igualdad de dos razones, de tal modo que su producto cruzado sea idéntico. Dos razones son, por ejemplo, 16/8 y 4/2, y otras dos 50/10 y 10/2. Las primeras se llaman discretas, porque tienen cuatro términos, en tanto que las segundas son continuas, ya que uno es

idéntico en ambas. En cualquier caso, en ambas se cumple el principio proporcional de que el producto combinado de ambos números da la misma cifra. En nuestros ejemplos las proporciones son las siguientes:

$$\frac{16}{8} : \frac{4}{2} \quad \text{y} \quad \frac{50}{10} : \frac{10}{2}$$

En ambos casos el producto cruzado da una misma cantidad. En el primero, 16 por 2 es igual a 32, y 8 por 4 también da 32. Lo mismo sucede en la segunda proporción: 50 por 2 y 10 por 10 dan en ambos casos 100. Si ahora comparamos los numeradores y los denominadores del primer ejemplo entre sí, veremos que son múltiplos de 4. Multiplicando por cuatro el numerador más bajo, da como resultado el otro, y lo mismo sucede con el denominador. En el segundo caso acontece algo completamente similar. Aquí el múltiplo del numerador y del denominador es 5. Tomás de Aquino pone en la *Summa Theologica* un ejemplo aún mas sencillo. La misma razón que existe entre seis y cuatro, se da entre tres y dos[21]. En este caso el número que multiplica tanto del numerador como del denominador es 2. Esto es lo que quiere significar Aristóteles cuando dice que la proporción tiene un carácter geométrico en vez de aritmético. Lo cual, traducido en términos ético-políticos, significa que la distribución de honores, riquezas, etc. dentro de la *pólis* es justa siempre que se conserve la proporción señalada, de modo que entre los diferentes estratos sociales de la ciudad debe darse desigualdad, pero proporcionada. Por ejemplo, que quien dentro de la ciudad tiene una *dignitas* de 2 reciba honores y riquezas en cantidad 3, y quien la tiene de 8 tenga honores y riquezas en cantidad 12, es justo porque es proporcionado. Si se comparan las dos razones, se verá que en términos absolutos sí recibe uno más que otro, pero en términos relativos sigue conservándose estrictamente la igualdad. Y concluye Aristóteles: «Pues lo justo es esto, lo proporcional, y lo injusto, lo que va contra la proporción»[22]. Y porque es justo, interesa a ambos, al que recibe 3 y al que recibe 12. Es el propio Aristóteles quien escribe al comienzo de su *Política*:

> El que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso el señor y el esclavo tienen los mismos intereses[23].

Pero aún hay otro tipo de justicia parcial, la que rige las relaciones de las personas privadas entre sí. Aristóteles la llama «justicia correctiva», aunque ha pasado a la tradición como justicia «conmutativa». Es la que rige los trueques o intercambio de productos entre las personas. Aquí la justicia no puede entenderse como proporción sino como estricta igualdad. Un trueque será justo cuando lo que intercambian ambas partes tenga el mismo valor, e injusto cuando uno de los productos se infravalore o devalúe, y el otro se sobrevalore o revalúe. Si queremos hablar, como en el caso anterior, de proporciones, será a condición de añadir inmediatamente que en este caso la proporción es «aritmética», ya que se suman o restan unidades, pero no se multiplican. Aristóteles pone un caso muy ilustrativo:

> Cuando, siendo dos cosas iguales, se quita una unidad de una de ellas y se añade a la otra, la segunda excede a la primera en dos

> unidades, ya que, si se quitara a la una y no se añadiera a la otra, ésta sólo excedería a la primera en una unidad[24].

Este sencillo ejemplo permite entender, dice Aristóteles, cómo tiene que proceder el juez para corregir o restaurar en estos casos la justicia. Ha de quitar a uno la unidad que le sobra, y añadírsela al otro. Así se consigue la igualdad en el justo término medio, que es el ideal de la justicia conmutativa.

Este impresionante edificio aristotélico de la justicia ha tenido una influencia histórica fenomenal. Al menos hasta el siglo XVII, todos los europeos han seguido pensando lo mismo: que la justicia es *ordo,* y que el orden, aun el político, es natural. Si en alguna sociedad se intentó llevar esto hasta sus ultimas consecuencias fue en la medieval. Por eso su gran ideal fue la consecución del *ordo naturae.* Toda la vida activa del hombre, como dice san Agustín, debería tender a esto, de tal modo que tras ello el ser humano pudiera reposar en la paz de la pura contemplación, en la *beatitudo,* que él define como *tranquillitas ordinis*[25]. En esto consiste la justicia. El mundo salió de las manos de Dios ordenado, por tanto perfectamente ajustado o justo. Fue el pecado original el que alteró el orden e hizo que imperaran los desajustes y la injusticia, que sólo han comenzado a reordenarse con la llegada del nuevo Adán, Cristo. De ahí las tres etapas que en la historia del mundo distinguía Hildegarda de Bingen: *constitutio, destitutio* y *restitutio*[26]. Los teólogos denominaron también al primero *status iustitiae originalis.* Es el estado griego de ajustamiento natural, elevado a categoría teológica. El segundo es el conocido en teología con el nombre de *status naturae lapsae,* estado de naturaleza caída, y por tanto de injusticia. Y el tercero es el *status naturae lapsae et reparatae,* el estado de nueva justicia introducido por Cristo[27]. Recuérdense ahora cualquiera de los maravillosos frescos bizantinos, y se verá cómo todo el ideal de la Edad Media se condensa en la búsqueda del *ordo naturae* y la *iustitia originalis.*

La justicia en Tomás de Aquino

Una de las cimas de ese modo de pensar lo constituye, sin duda, la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino. En ella se unen sin fisuras las dos grandes tradiciones que acabamos de reseñar, la teología cristiana y la filosofía aristotélica. Siguiendo a su maestro Aristóteles, Tomás de Aquino diferencia con toda precisión el *ius naturale* del *ius positivum.* El primero no procede de la voluntad humana, sino de la propia naturaleza de las cosas[28]. Lo *naturaliter ordinatum* es, por ello, *naturaliter iustum.* Y el objeto tanto de la ética como de la política no puede ser otro que hacer que las leyes positivas, producto de la voluntad humana, expresen y reconduzcan las cosas a su orden y justicia naturales.

Según Aristóteles, la justicia podía entenderse de dos maneras distintas, como virtud general y como virtud particular. La diferencia entre una y otra, añade Tomás de Aquino, es la misma que existe entre el «bien común» y el «bien particular». Las justicias conmutativa y distributiva atañen al bien particular. Son, por ello, virtudes particulares, con sus correspondientes vicios. Los vicios de la justicia conmutativa son muchos: homicidio, mutilación, flagelación, encarce-

lamiento, hurto, rapiña, difamación, murmuración, irrisión, maldición, fraude comercial, usura[29]. El vicio propio de la justicia distributiva es la acepción de personas, que consiste en la repartición de honores, riquezas, etc., de forma indebida o no proporcionada[30].

Pero hay una justicia previa a esas dos, la legal, que tiene por objeto el logro del bien común. El bien común es siempre superior al bien individual. Aristóteles dice al comienzo de su *Política* que «la *pólis* es por naturaleza anterior al individuo», porque «el todo es necesariamente anterior a la parte»[31]. El ser humano necesita de los demás para poder vivir, ya que es incapaz de valerse por sí mismo, carece de autosuficiencia. Sólo la *pólis* es autosuficiente en sí misma. La comunidad le es esencial al hombre para «vivir bien» (*eû zên*)[32]. De ahí que la vida política, el bien común, sea para él una tarea moral, y que la ética sea a la postre una cuestión política[33]. En el orden de la justicia esto significa que el bien común es necesariamente anterior y superior al bien individual. La única función de la llamada justicia legal es ésta, ordenar todos los actos y virtudes del hombre al bien común[34].

Pero hay que precisar qué es eso de «común» y «bien común». Como siempre, la idea de comunidad no tiene en Tomás de Aquino, como tampoco en Aristóteles, un sentido primariamente «moral» sino «físico». La primera comunidad es la comunidad de naturaleza. Naturaleza significa para Tomás de Aquino, «la esencia específica, que es lo que se expresa en la definición»[35]. Naturaleza es, pues, la substancia segunda, quididad o esencia específica de la cosa, lo que es capaz de ser formulado en forma de definición esencial[36]; o también, aquel conjunto de propiedades o notas de una cosa que puede ser expresado por medio de una definición esencial, construida de acuerdo con el patrón aristotélico del género próximo y la diferencia específica. En este sentido, todas las cosas que tienen una misma naturaleza o substancia segunda poseen comunidad de naturaleza. Así, todos los hombres tienen una misma «naturaleza humana», poseen *comunidad de naturaleza.* Y como el tipo de naturaleza que se posee viene determinado por el grado de participación en el ser, la comunidad de naturaleza supone o conlleva la comunidad en todos los transcendentales del ser, por ejemplo, en la bondad. Así, por tener comunidad de naturaleza la especie humana posee comunidad en el bien, o, como suele decir Santo Tomás, «bien común». La doctrina tomista del bien común no está fundada, como tantas veces se ha repetido, en principios de orden moral, sino en principios de orden físico, natural. La diferencia natural que existe entre el bien individual y el bien común es la misma que media entre la esencia y la subsistencia, entre la naturaleza específica y la sustancia individual.

> La parte ama naturalmente al todo más que a sí misma, y el individuo naturalmente ama más el bien de su especie que el suyo particular[37].
>
> Lo común es anterior a lo propio si ambas realidades son de un mismo género; pero cuando se trata de realidades de distinto género, nada impide que lo propio sea anterior a lo común[38].
>
> *Homo est pars communitatis, et ita id quod est, est communitatis*[39].

Queda, pues, claro que todos los hombres forman una comunidad específica y tienen un bien común natural que es distinto y ontológicamente previo al bien

individual. Esto, que en Aristóteles estaba muy claramente apuntado, en Tomás de Aquino se convierte en doctrina explícita. Pero para probarla no acude sólo a Aristóteles, sino también al testimonio bíblico. Sabemos por el libro del *Génesis* que toda la especie humana procede de un solo hombre, de Adán. En consecuencia, todos formamos una «comunidad física o natural».

> Todos los hombres nacidos de Adán pueden ser considerados un solo hombre, en cuanto que poseen la misma naturaleza participada de aquél, lo mismo que todos los miembros de una comunidad civil son considerados como un solo cuerpo, y la comunidad como un solo hombre[40].

Los hombres forman comunidad física *in quantum conveniunt in natura,* es decir, en cuanto poseen una misma naturaleza, especie, esencia o substancia segunda. Pero además de substancia segunda, el hombre posee substancia primera, esto es, hipóstasis y subsistencia o supuesto[41]. Aún más, cada hombre es supuesto racional, pues se halla dotado de inteligencia, voluntad y libertad; es, en fin, persona. Pero a la razón formal de la personalidad pertenece la *individualitas*, que también puede llamarse *incommunicabilitas.* La persona humana es, de algún modo, la negación de la comunidad. Por eso, del mismo modo que en el orden de la naturaleza humana hablamos de una «comunidad natural, esencial o específica», o también de un «bien común», en el orden de la personalidad humana es preciso afirmar la «individualidad o incomunicabilidad personal», así como el «bien individual». Los actos humanos son siempre y formalmente individuales, *actiones sunt suppositorum.* Por eso los actos humanos, en cuanto éticos, no son nunca primaria ni formalmente «comunes» sino «individuales». Este es el principio fundamental de la ética tomista. Lo único que en ellos puede ser común es el «término», el «objeto» específico de la acción, el *finis effectus,* la «pasión» producida por el agente en el paciente. Ahora bien, para que esos actos éticos, en sí formalmente individuales, puedan ser considerados «buenos», han de respetar un orden, que es precisamente el orden de la naturaleza. De aquí que la norma próxima de moralidad sea la *natura humana.* Y como esa naturaleza humana tiene, además de un momento de individualidad, otro de comunidad, resulta que los actos humanos no podrán ser considerados rectos, honestos o buenos si no se ordenan debidamente a la comunidad. Brevemente, el hombre en cuanto persona es físicamente individual e incomunicable, pero desde esa individualidad física necesita recuperar el nivel noético y ético de lo común, o expresado de otra forma, es noética y éticamente comunitario. Así, el hombre reasume éticamente desde el «bien particular», el «bien común»; un bien que ahora no tiene sólo el sentido físico que antes analizamos, sino también un sentido moral.

> El bien particular se ordena al bien común como a su fin, porque el ser de la parte es por el ser del todo; por eso el bien del pueblo es más excelente que el bien de un solo hombre[42].
>
> Lo óptimo en todos los seres causados es el orden del universo, en el que consiste el bien del universo; como también en las cosas humanas el bien de la nación es más excelente que el bien de uno solo[43].
>
> El que busca el bien común de la multitud, consecutivamente busca el bien particular suyo[44].

La comunidad civil o política merece con toda justicia el nombre de comunidad humana perfectísima, pues sólo en ella la vida humana adquiere, como ya dijera Aristóteles, autarquía o *sufficientia*. Adviértase que esta suficiencia, objeto del bien común, no se refiere sólo a los bienes materiales o terrenos, sino también a los morales y espirituales. Y ello en un doble sentido. En primer lugar, porque la comunidad política, por más que tenga una base natural o física, no se constituye como tal comunidad sino por el consenso de voluntades, es decir, por un acto formalmente ético: «La sociedad no parece que sea otra cosa que la reunión de los hombres en vistas a conseguir unidos un cierto fin»[45]. Pero además, y en segundo lugar, porque si la vida humana no posee auténtica suficiencia más que en el marco de la comunidad política, la moral humana, que es un momento de la vida del hombre, tampoco podrá ser suficiente sino en comunidad; es decir, que el hombre no puede ser suficientemente bueno (o malo) más que integrado en el seno de la comunidad política. «En todos los hombres hay un cierto impulso natural hacia la comunidad civil, como hacia la virtud», escribe Santo Tomás[46]. Por tanto, la vida moral de cada individuo, aun siendo formalmente individual, es imposible que sea suficiente fuera de la comunidad política. Como dice san Agustín, «está viciada la parte que no se adapta al todo»[47]. Y añade Tomás de Aquino:

> Siendo, pues, el hombre parte de la ciudad, es imposible que un individuo sea bueno si no guarda la debida proporción con el bien común; y el todo no puede ser perfecto si sus partes no son proporcionadas a él. Por eso es imposible que el bien común de la ciudad resplandezca si los ciudadanos, al menos los encargados de gobernar, no son virtuosos. En cuanto a los demás, es suficiente para el bien común de la ciudad que sean virtuosos en aquello que concierne a la obediencia a los superiores[48].

Con esto llegamos a una conclusión muy interesante, y es que la perfección moral que cada uno alcanza en la comunidad depende de su posición en ella. No es lo mismo la perfección del gobernante que la del gobernado. Para Tomás de Aquino, como para todos los que entienden la justicia como ajustamiento natural, la perfección moral sólo puede alcanzarla de modo completo y perfecto el soberano. Los demás no participarán de ella más que uniéndose al soberano mediante la obediencia. El soberano encarna el bien común, que a la vez que es suyo es el de todos. Por eso le corresponde la perfección ética. En el soberano el bien individual se identifica con el bien común de todos. En los súbditos, por el contrario, sus bienes individuales no deberán considerarse morales o buenos más que cuando se orienten al logro del bien común del soberano. De ahí que el máximo bien individual del súbdito sea la obediencia. La obediencia es, en efecto, la parte de la justicia que regula las relaciones de los inferiores con los superiores. La relación «justa» hacia el superior se llama obediencia[49], del mismo modo que la relación «justa» hacia el padre y los familiares se llama piedad[50]. El buen súbdito es el que ve en el soberano ambas cosas, el representante del bien común al que se debe obediencia, y el padre de la patria que debe ser objeto de piedad. Por eso el buen súbdito debe comportarse con su soberano como el hijo con el padre, y a la inversa. De nuevo topamos con el paternalismo, una constante en toda la tradición política de corte naturalista.

El orden político y el orden médico

La repercusión que esos esquemas han tenido en medicina ha sido fabulosa. Una vez más nos encontramos con la profunda correlación que existe entre las metáforas políticas y las médicas, o entre el soberano y el médico. Cuando Aristóteles y Tomás de Aquino nos dicen que al monarca le corresponde la perfección moral y al súbdito la virtud de la obediencia, no podemos menos de pensar en la clásica relación médico-enfermo. En eso consistía, exactamente. El médico es en este caso quien encarna el bien común, y por tanto la perfección moral, en tanto que el enfermo busca un bien particular, la salud. Ello no es malo, ni puede considerarse injusto, pero ese bien no lo podrá lograr más que en la economía general que encarna el médico. Por eso la única virtud que debe exigirse al enfermo es la obediencia. Esto es lo que ordena la justicia legal de la medicina, la *lex artis*. El médico es como un padre, y por ello le debemos «piedad»; es como un superior, razón por la cual nos exige «obediencia»; y es, en fin, alguien de quien recibimos beneficios, y debemos recompensarle con nuestra «gratitud»[51]. Todo esto le debe el enfermo al médico en estricta «justicia distributiva». Entre el enfermo y el médico, como entre el feligrés y el sacerdote o el súbdito y el soberano no cabe justicia conmutativa, ya que sus servicios son tan superiores a los que prestan los demás miembros de la comunidad, que nunca podrá darse la igualdad en el intercambio. Por eso ni al soberano, ni al sacerdote ni al médico se le paga conforme al principio de la justicia conmutativa, sino «en concepto de honor». El dinero que reciben es sólo «honorario». Cuando las diferencias son tan grandes, no hay justicia conmutativa posible.

En las *Leyes* hay un momento en que Platón analiza en qué consiste la vida de los hombres buenos y piadosos. El hombre sensato, dice, primero honrará a los dioses, luego festejará a los genios, y tras estos a los héroes. Después honrará a sus padres, y por fin guardará el trato debido con los descendientes, los parientes, los amigos, los conciudadanos, los extranjeros y todas las demás personas, «cuyo cumplimiento ilumina la vida y debe ordenarla conforme a la ley»[52]. El legislador debe procurar por todos los medios a su alcance que las leyes de la *pólis* encarnen este ideal de justicia. Para lo cual es preciso que actúe con suma prudencia y moderación. No debe, pues, imitar el ejemplo de los poetas, que cuando se hallan inspirados actúan como quien no está en su sano juicio, sino el de los verdaderos médicos[53]. De nuevo, pues, surge la comparación entre el orden político y el médico. Para poder completar su razonamiento, Platón tiene que describir el modo como los médicos de su época asistían a sus enfermos, y dice:

> Hay, pienso, médicos y servidores de médicos, a los que indudablemente también llamamos médicos... Pueden (los médicos) ser, pues, ya libres, ya esclavos, y en este caso adquieren su arte según las prescripciones de sus dueños, viéndoles y practicando empíricamente, pero no según la naturaleza, como los (médicos) libres por sí mismos lo aprenden y lo enseñan a sus discípulos... Y siendo los enfermos en las ciudades unos libres y otros esclavos, a los esclavos los tratan por lo general los esclavos, bien corriendo de un lado para otro, bien permaneciendo en sus consultorios; y ninguno de tales médicos da ni

> admite la menor explicación sobre la enfermedad de cada uno de esos esclavos, sino que prescribe lo que la práctica rutinaria le sugiere, como si estuviese perfectamente al tanto de todo y con la arrogancia de un tirano, y pronto salta de allí en busca de otro esclavo enfermo, y así alivia a su dueño del cuidado de atender a tales pacientes... Por su parte, el médico libre atiende y examina en especial las enfermedades de los hombres libres, e investigándolas desde su principio y por sus fundamentos naturales, y conferenciando con el propio doliente y con sus amigos, aprende él por sí algo de los enfermos por un lado, y por otro instruye en la medida de su capacidad al enfermo mismo, sin prescribir nada hasta haberle convencido; y sólo entonces, teniéndolo ya ablandado por la persuasión, trata de consumar su obra restituyéndole a la salud[54].

Platón piensa, naturalmente, que el legislador debe imitar al médico de libres, y hacer las leyes investigando las cosas «desde su principio y por sus fundamentos naturales» y preguntando a conocidos y amigos, sin prescribir nada hasta estar bien convencido. Sólo entonces será un legislador «justo», del mismo modo que sólo procediendo así el médico de libres será también «justo». Naturalmente, el médico de esclavos no está excluido de la justicia, aunque proceda de modo muy distinto. No olvidemos que la justicia distributiva no exige la igualdad sino la proporcionalidad. Cabría preguntarse si el médico de esclavos descrito por Platón guarda la proporcionalidad debida. Pero en cualquier caso, de lo que no cabe duda es que la asistencia médica es «en justicia» distinta, precisamente porque también lo son las condiciones naturales y políticas de los enfermos a los que se asiste. Lejos de resultar injustas, las diferencias de atención médica, siempre que sean proporcionales, obedecen a los principios de la justicia distributiva.

Estas aclaraciones nos permiten entender en su justo sentido otro importantísimo texto del libro de la *República.* En él Platón está intentando demostrar la importancia del médico en una ciudad bien organizada. Pero no de cualquier médico, sino de uno como Asclepio, que en realidad fue «un magnífico político»[55]. Y lo fue porque supo utilizar la medicina para bien de la *pólis,* no al modo de esos otros médicos, como Heródico de Selimbria, que utilizaron la medicina no para pensar en la ciudad sino para pensar en sí mismos, «viviendo toda la vida sin otra preocupación que el cuidado de su cuerpo»[56]. Este es un uso «injusto» de la medicina. Platón piensa que Asclepio no transmitió esa rama de la medicina a sus descendientes, en previsión de esos excesos. Y añade:

> No fue por inexperiencia de esta rama de la medicina por lo que Asclepio no la transmitió a sus descendientes, sino porque sabía que en toda ciudad bien regida le está destinada a cada ciudadano una ocupación a que ha de dedicarse forzosamente, sin que nadie tenga tiempo para estar enfermo y cuidarse durante toda su vida[57].

Platón se da cuenta de que esto es evidente en el caso de los demiurgos o artesanos, ya que en ellos la dedicación forzosa a una actividad manual no solo les impide ese modo hipocondriaco de vivir la enfermedad propio de la medicina pedagógica, sino también recibir otros muchos tipos de tratamiento médico:

> Cuando está enfermo un carpintero, pide al médico que le dé a beber una pócima que le haga vomitar la enfermedad, o que le libre de ella mediante una evacuación por abajo, un cauterio o una incisión. Y si se le va con prescripciones de un largo régimen, aconsejándole que se cubra la cabeza con un gorrito de lana y haga otras cosas por el estilo, en seguida sale diciendo que no tiene tiempo para estar malo ni vale la pena vivir de ese modo, dedicado a la enfermedad y sin poder ocuparse del trabajo que le corresponde. Y luego manda a paseo al médico, se pone a hacer su vida corriente y, o se cura y vive en lo sucesivo atendiendo a sus cosas, o bien, si su cuerpo no puede soportar el mal, se muere y queda con ello libre de preocupaciones[58].

Para comprender adecuadamente este párrafo es necesario tener en cuenta su contexto, en el que Platón está criticando muy duramente la medicina pedagógica, como una perversión del arte de Asclepio incompatible con el buen orden de la *pólis*. El carpintero no puede seguir las prescripciones de la medicina pegadógica, porque no tiene tiempo, ni quizá dinero. Pero el texto permite adivinar que tampoco puede seguir otras terapéuticas propias de la medicina ortodoxa, cuando son demasiado prolongadas o excesivamente caras. Y ello no se debe a injusticia (no en vano Platón está intentando describir en la *República* el orden de la ciudad «justa»), sino al carácter diferencial que la asistencia médica posee, precisamente en virtud de la justicia «distributiva». Al esclavo le atenderá un médico esclavo; el artesano no podrá seguir terapéuticas prolongadas o caras, y sólo el rico tendrá completo acceso al mundo de la salud. Lo cual no quiere decir, añade Platón, que deba dejarse llevar por los reclamos de la medicina pedagógica. El rico, ciertamente, no tiene a su cargo ninguna tarea que le impida vivir al cuidado exclusivo de su salud. Pero Platón recuerda el dicho de Focílides, que «cuando uno tiene ya suficientes medios de vida, debe practicar la virtud»[59]. Esa es la obligación del rico en la ciudad, practicar la virtud, y la vida virtuosa tiene mucho que ver con la medicina, pero no con la obsesión por el propio cuerpo, que en la *República* aparece como un vicio.

> Y hasta es posible que no haya nada que se oponga tanto a la virtud como el excesivo cuidado del cuerpo que va más allá de la simple gimnástica, pues constituye también un impedimento para la administración de la casa, el servicio militar y el desempeño de cualquier cargo sedentario en la ciudad. Y lo que es peor todavía, dificulta toda clase de estudios, reflexiones y meditaciones interiores, pues se teme constantemente sufrir jaquecas o vértigos y se cree hallar la causa de ellos en la filosofía; de manera que es un obstáculo para cualquier ejercicio y manifestación de la virtud, pues obliga a uno a pensar que está siempre enfermo y a atormentarse incesantemente, preocupado por su cuerpo[60].

El cuidado excesivo del cuerpo rompe la armonía, el equilibrio, el ajustamiento de todos los elementos de la *pólis*, y por ello resulta el mayor obstáculo para el ejercicio de la virtud. Es la propia justicia la que obliga a desechar ese tipo de medicina de la república. Ciertamente que la otra medicina, la ortodoxa, es necesaria para el buen funcionamiento de la ciudad. Y dentro de ella se practicará de diferente modo según el nivel que las distintas personas ocupen

en el interior de la ciudad. A los esclavos los tratarán por lo general esclavos; los artesanos tendrán acceso a la medicina, pero difícilmente podrán poner en práctica muchas de sus prescripciones; y los hombres ricos serán los únicos en recibir todo su beneficio. Esta diferencia de trato no es injusta, sino el modo como en una ciudad bien ordenada se guarda la proporción propia de la justicia distributiva. Lo que rebasa toda proporción, y por tanto no debe ser permitido en la ciudad, es la medicina pedagógica. Ella es injusta, y el obstáculo principal para el «ejercicio y manifestación de la virtud». Es comprensible la vehemencia con que Platón intenta combatir este vicio. Antes vimos que en la ciudad ideal la virtud es característica propia de los hombres que gozan de dinero y honores, los gobernantes. Que estos hombres no sean virtuosos, es decir, que los gobernantes no sean filósofos, es para Platón la mayor de las desgracias que puede sufrir una ciudad. Ahora bien, eso es lo que provoca la medicina pedagógica, al convertirlos en hipocondriacos que piensan sólo en su propio cuerpo, anteponiendo con ello su bien individual al bien común de la ciudad. Cuando esto sucede, el orden se rompe, surge el desajustamiento de las partes, y reina la injusticia.

Todo esto, escrito en el siglo IV a. C., sigue teniendo validez sustantiva a todo lo largo de la Edad Media. La sociedad medieval intenta asumir lo más posible las consignas platónicas, y la asistencia médica se acomoda básicamente a esas normas. Hay, es cierto, cosas que cambian. En la Edad Media, por ejemplo, no existen esclavos ni médicos de esclavos. Justificando intelectualmente su medular rechazo del esclavismo, Tomás de Aquino escribe: *omnes homines natura sunt pares*[61]. Pero sin embargo, inmediatamente después justifica el servilismo. Y la medicina de los siervos medievales no parece que fuera mucho mejor que la de los esclavos greco-romanos. Otra gran novedad medieval son las reglas monásticas. Los monasterios fueron los lugares donde de modo más meticuloso intentó llevarse a la práctica la utopía de Platón, en busca del ajustamiento natural a la virtud y la justicia. Por eso en las reglas monásticas se intentó ordenar la vida del cuerpo, no de modo obsesivo o patológico, sino de forma que facilitara el ejercicio de la virtud y el progreso en la vida espiritual. Bien podría decirse que las reglas monásticas fueron la *República* platónica «a lo divino». Quizá por ello tuvieron tanta importancia en el cultivo y desarrollo de la medicina durante toda la Edad Media.

Así fue y así funcionó en medicina la teoría de la justicia que ha gozado de mayor fortuna histórica en la cultura occidental: la teoría griega que interpretó la justicia como el ajustamiento al orden de la naturaleza. Este orden no es plenamente humano más que en el interior de la comunidad política. Por eso el «orden justo» se identifica con el «bien común». Este bien común no es idéntico para todos, sino que depende del lugar que cada uno ocupe por naturaleza en el conjunto de la república. Por tanto, cuando el orden justo propio del bien común refluye sobre los individuos, no lo hace de forma igualitaria sino proporcional: es justo que a cada uno se le dé proporcionalmente a su posición. En esto consiste la justicia distributiva. Ella hizo que a todo lo largo de los siglos antiguos y medievales pudieran distinguirse tres grandes niveles de asistencia médica: la de los estratos más pobres de la sociedad, siervos, esclavos, etc.; la de los artesanos libres; y la de los ciudadanos libres y ricos. Sólo estos últimos participaban plenamente de los bienes de la ciudad, y sólo ellos podían y debían ser plenamente justos y virtuosos. Quizá por eso sólo ellos fueron tributarios de una completa asistencia sanitaria.

En resumidas cuentas, pues, justicia es ajustamiento al orden natural, proporcionalidad natural.

LA JUSTICIA COMO LIBERTAD CONTRACTUAL

La politología moderna introdujo novedades fundamentales en el tema de la justicia. Por lo pronto, insistiendo cada vez más en la importancia del contrato social como base de todos los deberes de justicia. De este modo, la justicia pasó de ser «ajustamiento natural» a convertirse en «decisión moral». Si la definición clásica de justicia era «dar a cada uno lo suyo», ahora por «suyo» no va a entenderse lo ajustado a naturaleza sino lo pactado en un contrato. Cuando este pacto toma la forma de contrato social, entonces lo que se transfiere es la soberanía política, origen de la justicia política. Este contrato social va a tener dos versiones, una absolutista (la soberanía reside en el monarca, de modo que la justicia política se identifica con la obediencia de sus decisiones) y otra democrática (la soberanía reside en el pueblo y su asamblea, razón por la cual la justicia política emana de ellos). Pero, además de esta diferencia fundamental, hay otra de matiz, aunque no menos importante. Se trata de que en el pacto democrático, el propio control que todos y cada uno de los hombres tienen sobre las decisiones de la colectividad, lleva a lesionar lo menos posible los derechos naturales de cada uno. De lo que se deduce que el pacto democrático es un contrato, pero no basado en la sumisión sino en la libertad. Vemos así que el mundo moderno entiende la justicia no como condición «natural» sino como propiedad «moral», y que su comprensión de ésta va evolucionando desde la «sumisión» absoluta a la «libertad» democrática. Estudiaremos este tránsito analizando cuatro autores, Bodino, Hobbes, Espinoza y Locke. Después, analizaremos con detalle el contenido y las vicisitudes de la justicia entendida como libertad contractual, y sus consecuencias para la historia de la asistencia sanitaria.

Bodino y la «justicia armónica»

El mundo moderno surge con el Renacimiento. Se trata, naturalmente, del renacimiento de la cultura greco-romana, transcurridos ya los interminables siglos de la «barbarie» medieval. Es la época del gran resurgimiento de la politología. La nueva ciencia política parte de la greco-romana, pero intenta superarla. Tal es, por ejemplo, lo que en el tema de la justicia, como en tantos otros, pretende hacer Jean Bodin en su *República.* Al final de esta inmensa obra, en el capítulo sexto del libro sexto, Bodino trata el tema de la justicia. Y del mismo modo que al hablar de los regímenes políticos rechaza las disquisiciones aristotélicas y propone como «forma más divina y excelsa» de gobierno, frente a

las monarquías «señorial» y «tiránica», la monarquía que llama «real» o «legítima», así también piensa que la verdadera justicia no es la «conmutativa» ni la «distributiva» sino la «armónica». Conviene que analicemos esto con algún detenimiento.

Bodino piensa que «debe de diferenciarse claramente entre el Estado y el Gobierno, regla política que nadie ha observado»[62]. En las monarquías señorial y tiránica, Estado y Gobierno coinciden en las manos del monarca. En el primer caso, el monarca gobierna a los súbditos «como el padre de familia a sus esclavos». En el segundo, el monarca, «menospreciando las leyes naturales, abusa de las personas libres como de esclavos y de los bienes de los súbditos como de los suyos propios»[63]. Por el contrario, el monarca real o legítimo es aquél al que sus súbditos obedecen del mismo modo que él obedece a las leyes naturales, «gozando los súbditos de la libertad natural y de la propiedad de sus bienes». Frente a la monarquía absolutista, Bodino propone como ideal esta monarquía «armónica», en la que los súbditos no son tratados como niños, sino como adultos, dotados de libertad natural y propiedad de sus bienes. Ello permite, piensa Bodino, compaginar el Estado monárquico con el Gobierno a la vez aristocrático (de acuerdo con los principios de la justicia distributiva) y popular (acorde con los de la justicia conmutativa). Sólo entonces la república será absolutamente «armónica» y, por tanto, verdaderamente «justa». De ahí el concepto de «justicia armónica», desconocido por los grandes filósofos griegos:

> Entiendo por justicia la recta distribución de las recompensas y de las penas y de lo que pertenece a cada uno de acuerdo con el derecho... Dicha distribución sólo puede realizarse por la aplicación conjunta de los principios de igualdad y de semejanza, lo que cabalmente constituye la proporción armónica... (Platón) decía que la república nunca podía ser dichosa si no estaba gobernada por proporción geométrica, y añadía que Dios gobernaba el mundo con justicia geométrica... En todo caso, es evidente que la justicia distributiva o geométrica se opone en todo al estado popular, ya que éste sólo busca la igualdad propia de la justicia conmutativa o aritmética... Tales puntos de vista dieron origen a dos facciones en Grecia: una, compuesta de los ricos y los nobles, que apoyaba la justicia geométrica y el estado aristocrático; otra, integrada por los pobres y plebeyos, partidaria de la justicia conmutativa o aritmética y de la república popular. De estas dos facciones nació una tercera, según la cual debía observarse en toda república la justicia aritmética igualitaria, cuando se tratase de los bienes de cada uno en particular o de reparar las ofensas y delitos, y la justicia distributiva o geométrica, cuando se tratase de distribuir los dineros públicos o las tierras conquistadas, tomando en consideración los méritos y calidad de cada uno. De modo que estos últimos aplican los dos principios, pero por separado, ahora uno, ahora el otro. Aristóteles expresa esta opinión, pero no cita a Platón ni a Jenofonte, los primeros que se ocuparon de la materia[64].

Bodino piensa que Aristóteles tenía razón en su intento de compaginar ambas justicias, dado que la república bien ordenada no puede ser ni puramente aristocrática, de acuerdo con los principios de la justicia distributiva, ni del

todo popular, siguiendo el criterio de la justicia conmutativa. Pero, sin embargo, Aristóteles erró en el modo efectivo de resolver el problema. Y ello porque fue incapaz de concebir que la buena república, aquella que sea justa y perfecta, ha de compaginar el estado real con el gobierno aristocrático y popular. La justicia política no puede ser ni conmutativa ni distributiva, ni una mezcla de las dos; tiene que ser otra cosa que, efectivamente comprende a ambas, pero que es distinta de ellas: la justicia armónica.

> Ningún autor griego o latino se ha referido a la justicia armónica, sea para la distribución de ésta, sea para el gobierno de la república. No obstante, se trata de la forma de justicia más divina y más excelsa, propia del estado real, cuando es gobernado aristocrática y popularmente a la vez... (Para comprenderla adecuadamente) es preciso buscar ayuda en los principios de las matemáticas y de la jurisprudencia, ya que la incomprensión de los jurisconsultos por las matemáticas y la falta de experiencia judicial de los filósofos, parecen haber sido las causas de que no se haya resuelto el problema... La proporción geométrica es la integrada por relaciones semejantes; la proporción aritmética establece siempre la misma relación; la proporción armónica está compuesta de ambas, pero, sin embargo, es diferente de una y otra. La primera es semejante, la segunda igual y la tercera es, en parte, igual y, en parte, semejante...[65].

Thomas Hobbes: la justicia como derecho positivo

Bodino pensó que los modos de gobierno puramente aritméticos y geométricos, es decir, el popular y el aristocrático, «terminan por aniquilar la república». En su opinión era preciso combinar sabiamente el Estado real absoluto con el gobierno armónico (a la vez popular y aristocrático). Si el monarca unía su Estado absoluto a un gobierno absolutista, entonces la situación podía calificarse abiertamente como injusta. Para Bodino el gobierno absolutista era injusto, en tanto que para otro pensador político, que nace cuando Bodino era ya un anciano, Thomas Hobbes, no. Para él no puede hablarse de justicia antes del contrato social, y por tanto de la renuncia «absoluta» por parte de los ciudadanos a toda su soberanía. No es posible, por ello, decir que el gobierno absolutista del monarca es injusto. En primer lugar, porque el gobierno del monarca no puede ser más que absoluto; y, en segundo lugar, porque lo dictado por él es siempre y por definición justo. Antes del contrato social, en el estado de naturaleza, nada es justo o injusto. Como dice Hobbes, «las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia»[66]. La justicia y la injusticia, sigue diciendo Hobbes, no son facultad alguna ni del cuerpo ni de la mente, sino culidades del hombre en sociedad, no en soledad. En ese estado de naturaleza no existe más que el «derecho natural», que Hobbes define, según ya vimos, como «la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida

y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio y razón, conciba como el medio más apto para aquello». Este derecho natural, que es el único existente, no debe confundirse con la «ley natural», o principio de razón que prohibe destruir la propia vida u omitir los medios que puedan preservarla. De algún modo, ley natural y derecho natural se oponen, pues mientras persiste el derecho natural de todo hombre a toda cosa, no puede haber seguridad para hombre alguno, en tanto que la ley natural obliga a la búsqueda de la propia seguridad. Esto permite entender por qué esa ley natural genérica se concreta en lo que Hobbes llama la ley fundamental de la naturaleza: «todo hombre debiera esforzarse por la paz». Para lograrla habrá de renunciar a su derecho a toda cosa, en pro de la paz. Si la renuncia se hace efectiva, entonces queda «obligado» a respetarla, *pacta sunt servanda*, y caso de no hacerlo comete «injusticia», dice Hobbes, por ser un acto *sine iure* [67]:

> Y en esta ley de naturaleza se encuentra la fuente y origen de la *justicia*, pues donde no ha precedido pacto, no ha sido transferido derecho, y todo hombre tiene derecho a toda cosa y, por consiguiente, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha celebrado un pacto, entonces romperlo es *injusto*, y la definicion de *injusticia* no es otra que el *no cumplimiento del pacto*, y todo aquello que no es injusto es *justo*[68].

La justicia y la propiedad comienzan, pues, con la constitución de la República. La justicia no es un «derecho natural», como se pensó en la época del naturalismo, sino un acto «positivo». No hay derecho negativo a la justicia, sino sólo derecho positivo. Desde antiguo, dice Hobbes, se define la justicia como «la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo». Pero como en el estado natural todo hombre tiene derecho a toda cosa, en el rigor de los términos no hay nada «suyo», esto es, propiedad, ni por tanto injusticia. La justicia sólo es real cuando se constituye un poder civil suficientemente fuerte como para obligar a los hombres a su cumplimiento, y esto no se consigue más que en los gobiernos absolutos. De ahí que para Hobbes no tengan sentido las antiguas disquisiciones sobre la igualdad de la justicia conmutativa y la proporcionalidad de la distributiva. La pretendida igualdad de la justicia conmutativa, dice, no es tal, ya que el precio de los productos baja o sube según su abundancia o escasez. Lo que se paga por él no depende, pues, de la justicia, sino de la voluntad de los compradores. En cuanto a la justicia distributiva, tampoco puede decirse que consista en proporción geométrica, sino en la voluntad de quien la distribuye, es decir, del árbitro. «Quien recibe la confianza de aquellos que le hacen árbitro, si cumple con esta confianza, se dice que distribuye a cada uno lo suyo»[69], y por tanto que actúa en justicia, aunque no tenga para nada en cuenta la proporción geométrica. Para Hobbes el poder del soberano es absoluto, y ese poder absoluto no puede estar constreñido por la regla de la proporcionalidad geométrica. Es la voluntad del soberano la que establece lo que es justo e injusto. La autoridad, no la verdad, hace la ley. Ahora bien, la función del buen gobernante es hacer buenas leyes. Ley buena no es ley justa, ya que la justicia es consecuencia de la ley, sino la ley que busca el bien del pueblo: su vida, su seguridad, su propiedad, etc. No en vano fue la protección de estos bienes lo que dio lugar al contrato social, y por tanto al poder del soberano. Por ahí vendrá, poco después, la

formulación por parte de Locke de la lista de derechos naturales. Si los hombres hicieron el pacto social para proteger estos derechos, es que de alguna forma eran anteriores a él.

Baruc Espinoza y la justicia del pacto democrático

Entre Hobbes y Locke se sitúa Espinoza. En su *Tratado teológico-político,* Espinoza parte de posturas muy similares a las de Hobbes. San Pablo dice en la carta a los romanos: «si descubrí el pecado fue sólo por la ley. Yo realmente no sabía lo que era el deseo hasta que la ley no dijo: "No desearás", y entonces el pecado, tomando pie del mandamiento, provocó en mí toda clase de deseos. De hecho, en ausencia de la ley, el pecado está muerto»[70]. En esto encuentra Espinoza una razón teológica para defender, con Hobbes, que no hay bien ni mal, justicia ni injusticia anterior a la ley. La ley procede de la razón, en tanto que el estado de naturaleza se halla dominado por los apetitos. Antes del contrato social, cada uno

> tiene derecho de apropiarse por todos los medios, sea por fuerza, sea por astucia, sea por súplicas, o por todos los demás que juzgue más fáciles, lo necesario para la satisfacción de sus deseos, y a tener por enemigo a aquel que se lo estorbe[71].

Fue la razón la que trató de poner fin a esta guerra de pasiones mediante el establecimiento de un pacto que obligaba a todos a renunciar a la violencia de los apetitos individuales, en favor de la voluntad y poder de todos los hombres reunidos. Aquí es donde Espinoza se aparta de Hobbes. Para él la soberanía reside en la comunidad de todos los hombres reunidos, y por tanto el régimen perfecto de la sociedad política es la democracia, que define como la «asamblea general que posee comunalmente su derecho soberano sobre todo lo que cae en la esfera de su poder»[72]. Es lógico, piensa Espinoza, que los hombres se resistan a transferir la soberanía a un solo hombre, ya que eso resulta hasta cierto punto antinatural. Lo que parece más ajustado a naturaleza es que cada individuo transfiera su derecho en favor de la mayoría de la sociedad entera, de la que es una parte. Por este medio, añade, todos vienen a ser iguales, lo cual hará más difícil la promulgación de leyes absurdas o injustas, «por ser punto menos que imposible que la mayoría de una asamblea sancione un absurdo».

Las leyes que dimanan de la Asamblea democrática constituyen el «derecho civil», fundamento de la *justicia.* Espinoza piensa que la justicia es obra de la razón, en tanto que plasmada en un pacto democrático. No hay justicia, pues, anterior al derecho civil, aunque ese derecho no haga más que «expresar» algo que ya estaba antes de algún modo «impreso» en la razón, y que por tanto es natural y previo al contrato. Puede hablarse de una «justicia impresa» o racional, pero la «justicia expresa» es siempre civil. De ahí que escriba:

> La *justicia* es la firme resolución de dar a cada uno lo que le es debido, según el derecho civil. La *injusticia,* por el contrario, consiste

> en quitar a alguno, bajo pretexto del derecho, lo que debe dársele según una interpretación legítima de las leyes[73].

La dialéctica que Espinoza establece entre estado de naturaleza y estado civil es la misma que existe entre apetitos y razón. La justicia, como la libertad, no son atributos impulsivos sino racionales. Por eso son fruto del Estado. Pero ello mismo demuestra que la función del Estado no puede ser infantilizar o animalizar a los hombres, sino todo lo contrario, posibilitar que sean adultos, libres y responsables. Un animal y un niño no tienen libertad; un hombre adulto, sí. Esa es la función del Estado, hacer posible la libertad individual:

> El Estado no tiene por fin transformar a los hombres de seres racionales en animales o autómatas, sino hacer de modo que los ciudadanos desarrollen en seguridad su cuerpo y su espíritu, hagan libremente uso de su razón, no se profesen odio, furor y astucia, y no se miren injustamente con ojos celosos. El fin del Estado es, pues, verdaderamente la libertad[74].

Esta conclusión de Espinoza es muy importante, porque demuestra que el Estado tiene obligación de respetar las libertades individuales, en especial la «libertad de pensamiento»[75]. Nada hay más justo y seguro para el Estado, termina diciendo, que «restringir la autoridad del soberano, tanto en lo que concierne a las cosas sagradas como en lo relacionado con las profanas»[76]. Restringir la libertad del soberano es aumentar proporcionalmente la libertad de los individuos. El objeto del contrato social no es otro que el de lograr la seguridad del cuerpo (vida, salud o integridad personal) y la libertad de espíritu (libertad de pensamiento, de creencias, etc.). Todo lo que vaya en detrimento de la seguridad y la libertad de los individuos atenta contra el verdadero pacto democrático.

John Locke: la justicia como libertad contractual

El *Tractatus theologico-politicus* vio la luz el año 1670. Veinte años después, en 1690, publicaba un hombre de la misma edad de Espinoza, John Locke, sus *Two Treatises on Civil Government*, verdadera carta magna del liberalismo contractualista. Como sus predecesores, Locke cree preciso distinguir entre el «estado natural» y la «sociedad política o civil». El eslabón intermedio es, de nuevo, el «contrato social». En el estado de naturaleza, como ya vimos en el capítulo anterior, el hombre tiene unos derechos, el derecho a la vida, a la salud, a la libertad y a la propiedad, y además el derecho a defenderlos cuando los considere amenazados. En el estado de naturaleza hay, pues, una «justicia» muy clara, si bien tiene carácter meramente «individual»[77]. Ese es su problema, y de ahí la necesidad del pacto o contrato, cuyo único objetivo es el logro de la «justicia social», que se identifica con el «bien común», entendiendo por tal «una ley establecida, aceptada, conocida y firme que sirva por común consenso de norma de lo justo y de lo injusto»[78]. Para Locke, la justicia social o legal no tiene otro objeto que el de proteger los derechos o propiedades que ya poseen

en justicia los hombres en el estado de naturaleza, de tal forma que nunca puede traspasar esos límites o ir en contra suya. La idea más repetida de todo el libro de Locke es que «la finalidad del gobierno no es otra que la de salvaguardar la propiedad»[79]. El «no es otra que» no debe entenderse como una figura retórica, sino como la afirmación de que el pacto social tiene por único objeto proteger los derechos naturales de los individuos:

> Aunque al entrar en sociedad renuncian los hombres a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo de que disponían en el estado de Naturaleza y hacen entrega de los mismos a la sociedad para que el poder legislativo disponga de ellos según lo requiera el bien de esa sociedad, y habida cuenta de que *el propósito de todos los que la componen es sólo salvaguardarse mejor en sus personas, libertades y propiedades* (ya que no puede suponerse que una criatura racional cambie deliberadamente de estado para ir a peor), no cabe aceptar que el poder de la sociedad política, o de los legisladores instituidos en ella, pretenda otra cosa que el bien común, hallándose obligados a salvaguardar las propiedades de todos mediante medidas contra los defectos... que convierten en inseguro e intranquilo el estado de Naturaleza[80].

De aquí deduce Locke que el poder supremo o legislativo de una comunidad política no puede hacer lo que se le antoje, disponiendo arbitrariamente de los bienes de sus súbditos, «o arrebatarles una parte de los mismos si le place»[81]. Esto sería absolutamente injusto, dado que el contrato social se hizo con el único y exclusivo fin de que «los hombres pudieran poseer con seguridad sus propiedades»[82]. El poder político, como delegado que es, carece de otro ámbito que el concedido en la delegación que, a su vez, tiene por único objetivo el proteger las propiedades naturales, es decir, los derechos y libertades. Todo lo que exceda de eso es abuso injustificado e injusto por parte del Estado.

El hombre, pues, es depositario de una justicia natural individual, que se identifica con su derecho a la vida, a la salud, a la libertad y a la propiedad. Toda otra justicia ulterior no tiene por objeto más que proteger y defender ésta. Locke llama frecuentemente al conjunto de los derechos naturales del hombre, «su propiedad» o «sus propiedades». Es lo «suyo», lo «propio». Hobbes decía que en el estado de naturaleza nadie podía considerar nada «suyo». Locke no está de acuerdo. Nadie duda que uno puede considerar suya su vida y su salud, y decir, por tanto, que le pertenecen «en justicia». Más complicado es el caso de las propiedades. ¿Cómo han de adquirirse las propiedades para que su posesión y disfrute puedan ser considerados «justos»? Locke responde que para resolver este problema hay que partir, precisamente, del derecho de propiedad que en justicia tiene cada uno sobre su propia persona:

> Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la *propiedad* de su propia *persona*. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. Podemos también afirmar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos. Por eso, siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la

> Naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y, por ello, la ha convertido en propiedad suya. Habiendo sido él quien la ha apartado de la condición común en que la Naturaleza colocó esa cosa, ha agregado a ésta, mediante su esfuerzo, algo que excluye de ella el derecho común de los demás. Siendo, pues, el trabajo o esfuerzo propiedad indiscutible del trabajador, nadie puede tener derecho a lo que resulta después de esa agregación, por lo menos cuando existe la cosa en suficiente cantidad para que la usen los demás[83].

Al trabajar la naturaleza, pues, el hombre añade algo a la cosa en forma de trabajo, que de algún modo le da derecho a ella y la convierte en propiedad suya. Así, desde la propiedad de la persona se pasa a la propiedad sobre las cosas. No es posible disociar una de otra, ya que se hallan unidas por el imperativo divino del trabajo:

> Al entregar Dios el mundo en común a todo el género humano, le ordenó también que trabajase, y el encontrarse desprovisto de todo le obligaba a ello. Dios y su razón le mandaban que se adueñase de la tierra, es decir, que la pusiese en condiciones de ser útil para la vida, agregándole algo que fuese suyo: el trabajo. En consecuencia, todo aquel que obedeciendo el mandato divino se adueñaba de la tierra, la labraba y sembraba una parcela de la misma, le agregaba algo que era de su propiedad, algo sobre lo que nadie tenía ningún título, y que nadie podía arrebatarle sin hacerle un daño[84].

Nadie puede arrebatarle al hombre las propiedades así adquiridas, porque tal modo de adquisición es «justo». He aquí, pues, lo primero que es preciso decir a propósito de la propiedad justa de bienes. El principio que puso en funcionamiento Platón y generalizó Aristóteles de la «justicia distributiva» carece de sentido. Lo que uno tiene es justo siempre y cuando lo haya adquirido de modo justo, es decir, mediante su trabajo, al menos mientras no entre en contradicción con el derecho general de todos los demás a su uso. No es la proporción geométrica lo que puede decirnos si las riquezas se han distribuído justamente, sino el modo de su adquisición. Y la adquisición será justa si es el resultado del propio trabajo.

Junto a este primer principio hay otro, el de justa transferencia de las propiedades, el derecho de herencia. Según este principio, los hijos tienen justo derecho a heredar las propiedades justamente adquiridas por sus padres:

> Todos los hombres nacen con un doble derecho. El primero es el de libertad de su propia persona, y ninguno otro tiene autoridad sobre ella, porque en cada hombre reside la libre disposición de la misma. El segundo es el derecho de heredar con sus hermanos los bienes de su padre, antes que ninguna otra persona[85].

En consecuencia, podemos decir que una propiedad es justa si ha sido adquirida justamente y si se ha transmitido a los descendientes por vías justas; es decir, si se han respetado las reglas de la justicia tanto en la adquisición como en la herencia. En los demás casos puede asegurarse que la propiedad es injusta,

aunque lo diga la ley civil. Para Locke la función del contrato social y del Estado no es maximalista, sino minimalista. No tiene otro objeto que el de permitir el ejercicio de los derechos naturales a la vida, a la salud, a la libertad y a la propiedad. Cuando el Estado no hace esto, o lo hace mal, es decir, cuando las leyes no respetan los derechos naturales, o el Estado se extralimita en sus funciones y dicta leyes que van más allá de los poderes que se le otorgaron en el contrato social, esas leyes son injustas. He aquí, pues, lo que según el pensamiento liberal debe entenderse por justicia: «libertad contractual», o contrato que asegure y proteja la libertad individual[86]. Algo completamente distinto al viejo ajustamiento natural.

Locke es hijo de una tradición y de un medio histórico, y a la vez origen de nuevos desarrollos. Estos constituyen lo que Robert Nozick ha llamado «la respetable tradición de Locke»[87]. En esta tradición hay que distinguir, cuando menos, dos vías, la «libertaria» y la «liberal clásica». Su peso histórico ha sido muy distinto, pero conviene considerar ambas, ya que el contraste entre ellas resulta cuando menos iluminador.

La teoría libertaria de la justicia: Rousseau y Proudhon

El estado de naturaleza que describe Locke es «anárquico», no porque en él domine el caos y la guerra, cosa que Locke rechaza explícitamente, sino porque carece de Estado. La tesis anarquista es que ni tiene Estado ni lo necesita. Postulando la ulterior necesidad del Estado, Locke cae en una grave contradicción, ya que para defender la libertad acaba aceptando la existencia de un monopolio, el Estado. Ahora bien, libertad y monopolio son cosas contradictorias entre sí. Si hay Estado no habrá libertad ni se respetarán los derechos individuales, y a la inversa. He aquí cómo lo expone esto Proudhon:

> Ser *gobernado* es ser vigilado, inspeccionado, espiado, dirigido, legalizado, numerado, regulado, alistado, indoctrinado, amonestado, controlado, reprimido, estimado, evaluado, censurado, dominado por seres que no tienen el derecho, ni la sabiduría, ni la virtud de hacerlo. Ser *gobernado* es hallarse en cada operación, en cada transacción, anotado, registrado, contado, tasado, sellado, medido, numerado, aconsejado, licenciado, autorizado, amonestado, prevenido, prohibido, reformado, corregido, castigado. Es, so pretexto de utilidad pública, y en nombre del interés general, ser obligado a contribuir, vejado, burlado, explotado, monopolizado, extorsionado, estrujado, engañado, saqueado; y después, a la menor resistencia, a la menor palabra de queja, a ser reprimido, multado, vilipendiado, aperreado, cazado, abusado, apaleado, desarmado, atado, arrestado, encarcelado, juzgado, condenado, ejecutado, deportado, sacrificado, vendido, traicionado; y como premio, mofado, ridiculizado, burlado, ultrajado, deshonrado. Este es el gobierno; esta es su justicia; esta su moralidad[88].

El Estado es la mayor injusticia imaginable. Ello se debe a que no puede haber Estado más que a costa de los derechos naturales de los individuos, y

esto es inmoral. Tal fue uno de los argumentos preferidos en las discusiones políticas del siglo XVIII. El mito del «buen salvaje» vuelve a ponerse de moda: es el tema de Rousseau, uno de los máximos mentores del anarquismo. El hombre natural no es malo, ni se halla en estado de guerra. Sus deseos no van más allá de sus necesidades primarias, alimento, hembra y reposo. No es egoísta ni está dominado por el «amor propio», sino por el «amor de sí», perfectamente equilibrado con la «afección natural», simple y pura «piedad» que le lleva a sentir repugnancia innata ante el sufrimiento de sus semejantes y a prestar ayuda a los más débiles. En tal estado hubiera podido permanecer indefinidamente, pero de hecho fue alejándose insensiblemente de él, sobre todo por dos cambios de enormes consecuencias en la historia de la humanidad: el establecimiento y la distinción de las «familias», y el comienzo de la «propiedad». En el interior de las tribus y las familias surge espontáneamente un principio positivo de sociabilidad, consistente en la ayuda mutua para la caza, la pesca, etc., pero a la vez comienza un fuerte sentimiento de rivalidad. Lo negativo y lo positivo, las pasiones y la moralidad, el amor y el odio brotan al unísono. Aun así, ese estado, que ya no es de «pura» naturaleza, sigue resultando, en opinión de Rousseau, bastante dichoso, si se compara con el siguiente, el «estado de guerra». La invencion de la agricultura y de la metalurgia, al permitir el cultivo intensivo de las tierras, provocó la división del trabajo, la desigualdad de los recursos, el repartimiento de las tierras, el establecimiento de la propiedad, la competencia, la rivalidad y, en fin, «el más horrible estado de guerra». Sus consecuencias fueron «la propiedad, el gobierno, las leyes». A la *sociedad natural,* propia del estado de naturaleza, sucedió la *sociedad contranatural* o de guerra, que al someter a los hombres a la dura ley de la propiedad, modificó el conjunto de sus relaciones con sus semejantes. Así como el fomento del «amor de sí» había originado en el estado de naturaleza la existencia de «pasiones atrayentes y dulces», el perverso «amor propio» de la nueva situación hizo surgir el gran cúmulo de las «pasiones rechazables y crueles». Para superar el estado de guerra, los hombres llevaron a cabo «contratos sociales». Pero éstos han sido injustos siempre que se han hecho desde una situación dominada por la desigualdad. De ahí que los contratos sociales, lejos de señalar un progreso en la historia de los hombres, hayan supuesto la institucionalización de la violencia y la miseria, de la corrupción y el vicio. Su culminación, el Estado absoluto y despótico. Así, el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes*[89], finaliza denunciando los males tremendos de ese Estado absoluto que desde hacía siglos venía dominando, cada vez con mayor firmeza, en Europa.

Pero no todo está perdido. Las sociedades históricas son la consecuencia de un *mal* contrato social, pero no está dicho en ningún sitio que no sea posible construir una sociedad nueva sobre un *buen* contrato social. De hecho, a los individuos se les puede educar en el fomento del amor de sí y la socialidad, y el rechazo del amor propio y la competencia. Toda la pedagogía del *Emilio* [90] está dirigida a conseguirlo. También pueden formarse pequeñas comunidades «naturales»: tal es el argumento de la *Nouvelle Héloïse*[91]. En ella se describe la comunidad de Clarens, en la que se reune un pequeño número de personas dulces y tranquilas, unidas por necesidades mutuas y por una benevolencia recíproca. En ella todo concurre a desarrollar el amor de sí y de sus semejantes y hacer que todos sean buenos y felices. Como consecuencia de esto, en ella reina el desahogo económico, las costumbres honestas, la felicidad y el agrado. Para

Rousseau esto no tiene el carácter de un «orden artificial» sino, por el contrario, el «orden más natural del hombre». Obviamente, Clarens tiene su origen en un «contrato» que liga a todos con todos. Quien se aparta de sus normas, se excluye de la comunidad, toda vez que rompe el contrato. De ahí que sea inmediatamente obligado a abandonarla, pues demuestra ser indigno de vivir en ella. La cláusula fundamental del contrato no es otra que la preeminencia formal del «amor a los otros», derivado del «amor de sí», sobre el «amor propio».

Pero Clarens no es un Estado sino sólo una comunidad familiar o cuasifamiliar. ¿Sería posible ampliar los postulados naturales de la comunidad de Clarens y constituir desde ellos un verdadero Estado? Esta es la pregunta que Rousseau trata de contestar en *Del Contrato social*[92]. Para responder, Rousseau distingue la *volonté de tous* de la *volonté générale*. Cuando prevalece la voluntad de todos sobre la voluntad general, se enseñorea de las colectividades la desigualdad que origina el amor propio. Esta es la triste realidad que nos demuestran los contratos históricos. Por el contrario, cuando la voluntad general vence, nace una verdadera república, una auténtica comunidad fundada, en tanto que comunidad, en la igualdad y en el amor de sí y el amor a los semejantes. Por la voluntad general el hombre pierde «su libertad natural y el derecho ilimitado a todo lo que le tienta y él puede alcanzar», pero conquista «la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee», además de la libertad moral, «que es la única que hace al hombre verdadero dueño de sí mismo». Mediante la voluntad general el hombre se eleva moralmente sobre su propia estructura física. El hombre físico deja paso al «hombre moral». Entonces es cuando puede hablarse de «justicia».

La teoría liberal de la justicia. Smith, Nozick

La anterior es una de las tradiciones que derivan del pensamiento de Locke. A través de Rousseau, la teoría liberal da pie a la teoría «libertaria». La otra gran tradición es la del liberalismo «clásico», que quizá tiene sus máximos exponentes en los economistas, Adam Smith, David Ricardo, Robert Malthus, etc. Estos admiten el Estado histórico, que detenta el monopolio de la violencia y protege los derechos individuales de todos los ciudadanos, pero se oponen a cualquier otra intervención estatal, salvo en situaciones de auténtica excepción. En condiciones normales el respeto de la libertad debe ser total, y por ello el Estado no debe conceder «privilegios», «excepciones», etc. Toda «protección» especial, todo «monopolio» es pernicioso, no sólo por obvias razones económicas, sino también porque atenta contra los derechos individuales de las personas[93]. El Estado no debe ir nunca contra lo que Adam Smith llama «las naturales inclinaciones del hombre», ya que ellas «promueven en cada país aquel orden de cosas que las necesidades humanas imponen en general a todo el mundo»[94]. Es el tema de la «mano invisible»: cuando los hombres buscan el fomento de sus propios derechos naturales, son llevados como por una mano invisible a promover el bien de la comunidad. De lo que se desprende, una vez más, que el Estado que interviene más de lo mínimamente necesario en los derechos de sus ciudadanos, no es bueno, ni moral ni, en consecuencia, justo.

Este tema ha cobrado últimamente nueva vigencia, como consecuencia de la publicación en 1974 del ya citado libro de Nozick, *Anarchy, State, and Utopia.* Nozick parte de Locke y de Smith, sobre todo del primero, y tras largos análisis llega a la conclusión de que sólo puede considerarse «justo» el Estado que se limite a la protección de los derechos individuales de los ciudadanos contra sus violaciones. Esto es lo que él llama el *minimal state*, o el *night-watchman state*[95]. La tesis del libro es, en efecto, que

> El Estado mínimo es el más amplio que puede justificarse. Un Estado mayor violaría los derechos de las personas[96].

Los derechos a los que Nozick se refiere son, naturalmente, los llamados derechos individuales, los que formuló Locke. El Estado ejerce una actividad legítima en tanto limita su esfuerzo a la protección de los citados derechos y rehuye las funciones redistributivas. Como explica en el prefacio de la obra:

> Nuestra conclusión principal a propósito del Estado es que está justificado un Estado mínimo, limitado a las estrictas funciones de protección contra la violencia, el hurto, el fraude, el cumplimiento de los contratos, etc.; que un Estado con más funciones violaría el derecho de las personas a no ser forzadas a hacer ciertas cosas, y no es justificable; y que el Estado mínimo es tan sugestivo como justo. Dos consecuencias notables de lo anterior son que el Estado no puede utilizar su aparato coercitivo con el fin de obligar a algunos ciudadanos a ayudar a otros, o para prohibir actividades a la gente por su *propio* bien o protección[97].

En defensa de su tesis, Nozick trae a colación la teoría de Smith de la mano invisible, y piensa que al Estado mínimo se llega como consecuencia involuntaria de una serie de transacciones voluntarias realizadas conforme a los principios de la justicia; es decir, que cuando los individuos persiguen libremente en la sociedad sus propios intereses, generan colectivamente un beneficio no pretendido, y ese es el Estado mínimo. Tal Estado ha de limitarse a la protección de los derechos individuales de las personas, frente a abusos, agresiones, etc. Lo demás es tarea de los individuos y de la sociedad, no del Estado. Nozick piensa que la moralidad no se reduce a la justicia, y que por ello su teoría libertaria de los derechos individuales debe complementarse con una teoría libertaria de las virtudes. Aquí cobra toda su pertinencia la distinción entre justicia y caridad. Y aunque la justicia afirma que nosotros no estamos *obligados* a contribuir al bienestar de otros, la caridad nos manda ayudar a aquellos que no tienen *derecho* a nuestra ayuda[98].

Los partidarios de un Estado mayor del mínimo aducen siempre en su favor razones de justicia distributiva. Pero este concepto, que hemos ido persiguiendo desde los tiempos de Platón, dista mucho de ser claro. Como dice Nozick, «no es neutro»[99]. Su contenido resulta completamente distinto visto desde la tradición naturalista griega o desde la concepción liberal moderna. Nozick se apunta a esta última, y concretamente sigue muy de cerca los análisis de Locke. Este, según hemos visto, consideraba que una propiedad era justa siempre que hubiera sido justamente adquirida, bien por el trabajo, bien por transferencia. A partir de

estos planteamientos, Nozick establece dos principios sobre la justa propiedad de las cosas, el «principio de la justa adquisición», y el «principio de la justa transferencia». Ellos dos definen el ámbito de la justicia distributiva, de modo que todo lo que caiga fuera de ellos no puede ser distribuído en razón del principio de justicia (aunque sí en razón de otros, como los de beneficencia, filantropía o caridad).

El primero es el principio de justa adquisición. Nozick lo entiende de modo muy similar al de Locke: el título primordial y radical de propiedad es el trabajo. Por más que parezca obvio, las consecuencias que se derivan de tal principio son muy graves. Así, por ejemplo, la famosa proclama de Proudhon, «la propiedad es un robo», no condena toda propiedad privada, sino sólo aquella que considera «injusta» o «usurpadora», sobre todo la propiedad monopolista. Es injusta toda propiedad que no deriva del trabajo propio, como, por ejemplo, la propiedad de los medios de producción. Por tanto, la tesis de la apropiación por el trabajo limita ya el ámbito de la justicia en la adquisición de bienes. Pero aún hay otra limitación, bien que excepcional, debida a lo que Nozick llama «el requisito de Locke» (*the Lockean proviso*)[100]. Se trata de la cláusula que Locke añade al título de propiedad por el trabajo en el párrafo 27, ya citado, que dice: «Siendo el trabajo o esfuerzo propiedad indiscutible del trabajador, nadie puede tener derecho a lo que resulta después de esa agregación, *por lo menos cuando existe la cosa en suficiente cantidad para que la usen los demás*». Por tanto, la propiedad por el trabajo es válida siempre que no vaya en detrimento de otros, o que éstos no queden perjudicados. Tal sucede, en concreto, cuando «alguien se apropia las existencias completas de algo necesario para la vida»[101]. Para explicar esto Nozick pone el ejemplo, ya antes utilizado por Rashdall, de la persona que llega delante de otros que también andan buscándolo, al único lugar con agua que hay en el desierto en varias millas a la redonda, y se lo apropia completamente. Este es un caso típico en que la justicia distributiva exige la aplicación del requisito de Locke, limitando el derecho de propiedad de quien lo ha encontrado. No se trata de que el derecho desaparezca, sino que queda en suspenso en una circunstancia excepcional. De ahí que para Nozick sería un error generalizar excesivamente esta cláusula, que tiene un carácter excepcional. «El problema de la violación del requisito de Locke sólo se presenta en casos de catástrofe (o en situaciones como un desierto o una isla)»[102]. En las operaciones que se efectúan en un sistema de mercado, Nozick piensa que este requisito no debe jugar un papel importante, y que desde luego no justifica los proteccionismos ni los monopolios. El hecho de que alguien posea la totalidad de alguna cosa que otros necesitan para vivir *no* es motivo suficiente para aplicar el requisito de Locke. Nozick pone el caso del investigador que sintetiza una nueva sustancia que cura eficazmente una determinada enfermedad, y rehusa venderla en condiciones distintas a las que él establece. Esto no perjudica la situación de otros al privarles de algo que él se ha apropiado. Los otros pueden adquirir fácilmente los mismos materiales, que no se han agotado por el hecho de que el investigador los adquiriera en una cierta cantidad. Por tanto, dice Nozick, no se ve por qué debe aplicarse en este caso el requisito de Locke. El hecho de que el investigador adquiera productos químicos para realizar su síntesis del fármaco no viola el requisito de Locke más que el hecho de que el único cirujano capaz de realizar una determinada operación coma alimentos fáciles de adquirir para mantenerse vivo y tener energía para el trabajo. Por tanto, el requisito de Locke

no es un principio «consecuencialista»: tiene en cuenta el modo particular como las acciones de apropiación afectan a otros, no la estructura de la situación resultante[103]. El requisito de Locke sólo tiene que ver con la justa adquisición de bienes, no con las consecuencias o con cosas parecidas. De todo esto Nozick concluye que uno puede apropiarse todos los bienes que desee, siempre y cuando: 1) tal apropiación no lesione las condiciones de los demás, de modo que éstos no puedan ya usar libremente lo que con anterioridad pudieron; y 2) que se compense a aquellos que han salido perjudicados como consecuencia de la apropiación de algo por la vía del apartado 1).

El segundo principio es el de justa transferencia de posesiones de una persona a otra. De acuerdo con él, una propiedad se puede transferir legítimamente mediante la venta, el cambio, el regalo o la donación, y una persona podrá considerarse propietaria siempre y cuando la reciba por uno de estos procedimientos de quien tenía capacidad para transferirla. Naturalmente, el requisito de Locke impone además la condición de que, si mi apropiación completa de una sustancia viola tal requisito, entonces sólo puedo comprar una parte a quienes la poseen, a fin de no violar el citado requisito[104].

La articulación de estos dos principios da como resultado el principio completo de justicia distributiva, que podría formularse así: una distribución es justa si cada uno tiene derecho a las propiedades que ha recibido en ella. Una formulación más precisa sería la siguiente:

> Si el mundo fuera completamente justo, el tema de la propiedad justa quedaría completamente cubierto por la siguiente definición inductiva:
>
> **1.** Una persona que adquiere una propiedad de acuerdo con el principio de justicia en la adquisición, tiene derecho a esa propiedad.
>
> **2.** Una persona que adquiere una propiedad de acuerdo con el principio de justicia en la transferencia, a partir de alguien que era propietario de esa cosa justamente, tiene derecho a esa propiedad.
>
> **3.** Nadie tiene derecho a apropiarse nada excepto mediante la aplicación de 1 y 2[105].

El principio de justicia en la adquisición inicial especifica la legitimidad del primer propietario, en tanto que el principio de justicia en los traspasos establece las vías legítimas de transferencia de unos a otros. «Lo que procede de una situación justa por transacciones también justas, es justo».

Para los casos en que no se han cumplido estas condiciones, y en concreto cuando las propiedades tienen una procedencia que no se ha sometido a los principios de la justicia de adquisición y de transferencia, entonces debe establecerse un «principio de rectificación» de las pasadas injusticias. Se trata, evidentemente, de un principio de redistribución de la riqueza[106], que Nozick no analiza en detalle. Sí afirma taxativamente que, salvo ese caso concreto, es contrario a todo tipo de redistribuciones. Piensa que obligar a cualquier persona a contribuir con una parte de sus bienes legítimos al bienestar de los demás, es una flagrante violación del derecho de propiedad justa de esa persona. En tal sentido,

los impuestos obligatorios establecidos para cualquier tipo de programas de bienestar le parecen verdaderos hurtos. De esto concluye que una gran proporción de las actividades en que ahora se hallan comprometidos los gobiernos encierran enormes injusticias. El problema no es si las actividades de protección social deben hacerse o no, sino si son exigibles en virtud del principio de *justicia distributiva*. La respuesta de Nozick es, naturalmente, negativa. Son quizá exigibles en virtud de otros principios éticos, por ejemplo el de caridad, pero no por justicia.

Justicia liberal y medicina

Todo lo expuesto ha tenido y sigue teniendo una enorme repercusión e importancia en el mundo de la medicina. El pensamiento liberal ha considerado siempre que el mercado sanitario debía regirse, como los demás, por las leyes del libre cambio, sin intervención de terceros. Este fue el principio básico de la llamada «medicina liberal». Ya vimos que pocas veces ha sido llevado de modo completo a la práctica. Y ello por el motivo de que casi nunca se ha permitido el libre ejercicio de la medicina por parte de los ciudadanos. La medicina ha sido por lo general un monopolio. Pero, sin embargo, sí han exigido los médicos que la relación entre el médico y el paciente no estuviera mediada por el Estado, y que por tanto se acomodara a los principios del libre mercado: un enfermo siente necesidad de ayuda técnica por parte del médico, y elige libremente entre las ofertas del mercado sanitario. Esto es lo que se ha entendido tradicionalmente por medicina liberal, o por ejercicio liberal de la medicina. Cualquier intervención del Estado se consideraba artificiosa y perjudicial. Durante todo el siglo XIX es posible ver cómo la deontología médica condena que el médico se convierta en un asalariado (de instituciones privadas o del Estado)[107]; y, más tarde, cuando los seguros obligatorios de enfermedad se han hecho con la práctica totalidad de la asistencia sanitaria, en algunos países, como Francia, los médicos se han opuesto al llamado pago por terceros, es decir, a que el seguro de enfermedad o el Estado paguen al médico, en vez de hacerlo directamente el enfermo[108].

Utilizando este modelo de ejercicio médico liberal como unidad de medida, en la sociedad del siglo XIX pudieron distinguirse tres tipos de asistencia médica. El primero es el de las familias ricas y acomodadas, que tenían recursos suficientes como para no tener problemas en el pago de los honorarios médicos o quirúrgicos. Eran los que se ajustaban sin problemas al ejercicio liberal. Luego había otro sector, mucho más amplio, el de las clases medias, que habían de cubrir los gastos extraordinarios de una intervención quirúrgica o una estancia hospitalaria prolongada mediante un seguro privado. Estos se ajustaban al modelo liberal, bien que con correcciones. Y finalmente había un tercer sector, el de los pobres, que no podía acceder al sistema sanitario liberal[109]. Para ellos el sistema liberal tuvo siempre un recurso, la «beneficencia». El Estado debía proveer asistencia a quienes no eran capaces de procurársela por sí mismos. La beneficencia debía funcionar, para ser justa, como principio meramente subsidiario. Por otra parte, era considerada, por definición, no sólo actividad «anti-

económica» (dado que en ella los enfermos no pagaban los cuidados que recibían), sino también «antinatural» y «nociva». Esta es una consecuencia de la ley de Malthus de que los recursos materiales crecen en progresión aritmética, en tanto que la población tiende a crecer geométricamente. Si no lo hace, es porque las epidemias, el hambre, etc., nivelan la población hasta los límites permitidos por los recursos naturales. De ahí que el propio Malthus escriba:

> En los reinos animal y vegetal la naturaleza ha esparcido los gérmenes de vida con enorme abundancia y prodigalidad. Ha sido, en cambio, relativamente parca en cuanto al espacio y el alimento necesarios a su conservación. Los gérmenes de vida contenidos en este trozo de tierra, dada una alimentación abundante y espacio donde extenderse, llegarían a cubrir millones de mundos al cabo de unos pocos miles de años. La necesidad, esa imperiosa ley de la naturaleza, que todo lo abarca, se encarga de restringirlos manteniéndolos dentro de los límites prescritos. Tanto el reino de las plantas como el de los animales se contraen bajo esta gran ley restrictiva, y el hombre, por mucho que ponga a contribución su razón, tampoco puede escapar a ella. Entre las plantas y los animales, sus efectos son el derroche de simientes, la enfermedad y la muerte prematura. Entre los hombres, son la miseria y el vicio. La primera, la miseria, es una consecuencia absolutamente necesaria de esta ley. El vicio es una consecuencia sumamente probable y que, por lo tanto, abunda por todas partes, pero quizá no deberíamos considerarlo como consecuencia absolutamente inevitable. La verdadera prueba de la virtud está en la resistencia a todas las tentaciones del mal[110].

He aquí cómo un economista cree poder afirmar que la miseria «es una consecuencia absolutamente necesaria» de las leyes de la naturaleza, y como consecuencia la enfermedad y la muerte prematura de buena parte de la población. Naturalmente, las instituciones de beneficencia pueden paliar esa situación, pero sólo aparentemente, porque a la larga lo único que harán es prolongar los sufrimientos de unos seres condenados por la propia naturaleza al exterminio. Para Malthus, esto es lo que enseña la experiencia de las *poor laws* inglesas[111]. A ellas dedica todo un capítulo, el quinto de su libro, cuya lectura es, cuando menos, impresionante. Su tesis básica es que, si bien las *poor laws* «fueron instituidas con los más caritativos propósitos, hay fuertes motivos para pensar que no han tenido éxito en sus intenciones»[112]. Y ello porque, si bien mitigan algunos casos de miseria particularmente agudos, aumentan, sin embargo, la miseria global de la sociedad.

> Las *poor-laws* inglesas tienden a empeorar la situación general de los pobres... En primer lugar, tienden evidentemente a aumentar la población sin incrementar las subsistencias. Los pobres pueden casarse, aunque las probabilidades de poder mantener a su familia con independencia sean escasas o nulas. Puede decirse que estas leyes, en cierta medida, crean a los pobres que luego mantienen, y como las provisiones del país deben, como consecuencia del aumento de población, distribuirse en partes más pequeñas para cada uno, resulta

> evidente que el trabajo de quienes no reciben la ayuda de la beneficencia pública tendrá un poder adquisitivo menor que antes, con lo cual crecerá el número de personas obligadas a recurrir a esta asistencia. En segundo lugar, la cantidad de provisiones consumidas en los asilos por un sector de la sociedad que, en general, no puede ser considerado como el más valioso, reduce las raciones de los miembros más hacendosos y merecedores, obligando de esta manera a algunos a sacrificar su independencia. Si los pobres de los asilos viviesen mejor que en la actualidad, esta nueva distribución del dinero de la sociedad tendería a empeorar de manera aún más notable la situación de quienes no viven en ellos, por provocar el aumento de precio de las provisiones[113].

De aquí deduce Malthus dos consecuencias. Primera, que las *poor laws* no deberían haber existido; o, dicho de otra forma, que la beneficencia es perniciosa. Segunda, caso de que tales instituciones existan, la vida en ellas debe ser «dura», de tal modo que no puedan ser consideradas «como confortables retiros donde cobijarse en los períodos difíciles»[114], pues con ello no harían más que agravar los males. Esto explica la miseria real en que desarrollaron su actividad estas instituciones a todo lo largo del pasado siglo, continuamente reflejada en los testimonios literarios de la época[115].

¿Derecho a la asistencia sanitaria?

A pesar de que con la aparición de los sistemas de seguridad social ese modelo de asistencia sanitaria parecía haber llegado a su fin, en los últimos años ha vuelto a crecer el interés, al menos teórico, por él. A ello han contribuido varias causas: la crisis económica de 1973, la puesta en cuestión del keynesianismo y el *Welfare State,* la nueva fuerza adquirida por el neoliberalismo económico en autores como F.A. Hayek y Milton Friedman[116], al influir en la política económica de Estados Unidos (Ronald Reagan) e Inglaterra (Margaret Thatcher) y, en fin, la aparición del libro de Nozick. De sus planteamientos se desprende que la salud es un derecho individual que debe ser protegido por el Estado, pero sólo «negativamente», no de modo positivo. El Estado está obligado en justicia a impedir que alguien atente contra mi integridad corporal, pero no a procurarme asistencia sanitaria. Esta es la diferencia entre el derecho negativo a la salud y el derecho positivo a la asistencia sanitaria. Por eso el pensamiento liberal suele ser contrario a cualquier tipo de seguro obligatorio de enfermedad. Un seguro de ese tipo no es defendible en virtud del principio de justicia distributiva, una vez que ésta se ha definido en el sentido de Locke y Nozick. De ahí la conclusión de H. Tristam Engelhardt: «un derecho humano fundamental a proporcionar asistencia sanitaria, aun a proporcionar un mínimo decente de asistencia sanitaria, no existe»[117]. La razón, dice Engelhardt, es que el derecho a la asistencia sanitaria no es negativo sino positivo, y por tanto no existe más que en aquellos lugares en que haya sido descubierto y legislado como tal.

Pero el hecho de que la salud sea un derecho negativo claro puede obligar

también al Estado a ciertas prestaciones sanitarias. Es la tesis defendida por Dan Beauchamp[118]: las causas de las enfermedades no son sólo naturales o individuales, sino también sociales, y parece que en este último caso sí tendría el Estado obligación de atenderlas. Ejemplo típico sería la contaminación. Pero cabrían otros muchos, ya que los factores sociales de las enfermedades son variadísimos y afectan a casi todas. Por tanto, el Estado tendría obligación de establecer un amplio programa de asistencia sanitaria, que crubiera todas las enfermedades, excepto aquellas debidas a causas estrictamente naturales. Esta propuesta de Dan Beauchamp ha sido muy criticada, entre otras razones, porque obligaría al Estado a asistir de modo distinto a quienes padecen una misma enfermedad (p.e., arteriosclerosis), pero causada en diferente proporción por agentes naturales (así, en la hipercolesterinemia familiar) o por agentes sociales.

Un tercer modo de enfocar el tema de la justicia distributiva desde la teoría liberal es el propuesto por Baruch Brody, autor de una teoría de la justicia que él califica de «cuasi-libertaria»[119]. Brody comienza aceptando el criterio de Locke del trabajo como principio de apropiación, pero lo considera título de «adquisición» y no de «propiedad». Este cambio es necesario introducirlo, dice Brody, porque el valor de un producto, por ejemplo, una tierra, viene dado a la vez por el valor de sus recursos naturales, y por el valor añadido con el trabajo. El trabajo, por tanto, otorga propiedad sobre el valor añadido, pero no sobre los recursos naturales, que son de todos. Probablemente no es posible distribuirlos entre todos, y es necesario que los exploten unos cuantos. Pero entonces éstos deben compensar a los demás por la utilización en provecho propio de unos recursos naturales que no son suyos. Por tanto, una teoría «cuasi-libertaria» de la justicia tiene que partir de la coexistencia de dos principios tan dispares como el derecho de propiedad y el derecho a la redistribución del valor de los recursos naturales. Debido a ello, el contrato social tiene que estipularse siempre en los siguientes términos: los recursos naturales de la tierra pertenecen a quienes los poseen, pero éstos en compensación deben una renta a los demás, proporcional a los recursos utilizados. Esta renta puede cobrarse en forma de impuestos, y utilizarse en un fondo de seguridad social que se distribuya igualitariamente entre todos. En esto consistiría la justicia distributiva. No hay propiamente hablando derechos económicos, sociales y culturales; lo que hay es un derecho a la justicia distributiva. Esos derechos no existen «en sí» sino sólo como consecuencia de la redistribución del valor de los recursos naturales. Por tanto, no puede hablarse de un derecho a la asistencia sanitaria separado del principio general de justicia distributiva. A lo único que hay derecho es a una cierta redistribución; nada más. En consecuencia, lo que Brody hace en su teoría «cuasi-libertaria» es modificar la tesis de Locke y Nozick sobre la apropiación de bienes, y derivar de ahí la existencia de un derecho a la justicia redistributiva, complementario del de propiedad. La asistencia sanitaria debe contemplarse como una parte de la justicia redistributiva, pero no como un derecho separado y autónomo. Suponiendo que la redistribución se hiciera en forma de un dinero entregado a cada persona, a fin de que ella lo utilizara para cubrir sus necesidades, y suponiendo también que ella lo gastara en otras cosas, por ejemplo, en hacer un crucero por el Mediterráneo, en vez de en cuidar su salud, Brody piensa que no existiría ninguna obligación en justicia de procurarle asistencia cuando la necesitara. No existe un derecho particular y específico a la asistencia sanitaria, sino un derecho genérico a la redistribución de una cierta riqueza.

Si ahora recapitulamos estas varias opiniones, veremos que coinciden en algunos puntos importantes. Uno es que del derecho de propiedad puede derivarse, como afirma Brody, un cierto derecho a la justicia distributiva, también a la sanitaria. Parece posible armonizar esta postura de Brody con la de Dan Beauchamp, que cree encontrar razones que justifican la consideración de la asistencia sanitaria como un derecho humano negativo. Resulta difícil, pues, seguir defendiendo la postura «salvaje» de Locke y del liberalismo doctrinario clásico, así como la versión que Nozick y Engelhardt dan de ella. Otro punto de importancia es que cualquier intento de justificar una prestación mayor de asistencia sanitaria tiene que basarse, como Nozick y Engelhard proponen, en el principio de beneficencia, no en el de justicia. La palabra justicia tiene cuando menos dos sentidos, uno jurídico, la justicia como derecho, y otro moral, la justicia como virtud. Pues bien, todos estos autores coinciden en afirmar que el hombre tiene para con sus semejantes necesitados auténticas obligaciones morales, pero que no son exigibles en justicia. Son deberes que la tradición jurídica llama de obligación imperfecta, pues no generan un derecho correlativo en alguna persona o personas, y por tanto pueden ser ejercitados por el agente moral cuando y con quien él decida. Por eso el deber de ayuda benéfica no puede exigirse, según los pensadores liberales, en justicia. En esto van a diferenciarse, como veremos inmediatamente, de los pensadores de la tradición social demócrata. Si para aquéllos el deber de beneficencia es imperfecto, y a pesar de su carácter obligatorio no genera un derecho en personas determinadas, de tal modo que es el propio sujeto quien decide en qué ocasiones y con qué personas lo pone en práctica, para los segundos se trata de un deber de obligación perfecta, que genera un derecho correlativo en alguna persona o personas, y por tanto es exigible por éstas en virtud del principio de justicia.

En resumen, cabe decir que los pensadores de la tradición liberal convienen todos en dos puntos a propósito del derecho a la asistencia sanitaria como especificación del principio de justicia distributiva. Primero, que, caso de existir ese derecho, debe entenderse como parte de uno de los derechos civiles y políticos, en general del derecho de propiedad. Segundo, que toda necesidad de asistencia por encima de ese límite no puede justicarse por otra vía que la del deber moral de beneficencia. Una beneficencia que genera una obligación imperfecta, y que por tanto no es exigible por las demás personas en forma de derecho, ya que no cae dentro del ámbito de aplicación del principio de justicia distributiva. Cuando se afirma lo contrario, que el deber de beneficencia sí genera un derecho estricto y es exigible en justicia, entonces se está defendiendo un nuevo concepto de ésta, el de la justicia como igualdad social. Es el tema del próximo epígrafe.

LA JUSTICIA COMO IGUALDAD SOCIAL

La ideología liberal encontró su antítesis en el pensamiento socialista del siglo XIX. Frente a la teoría de los derechos humanos propia del liberalismo ortodoxo,

el socialismo totalitario afirmó el carácter de clase de éstos, y la necesidad de superar ese tipo de lenguaje y de planteamiento si de veras se quería construir una sociedad auténticamente igualitaria y justa. La justicia distributiva no resulta compatible con la teoría de los derechos humanos. Esto mismo dirá el socialismo liberal: que no se cumplen las exigencias de la justicia distributiva con el simple recurso a la tabla de derechos civiles y políticos. Pero en vez de renunciar al lenguaje de los derechos, este socialismo, liberal al fin y al cabo, va a proponer completarlo con una segunda tabla, la de los derechos económicos, sociales y culturales. De este modo, busca una mediación entre las dos posturas extremas. En lo que sigue vamos a analizar primero el tema de la justicia en el socialismo totalitario, y después la doctrina de los derechos económicos, sociales y culturales como modificación de la teoría liberal de la justicia distributiva.

Marxismo y teoría de la justicia

El pensamiento de Marx y Engels

Marx y Engels hacen en sus obras una crítica despiadada de las teorías liberales, basadas en el respeto escrupuloso de los derechos civiles y políticos. Es un error, piensan, creer que mediante la promulgación de una tabla universal de derechos humanos quedan resueltos los problemas de la sociedad y del Estado. Esta tabla sirvió, ciertamente, para acabar con el Estado despótico y absolutista, instaurando otro popular y democrático. Pero los males más profundos no quedan por eso domeñados. El Estado no es la estructura básica de la vida humana, sino una simple superestructura, que se fundamenta en un nivel previo, el infraestructural, compuesto por las condiciones materiales de vida, en particular la propiedad privada de los medios de producción. Ahí está el mal y la injusticia para Marx, y esto es algo que no sólo no ha sido atacado por los regímenes liberales, sino que más bien cobra en ellos nuevo vigor. Recordemos la importancia enorme concedida por Locke al tema de la propiedad privada, y se verá hasta qué punto la crítica de Marx está basada en hechos reales. Los llamados derechos humanos civiles y políticos son puramente formales, superestructurales, y carecen de toda efectividad desconectados de los reales y verdaderos derechos humanos, que son los infraestructurales, es decir, los económicos y sociales.

De esto se deduce que para Marx el tema de la justicia se plantea en el terreno económico, más concretamente, en el punto concreto de la propiedad privada. También Locke concedía a esto una gran importancia, al considerar que los bienes que uno se apropia mediante su trabajo le pertenecen en justicia. Marx parte de un razonamiento muy similar, pero de él saca una conclusión completamente nueva, la de que la injusticia radical y primaria está en la apropiación que ciertos individuos hacen de los bienes de producción. Estos bienes no pueden ser de propiedad privada, sino común. Se comprende, pues, que para Marx el Estado constitucional moderno, basado en el respeto de los derechos humanos civiles y políticos, no haga otra cosa que perpetuar la desigualdad y la injusticia, precisamente porque perpetúa la propiedad privada de los medios de

producción. El Estado es sólo una superestructura, que, cuando se levanta sobre una infraestructura desigual e injusta, tiende siempre a justificarla, a institucionalizarla. Por eso para Marx el Estado liberal no es otra cosa que la institucionalización de la injusticia o, también, la justificación de la injusticia. Hay en el *Manifiesto Comunista* (1848), una frase lapidaria que dice:

> Hoy el Poder público viene a ser, pura y simplemente, el Consejo de administración que rige los intereses colectivos de la clase burguesa[120].

Las revoluciones liberales no hicieron otra cosa que sustituir la propiedad feudal por la propiedad burguesa. En ésta, lo que el trabajador asalariado produce con su trabajo no es propiedad, sino capital, que a la vez hace crecer la industria y genera nuevo trabajo asalariado. El antagonismo, pues, entre capital y trabajo asalariado es esencial a la propiedad burguesa. La existencia del capital como propiedad privada genera inevitablemente la existencia de asalariados, de proletarios, seres que mediante su trabajo adquieren un cierto título de propiedad sobre el producto, que no se les reconoce. Esta injusticia no puede remediarse más que de una forma, proclamando el carácter común o social de los bienes de producción, y concretamente del capital:

> Ser capitalista es ocupar un puesto, no simplemente personal, sino social, en el proceso de producción. El capital es un producto colectivo y no puede ponerse en marcha más que por la cooperación de muchos individuos, y aun cabría decir que, en rigor, esta coopeación abarca la actividad común de todos los individuos de la sociedad. El capital no es, pues, un patrimonio personal, sino una potencia social[121].

Si el capital fuera patrimonio personal de algunos, entonces resultaría que sus detentores serían los hombres con personalidad e iniciativa, en tanto que los trabajadores carecerían de ambas condiciones, la de personalidad y la de iniciativa; es decir, de libertad. Lo cual es, obviamente, injusto. Por eso añade Marx:

> Aspiramos a ver abolidas la personalidad, la independencia y la libertad burguesas[122].

Por tanto, Marx aspira a ver abolida la tabla de derechos civiles y políticos, ya que ellos hacen imposible la auténtica justicia. Esta es una idea que se encuentra claramente formulada en su obra desde el principio. En un texto juvenil, *Sobre la cuestión judía* (1843), escribe:

> Ninguno de los llamados derechos humanos va más allá del hombre egoísta, más allá del hombre como miembro de la sociedad civil, es decir, del individuo retraído en sí mismo, en sus intereses privados y en su arbitrio particular y segregado de la comunidad. Lejos de concebirse en ellos al hombre como ser genérico, aparece, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad como un ámbito

> exterior a los individuos, como limitación de su originaria autosuficiencia. El único vínculo que los mantiene unidos es la necesidad natural, la necesidad y el interés, la conservación de su propiedad y de su interés egoísta[123].

Esto significa que la injusticia del sistema liberal y capitalista no es accidental sino esencial, y por tanto no puede corregirse más que por la transformación completa del sistema. Si su injusticia fuera sólo accidental, si se tratara, por ejemplo, de que el obrero tuviera una vida económicamente más digna de la que llevaban los miserables proletarios de que nos habla Engels en *La situación de la clase obrera en Inglaterra*[124], entonces sería posible pensar en una humanización del sistema liberal mediante el establecimiento de una tabla complementaria de derechos económicos y sociales. Tal fue lo que pensó el socialismo liberal. Pero Marx considera que la perversión del sistema liberal es completa, y no admite componendas ni reformas. Ello se debe al hecho de haber considerado como hombre auténtico y natural al «hombre privado», en vez del «hombre social». Marx siente un gran rechazo por lo «privado». De ahí su poco aprecio por el Derecho, que en la tradición romana occidental ha sido básicamente negativo y privado, evitando en lo posible normativizar positivamente la vida de las personas desde el ámbito de lo público[125]. Para Marx el hombre privado es una abstracción irreal, producto del egoísmo, que la filosofía idealista intenta justificar estableciendo una cesura gnoseológica insalvable entre el hombre y la realidad, y que el Derecho liberal sanciona como justo. Este es, como se sabe, el gran tema de *La ideología alemana*. Los filósofos idealistas han dado el salto desde «la propiedad» a «lo propio», y de ahí a la idea de «personalidad». De este modo, la personalidad se identifica con lo propio o individual, frente a lo colectivo o social. Esa es la gran falacia del pensamiento liberal, que lleva a definir a la persona como desconectada y opuesta a sus condiciones materiales de vida. Por esa vía se termina definiendo a la persona humana como «moralidad» (Kant), «yo» (Fichte), «espíritu» (Hegel), lo «propio» (Stirner), etc. Pero esto es poner el mundo al revés[126]. El hombre real es inseparable de sus condiciones materiales de vida y de sus relaciones de producción. Desconocer esto, dice Marx, es condenarse al puro idealismo, y cerrar la puerta a todo tratamiento auténticamente racional y profundo del tema de la justicia. La justicia no es primariamente un tema filosófico, ni tampoco jurídico, sino infraestructural, y tiene que ver con el modo como se ordenen y organicen las relaciones de producción[127].

> Cualquier distribución de los medios de consumo es sólo una consecuencia de la distribución de las propias condiciones de producción. Pero a su vez, esta última distribución es un aspecto del propio modo de producción. El modo capitalista de producción, por ejemplo, se basa en el hecho de que las condiciones materiales de producción están en las manos de los no trabajadores en la forma de propiedad del capital y el terreno, en tanto que las masas sólo son propietarias de las condiciones personales de producción, de la fuerza de trabajo. Si los elementos de producción se distribuyen así, entonces la actual distribución de los medios de consumo se sigue automáticamente. Si las condiciones materiales de producción son la propiedad cooperativa

> de los propios trabajadores, entonces resulta de modo similar una distribución de los medios de consumo diferente de la actual. El socialismo vulgar... ha aceptado de la economía burguesa la consideración y tratamiento de la distribución como independiente del modo de producción, y de ahí que el socialismo haya vuelto principalmente al tema de la distribución. Pero una vez que ya está aclarada la relación real, ¿por qué volver de nuevo atrás?[128].

Este párrafo nos permite distinguir claramente la actitud marxista de la propia del socialismo liberal ante el tema de la justicia distributiva. Este último, como veremos, piensa que se trata de un mero problema de distribución, y por tanto considera que lo único necesario es añadir una nueva lista de derechos humanos a la ya existente, que permita cumplir con el principio de justicia distributiva. Marx, por el contrario, cree que el tema de la distribución hay que situarlo en el interior de otro más básico, el del modo de producción. Porque cuando menos hay que distribuir dos cosas distintas. En primer lugar, y sobre todo, «las condiciones de producción». La segunda, que se sigue como consecuencia, «los medios de consumo». No está dicho que ambas deban cortarse por el mismo rasero. Más bien parece lo contrario, que lo justo es que cada uno trabaje según sus capacidades, y reciba según sus necesidades. De ahí que asumiendo una frase de Louis Blanc, escriba en la *Crítica al programa de Gotha*: «De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades» [129]. Esto es lo justo, y en esto debe consistir la justicia distributiva. Si desde aquí volvemos a la clásica definición de justicia dada por Justiniano: *Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuens* (la justicia es la perpetua y constante voluntad de dar a cada uno lo suyo), vemos que el cambio está en el modo de definir qué es «lo suyo». Para el pensamiento liberal era «lo propio», «lo que se tiene». Para Marx, por el contrario, es «lo que se necesita». La justicia distributiva no es adecuada si no da a cada uno «según sus necesidades». Sólo así puede hacerse coincidir la justicia con la igualdad. De otro modo, justicia acaba siendo siempre sinónimo de desigualdad:

> Los individuos desiguales... sólo son medidos por un estándar igual, por cuanto se les considera desde el mismo punto de vista, se les toma sólo por un lado *concreto*, por ejemplo... se les ve *sólo como trabajadores* y no se aprecia nada más en ellos, todo lo demás se ignora[130].

Marx considera que esto es ver a la gente con la «estrecha mirada» que caracteriza a la «limitación burguesa». Por eso la justicia liberal no puede tener en cuenta a los individuos con sus complejidades, capacidades y necesidades. Son incapaces de tratar a los seres humanos de modo «concreto». Los miden a todos con la regla abstracta del derecho. Y como esto es injusto, según acabamos de ver, toda apelación al lenguaje de los «derechos» también lo es. En la sociedad comunista los derechos desaparecerán[131]. También desaparecerá el propio concepto de justicia, pues cuando no existe la competencia por hacerse con unos bienes escasos, entonces, como Hume afirmó, la propia idea de justicia deja de tener sentido[132].

Marxismo y medicina

Así definida la justicia comunista, veamos ahora cómo se aplica a la sanidad. La salud es una «capacidad», y la enfermedad una «necesidad». Esto significa que cae completamente dentro del ámbito de la justicia distributiva. La sanidad tiene que ser un servicio público, de modo que cualquier ciudadano pueda recibir asistencia sanitaria según sus necesidades, sin tener en cuenta el tipo de actividad que realice dentro del sistema productivo. No tiene sentido, pues, seguir considerando el ejercicio de la medicina como una actividad privada, ni tampoco pensar que el enfermo ha de retribuir de algún modo al médico por sus servicios. Esto sería radicalmente injusto, pues iría en contra del principio de justicia distributiva. Es la sociedad en su conjunto la que tiene que sufragar esos gastos.

Este modo de pensar tiene dos consecuencias, una teórica y otra práctica. La teórica tiene que ver con la economía, y puede formularse así: «todo gasto sanitario está siempre económicamente justificado». Este es un principio extraño a la tradición liberal. Ya vimos, citando a Malthus, cómo los gastos que se hacen para atender las necesidades de los seres humanos pueden ser económicamente desastrosos. Esto hizo que la economía sanitaria se desarrollara como disciplina en el siglo XIX, con el único objetivo de calcular cuándo un gasto sanitario es económicamente aconsejable. La economía liberal vio la salud como un «bien de producción», la llamada «fuerza de trabajo». Y entonces la pregunta es: ¿hasta qué punto las inversiones en salud pueden considerarse económicamente justificadas, es decir, rentables? La respuesta paradigmática es la que en 1873 dio Max von Pettenkofer en dos conferencias tituladas *Sobre el valor de la salud para el Estado*[133]. Según Pettenkofer, los gastos en sanidad son rentables en tanto en cuanto se ven compensados con los rendimientos típicos en las inversiones en bienes de producción. Así, tras analizar las horas de trabajo que por término medio pierde un obrero que cae enfermo (que estima en 20 días laborales), y el porcentaje de muertes que acontecen en relación al número de enfermos (una muerte por cada 34 casos de enfermedad), calcula el número de horas de trabajo que se pierden anualmente por enfermedad en la ciudad de Munich (que suman 346 800 días laborales) y, con ello, la riqueza perdida, es decir, el costo económico de la enfermedad. Suponiendo que un adecuado sistema de alcantarillado y de conducción de agua a las casas de la ciudad redujera las muertes de 33 a 30 por 1 000 habitantes, es fácil calcular la reducción de enfermedades y, por tanto, el aumento de producción y de riqueza que el alcantarillado y la conducción higiénica de agua produciría. Fijando el importe de los gastos y las pérdidas por cada día de enfermedad en un florín, resulta que el ahorro anual de la ciudad de Munich sería de 346 800 florines. Pero esa suma de dinero no debe considerarse como la cifra absoluta que es rentable invertir, sino como el rendimiento que produciría un capital puesto en un banco al interés común en esa ciudad. Como ese interés en la ciudad de Munich era del 5 por 100, resulta que el dinero que se puede invertir es veinte veces superior, 6 936 000 florines, sin que la inversión deje de ser económicamente ventajosa. Así, Pettenkofer finaliza afirmando que «pueden gastarse unos siete millones de florines en el alcantarillado y el abastecimiento de agua de Munich, proporcionando esta inversión un interés ventajoso». Por encima de esa cifra, la inversión no sería rentable ni, por tanto, aconsejable.

La coherencia de este punto de vista parece total. Y sin embargo tiene dos puntos débiles, uno económico y el otro social. El primero es que, si la salud es una «capacidad» y por tanto, «fuerza de trabajo», entonces no puede haber tope a la inversión. Las inversiones en salud, por elevadas que sean, resultarán siempre rentables; más aún, serán tanto más rentables cuanto mayores sean, de modo que sólo siendo totales —es decir, estableciendo un sistema sanitario que cubra «todas» las necesidades de la población— la rentabilidad se hará máxima, ya que entonces la salud de la población será cada vez mayor, al contar con una adecuada asistencia médica, y la demanda de servicios sanitarios irá disminuyendo hasta casi desaparecer. Un seguro médico completo y generalizado debe empezar gastando mucho, dada la deficiente salud de la población, pero cada vez costará menos. Así pues, la previsión que Max von Pettenkofer hizo desde los principios de la economía de mercado, no sólo parece inadecuada dentro de una economía socialista, sino además errónea, ya que se puede conseguir una rentabilidad mayor.

Pero además hay otra razón, esta de tipo social, para considerar que la solución al problema sanitario debe venir de un sistema nacional de salud que cubra a todos los ciudadanos y de modo completo. La enfermedad hemos dicho que es una «necesidad», y en la sociedad comunista hay que dar a cada uno según sus necesidades. Es preciso, pues, establecer un sistema sanitario que cubra las necesidades de salud de todos y cada uno de sus miembros. Ahora bien, ¿qué sentido tiene aquí la palabra «necesidad»? ¿Qué son «necesidades sanitarias»? El tema nos salió ya cuando analizamos la asistencia sanitaria en la ciudad ideal platónica. Aquellos hombres que vivían obsesivamente el cuidado de su salud y la dedicaban todo el día, los partidarios de la medicina pedagógica, consideraban que ésas eran sus «necesidades». Para Platón, en cambio, lo que ellos hacían era completamente «superfluo», ya que la regla para distinguir lo necesario de lo superfluo venía dada por el trabajo en favor de la ciudad. Es un criterio que, trasladado al pensamiento de Marx, podría llevarnos a concluir que el nivel de asistencia «necesaria» viene dado por las «capacidades». Es necesaria la asistencia médica en tanto en cuanto restaura nuestras capacidades, y superflua cuando sobrepasa ese límite. Pero esto es injusto desde el interior de la teoría marxista por dos motivos. Primero, porque vendría a identificar necesidades con capacidades, y ya hemos visto que son cosas distintas. Segundo, porque, si sólo se debe considerar necesaria en justicia aquella asistencia que nos retorna al uso de nuestras capacidades, entonces estamos de nuevo concibiendo la salud como mera fuerza de trabajo, y si algo ha intentado la teoría marxista es evitar esto. Por tanto, las necesidades no tienen nada que ver con las capacidades. La sociedad debe dar a cada uno en justicia toda la asistencia sanitaria que necesite, por más que no aumente sus capacidades. ¿Pero entonces cómo diferenciar lo necesario de lo superfluo? ¿No llevaría esto al absurdo de una sociedad completamente medicalizada? Nadie, que yo sepa, ha sabido dar otra respuesta a estas preguntas que la del nivel de riqueza disponible. El lema «a cada uno según sus necesidades» no tiene otro tope que la riqueza disponible por la sociedad en cada monento. Por eso debería decirse más bien: «a cada uno según sus necesidades, hasta el límite que permitan los bienes disponibles».

Decíamos antes que la aplicación a la sanidad de la idea marxista de la justicia distributiva tenía cuando menos dos consecuencias, una teórica y otra práctica. Acabamos de ver la primera. Al exponerla hemos visto cómo exigía la creación de

un sistema sanitario estatal, que cubriera a toda la población y fuera gratuito. Así se hizo en Rusia inmediatamente después de la revolución de 1918, aprovechando para ello el sistema de seguro médico que desde 1867 existía en la Rusia zarista, conocido con el nombre de *zemtsvo*. El Estado soviético potenció aún más su cobertura y efectividad, convirtiéndolo en una pieza fundamental del nuevo orden socialista[134]. El artículo 120 de la Constitución rusa de 1936 decía:

> Los ciudadanos de la URSS tienen derecho a la seguridad social en la vejez, y asimismo en caso de enfermedad o pérdida de su capacidad laboral.
> Este derecho se garantiza por un amplio desarrollo del seguro social de obreros y empleados a expensas del Estado, por la asistencia médica gratuita a los trabajadores, y por una amplia red de clínicas puestas a su disposición[135].

Este sistema de seguro público soviético ha sido el modelo de todos los que después se han establecido en los países de su área de influencia política.

Socialismo y justicia distributiva

Los derechos económicos, sociales y culturales

El pensamiento socialista de mayor influencia en los países europeos occidentales no ha sido, sin embargo, el socialismo extremo o marxista, sino el llamado socialismo democrático. Su objetivo fue corregir la teoría liberal mediante la introducción de un principio de igualdad redistributiva. No intentaba, por tanto, anular la primera tabla de derechos humanos, sino completarla con otra, la de los derechos económicos, sociales y culturales[136]. A aquellos se les suele denominar derechos humanos «negativos», ya que son previos a la constitución del Estado, y exigibles aun antes de que exista ninguna ley positiva. Los segundos son derechos humanos «positivos», porque sólo pueden ser puestos en práctica por el Estado, y por tanto no tienen otro valor que el que éste les conceda en su derecho positivo. De ahí la necesidad de reivindicarlos en la lucha política, social y laboral. Esto es lo que hicieron las organizaciones políticas y sindicales de izquierda en la Europa de la segunda mitad del siglo XIX, en especial a partir de 1848. Si a la Revolución Francesa de 1789 fueron juntos patronos y obreros a exigir los derechos civiles y políticos en contra de las pretensiones del Rey y la nobleza, ahora el incipiente proletariado se levanta en contra del capital, exigiéndole mejores condiciones laborales, económicas, sociales y culturales. Aquélla fue una «revolución democrática», en tanto que ésta es la «revolución social», que se extiende por Europa en 1848. Frente al liberalismo como ideología, surge el socialismo. Si aquél propugnaba un *minimal state*, éste intentará por todos los medios inataurar el *maximal state*, es decir, aquel que promueva y proteja no sólo los derechos negativos, sino también los positivos, estableciendo unas jornadas de trabajo dignas, prohibiendo la explotación de niños y mujeres, exigiendo un salario digno, protegiendo del infortunio a parados, enfermos, jubilados, viudas,

etc. Surge así la conciencia del derecho de todo ser humano a la educación, a la vivienda, al trabajo, al subsidio de desempleo, a la jubilación, a la asistencia sanitaria.

Es significativo que la primera Constitución en recoger algunos de estos derechos sociales fuera la francesa de 1848. La revolución de ese año puso fin a la monarquía liberal de Luis Felipe de Orleans, periodo en el que la industria y el capitalismo franceses habían crecido significativamente, originando un proletariado cada vez más numeroso. Esta fue una de las fuerzas que se lanzó a la calle en febrero y junio de ese año, y que influyó para que los teóricos del socialismo pudieran introducir en la nueva constitución los primeros derechos sociales: el derecho a la educación, a la asistencia social y al trabajo. Entre estos teóricos estaban Louis Blanc y los socialistas jacobinos, críticos de la libertad formal o negativa de los liberales y partidarios de unos derechos humanos positivamente protegidos por el Estado, que hicieran posible la igualdad efectiva y la fraternidad real entre los hombres[137]. Este espíritu es el que consigue introducir en la Constitución francesa de 1848 los primeros derechos sociales:

> VIII. La República debe proteger al ciudadano en su persona, su familia, su religión, su propiedad y trabajo, y poner al alcance de cada uno la instrucción indispensable para todos los hombres; debe, por una asistencia fraterna, asegurar la existencia de los ciudadanos necesitados, sea procurando trabajo en los límites de sus posibilidades, sea otorgando, en defecto de la familia, asistencia a los que no están en situación de trabajo[138].

Otro gran paso en esta dirección lo dio la Constitución mexicana de 1917, cuyo capítulo cuarto fijó la duración máxima de la jornada de trabajo, prohibió la utilización para el trabajo de niños menores de catorce años, estableció el permiso por maternidad, el salario mínimo, la participación de los trabajadores en los beneficios y la administración de las empresas, la constitución de asociaciones profesionales y sindicatos, el derecho a la huelga y el paro, y obligó a los empresarios a responsabilizarse de la seguridad e higiene del trabajador:

> Los empresarios serán responsables de los accidentes de trabajo y de las enfermedades profesionales de los trabajadores, sufridas con motivo o en ejercicio de la profesión o trabajo que ejecuten; por tanto, los patronos deberán pagar la indemnización correspondiente, según que haya traído como consecuencia la muerte o simplemente incapacidad temporal o permanente para trabajar, de acuerdo con lo que las leyes determinen. Esta responsabilidad subsistirá aun en el caso de que el patrono contrate el trabajo por un intermediario.
> El patrono estará obligado a observar en la instalación de sus establecimientos los preceptos legales sobre higiene y salubridad y adoptar las medidas adecuadas para prevenir accidentes en el uso de las máquinas, instrumentos y material de trabajo, así como a organizar de tal manera éste, que resulte para la salud y la vida de los trabajadores la mayor garantía compatible con la naturaleza de la negociación, bajo las penas que al efecto establezcan las leyes[139].

Además de estas obligaciones propias de los patronos y empresarios, el Estado se comprometía a organizar un amplio sistema de seguros sociales para los trabajadores, entre los que citaba expresamente el seguro de enfermedad:

> La seguridad social se organizará conforme a las siguientes bases mínimas:
>
> *a*) Cubrirá los accidentes y enfermedades profesionales; las enfermedades no profesionales y maternidad; y la jubilación, la invalidez, vejez y muerte.
>
> *b*) En caso de accidente o enfermedad, se conservará el derecho al trabajo por el tiempo que determine la ley.
>
> *c*) Las mujeres disfrutarán de un mes de descanso antes de la fecha que aproximadamente se fije para el parto y de otros dos después del mismo. Durante el período de lactancia, tendrán dos descansos extraordinarios por día, de media hora cada uno, para amamantar a sus hijos. Además, disfrutarán de asistencia médica y obstétrica, de medicinas, de ayudas para la lactancia y del servicio de guarderías infantiles.
>
> *d*) Las familias de los trabajadores tendrán derecho a asistencia médica y medicinas, en los casos y en la proporción que determine la ley[140].

En las Constituciones europeas, la primera en incluir el seguro médico dentro del sistema general de seguros sociales fue la Constitución de Weimar del año 1919. Ello se debió, sin duda, a que la socialdemocracia alemana había venido incluyéndolo en sus programas desde principios de los años ochenta del pasado siglo. En ese programa se inspiró el canciller Bismarck para organizar en 1883 el seguro médico conocido con el nombre de *Krankenkassen*[141]. Este importantísimo logro social lo incorporó la mayoría socialdemócrata de la Asamblea constituyente de 1919 al texto de la nueva Constitución, cuyo artículo 161 decía:

> El Reich creará un amplio sistema de seguros para poder, con el concurso de los interesados, atender a la conservación de la salud y de la capacidad para el trabajo, a la protección de la maternidad y a la prevención de las consecuencias económicas de la vejez, la enfermedad y las vicisitudes de la vida[142].

La alusión al «concurso de los interesados» significa que los trabajadores afiliados a una caja de enfermos han de cotizar a ésta, que también recibe aportaciones de los patronos y una cierta ayuda del Estado. Estas características del modelo alemán (financiación mediante aportaciones básicamente privadas y cobertura a los trabajadores y a sus familias), son las que han informado la mayor parte de los seguros médicos establecidos en la Europa occidental, incluida España.

La importancia del socialismo en la consolidación de la doctrina de los derechos sociales se advierte muy claramente en el artículo que sigue en el texto de la Constitución de Weimar al citado, el 162, en el que el internacionalismo

obrero eleva a la categoría de objetivo constitucional el trabajar porque los derechos sociales lleguen al conjunto de la clase obrera de la humanidad:

> El Reich procurará una regulación internacional de las relaciones jurídicas referentes a los trabajadores, a fin de proporcionar a toda la clase obrera de la humanidad un mínimo general de derechos sociales[143].

Esas declaraciones internacionales han sido todas posteriores a la Segunda Guerra Mundial. En el caso que más nos interesa, el de la asistencia sanitaria, debe destacarse la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, firmada en Bogotá en 1948. Su artículo 11 dice:

> Toda persona tiene derecho a que su salud sea preservada por medidas sanitarias y sociales, relativas a la alimentación, el vestido, la vivienda y la asistencia médica, correspondientes al nivel que permitan los recursos públicos y los de la comunidad[144].

Siete meses posterior a ella es la Declaración Universal de Derechos Humanos, promulgada por las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948. Su artículo 22 se refiere a los derechos sociales en los siguientes términos:

> Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad[145].

La redacción de este texto es muy sutil, y demuestra claramente cómo los derechos económicos, sociales y culturales han ido cobrando en la sociedad occidental el carácter de derechos «subsidiarios»: el Estado tiene la obligación de cubrirlos cuando los propios interesados no pueden hacerlo, y además sólo en la medida en que sean «indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad». Estas cautelas se reflejan también en el artículo 25, que se refiere a la asistencia sanitaria:

> Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad[146].

Aquí parecen distinguirse dos tipos de derechos sanitarios. Uno es el derecho a un nivel adecuado de vida, que asegure el cuidado de la salud y el bienestar. No se dice que deba establecerse un seguro obligatorio de enfermedad que tutele el Estado, sino que los hombres tienen derecho a una digna asistencia sanitaria,

sea cualquiera el modo, público o privado, de recibirla. El segundo derecho sanitario es el que se denomina en el texto «seguro de enfermedad», y que parece tener, como el de desempleo, invalidez, viudedad, vejez, que le acompañan en la enumeración, el mero sentido de una retribución económica asegurada que permita al enfermo una existencia digna.

Con espíritu muy similar está redacta la Carta Social Europea del año 1961. Su artículo 13, que regula el «derecho a la asistencia social y médica», no se compromete más que a procurar asistencia sanitaria a quienes «no dispongan de recursos suficientes ni estén en condiciones de proporcionárselos por sus propios medios». He aquí el texto completo del artículo:

> A fin de asegurar el ejercicio efectivo del derecho a la asistencia social y médica, las altas partes contratantes se comprometen:
>
> **1.** A cuidar de que toda persona que no disponga de recursos suficientes ni esté en condiciones de procurárselos por sus propios medios o de recibirlos de otras fuentes, especialmente de las prestaciones procedentes de un régimen de seguridad social, pueda obtener una asistencia adecuada y, en caso de enfermedad, los cuidados que necesite su estado.
>
> **2.** A cuidar de que las personas que se beneficien de una tal asistencia no sufran por ello una disminución de sus derechos políticos y sociales.
>
> **3.** A prever que todo el mundo pueda obtener, de servicios competentes públicos o privados, cuantos consejos y ayuda personal necesiten para prevenir, poner término o aliviar su situación personal o familiar[147].

Indudablemente, estas últimas formulaciones están muy alejadas de los primeros proyectos socialistas. Pero de lo que no cabe duda es de que los movimientos sociales del siglo XIX en general, y el pensamiento socialista en particular, han dado origen a una nueva tabla de derechos humanos, los derechos económicos, sociales y culturales, y dentro de ella a un nuevo derecho sanitario, el derecho a la asistencia médica. Si la primera generación de derechos humanos dio como resultado el descubrimiento del *derecho a la salud*, esta segunda generación ha alumbrado un derecho distinto, el *derecho a la asistencia sanitaria*. El primero es negativo, ya que es previo al contrato social y el Estado no puede hacer otra cosa que protegerlo, en tanto que el segundo es un derecho positivo que el Estado tiene que llenar de contenido. El primero de esos derechos es una especificación del principio de *libertad*, en tanto que el segundo se deduce del principio de *igualdad*. Ahora bien, para el socialismo la igualdad es la condición de posibilidad de toda auténtica libertad. Con lo cual resulta que ambos proceden, bien que por caminos distintos, de la libertad. Es preciso distinguir dos tipos de libertad, la «libertad-de» (*freedom-from*) y la «libertad-para» (*freedom-to*). Por más que uno esté «libre-de» coacciones externas, no podrá vivir en sociedad de un modo adecuado si no tiene la «libertad-para» trabajar, formar una familia, educar a sus hijos, etc., que le conceden los derechos económicos, sociales y culturales. De ahí que el socialismo empiece a

considerar a los primeros como derechos humanos puramente «formales», frente a los segundos, o derechos «reales».

Conviene no perder de vista que la teoría de los derechos sociales surgió como intento de mediación entre el liberalismo radical y el marxismo extremo. Para el pensamiento liberal, entre la primera tabla de derechos y la segunda hay un «conflicto» insalvable, de modo que todo incremento de los segundos va obligatoriamente en detrimento de los primeros. La igualdad destruye la libertad, sería la consigna del liberalismo doctrinario. Esta teoría del «conflicto» de derechos fue también aceptada por el pensamiento marxista, que dedujo de ella la necesidad de abandonar ese tipo de lenguaje, como inevitablemente liberal y burgués. De ahí su consigna: la igualdad destruye la libertad (al menos, la libertad entendida al modo liberal). Sólo el socialismo democrático creyó en el principio de «armonía». Según él, todos los derechos son del mismo rango, tienen la misma categoría, y en principio todos son complementarios entre sí. Ciertamente, algunos de los nuevos derechos económicos y sociales limitan el modo liberal de entender el derecho de propiedad, pero eso lo único que demuestra es que ese derecho estaba mal definido[148]. La consigna del socialismo sería: no es posible libertad sin igualdad, ni igualdad sin libertad. Sólo en la armonía entre ambos derechos puede hacerse consistir la «justicia». Por eso todos ellos son exigibles «en justicia». Todos han de entenderse como partes del principio de justicia distributiva. De donde aparece un nuevo sentido de justicia, la justicia como «igualdad social», y no como mera «libertad contractual». Frente a la justicia como libertad contractual, propia de Estado liberal doctrinario, surge la justicia como igualdad social, propia del Estado liberal reformado o Estado social de derecho.

El derecho a la asistencia sanitaria

En el ámbito de la sanidad esta última actitud ha llevado a concebir la asistencia médica como un derecho exigible en justicia. Ello ha supuesto a su vez, para los Estados, un cambio radical en su manera de enfrentar los problemas sanitarios. De la actitud *policial* se ha pasado a la estrictamente *política.* George Rosen ha estudiado con gran precisión el papel de la «policía médica» (*Medizinalpolizei*) en el Estado absolutista alemán de los siglos XVII y XVIII [149]. Pues bien, la revolución democrática primero, y la social después, hicieron que esa policía médica se transformara en «política sanitaria». La política empezó a tener tanta importancia médica, y la medicina tanta importancia política, que Rudolf Virchow pudo escribir en 1848: «La medicina es una ciencia social, y la política no es otra cosa que medicina en gran escala»[150]. Esta política sanitaria se manifestó de varias maneras, de las que interesa reseñar dos, la importancia creciente que fue adquiriendo la «medicina social»[151], y el comienzo de los sistemas estatales de seguridad médica, al menos para los pobres de solemnidad y la clase trabajadora[152]. Si a esto se añade el auge que en la segunda mitad del siglo XIX adquirieron la estadística y la ingeniería sanitaria, podrá tenerse una idea aproximada del cuerpo de contenidos de la nueva «política sanitaria». La medicina ha pasado de ser cuestión privada, como quería el liberalismo, a tarea

pública, política. La sanidad se ha convertido en una parte muy importante de las políticas de «justicia social». He aquí el nuevo término, justicia social. Con él no quiere significarse la vieja libertad contractual del liberalismo doctrinario, sino la igualdad social. La justicia es ahora igualdad social, justicia social.

Rawls: la justicia como equidad

A finales del pasado siglo la doctrina de la justicia como igualdad social (o justicia social) parecía ya completamente lograda. Y, sin embargo, nuestro siglo iba a encaminar el tema de la justicia distributiva por otros derroteros sensiblemente distintos, los propios del utilitarismo. Lo veremos en el próximo epígrafe. Pero interesa reseñar aquí que en las dos últimas décadas ha resurgido el interés por resucitar la doctrina de la justicia como igualdad, frente al utilitarismo. Todo comenzó en 1971, con la publicación del libro de John Rawls *A Theory of Justice*[153]. Esta teoría es la de la justicia como «equidad» (*fairness*). Para formularla Rawls no parte de Locke, al modo del liberalismo doctrinario, sino de Kant[154]. Kant definió la persona como un absoluto moral. Esto quiere decir que todo ser humano, una vez alcanzada la edad de la razón, es autónomo y tiene un sentido efectivo de la justicia. Esa autonomía puede entenderse de dos maneras, como autonomía «real» de los hombres en la vida diaria, y como autonomía «racional». Esta última no tiene por qué ser real; es decir, la razón humana pura puede desarrollar las consecuencias racionales de su moralidad y de su sentido de la justicia con independencia de las condiciones reales o históricas, que, como Kant tantas veces dice, pueden tener un carácter «patológico». Pues bien, desarrollando racionalmente las consecuencias implícitas en su idea de la persona y de la moralidad, el ser humano puede construir la idea de una «sociedad bien-ordenada». Esta sociedad tendrá, al menos, las siguientes dos características: 1) Estará regulada de forma efectiva por una concepción pública de la justicia; esto es, será una sociedad en la que todos acepten, y sepan que los demás también aceptan, los mismos principios de lo recto y de la justicia. 2) Los miembros de una sociedad bien-ordenada serán personas morales libres e iguales, y como tales se verán a sí mismas y unas a otras en sus relaciones políticas y sociales[155]. Por tanto, sobre la base de la persona moral es posible pensar una sociedad bien ordenada, que estará regida por los principios de libertad e igualdad. Moralidad, igualdad y libertad son, así, tres conceptos básicos de toda teoría de la justicia:

> Los miembros de una sociedad bien-ordenada son personas morales por cuanto que, una vez que han alcanzado la edad de la razón, cada uno tiene, y ve a los demás como teniendo, un sentido de la justicia efectivo, así como un entendimiento de una concepción de su bien. Los ciudadanos son iguales por cuanto que se consideran unos a otros como detentadores de un igual derecho a determinar, y a valorar tras la debida reflexión, los primeros principios de justicia por los que ha de gobernarse la estructura básica de su sociedad. Finalmente, los miembros de una sociedad bien-ordenada son libres

> por cuanto que piensan que tienen derecho a plantear pretensiones sobre el diseño de sus comunes instituciones en nombre de sus propias metas fundamentales y de sus propios intereses de orden supremo[156].

Este método de «construir» el contenido material de la moralidad desde el principio formal de la persona moral, es lo que Rawls entiende por «constructivismo kantiano», el único método que considera adecuado en orden a elaborar una filosofía coherente y rigurosa de la justicia. Para construir materialmente la idea de justicia, Rawls cree necesario establecer un puente entre los conceptos básicos de «persona moral» y de «sociedad bien-ordenada». Esa realidad intermedia es la que denomina «posición original». Ella consiste en la estructura básica que los ciudadanos adoptarían a fin de que todos pudieran vivir y actuar como personas morales libres e iguales, es decir, a fin de que la sociedad estuviera bien-ordenada. Esto supone poner entre paréntesis —o no tener en cuenta— ciertas cosas relacionadas con el papel «real» de las personas en la sociedad, pero no con su puesto «racional» o «puro». Tales son las ventajas o desventajas derivadas de contingencias naturales o del azar social. A esta restricción mental es a la que Rawls llama «velo de la ignorancia»[157]. Una vez puestas entre paréntesis todas esas contingencias fácticas, las personas pueden ya buscar la realización del bien de acuerdo con criterios racionales y no puramente fácticos. Estos criterios racionales obligan a considerar como objetos básicos del principio de justicia cinco bienes, sin los cuales la justicia procedimental pura sería inalcanzable. Estos «bienes sociales primarios» son los siguientes:

> **1.** Las libertades básicas (libertad de pensamiento y de conciencia, etc.), que forman un trasfondo institucional necesario para el desarrollo y el ejercicio de la capacidad de decidir, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. Igualmente, estas libertades permiten el desarrollo y ejercicio del sentido de lo recto y de la justicia en condiciones sociales libres.
>
> **2.** La libertad de movimiento y la libre elección de ocupación sobre un trasfondo de oportunidades diversas, que son necesarias para la persecución de fines últimos, así como para poder llevar a efecto una decisión de revisarlos y cambiarlos si uno lo desea.
>
> **3.** Los poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad, que son necesarios para dar campo a diversas capacidades sociales y de autogobierno del sujeto.
>
> **4.** La renta y la riqueza, entendidas en sentido debidamente lato, que son medios omnivalentes (y con valor de cambio) para alcanzar directa o indirectamente casi todos nuestros fines, cualesquiera que resulten ser.
>
> **5.** Las bases sociales del respeto de sí mismo, que son aquellos aspectos de las instituciones básicas que normalmente son esenciales para que los individuos tengan un sentido vivo de su propio valor como personas morales y sean capaces de realizar sus intereses de

> orden superior y promover sus fines con gusto y confianza en sí mismos[158].

Suponiendo que estos sean realmente los bienes primarios, hemos de convenir en que la preferencia de las partes por ellos es racional, y que por tanto las personas morales de nuestra posición original optarán por defenderlos y protegerlos. Pues bien, cuando personas morales libres e iguales se sitúan en la posición original, cubiertas por el velo de la ignorancia e intentando salvaguardar los bienes sociales primarios, están en las condiciones idóneas para elaborar o definir los principios de justicia, en la certeza de que los elegidos serán justos: tal es el sentido de la «justicia procedimental pura» de Rawls.

¿Qué principios serán los elegidos? Rawls piensa que *a priori* puede formularse un principio general que los sujetos morales de la posición original no tendrán más remedio que aceptar. Se trata del siguiente:

> 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[159].

Es difícil pensar que las desigualdades pueden redundar en ventaja de todos. Lo más probable es que redunden en ventaja de unos y en desventaja de otros. Siendo esto así, hay que escoger entre dos criterios, el «maximax» (maximizar la utilidad de las situaciones más ventajosas o, en nuestro caso concreto, de los sujetos más favorecidos), y el «maximin» (minimizar el perjuicio de las situaciones más desfavorables, es decir, de los sujetos menos favorecidos)[160]. Lo justo es, obviamente, escoger el segundo, con lo cual el principio anterior se transforma en el siguiente:

> Todos los bienes sociales primarios —libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y bases del 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[161].

Este principio se compone, a su vez, de dos, el de igualdad y el de desigualdad. El primero debe regular el bien social primario de la libertad, y el segundo el de la igualdad. No todos los bienes sociales primarios pueden organizarse conforme a uno solo de esos dos principios. De ahí la necesidad de distinguirlos con precisión. Helos aquí:

> 1. Toda persona tiene el mismo derecho a un esquema plenamente válido de iguales libertades básicas que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos.
>
> 2. Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones. En primer lugar, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en igualdad de oportunidades; en segundo

> lugar, deben suponer el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad[162].

Es difícil no ver en el primer principio una nueva versión de los derechos civiles y políticos, o derechos negativos, y en el segundo el fundamento ético y filosófico de los derechos económicos, sociales y culturales. Sobre todo, cuando el propio Rawls afirma que ambos principios parten de la idea de que

> la estructura social consta de dos partes más o menos distintas, aplicándose el primer principio a una y el segundo a otra. Así, distinguimos entre los aspectos del sistema social que definen y aseguran las libertades básicas y los aspectos que especifican y establecen desigualdades económicas y sociales. Ahora bien, es esencial observar que las libertades básicas se dan a través de la enumeración de tales libertades. Las más importantes entre ellas son la libertad política (el derecho a votar y a desempeñar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad personal que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de Estado de derecho. Estas libertades habrán de ser iguales conforme al primer principio.
>
> El segundo principio se aplica... a la distribución del ingreso y la riqueza y al diseño de organizaciones que hagan uso de las diferencias de autoridad y responsabilidad. Mientras que la distribución del ingreso y de las riquezas no necesita ser igual, tiene no obstante que ser ventajosa para todos, y al mismo tiempo los puestos de autoridad y responsabilidad tienen que ser accesibles a todos. El segundo principio se aplica haciendo asequibles los puestos y, teniendo en cuenta esta restricción, disponiendo las desigualdades económicas y sociales de modo que todos se beneficien[163].

Las formulaciones que Rawls da de este segundo principio son dobles, ya que encierran una cláusula sobre la necesidad de que las oportunidades sean iguales para que haya justicia, y otra sobre la posibilidad de desigualdades económicas y sociales. Esto permite diferenciar tres principios, que Rawls denomina, respectivamente, *principio de igual libertad de ciudadanía*, *principio de justa igualdad de oportunidades* y *principio de la diferencia*. De este modo, tenemos que:

> **1.** Las *libertades civiles* se rigen por el *principio de igual libertad de ciudadanía.*
>
> **2.** Los *cargos y posiciones* deben estar abiertos a todos, conforme al *principio de justa igualdad de oportunidades.*
>
> **3.** Las *desigualdades sociales y económicas* (poderes y prerrogativas, rentas y riqueza) deben cumplir el *principio de la diferencia*, según

> el cual la distribución desigual de esos bienes sólo es justa o equitativa si obedece al criterio maximin, es decir, si ninguna otra forma de articular las instituciones sociales es capaz de mejorar las expectativas del grupo menos favorecido.

Este orden no es sólo expositivo, sino «lexicográfico» o «serial», de modo que el primer principio tiene prioridad sobre el segundo, y éste sobre el tercero. Esto lleva a Rawls a establecer dos «normas de prioridad». La prioridad del principio 1 sobre el 2 y 3 se denomina «prioridad de la libertad», y puede formularse así: «Las libertades básicas sólo pueden ser restringidas en favor de la libertad en sí misma». Para entender bien esta regla es preciso tener en cuenta las modificaciones introducidas por Rawls a través de los años en el primer principio, y comprender que la prioridad corresponde sólo al «esquema» o «sistema» de libertades, ya que sólo él tiene valor absoluto; las libertades concretas tienen un valor relativo y «su alcance puede ser ampliado o restringido atendiendo a la contribución funcional que cada una de ellas hace al sistema en su conjunto»[164]. La segunda es la «prioridad de la justicia sobre la eficacia y el bienestar», y afirma que «la igualdad de oportunidades es anterior al principio de la diferencia»[165]. La diferencia sólo se justifica, según hemos visto, por criterios de utilidad, como son el aumento de la eficacia y el bienestar. Pues bien, lo que esta regla afirma es la prioridad de la igualdad de oportunidades sobre cualquier criterio utilitarista. Esto nos permite formular también el orden lexicográfico de Rawls de esta otra manera: los criterios deontológicos (como son el 1 y el 2) tienen siempre prioridad sobre los teleológicos (el 3).

En síntesis, pues, puede afirmarse que Rawls, partiendo de Kant, establece una teoría de la justicia social que integra a su modo las libertades civiles y políticas con los derechos económicos, sociales y culturales, y concede prioridad estructural a las primeras sobre los segundos. Él es, por ello, un típico representante de las actitudes socialdemócratas. Entre el puro «liberalismo» y el puro «igualitarismo», propone una tesis intermedia, la de la justicia como «equidad» (*fairness*). Su éxito ha sido enorme. Ningún otro estudio sobre la justicia ha tenido un eco tan grande en lo que va de siglo. También ha sido grande su repercusión en medicina. Desde hace quince años no hay trabajo o estudio sobre temas de justicia sanitaria que no parta de él, aunque sea para combatirlo. De entre los muchos que cabría citar, he de referirme a cuatro autores, Robert M. Veatch, Charles Fried, Norman Daniels y Ronald M. Green.

Robert M. Veatch y el igualitarismo sanitario

En 1986 publicó Robert M. Veatch un libro titulado *The Foundations of Justice. Why the Retarded and the Rest of Us Have Claims to Equity*[166]. Fundándose en la tradición judeo-cristiana, así como en razones puramente seculares, Veatch llega a formular una teoría de la justicia estrictamente «igualitarista», criticando por no igualitaria a la del propio Rawls[167]. A tal efecto acepta la propuesta de Kai Nielsen[168], de que el primer principio de Rawls puede resumirse en «igual autonomía moral y respeto», y que el segundo debe

formularse en términos de igual distribución de ingresos y riqueza. Sin este segundo principio, el primero no sería posible, por lo cual tampoco el orden lexicográfico establecido por Rawls podría considerarse válido. El resultado de estas modificaciones no es ya la *fair justice* de Rawls, sino la *equal justice*. Este es el sentido preciso de la justicia para Veatch, *egalitarianism*. Ello supone «igualdad de valor moral, igualdad de oportunidades e igualdad de consecuencias»[169]. Estos dos últimos principios son complementarios entre sí, ya que cuando la igualdad de oportunidades es imposible porque las condiciones naturales o la capacidad de los individuos están muy disminuidas, entonces es preciso aplicar un criterio consecuencialista, el de la igualdad de consecuencias, que vendría a consistir en un nivel igual de bienestar para todos, aunque no en «el mismo» nivel de bienestar[170]. En su libro Veatch aplica estas ideas sobre la justicia al tema de la asistencia sanitaria, en especial al de los niños retrasados, en la convicción de que ese es un buen banco de prueba para verificar la buena salud de los criterios de justicia propios de una sociedad. Como era de esperar, habida cuenta que se la mide con un criterio igualitarista, la sociedad que analiza, la norteamericana, no queda bien parada.

Charles Fried y la teoría del «decent minimum»

La postura de Veatch está en la línea del «cristianismo social» del siglo XIX, que tanto luchó en favor de los derechos sociales, pero que a la vez conservó siempre un carácter profundamente utópico y hasta ingenuo. Por eso debe completarse su punto de vista con el de otros autores de pensamiento más realista y secular. Uno de ellos es Charles Fried. En una obra publicada en 1978, *Right or Wrong*[171], Fried criticó a Rawls por dejar fuera de su teoría de la justicia las condiciones derivadas de la «lotería natural» (talento, belleza, ambición, carácter, etc.). Rawls piensa que los mejor dotados pueden gozar de mayores ingresos a cambio de que contribuyan a mejorar la situación de los que tienen menos, y por tanto de algún modo concede un título moral a esas dotes. Ahora bien, si gozan de título moral, si son buenas, entonces no se ve en qué se funda la obligación de contribuir por ellas. La solución de Rawls de que los mejor dotados tienen efectivamente títulos de derecho para gozar de los frutos de sus mayores dotes, pero sólo en la medida en que eso mejore la situación de los que están peor, a Fried le parece muy poco convincente. Por eso cree necesario establecer una teoría alternativa de la justicia en general, y de la sanitaria en particular, la por él llamada teoría del *decent minimum*[172].

Como Rawls, Fried parte del concepto de persona moral kantiana. «No conozco —escribe— una norma de valor más allá del hombre, ni conozco nada más valioso en el hombre que su capacidad de reflexionar sobre cómo debería vivirse su vida, y actuar conforme a la conclusión de estas reflexiones. Esto es una síntesis sencilla de lo que quiso decir Kant cuando llamó al hombre un ser moral y definió la naturaleza moral como libre y racional»[173].

Esta apelación a Kant es importante, pues demuestra que Fried se plantea el problema de la justicia distributiva desde una perspectiva primariamente «moral», no jurídica, y por tanto en términos de «deberes», no de «derechos». El

deber jurídico es consecutivo al derecho; el derecho moral, por el contrario, es consecutivo al deber. Hay derecho porque hay deber, no al revés. La justicia distributiva de Locke está basada en un sistema de derechos. Fried, en cambio, intenta fundarla sobre el principio kantiano del «deber de beneficencia»:

> Ofreceré ahora una base lo más sencilla posible para la redistribución (para la apelación que otros nos hacen para que compartamos y nos sacrifiquemos). Puesto que otras personas comparten nuestra dignidad moral, puesto que tienen vidas que es de gran importancia valorar para poder vivir según su concepto, puesto que por esa razón están más allá de todo precio (o en un lenguaje más antiguo, tienen almas), es injusto que seamos indiferentes hacia esas personas. El éxito y la felicidad de mis semejantes no me puede resultar indiferente a no ser que niegue la dignidad moral de mis propios proyectos y mi libertad para pretenderlos. La miseria humana es la sensación sin remedio de que tus valores sobre todo se deslizan irreversiblemente hasta quedar fuera de tu alcance. Y proclamar indiferencia como principio propio frente a la miseria de otros es inconsistente con la proclamación de la dignidad moral de nuestra propia felicidad. Ese, creo yo, es el verdadero significado de la argumentación de Kant a favor de un deber de beneficencia en el cuarto ejemplo de su *Grundlegung*. Y tal como el derecho y un sistema formal de propiedad son los modos como encuentran expresión en el mundo los principios de libertad y del imperio del hombre sobre la naturaleza, así los sistemas de impuestos y redistribución expresan en las circunstancias sociales modernas una parte de nuestro deber de beneficencia, una parte de nuestro deber de tener consideración para con la miseria de los demás[174].

El derecho a la justicia distributiva no es, pues, primario, sino que deriva de un deber, y un deber que además no es de justicia, sino de «beneficencia», el de «responder compasivamente a la miseria de los otros»[175]. En esto se parece mucho la actitud de Fried a la mantenida por Nozick y Engelhardt, al defender ambos que el hombre tiene obligaciones morales de caridad y filantropía con sus semejantes. Pero Fried añade dos precisiones muy importantes. Primera, que ese deber de beneficencia genera un derecho correlativo de los demás al auxilio, por tanto un derecho de justicia distributiva. Segunda, que eso otorga al Estado derecho y hasta obligación de socorrer la miseria de los otros. ¿En qué materias y hasta qué nivel? Este es el problema. Para resolverlo, Fried transforma esa pregunta en otra formulada en términos de deberes:

> ¿Qué se le debe a un hombre? Yo diría que estas cosas: primero, tanta parte de los recursos de la comunidad como para que tenga una oportunidad de vivir decentemente y de hacerse una vida propia: por sus propios esfuerzos, si es posible; por la ayuda de la comunidad, si esos esfuerzos son insuficientes. Más allá de eso no debería pedir nada. Más allá de eso, usar el poder político para pedir más es violar la libertad de sus semejantes. ¿Cómo y en qué terminos se ha de determinar cuál es ese minimo social? Esta es mi propuesta: una

> persona puede reclamar de sus semejantes un paquete estándar de bienes básicos o esenciales: vivienda, educación, cuidado sanitario, alimento; esto es, el mínimo social (o decente), si con esfuerzos razonables no puede ganar bastante para procurarse él mismo ese mínimo[176].

Como se ve, este *decent minimum* de Fried abarca mucho más que el *minimal state* de Nozick. Pero, sin embargo, es de algún modo una consecuencia suya. La diferencia está en que aquí los deberes morales de filantropía y caridad son fuente de derecho a una cierta justicia distributiva, la justicia del *decent minimum*. Cabe pensar, pues, que Nozick acepta la obligación moral de socorrer a los demás en términos muy parecidos a los de Fried, y que sólo divergen en si ese deber puede convertirse en base de un derecho moral y, a la postre, de un derecho jurídico, el de justicia distributiva. Fried afirma que sí y Nozick piensa que no. Pero, aun en este último caso, es decir, cuando se afirma que no existe tal derecho en justicia, pero que sí hay una cierta obligación de caridad o beneficencia, cabe concluir, con Allen Buchanan, que ella podría ser motivo sufiente para que el Estado estableciera un amplio sistema de cobertura sanitaria[177]. Esa obligación no podría justificarse ni con el criterio de autonomía ni con el de justicia, pero sí con el de beneficencia. Ahora bien, si se justifica con este criterio, entonces las razones para hacer obligatoria la limitación de los derechos individuales de las personas han de ser mucho más fuertes que cuando se aduce el criterio de justicia, y siempre el *onus probandi* estará del lado de quien quiera utilizarlas[178]. Fried cree que puede probar el *decent minimum*. La sociedad y el Estado tendrían, según esto, obligación, en virtud del principio de justicia distributiva, de procurar un «mínimo decente» de asistencia sanitaria a todos los que no fueran capaces de asegurárselo por sí mismos o por cualquier otra vía.

Norman Daniels y la asistencia sanitaria justa

Más cercana a la tradición del socialismo democrático y al propio pensamiento de John Rawls está la teoría de Norman Daniels, quien interpreta el «derecho a la asistencia sanitaria» como parte del principio de igualdad de oportunidades propuesto por Rawls en su teoría de la justicia distributiva[179]. Sólo así, piensa Daniels, puede construirse una teoría adecuada sobre el «derecho» a la asistencia sanitaria, cuyo único sentido correcto posible es el de «justicia» de la asistencia médica, o asistencia sanitaria justa. Esto exige, por lo demás, definir con precisión qué son «necesidades» de asistencia médica. Ya vimos al exponer la tesis marxista los problemas que planteaba el criterio de «a cada uno según sus necesidades». ¿Qué son necesidades? Norman Daniels intenta responder a esta cuestión utilizando como criterio el «funcionamiento típico de la especie». Esto permite considerar enfermedades que exigen asistencia conforme al principio de justicia distributiva todas aquellas «desviaciones de la organización funcional natural de un miembro típico de la especie»[180], pero no las demás. Según este criterio, es una enfermedad y debe caer dentro del principio de justa igualdad de

acceso a los cuidados médicos la apendicitis, pero no una nariz aguileña que pueda ser tributaria de cirugía estética. Naturalmente, Daniels es consciente de que la definición de salud dada por la Organización Mundial de la Salud es mucho más amplia, al identificar salud con bienestar. Pero salud, añade, no es lo mismo que felicidad, razón por la cual no todo lo que tenga que ver con el bienestar es exigible en justicia, y por tanto no todo cae dentro del derecho a la asistencia sanitaria. La salud no se identifica con el bienestar ni con la felicidad, sino con el normal funcionamiento del organismo. Ese criterio es en el orden biológico, lo que en el social y ético el de igualdad de oportunidades (definido por Rawls). Por eso éste depende de aquél, y no puede afirmarse que existe una justa igualdad de oportunidades mientras no tienen todos iguales posibilidades de acceso al sistema sanitario, y por tanto al normal funcionamiento del organismo. Esto lleva a Daniels a pensar que el criterio del «normal funcionamiento del organismo» debe sustituir al criterio rawlsiano de los «bienes sociales primarios». Entre estos, como sabemos, no se encuentra la salud, ya que, según afirma el propio Rawls, «el primer problema de la justicia concierne a las relaciones entre ciudadanos que son miembros de la sociedad normalmente activos y plenamente cooperativos en el curso de toda su vida»[181]. Como dice Daniels, esto significa que en el mundo de Rawls «no hay teoría distributiva de la asistencia sanitaria porque nadie está enfermo»[182]. Pero en el mismo lugar en que Rawls escribe la citada frase, añade una nota que dice: «Cuando intentamos tratar el problema de las necesidades médicas y de salud especiales, sería necesaria, creo yo, una noción más comprehensiva que la de los bienes primarios». Y remite a la propuesta de Amartya Sen de sustituir la lista de bienes primarios por un «índice de capacidades básicas»[183]. Rawls no ve esto como una propuesta alternativa, sino «complementaria» de su tabla de bienes sociales primarios[184]. Dada la proximidad de los criterios de Sen y de Daniels, parece que lo mismo pensaría Rawls a propósito de éste.

La salud como bien social primario: Arrow y Green

Cabe otra solución para hacer aplicable la teoría rawlsiana a los problemas de justicia sanitaria. Consiste, simplemente, en la inclusión de la salud entre los bienes sociales primarios. Muy poco después de aparecer el libro de Rawls, Kenneth Arrow llamó la atención sobre las dificultades de tal empeño. En primer lugar, porque el segundo principio de la justicia de Rawls, que permite las desigualdades para trabajar en favor de los menos favorecidos, podría obligarnos a destinar excesivos recursos para satisfacer las necesidades extremas de asistencia sanitaria de ciertas personas, quizá hasta el punto de que el resto de la sociedad se vea condenado a la pobreza[185]. Pero hay otra dificultad más consistente, y es que la inclusión de la salud en la lista de bienes primarios llevaría a enfrentar ese índice con otros de la lista, como los de ingresos y riqueza, lo que indefectiblemente obligaría a discriminar entre ambos por criterios de utilidad, cosa que Rawls ha intentado evitar siempre[186].

A pesar de estos problemas, Ronald M. Green ha hecho importantes contribuciones al estudio de la justicia sanitaria, partiendo de la base de que la

asistencia sanitaria es un bien social primario en el sentido de Rawls[187], y que por tanto debe estar sometida a los principios de la justicia distributiva. En su opinión la salud no puede considerarse una mera contingencia natural, ajena a los objetivos de la distribución social. Piensa, por el contrario, que la salud está en la sociedad moderna en función de la tecnología médica y de las decisiones sociales. Por ello, la asistencia sanitaria tiene un valor instrumental en orden a la realización de la propia vida, y debe hallarse sujeta a la distribución según los principios rawlsianos de la justicia.

Ronald M. Green es, además, un bioeticista muy preocupado por los temas ecológicos, para el cual las teorías de la justicia se ponen a prueba al responder a esta pregunta: «¿Cuáles son nuestras obligaciones morales respecto a las generaciones futuras?». Aquellos que entienden la justicia como un mero compromiso contractual responderán: «Ninguna». Por el contrario, los que mantienen posiciones utilitaristas, es probable que acaben respondiendo: «Cualquiera». Green piensa que ambas respuestas son indiscriminadas, y que la solución ética de este problema se enfrenta mucho mejor con la teoría de Rawls. Por más que sea relativamente complicada, Green cree posible resumirla en el dicho popular «ponte a tí mismo en el lugar del otro»[188]. Partiendo de tales presupuestos, Green cree posible formular el siguiente principio moral: «estamos obligados a hacer lo posible por asegurar que nuestros descendientes tengan los medios para una progresivamente mejor calidad de vida que nosotros, y a que, como mínimo, no queden en una situación peor que la actual por nuestras acciones»[189]. Green considera que éste es el modo como la teoría de la justicia como equidad puede resolver algunos de los graves problemas de la sociedad actual, como la superpoblación, la contaminación atmosférica, la degradación del medio ambiente, etc. Si en el siglo XVII se descubrió el derecho a la salud y en el XIX el derecho a la asistencia médica, hoy estamos asistiendo a un nuevo derecho sanitario, que algunos denominan derecho de tercera generación, a saber, el que tienen los seres humanos futuros a un medio no degradado y por tanto sano. El Informe de la Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo, *Nuestro futuro común*, publicado en 1987[190], es un buen ejemplo de los nuevos problemas que debe enfrentar una teoría coherente de la justicia sanitaria. La reflexión sobre estos temas no ha hecho más que empezar[191], pero los trabajos de Ronald Green son de gran importancia a este respecto.

¿Cabe concluir algo de todo lo anterior? Cuando menos, cabe concluir que la versión socialdemócrata del socialismo sigue hoy fiel, como hace un siglo, a la ética kantiana, e intenta justificar desde ella los deberes sociales. Esto es importante reseñarlo, pues demuestra bien cómo en todo el socialismo democrático los llamados derechos sociales no son propiamente derechos «naturales» sino «morales». No son, por tanto, derechos que generen un deber, sino al revés, deberes morales que de algún modo crean un derecho. Son deberes de los que los filósofos del derecho llaman de obligación perfecta, ya que crean un derecho correlativo a ellos en alguna persona o personas. Pero este derecho, por no ser primario, no tiene nunca carácter absoluto, ni puede llegar más allá de los límites del deber que le sirve de fundamento. Y como ese deber lo único que manda es ayudar en sus necesidades a los que no pueden valerse a sí mismos, no parece que el derecho pueda ser generalizable indiscriminadamente a toda una colectividad. Por tanto, en el caso concreto de la asistencia sanitaria,

la igualdad social no se ve que exija la creación de sistemas de seguro médico que cubran indiscriminadamente a toda la población, sino sólo la asistencia sanitaria de quienes no pueden procurársela a sí mismos. Cierto que un sistema nacional de salud puede justificarse desde otros criterios, por ejemplo, de utilidad. Pero en ese caso las razones aducidas en su favor ya no son de justicia social sino de utilidad. Esto es, de hecho, lo que ha sucedido en nuestro siglo. Pero entonces la justicia ya no se entiende como igualdad social, sino como utilidad publica. Veamoslo.

LA JUSTICIA COMO UTILIDAD PÚBLICA

Nunca como en el siglo XX se ha utilizado tanto el lenguaje de los derechos humanos, y nunca como hoy se ha discutido tanto su validez. ¿Es posible fundamentarlos de modo convincente? Durante siglos se apeló al orden de la naturaleza, pero eso tiene unas implicaciones metafísicas que hoy lo hacen inaceptable. El iusnaturalismo ha dejado definitivamente de tener vigencia. Los derechos humanos no pueden tener una fundamentación natural sino moral. De este modo, el tema de los derechos humanos se sitúa en el plano moral, y se ve obligado a correr la suerte de éste. Pero la suerte de la filosofía moral occidental del último siglo ha sido sin duda el «utilitarismo». No es, en contra de lo que suele decirse, una renuncia a la fundamentación de la moral, sino aquella que considera imposible fundamentar la moral desde criterios «deontológicos», y lo hace, por ello, sobre los de carácter «teleológico»[192]. Los criterios deontológicos tienen la característica de ser proposiciones imperativas que obligan de modo absoluto y sin excepciones, del tipo de «Mentir es malo». Las excepciones a estos principios no pueden venir dadas más que por las consecuencias, y las teorías deontológicas no consideran que las consecuencias deban ser tenidas por moralmente relevantes. Por ello, mentir será siempre malo y estará moralmente prohibido. No es justificable la llamada «mentira piadosa», aunque con ella podamos salvar la vida de una persona, o aun la de todo un pueblo. Los principios deontológicos no admiten excepciones.

Utilitarismo y teoría de la justicia

Basta este simple ejemplo para demostrar la dificultad, si no la imposibilidad, de construir una teoría moral sobre criterios deontológicos «puros», llámense valores, derechos, etc. Los derechos humanos, concretamente, no pueden ser concebidos como principios deontológicos puros. Pero en este caso cabe preguntar si tienen algún valor deontológico, es decir, si no serán más bien producto de una experiencia histórica secular que nos ha hecho ver que resultan «útiles» como normas directivas de la acción de los hombres. De hecho, conviene

decir la verdad siempre que ello sea posible, porque en caso contrario nadie se fiaría de nadie y la vida social sería imposible. El decir la verdad es, pues, útil. Y lo mismo sucede con las tablas de derechos humanos. En la teoría ética y jurídica muchas veces, y en la práctica social y política casi siempre, los derechos humanos, sobre todo los de la segunda tabla, se han tenido por principios directivos de la acción sin otro valor que el meramente utilitario. La razón es que tales derechos ha de dotarlos de contenido el Estado en su legislación positiva, y éste no suele hacerlo más que en los niveles que aconseja la prudencia política, que suelen coincidir con los que dicta la racionalidad económica. Ahora bien, la economía se rige por los principos del rendimiento y la utilidad. Ello explica que el utilitarismo haya tenido como mentores a algunos de los grandes economistas clásicos, en particular David Ricardo, Adam Smith y John Stuart Mill. Con la formulación por Ricardo de la «ley de los rendimientos decrecientes», pudo comprenderse con precisión que la inversión y el crecimiento no son magnitudes directamente proporcionales, ya que el incremento constante de la inversión no va seguido de similar aumento del rendimiento económico; muy al contrario, a partir de un punto el rendimiento es cada vez menor. Más tarde, Pareto calcularía este punto, conocido desde entonces como «óptimo de Pareto»[193]. Este es, por consiguiente, el punto de «máxima utilidad». Toda la economía tiene por objeto ajustar las inversiones a este principio, y de ese modo conseguir los máximos rendimientos al mínimo costo.

Pero esto que se dice de la economía puede aplicarse a cualquier otro aspecto de la vida, y concretamente a la moral. Conseguir la máxima utilidad en una inversión es, al menos en principio, «bueno», y dilapidar la riqueza es «malo». De este modo el criterio de utilidad se transforma insensiblemente en un criterio ético. También podemos decir que lo útil es «justo», y que cuando no se respeta ese principio se está actuando de modo «injusto». La utilidad es un criterio de justicia. No sólo de justicia conmutativa, sino también de justicia distributiva y social. Esto fue lo que intentó demostrar Jeremy Bentham, el padre del utilitarismo moral, en su primera obra, los *Fragmentos sobre el gobierno*[194]. Un gobernante no puede tener más objetivo que el logro de la máxima felicidad de sus súbditos. Y para ello no tiene más remedio que regirse por el principio: «la mayor felicidad del mayor número es la medida de lo justo y de lo injusto»[195]. No puede haber otro criterio de justicia distributiva que éste. Ni las leyes, ni los derechos, ni la obediencia pueden tener otro fundamento ni otros límites que los que otorga la utilidad[196].

John Stuart Mill

John Stuart Mill desarrolló el tema de las relaciones entre utilitarismo y justicia a partir de esos presupuestos[197]. Le dedica un tratamiento especial, dice, porque las gentes creen que lo justo es «una cualidad inherente a los hechos», y que por tanto tiene una «existencia natural» propia, que lo hace distinto de «lo útil». Pero no hay tal. Y para probarlo analiza diferentes sentidos del término justicia. El primero es el de «justicia legal». Justo es, en esta acepción, lo que mandan las leyes. Ahora bien, la mayor parte de los tratadistas están de

acuerdo en que se dan casos en que no hay obligación de obedecer las leyes justas, y otros en que deben obedecerse leyes injustas. Esto supone juzgar la ley desde fuera de ella, con un criterio de justicia que ya no puede ser legal, sino moral. Justo no es ahora lo «mandado» sino lo «debido».

Pero no todos los deberes son exigibles «en justicia». Los moralistas, dice Mill, distinguen dos clases de deberes morales, que llaman deberes de obligación perfecta e imperfecta. Los últimos son aquellos en los que, aunque el acto es obligatorio, el ponerlo o no en obra resulta facultativo de cada persona. Este es el caso de las acciones de caridad y beneficencia, que tenemos obligación moral de ejecutar, pero no con relación a personas determinadas, ni en momentos preestablecidos. Los filósofos del derecho, continúa Mill, suelen definir esos términos de modo más preciso, afirmando que los deberes de obligación perfecta son aquellos que generan un *derecho* correlativo, en tanto que los de obligación imperfecta no lo producen[198]. Por tanto, cabe concluir que los deberes éticos pueden ser de dos tipos, los perfectos, o exigibles en justicia, y los imperfectos, que carecen de esa condición. Los primeros son deberes de justicia, en tanto que los segundos no, son sólo obligaciones morales. En toda la discusión de los dos epígrafes anteriores sobre si el deber moral de beneficencia fundamentaba o no un derecho a la asistencia sanitaria, estaba implícita esta distinción. Los tratadistas de orientación liberal suelen negar que la obligación de beneficencia sanitaria sea perfecta y por tanto exigible en justicia, en tanto que los teóricos socialdemócratas opinan por lo general lo contrario, que el deber moral de beneficencia es en el caso de la sanidad perfecto, genera en los individuos y en el Estado deberes de justicia distributiva.

Así diferenciada la justicia de la moralidad general, Mill pasa a definirla positivamente. Para ello parte de la definición clásica, «dar a cada uno lo suyo». A lo largo de la historia se han ido sucediendo las teorías sobre qué significa en esa frase «lo suyo». Los antiguos pensaron que se refería al orden de las cosas. Los modernos contractualistas creyeron que era lo estipulado en el pacto social. Mill no acepta ninguna de estas opiniones, y piensa que «lo suyo» significa «lo más útil», es decir, aquello que produce mayor «felicidad». El utilitarismo, pues, identifica la justicia distributiva con la mayor «utilidad pública»:

> Si es un deber dar a cada uno lo que se merece, devolviendo bien por bien, así como castigando el mal con el mal, se sigue, necesariamente, que debemos tratar igualmente bien (a no ser que un deber más elevado lo impida) a todos los que nos han hecho a *nosotros* bien por igual, y que la sociedad debe tratar igualmente bien a todos los que le han hecho a *ella* bien por igual, es decir, a todos los que se han portado igualmente bien en todo. Este es el criterio abstracto más elevado de la justicia social y distributiva hacia el cual deberían tratar de converger, como fuera posible, las instituciones y los esfuerzos de todos los ciudadanos virtuosos[199].

De este texto se desprenden, cuando menos, dos consecuencias. La primera es que la justicia distributiva tiene por objeto la utilidad general, es decir, la consecución del mayor bien para el mayor número, y que por tanto no es compatible con decisiones que no optimicen la utilidad. Es muy curioso, dice Mill, ver cómo la historia demuestra que cuando las decisiones han dejado de

resultar convenientes (es decir, han dejado de estar de acuerdo con el principio de utilidad), inmediatamente han aparecido como injustas. La justicia y la injusticia no son términos absolutos sino relativos, y dependen no sólo de la circunstancia histórica, sino hasta de las condiciones personales. Para Mill es obvio que las obligaciones de justicia distributiva de la sociedad y el Estado para con los individuos son idénticas a las prestaciones que éstos hayan hecho a la propia sociedad. Lo demás serán deberes de caridad, no de justicia.

La segunda consecuencia es, al menos en apariencia, opuesta a la anterior. Mill fue completamente contrario a la doctrina de los derechos económicos, sociales y culturales. En *Sobre la libertad* expone muy claramente su opinión. Define la teoría de los derechos sociales como aquella que afirma:

> el derecho social absoluto de todo individuo a exigir que los demás individuos obren en cualquier asunto exactamente como es debido; cualquiera que cometa la más pequeña falta a su deber, viola mi derecho social y me da derecho a reclamar a la legislatura la reparación del daño causado[200].

Quienes así piensan confunden, en opinión de Mill, los deberes de obligación perfecta, o deberes de justicia, con aquellos otros que no lo son. Esta confusión de la justicia con la moralidad les lleva a no respetar la libertad individual. Por eso Mill califica la teoría de los derechos sociales de «principio monstruoso», «infinitamente más peligroso que cualquier usurpación aislada de la libertad».

La actitud de Mill ante el socialismo de su tiempo es, como puede verse, claramente negativa. Pero aun así, la utilidad podría acabar haciéndole aceptable. Es más, Mill piensa que el futuro probablemente será socialista. La razón de ello está una vez más en la economía. La acción conjunta e inevitable de dos leyes, la ley de Malthus sobre la desproporción entre el crecimiento de la población y el de los recursos, y la ley de los rendimientos decrecientes de Ricardo, según la cual la productividad tiende inevitablemente a decrecer, llevaron al economista Stuart Mill a creer en la cercanía de un estado estacionario, por tanto de una situación en la que el progreso económico y material se pararía[201]. Ahí es donde cobrarían una nueva dimensión, esta vez positiva, los ideales socialistas. En sus *Principios de Economía Política* escribe:

> No puedo, por lo tanto, considerar el estado estacionario de capital y riqueza con la aversión inequívoca tan conmúnmente manifestada por los economistas políticos de la vieja escuela. Me inclino a creer que constituiría, en conjunto, una mejora muy considerable respecto a nuestra condición actual. Confieso que no me encanta el ideal de vida mantenido por quienes piensan que el estado normal de los seres humanos es el de la lucha para medrar; que atropellarse, estrujarse, empujarse y pisarse los talones unos a otros, que es lo que caracteriza la forma actual de vida social, constituye el estado más deseable para los seres humanos[202].

Los ideales cooperativos y socialistas son, en opinión de Mill, los únicos adecuados para la fase a la que económica y socialmente está avocada la Humanidad. Por ello, estaba convencido de que el individualismo dejaría en

breve de ser a la vez posible y útil. En una sociedad avanzada, el progreso pasa por la organización igualitaria y equitativa de la sociedad. Y ello en razón de los más estrictos ideales utilitaristas. Como escribe en su *Autobiografía:*

> Nuestro ideal de definitivo progreso iba mucho más allá de la democracia y nos clasificaba decididamente bajo la denominación general de socialistas. Aunque repudiábamos con la máxima energía esa tiranía que ejerce la sociedad sobre los individuos en la mayor parte de los sistemas socialistas, esperábamos que llegaría un tiempo en el que la sociedad no estaría ya dividida entre los desocupados y los industriosos[203].

El caso de John Stuart Mill es importante, porque demuestra cómo las dos tradiciones estudiadas en los epígrafes anteriores, la liberal y la socialista, pueden converger y hasta unificarse en torno al principio de utilidad. Dos obras de Mill, *Sobre la libertad* y *Capítulos sobre el socialismo*, así lo acreditan. La insistencia que pone en sus *Principios de economía política* en demostrar el papel definitivo de las decisiones políticas y organizativas en economía, demuestra bien cómo ya han pasado los tiempos de Adam Smith, y de qué manera para la consecución de la utilidad máxima es necesaria la decidida intervención del Estado en la economía. Este es el camino que poco a poco van a ir hollando los economistas, y que al final dará como resultado la aparición de un nuevo objetivo a la vez económico y político, el «bienestar» (*welfare*). Stuart Mill afirmó una y mil veces que la maximización de la utilidad se identificaba con la felicidad. Esta suma de utilidad y felicidad es lo que a partir de las primeras décadas de nuestro siglo va a entenderse por «bienestar». La «economía de bienestar» (*Welfare Economy*) y el «Etado de bienestar» (*Welfare State*) han sido, en algún modo, el resultado de esta convergencia del liberalismo y el socialismo bajo el principio rector del bienestar. Cuando Keynes se pregunta a sí mismo el año 1925, *Am I a Liberal?*, da una respuesta muy en línea con la de Mill. Rechaza el individualismo anticuado y el *laissez-faire*, propone el intervencionismo en los asuntos económicos y aboga, como Mill, por una educación progresista que acepte la igualdad de todos, el control de la natalidad, etc.

La ética keynesiana

A pesar de que los objetivos generales de Mill y Keynes resultaran en alguna medida idénticos, sus estrategias para lograrlos fueron completamente distintas. Mill aún aceptaba la tesis de Say de que «la oferta crea su propia demanda», razón por la cual nunca puede producirse una «saturación» del mercado. En la edición de 1848 de los *Principles of Political Economy*, Mill escribía:

> Los medios de pago de los bienes son sencillamente otros bienes. Los medios de que dispone cada persona para pagar la producción de otras consiste en los bienes que posee. Todos los vendedores son,

> inevitablemente, y por definición, compradores. Si pudiéramos duplicar repentinamente las fuerzas productivas de un país, duplicaríamos la oferta de bienes en todos los mercados; pero al mismo tiempo duplicaríamos el poder adquisitivo. Todos ejercerían una demanda y una oferta dobles; todos podrían comprar el doble, porque tendrían dos veces más que ofrecer a cambio[204].

Keynes cita en su *Teoría general* este texto, en contraste con el cual va a crear su propio pensamiento. La ley de Say obliga a pensar que el desempleo no puede deberse más que a dos causas: a salarios excesivos o a fricciones personales. Esta última causa es ajena a la economía, y puede por ello ser dejada al margen. Respecto a la primera, cabe decir que toda persona en paro parcial o completo puede remediar su situación sólo con aceptar salarios más bajos. Caso de que no lo haga, seguirá desempleada, pero entonces podrá decirse que su paro es voluntario. Dicho de modo más conciso, para la economía clásica el paro es siempre voluntario. Esto explica por qué se escatimaba la asistencia social a los parados, y por qué Malthus era tan crítico con las leyes de pobres y las instituciones de beneficencia. A los pobres había que considerarles, en principo, como «vagos y maleantes». Sin esta idea, que subyace a toda la economía liberal clásica, no se entiende el porqué del minimalismo del Estado liberal. Aún en 1963 recordaba el primer ministro inglés, Harold Wilson, que un gran economista y reformador social, lord Beveridge, al que luego nos referiremos, era incapaz de aceptar la idea de que el paro podía ser involuntario: «Recuerdo su rostro, sumamente confundido, al día siguiente de haber visitado un campo de obreros parados. Dijo que no podía comprender cómo unos hombres honrados y capaces como aquellos que había visto *podían* estar sin empleo. No quería enfrentarse con el problema real. Quería verlo como una cuestión de paro friccional»[205].

Keynes es uno de los primeros economistas en creer en la existencia del paro involuntario. Para explicarlo acude a un concepto poco analizado en la teoría clásica, el de demanda global de bienes y servicios. Es la inversión de la ley de Say. Si en ésta el motor de la actividad económica y del empleo estaba en la «oferta», ahora se hace consistir en la «demanda». Todo incremento de la demanda reduce la depresión y el paro. De ahí que uno de los intrumentos fundamentales de intervención estatal en la economía sea la demanda de nuevos programas de obras públicas, financiados mediante déficits presupuestarios. Esas obras públicas pueden ser de cualquier tipo, porque todas estimularán el mercado. Es famoso el texto en el que Keynes afirma que «la construcción de pirámides, los terremotos, incluso las guerras, pueden servir para incrementar la riqueza, si la formación de nuestros estadistas en los principios de la economía clásica cierra el paso a otra cosa mejor»[206]. Esta cosa mejor son las obras sociales, carreteras, escuelas, hospitales, etc. A este respecto hay que recordar que entre las influencias subjetivas que retraen el consumo de los seres humanos, está la acumulación de reservas para las situaciones de infortunio: enfermedad, muerte, jubilación, etc. Estas influencias subjetivas son, en opinión de Keynes, de poca importancia en el consumo a corto plazo, pero la tienen grande en las previsiones a largo plazo[207]. Por eso un buen sistema de seguros sociales que cubran la enfermedad, el paro, la vejez, la jubilación, etc., estimula el consumo y aumenta la riqueza circulante. Aun suponiendo que un seguro de enfermedad,

como el *National Health Service* británico, al que luego nos referiremos, fuera completamente *inútil* y su producto marginal resultara nulo (como lo es el del obrero parado, o el de quien realiza funciones completamente inútiles, como hacer agujeros sin ningún motivo o construir monumentos funerarios), siempre será verdad que neutralizaría ciertas prevenciones contra el consumo y, por tanto, incrementaría la actividad económica *útil*.

De aquí se siguen varias consecuencias muy importantes. Una primera es de carácter ético: la *utilidad* del incremento del consumo. La ética puritana hizo de la frugalidad una virtud, y del derroche un vicio. Su consigna, como la de los estoicos, fue el *sustine et abstine*, mantente y abstente. Keynes piensa que tal máxima no tiene sentido más que en épocas de pleno empleo. En las demás situaciones, la norma ética debe de ser la contraria: ahorrar es un vicio (la «avaricia»), consumir una virtud (la «liberalidad»). La vieja ética ya no sirve para valorar los problemas y las soluciones de la nueva economía. Es preciso elaborar otra, organizada en torno a la categoría de utilidad económica; es decir, una nueva ética *utilitarista*. En esto Keynes es también un discípulo de Stuart Mill.

Keynesianismo y seguridad social

La segunda conclusión tiene que ver con los parados y pobres y el sistema de seguros. A la vez que desmontaba la creencia de los antiguos economistas en la voluntariedad del paro, Keynes ofrecía un nuevo modo de actuación ante el infortunio en general: el establecimiento por parte del Estado de amplios sistemas de seguros sociales que cubrieran las contingencias negativas de la vida de los hombres. Bismarck lo había hecho ya en Alemania, y le siguió Inglaterra durante el primer gobierno de Lloyd George, con la ley de Seguro nacional, que en el tema concreto de la sanidad dio origen a un sistema similar al prusiano de las *Krankenkassen*[208]. En 1915 comenzó Suecia un proceso parecido con la ley de Pensiones a jubilados, que con los años habría de conducir a un modelo de sociedad que Marquis Childs bautizó, en 1936, con el nombre de «la Suecia del justo medio». Imitando estos ejemplos, el presidente Roosevelt promulgó, en 1935, el *Social Security Act*, que protegía a ancianos, parados y niños necesitados. Poco después, siete economistas keynesianos de las Universidades de Harvard y Tufts publicaban un programa económico para América[209]. En él proponían una fuerte inversión pública en bienes y servicios, entre los que se encontraban los sanitarios:

> Puesto que la empresa privada no ha tenido éxito en el suministro de nuevas viviendas a las familias de rentas bajas, los organismos públicos deben emprender por sí mismos la construcción de viviendas en gran escala si se quieren elevar las condiciones de alojamiento de estas familias. Si el país desea suministrarse a sí mismo unos servicios educativos y sanitarios más adecuados, será igualmente necesaria una inversión considerable en la construcción de escuelas y hospitales[210].

En la misma dirección, el *National Resources Planning Board* hacía público en 1943 un largo informe titulado *Security, Work and Relief Policies*, en el que abogaba una vez más porque al acabar la guerra se incrementaran las obras públicas, se ampliara la seguridad social, etc. Lo más llamativo es que el informe contenía una «Nueva Carta de Derechos» (*New Bill of Rights*), que incluía los siguientes:

> **1.** El derecho a trabajar, útil y creativamente, durante los años productivos.
>
> **2.** El derecho a una paga digna, adecuada para adquirir lo necesario para la vida y lo que la hace atractiva, a cambio del trabajo, las ideas, el ahorro y otros servicios socialmente valiosos.
>
> **3.** El derecho a alimentación, vestido, vivienda y cuidados médicos adecuados.
>
> **4.** El derecho a la seguridad, liberado del temor a la vejez, la miseria, la dependencia, la enfermedad, el paro y los accidentes.
>
> **5.** El derecho a vivir en un sistema de libre empresa, liberado del trabajo forzado, del poder privado irresponsable, de la autoridad pública arbitraria y de los monopolios incontrolados.
>
> **6.** El derecho a desplazarse, a hablar o callar, liberado del espionaje de la Policía secreta.
>
> **7.** El derecho a la igualdad ante la ley, con idéntico acceso real a la justicia.
>
> **8.** El derecho a la educación para el trabajo, para ser ciudadano y para el desarrollo y la felicidad personal.
>
> **9.** El derecho al descanso, al recreo y a la aventura, a la oportunidad de gozar y participar en una civilización que progresa[211].

Esta cita es importante porque demuestra cómo el keynesianismo hacía imaginar una sociedad libre y opulenta, capaz de asumir sin dificultad las tablas de derechos, no sólo de los negativos o políticos, sino también de los positivos o sociales, entre ellos el derecho a la asistencia médica. Pero los asumía no por razones de beneficencia ni de justicia, sino de *utilidad*. Los derechos económicos, sociales y culturales son «económicamente útiles». Esto nadie fue capaz de predecirlo en la economía liberal antes de Keynes. Luchar por los derechos humanos y la seguridad social es útil desde todos los puntos de vista, el económico, el político y el ético. Hay, por tanto, una correlación entre un nuevo sistema económico, el *neocapitalismo*, un reciente orden social, la *sociedad de consumo*, el orden político del *Estado de bienestar* (*Welfare State*) y la *ética utilitarista*.

«New Deal» y asistencia sanitaria

Así se explica el gran despegue de los sistemas de seguridad social y de seguro médico a partir de los años 30. Analizaremos dos casos muy representativos, el norteamericano y el inglés. El primero, como ya sabemos, está ligado al *New Deal* de Franklin Delano Roosevelt. Durante setenta y dos años, de 1860 a 1932, fecha en que Roosevelt ganó las elecciones, la presidencia de los Estados Unidos había estado en manos republicanas, absolutamente identificadas con los postulados del capitalismo financiero, es decir, con la teoría monetarista neoclásica. Optando por el candidato demócrata, la sociedad norteamericana apostó por un proyecto sociopolítico y económico nuevo, que Roosevelt y su «comité de cerebros» de la Universidad de Columbia bautizaron con el nombre de «nuevo trato» (*New Deal*). Siguiendo el ejemplo de la Alemania de Bismark, de la Inglaterra fabiana y de la Suecia del justo medio, se iniciaron los programas de seguridad social a que ya se ha hecho referencia. Entre los programas de Roosevelt estaba también la sanidad. De hecho nombró en 1938 un Comité interministerial sobre Salud y Bienestar, encargado de realizar una encuesta entre varios millones de norteamericanos a fin de conocer la distribución social de las enfermedades crónicas. En 1938 fue convocada en Washington una *National Health Conference*, que constató la inadecuación de la asistencia sanitaria y la necesidad de poner en práctica un nuevo modelo. Meses después, en enero de 1939, Roosevelt se hizo eco de estos planteamientos sobre seguridad sanitaria, y el 28 de febrero de ese mismo año el senador Wagner presentó un proyecto de ley cuyo objetivo era que los Estados de la Unión establecieran sistemas más adecuados de salud pública, prevención y control de las enfermedades, servicios de asistencia materno-infantil, construcción de nuevos hospitales y centros de salud para el cuidado de los enfermos, seguros de invalidez, etc. En su Mensaje al Congreso Americano de 6 de enero de 1941, Roosevelt dijo: «Hace cincuenta años la sanidad era individual, a nadie le importaba más que a su familia. Poco a poco hemos construido una nueva doctrina, la creencia de que el Estado tiene el deber positivo de procurar que el nivel sanitario se eleve». Y añadió: «La tercera libertad (tras la libertad de expresión y la libertad religiosa) es la liberación de la necesidad (*freedom from want*), lo que traducido a términos mundiales significa entes económicos que aseguren a cada nación el bienestar de sus habitantes». He aquí la nueva consigna, el «bienestar». Al *well-being* individual por el *welfare* estatal. A ello debía contribuir la sanidad. En 1943, Roosevelt presentó al Congreso el antes citado informe del *National Resources Planning Board* sobre Seguridad social, Trabajo y Beneficencia. Sobre la base de estos datos, el senador Wagner presentó en el Congreso su proyecto de ley sobre un sistema de seguridad social nacional y unificado. Como se sabe, no prosperó, pero aun así tuvo su efecto positivo, ya que el seguro de enfermedad logró una rápida expansión en los años de la Segunda Guerra mundial. El Comité de estabilización, intentando controlar los incrementos inflacionarios de precios y salarios, dejó libres los suplementos salariales no monetarios o ingresos accesorios (*fringe benefits*). Tanto obreros como sindicatos dirigieron inmediatamente su atención sobre estas formas de compensación económica, y la cobertura de los seguros médicos creció rápidamente. A la vez, la Asociación Médica Americana y las asociaciones médicas regionales y locales hicieron patente su actitud de rechazo y

comenzaron a promover los seguros médicos privados como una alternativa al proyecto gubernamental de establecer un seguro obligatorio de enfermedad. Como ha escrito Hirschfield, entre 1932 y 1943 los Estados Unidos protagonizaron un interesantísimo debate sobre el establecimiento de un seguro obligatorio de enfermedad que finalizó en fracaso; es lo que Hirschfield ha llamado, en el título de su célebre libro, *The lost Reform*[212]. Pero así y todo el proceso continuó, y en 1946, nada más acabar la guerra, se aprobó una Ley general de empleo que reconocía la responsabilidad del Estado en el mantenimiento de «cifras de empleo, capacidad de producción y poder de compra máximos». Con esto, comenta el economista Milton Friedman, se «convirtió la política keynesiana en ley»[213]. Años después, en 1953, se creó el Departamento de Salud, Educación y Bienestar, que alcanzó su máximo apogeo en la época de los presidentes más keynesianos que han tenido los Estados Unidos, John F. Kennedy y Lyndon B. Johnson. Inmediatamente después de la declaración de «guerra a la pobreza» de este último, en 1964, se crearon los programas médicos conocidos con los nombres de *Medicare* (seguro obligatorio de enfermedad para personas mayores de sesenta y cinco años) y *Medicaid* (pago de los gastos de asistencia sanitaria a las personas consideradas como necesitadas por las autoridades locales)[214].

Beveridge y el «National Health Service»

Keynes era británico y las consecuencias médicas más importantes del modelo keynesiano se lograron en el Reino Unido en la década de los años cuarenta. En 1941 el gobierno británico encomendó a un renombrado economista y amigo de Keynes, William Beveridge, el estudio monográfico de un sistema orgánico de seguridad social. Tras dieciséis meses de trabajo, en noviembre de 1942, Beveridge entregó al gobierno un informe, *Social Insurance and Allied Services*, proponiendo unas medidas que, muy probablemente, iban mucho más allá del mandato inicial[215]. El sistema de Seguridad Social por él propuesto incluía seguro de desempleo, seguro de incapacidad, de jubilación, de viudedad, de maternidad, de matrimonio y de entierro. Junto a la Seguridad Social, dirigida a los trabajadores y sus familias, estaba la Asistencia Nacional, es decir, la Beneficencia Nacional, destinada a cubrir las necesidades de los no asegurados. Y, junto a ambos, los Servicios de Salud y Rehabilitación. Beveridge hizo una previsión de gastos para los años 1945 a 1965. Basado en dos principios muy comunes en el pensamiento keynesiano, que se iniciaba una era de prosperidad que no se vería empañada por nuevas crisis, y que el desempleo sería cada vez menor, Beveridge pensó que el costo de la Asistencia Nacional iría reduciéndose con el paso de los años, de modo que en 1965 sería menor que en 1945, y que dentro de la Seguridad Social los gastos de desempleo también disminuirían. Sólo en un capítulo se incrementarían sensiblemente los presupuestos, el de pensiones de retiro, que en 1945 se cifraba en 126 millones de libras y en 1965 en más del doble, 300 millones. Por el contrario, los gastos en servicios médicos se mantendrían en las mismas cifras, 170 millones de libras esterlinas; lo que significaba, en términos comparativos, una disminución muy considerable. La razón era bien clara: Beveridge pensaba que una buena asisten-

cia sanitaria haría disminuir paulatinamente los niveles de enfermedad y, en consecuencia, los gastos en asistencia médica. He aquí sus palabras, tomadas del párrafo 270 de su Informe:

> La cifra dada para el costo de los servicios de salud y rehabilitación es puramente indicativa y requeriría estudios más pormenorizados. El que la cifra sea la misma en 1965 que en 1945 se debe a que en esos veinte años se producirá un desarrollo de los servicios asistenciales que traerá como consecuencia una reducción en el número de enfermos.

Según Beveridge, el servicio de salud sería completamente financiado por las contribuciones obligatorias a la seguridad social, de modo que no se necesitarían nuevas contribuciones personales o cargas por acto médico. Más adelante, en el párrafo 437, recalcaba esas dos ideas básicas: primera, que la organización financiera del servicio de salud necesitaba de un estudio detallado posterior; y segunda, que un sistema nacional de salud omnicomprensor haría disminuir la enfermedad, con lo que se reduciría también la demanda de asistencia médica y el coste sanitario. Las líneas finales del párrafo dicen así:

> El interés primario del Ministerio de Seguridad Social no gravita sobre los detalles del *National Health Service* o en sus características financieras. El interés primordial está en hallar un sistema de salud que disminuya las enfermedades mediante la prevención y la terapéutica.

Deben disminuirse las enfermedades, en primer lugar, porque el mundo occidental está entrando, tras la Guerra Mundial, en una etapa de riqueza creciente que necesita más y más mano de obra. Mano de obra sana, por supuesto. Pero eso también lo hubieran admitido los economistas clásicos, ya que está de acuerdo con los postulados de la ley de Say. La novedad —no tanto de Beveridge cuanto de sus colegas keynesianos— está en que aun no produciendo un incremento significativo en la salud de la población, el seguro médico será rentable. ¿Por qué? Porque la enfermedad es antes que un bien de producción un «bien de consumo». Todo lo que estimule el consumo es económicamente rentable, y un Servicio Nacional de Salud que cubra a toda la población estimulará fuertemente el consumo. Así debió pensarlo el gobierno laborista, que en 1945 y 1946 publicó varias leyes sociales muy avanzadas, basadas en gran medida en el informe Beveridge, entre las que se encontraba el *National Health Service Act*, que comenzó a aplicarse en 1948. Aparecía así el primer Servicio Nacional de Salud del mundo occidental, protector de toda la población en cualquier circunstancia. El hecho de que ello sucediera durante un gobierno laborista ha hecho pensar que su objetivo era ampliar la justicia social mediante la protección de los derechos económicos, sociales y culturales. Pero hay razones suficientes para creer que sin Keynes y su teoría económica ese proyecto no se hubiera llevado a cabo; es decir, que se tuvieron más en cuenta criterios de «utilidad pública» que de «igualdad social»[216].

El nuevo modelo sanitario

La aparición de los Seguros Obligatorios de Enfermedad revolucionó todo el sistema sanitario, haciendo surgir un modelo nuevo, rigurosamente distinto del que tuvo vigencia a todo lo largo del siglo XIX. Piénsese en el destino de un enfermo europeo en 1850: si pertenecía a la clase superior, es decir, si disfrutaba de una excelente posición económica, política o social, era atendido por alguno de los médicos de más prestigio en su propio domicilio, donde, si hacía falta, se habilitaban algunas habitaciones hasta hacer de ellas una pequeña clínica; si el enfermo formaba parte de las clases medias urbanas o del funcionariado, gozaba por lo general de la protección de algún seguro privado, de forma que en caso de enfermedad podía acudir a la consulta particular de algún médico y, ante un agravamiento o intervención quirúrgica, era ingresado en una clínica dependiente del seguro; si, en fin, se trataba de un proletario o de un pobre de solemnidad, en caso de enfermedad había de acudir al hospital, institución reservada para quienes carecían de todos los anteriores recursos[217]. Ni que decir tiene que estos hospitales eran instituciones lóbregas y mal dotadas, toda vez que dependían de la caridad. He aquí la descripción que en 1889 hacía el doctor Pulido del Hospital General de Madrid:

> Hemos visto enfermos de medicina en salas de cirugía, enfermos de miseria, inedia, senectud e invalidez junto a enfermos agudos, y nada puede decirse que sea más censurable contra este verdadero *pandemonium* morboso que el siguiente cuadro que nos presenta uno de los más ilustres profesores de ese Hospital: En septiembre último —me decía— visité la sala X. En la cama número 6 agonizaba una enferma de fiebre tifoidea la misma noche que en la número 7 abortaba otra enferma. Dos días más tarde daba a luz una enferma en la número 9, teniendo por vecina otra de tifoidea... Hablemos de las cirujías: esa fila de camas que se coloca en el centro de las salas promoviendo acumulaciones, que si son peligrosas siempre, lo son más tratándose de enfermos necesitados de aire puro... Mucho ganaría también el sosiego de los enfermos con que la limpieza de las salas, que ahora se hace a las cuatro de la mañana en verano y a las cinco en invierno, con grande ruido y amplia abertura de ventanas, se hiciese más tarde... Penetra de repente el aire, y entonces tísicos, catarrosos, cardíacos, neumónicos y la inmensa mayoría de la población hospitalaria se enfría, rompe a toser y sufre una exacerbación de sus padecimientos...[218]

Frente a esta imagen deprimente del hospital de 1880, el de 1969 se caracterizaba por ser un centro magníficamente dotado desde todos los puntos de vista. La siempre cicatera financiación benéfica había sido sustituida por otra basada en las contribuciones obligatorias de todos o muchos ciudadanos y del propio Estado. La sanidad recibía ahora una cantidad de dinero absolutamente desconocida a todo lo largo de su historia. No hay duda de que al menos en este punto las previsiones de Keynes se cumplieron. El seguro de enfermedad activó sectores enteros de la economía, como el químico-farmacéutico, el de equipa-

miento hospitalario, etc. Las consecuencias de esta revolución fueron espectaculares. Señalaré las más importantes:

1. La medicina pasó de ser preponderantemente domiciliaria a convertirse en hospitalaria. El hospital, el nuevo hospital, se convirtió en el centro del sistema sanitario. Todo acto médico debía realizarse en el hospital. La medicina se hospitalizó.

2. El médico, por su parte, fue rehuyendo poco a poco el viejo rol de generalista —el médico de cabecera— para asumir el nuevo de especialista. La especialización fue la consecuencia natural de la progresiva complicación tecnológica de los procesos diagnósticos y terapéuticos, que obligó al dominio técnico de parcelas cada vez más reducidas de la patología humana. La revolución tecnológica que se operó en la medicina obligó inmediatamente a la división del trabajo y como consecuencia a la especialización. Y dado que la nueva tecnología tenía su sede en el hospital, el médico especialista hubo de trabajar preferentemente en el hospital, no en los domicilios de los pacientes ni en el suyo propio.

3. Esto revirtió sobre la propia enseñanza de la medicina, que hubo de abandonar su clásico esquema de formación de médicos generales en favor de otro basado en la formación de especialistas destinados a trabajar, de preferencia, en la institución hospitalaria.

4. Cambió, en fin, el paciente. La nueva medicina hospitalaria ya no iba dirigida a los pobres de solemnidad, a los seres que se hallaban al margen del sistema económico, sino a los productores y consumidores, es decir, a quienes constituían el centro de la actividad económica tal y como la entendía Keynes.

Todos estos cambios conformaron un nuevo modelo sanitario, completamente distinto del modelo decimonónico. Se habían transformado todos sus puntos fundamentales, el hospital, el ejercicio profesional, la enseñanza de la medicina, hasta los propios pacientes, como consecuencia del cambio en la estructura económica y en el sistema de financiación. Un ejemplo lo mostrará con toda evidencia. En 1885, cuatro años antes de que Pulido escribiera el texto arriba transcrito, moría el rey Alfonso XII en el palacio de El Pardo, en medio de una epidemia de cólera y consumido por la tuberculosis. Noventa años después, en 1975, terminaba sus días el general Franco en un hospital de la Seguridad Social situado también, como el palacio de El Pardo, a las afueras de Madrid. En menos de un siglo la sociedad había pasado de ver el hospital como lugar de marginación a entenderlo como uno de los centros de la vida social.

La medicina de bienestar

Transformar el modelo sanitario suponía tanto como cambiar el propio concepto de medicina, su definición. Y, en efecto, esto es lo que aconteció

inmediatamente después de la segunda guerra mundial. El 22 de julio de 1946 se firmaba en Nueva York la Constitución de la Organización Mundial de la Salud, el nuevo organismo internacional, dependiente de la Organización de Naciones Unidas, encargado de velar por la salud y bienestar de los hombres. En el preámbulo del documento se definía la salud en estos términos: «La salud es un estado de perfecto bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades». Nunca hasta entonces se había atrevido nadie a definir la salud en estos términos. Desde los hipocráticos hasta finales del siglo XIX habían venido sucediéndose las definiciones de salud y enfermedad, pero nunca nadie había identificado salud con bienestar, y con bienestar no sólo físico sino también mental y social. Sólo si se advierte que estamos en 1946, momento en que el *Welfare State* anglosajón se ha convertido en el santo y seña de todas las democracias occidentales, tras su victoria sobre el nazismo, empieza a adquirir sentido la definición de salud en términos de «bienestar» (*Welfare, Well-being*). La economía keynesiana y el Estado benefactor configuran esta idea de la salud entendida como bienestar. La definición de la OMS no tiene sentido desligada de su contexto histórico. Con lo cual resulta que a la correlación establecida antes entre la *economía neocapitalista*, la *sociedad de consumo*, el orden político del *Estado de bienestar* (*Welfare State*), y la *ética utilitarista*, hay que añadir ahora un nuevo dato: la «medicina del bienestar».

Salud, pues, es igual a bienestar. Repárese que en la definición de la OMS hay una curiosa matización semántica. Salud y enfermedad han funcionado secularmente como términos antitéticos, de modo que la salud se definía como ausencia de enfermedad, y a la inversa. Ahora se afirma, por el contrario, que la salud no consiste sólo en ausencia de enfermedad, sino en el logro de un completo bienestar físico, mental y social. Es difícil no ver tras esto la ética utilitarista de la felicidad. La sanidad amplía su perímetro hasta acaparar para sí todo tipo de sufrimiento. Realmente, el ámbito de la sanidad y la medicina crece tanto que acaba siendo superponible al ámbito de la vida humana entera. El médico se convierte así en el hombre que dictamina entre lo normal y lo anormal o patológico, entre lo bueno y lo malo, entre lo permitido y lo prohibido, del mismo modo que en el antiguo Egipto o en la antigua Mesopotamia lo hacía el sacerdote[219]. El médico ha usurpado el papel clásico del sacerdote, y la medicina se ha convertido en la nueva teología. Tal es la tesis de Szasz.

> Las personas sufren, desde luego. Y ese hecho —según médicos y pacientes, abogados y laicos— basta hoy para justificar el que se les llame y considere pacientes. Lo que, en otros tiempos, sucedió gracias a la universalidad del pecado, sucede hoy gracias a la universalidad del sufrimiento; hombres, mujeres y niños se convierten —quieran o no, les gueste o no— en los pacientes-penitentes de sus médicos-sacerdotes. Y sobre el paciente y el médico, se levanta ahora la Iglesia de la Medicina, cuya teología define los papeles y las reglas del juego que han de jugar, así como sus leyes canónicas llamadas hoy *salud pública* y leyes de *salud mental*, imponiendo su conformidad con la ética médica dominante[220].

El resultado de estos planteamientos es claro. Del mismo modo que los hombres del tiempo de Ramsés II o de Hammurabi vivían en un mundo

sacralizado, dominado por los sacerdotes y los teólogos, la medicina del bienestar ha generado una nueva servidumbre, la servidumbre médica. Hace años se preguntó, en una encuesta realizada a ciudadanos franceses, qué consideraban más relacionado con la felicidad. La mayor parte respondió que la salud, seguida del amor, la amistad, la vida en una sociedad justa, la seguridad y el éxito profesional. Otra pregunta decía así: «Con la misma suma de dinero pueden construirse un kilómetro de autopista, tres guarderías, veinte clases de escuela, cincuenta camas de hospital, o financiarse un equipo de investigación oncológica: ¿qué elegiría usted?». El 52 por 100 eligieron el equipo de investigación del cáncer, seguido del 30 por 100 que optaron por las cincuenta camas de hospital.

La medicina de bienestar ha medicalizado la vida humana, de modo que ésta ha caído bajo el control de médicos e higienistas. Los médicos dictaminan lo que es bueno y lo que es malo, y por tanto establecen los criterios por los que se rige la moral civil en nuestras sociedades. Deciden también quién es normal y se halla en el libre uso de sus facultades y quién no lo es y carece de responsabilidad penal, con lo que se medicaliza la norma jurídica. Mayor es la medicalización de la política, hasta el punto de que la función principal del nuevo Estado de bienestar es higiénica y sanitaria. Los documentos de la OMS son buena prueba de ello. Con lo cual resulta que la medicina de bienestar no es mera «consecuencia» de la economía neocapitalista, la sociedad de consumo, el Estado de bienestar y la ética utilitarista, sino que refluye sobre todos y cada uno de esos factores, «medicalizándolos». La ética se medicaliza, de forma que sólo se considerará bueno lo que produzca salud o bienestar, y otro tanto podemos decir respecto de la política y demás esferas.

La salud, bien de consumo

Hay un caso en el que esto es particularmente significativo, el de la economía. También la economía neocapitalista se medicaliza. Es lógico que así sucediera, una vez que se hizo de la salud un bien de consumo, y no un bien de producción, como en la economía clásica del siglo pasado. Esta versatilidad no es exclusiva de la medicina, sino que afecta a todo producto económico. Todas las cosas son bienes de producción vistos desde un cierto ángulo, y analizadas desde otro se comportan como bienes de consumo. Sin embargo, en todas predomina uno u otro aspecto. Una máquina-herramienta es básicamente un bien de producción, en tanto que los alimentos lo son de consumo. Pues bien, el hombre consume salud de modo muy parecido a como consume alimentos. De hecho, hay una tradición ancestral que asemeja el fármaco al alimento. Los alimentos son necesarios para la salud, deben consumirse a fin de permanecer sano. De igual forma, consumimos medicamentos para conservar la salud o restaurarla cuando se ha perdido. Y del mismo modo que el exceso o el defecto de alimentos produce enfermedad, el defecto de fármacos impide la curación y el exceso es nocivo para la salud. El ejemplo del alimento parece adecuado y permite entender a la perfección el proceso del consumo de salud.

Pero si se analiza el tema con alguna mayor detención, se ve pronto que el ejemplo que acabamos de poner no es excesivamente apropiado. Los productos alimentarios tienen una característica muy particular, y es que poseen una franja muy estrecha de variación. La cantidad de alimentos que un hombre puede consumir es muy constante, de modo que si come menos peligra su vida y si ingiere más, también. De hecho, el organismo opone gran resistencia a consumir pocos o muchos alimentos; la capacidad que tiene el ser humano de digerirlos es muy limitada, su banda de variabilidad es muy estrecha. Esto hace que el consumo de alimentos sea poco extensible. Se podrá hacer que los hombres tomen unos alimentos en vez de otros, pero no que coman mayor cantidad de lo normal. Los alimentos son bienes de consumo con dintel muy fijo, por encima del cual es imposible seguir consumiéndolos. Su mercado es, por ello, muy rígido. En tanto que bienes de consumo son productos limitados, con poco margen de expansión. En ellos la ley de Say no se cumple.

Hay otros bienes de consumo que se caracterizan por tener un dintel o tope mucho más elevado, casi infinito. El ejemplo típico lo constituye la industria militar. Los productos de la industria armamentística no son, desde luego, bienes de producción, ya que no sirven para otra cosa que para destruir, y la destrucción es la forma más negativa del consumo. Las armas son bienes de consumo. Pero bienes de consumo que se caracterizan por no tener tope de saturación. Un país siempre puede gastar más y más en armas, sin otro tope que la propia economía. Teóricamente al menos, toda la riqueza puede invertirse en ellas, y hay casos históricos que lo demuestran. De ahí que las armas sean un negocio económico mayor que los alimentos: su mercado es más amplio, se satura con mayor dificultad, tiene un tope prácticamente infinito.

Al exponer la teoría de Keynes llamábamos la atención sobre el nuevo papel que en ella desempeñaba el consumo, sustituyendo como tesis central de la economía al ahorro. La economía posterior a 1930 se halla basada en el consumo. ¿Podrá extrañar que haya estimulado especialmente aquellos consumos que son económicamente más rentables, en particular el consumo de armas? La industria de guerra ha sido vivida durante siglos y siglos por políticos y economistas como altamente onerosa para el erario público y aun para el privado. Era un mal del que sólo *a posteriori* derivaban ventajas económicas: reactivación de la economía, pleno empleo, etc. Ahora, por el contrario, las cosas se ven de otro modo. El armamento empieza a considerarse como bien de consumo, y por tanto como un elemento fundamental en el desarrollo económico. Las armas hay que fabricarlas no tanto para la guerra cuanto para la paz, para que la economía de paz funcione adecuadamente; su ganancia económica se consigue de inmediato, no tras su utilización victoriosa en la guerra. Quizá por ello, Keynes nunca consideró la guerra un mal negocio. Todo lo contrario, como lo demostró la propia Guerra Mundial:

> La guerra destacó una aguda conclusión keynesiana. Vistas como proyectos de obras públicas, todas las guerras (anteriores a la era nuclear) son ideales. Puesto que la producción bélica constituye un puro despilfarro económico, no existe jamás el peligro de que se produzca en demasía. Por el contrario, hasta una nación culta podría llegar a construir todas las escuelas, carreteras, casas, parques y

> hospitales que precisase con arreglo a sus propios criterios de necesidad. ¿Qué sucede cuando la demanda de objetivos perfectamente inútiles se multiplica casi ilimitadamente? ¿Qué ocurre cuando esta demanda es financiada en realidad, si no en apariencia, mediante la emisión de moneda? Lo que sucedió en 1941-1945 fue que se alcanzó el pleno empleo, que las fábricas trabajaron a todo ritmo y que se logró aumentar la producción tanto de cosas útiles como de las inútiles. Estas fueron las verdaderas consecuencias del despilfarro. Y estas eran las consecuencias predichas por Keynes. En la Segunda Guerra Mundial el equivalente de las pirámides egipcias, las catedrales medievales y las botellas enterradas llenas de dinero fueron los tanques, los bombarderos y los portaaviones[221].

La guerra y el armamento es uno de los consumos privilegiados, no porque sea preferible a la producción de alimentos o de viviendas, sino porque no tiene tope, porque puede estimularse de modo casi indefinido. Ahora bien, la experiencia de estas últimas décadas es que el consumo de salud tiene sorprendentes semejanzas con el de armamentos. Por lo pronto, ambos se caracterizan por no tener tope, es decir, por poderse estimular su consumo de modo creciente, sin el peligro de que se produzca la saturación del mercado, como vimos que sucedía en los alimentos. Uno no puede comer indefinida ni continuamente, pero sí puede estarse continuamente medicando. La capacidad de medicación no viene limitada más que por el tiempo y por el dinero: nadie puede medicarse más de veinticuatro horas al día, ni gastarse en salud más dinero del que tiene; pero sí puede llegar hasta ese tope, dedicando todas las horas del día al cuidado de la salud y gastando en ella todo el dinero. La salud, como las armas, permite esta aberración, idéntica a aquella «medicina pedagógica» que ya criticaba Platón en el libro de la *República*. La «medicina de bienestar» se comporta como la vieja «medicina pedagógica». Lo que sucede es que entonces fue vista como perjudicial para la república, y por tanto inmoral, y ahora no.

Pero hay aún otros puntos de semejanza. Por más que en uno y otro campo la función de la industria privada sea esencial, en ambos el papel motriz y gestor corresponde al Estado, que mediante su estímulo intenta cumplir con el principio keynesiano de fomento de las obras públicas. De este modo, resulta que la industria de la muerte y la industria de la vida, la guerra y la salud, se hallan indisolublemente unidas en este macabro juego económico, hasta el punto de poder ser contempladas como las dos caras de una misma moneda. Nunca como en nuestro siglo la economía y la industria se han puesto al servicio de la destrucción y de la muerte, y nunca tampoco se han volcado tanto hacia la salud y la vida. Tal es la paradoja que subyace en el fondo de la nueva economía de consumo.

Existe, sin embargo, otra paradoja en la nueva industria de la salud. Durante los últimos decenios el gasto sanitario ha crecido de modo espectacular en todos los países occidentales. Basándose en las informaciones publicadas por el departamento de investigación del Instituto Mac Kinsey, J. M. Simon calculó en 1978 que el crecimiento decenal de los gastos sanitarios en los países ricos había sido el siguiente: de 1 punto suplementario del producto interior bruto de cada país entre 1950 y 1960; de 1.5 puntos suplementarios entre 1960 y 1970; y de 2 puntos suplementarios entre 1970 y 1980. Estos datos muestran bien el

crecimiento acelerado de la parte destinada a sanidad del conjunto del producto interior. Dicho en otros términos, el gasto en salud crece más deprisa que la riqueza de los países ricos, de modo que cada año hay que dedicar una mayor cantidad de los recursos totales al área sanitaria, detrayéndola de otras. Si el ritmo de aceleración continuara indefinidamente, llegaría un momento en que toda la riqueza de una nación habría de gastarse en salud, y otro momento, el inmediatamente posterior, en que el total de la riqueza ya no sería suficiente para cubrir los gastos sanitarios.

Este ritmo de crecimiento, por más que pueda parecerlo, no tiene nada de sorprendente, siempre y cuando la salud se entienda como bien de consumo. En 1857 un estadístico alemán, Ernst Engel, formuló tres leyes sobre la evolución del consumo. Son éstas:

> *Primera ley*: La parte de los gastos alimenticios en el presupuesto familiar disminuye según aumentan los ingresos. Así, según Barral, los gastos alimenticios representaban en Francia, en 1950, el 46.2% del presupuesto familiar, en tanto que en 1970 era el 27.9%, en 1976 el 25.9% y se esperaba que en 1985 fuera del 16.7%.
>
> *Segunda ley*: El porcentaje del presupuesto destinado a la compra de bienes de confort (ropas, muebles, alquileres, etc.) tiende a permanecer estable. Estos gastos evolucionan proporcionalmente a los ingresos. Así, en Francia suponían el 27.1% del presupuesto familiar en 1950, en 1960 el 29.4% y el 31% en 1970 y 1975. Se esperaba que estuvieran en torno al 30% en 1985.
>
> *Tercera ley*: La parte del presupuesto destinada a los servicios, a los bienes culturales y al ocio (higiene y salud, cultura, enseñanza, vacaciones, transportes, comunicaciones y telecomunicaciones, seguros, etc.), tiende a crecer a medida que aumentan los ingresos. En la Francia de 1950 estos gastos eran, según Barral, el 26.7% del total, en 1960 el 34.5%, en 1970 el 41.1%, en 1975 el 43.2%, y se esperaba que en 1985 fuera el 52.8%[122].

El hecho de que la salud sea un consumo que obedece a la tercera ley de Engel explica perfectamente por qué no hay impedimentos teóricos para que siga creciendo indefinidamente. Lo que no explica la ley de Engel es que el gasto sanitario deba crecer más deprisa que la riqueza total de un país, de modo que sea preciso transferir financiación de otros sectores al sanitario. Y esto plantea un grave problema de *justicia distributiva*. Aun suponiendo que la salud sea muy importante, ¿puede permitirse que otros servicios sociales y públicos queden infradotados por atender a las demandas sanitarias? He aquí el problema que ha disparado los trabajos sobre justicia distributiva sanitaria en los últimos años. No ha sido una preocupación teórica, sino eminentemente práctica. ¿Todo gasto en salud está éticamente justificado y es exigible en justicia? ¿El derecho a la salud y el derecho a la asistencia sanitaria han de ser cubiertos en toda su inagotable extensión, o hay unos límites de exigencia, traspasados los cuales ya nada se puede exigir en virtud del principo de justicia? ¿Cuáles son esos límites? ¿Cómo pueden fijarse?

Los límites del derecho a la asistencia sanitaria

Esas preguntas se han hecho perentorias a partir de la década de los años 70. Entonces se produjeron dos fenómenos de la máxima importancia. Uno económico, la gran crisis económica de 1973, que de algún modo supuso la tumba del keynesianismo. El otro fenómeno ha sido estrictamente médico: los avances tecnológicos han hecho posible mantener en vida personas que hasta hace poco morían sin remedio. La joven Karen Ann Quinlan ha vivido en estado vegetativo permanente durante diez años. ¿Hay obligación, en virtud del principio de justicia, de procurarle todo tipo de asistencia médica? Este hecho, por otra parte, no es más que un caso particular de algo que la medicina ha convertido en norma: actuar en sentido antidarwiniano. Si la naturaleza, según Darwin, selecciona a los más aptos y condena a la muerte a los débiles e inadaptados, la medicina actúa exactamente en sentido contrario. Esto hace que el número de enfermos crónicos irrecuperables (niños deficientes, crónicos, ancianos, etc.) sea cada vez mayor, lo que ha traído como consecuencia la denominada «explósión de costes». Y vuelve de nuevo la pregunta: ¿hay obligación de justicia en atender con todos los recursos a todos esos enfermos?; ¿hasta dónde debe tratárselos?; ¿a partir de qué punto la obligación deja de ser perfecta (o de justicia), para convertirse en imperfecta o de caridad?

Las respuestas, como es obvio, han sido varias. La más aceptada, sobre todo por políticos y economistas, es decir, por los gestores del sistema sanitario, ha sido la utilitarista. Su contenido es muy clásico. Lo que afirma es que la justicia distributiva debe regirse siempre por la proporción coste/beneficio, de tal modo que nunca hay obligación de hacer en justicia algo «irracional», entendiendo aquí por racionalidad la económica, según la cual debe buscarse siempre la optimización del gasto. Esto significa varias cosas. Primero, que por más que los recursos sanitarios sean «limitados» (siempre lo serán, toda vez que el consumo sanitario es ilimitado), no es justo desviar la financiación de otras partidas del presupuesto a la sanidad, si la relación coste/beneficio es mejor en esos otros campos que en el sanitario. Así, por ejemplo, la educación o la política de vivienda pueden presentar una relación coste/beneficio superior, en cuyo caso lo justo es invertir el dinero en esos campos. Segundo, que dentro del ámbito sanitario los limitados recursos que se poseen deben destinarse a las actividades que con un menor coste produzcan un mayor beneficio sanitario. Por ejemplo, si hay que elegir entre una campaña de vacunación o realizar un trasplante cardiaco, no hay duda de que la relación coste/beneficio exige conceder prioridad al primer programa, por más que ello traiga como consecuencia el perjuicio y hasta la muerte de algunas personas. Tercera, hay prestaciones y servicios sanitarios que no pueden ser exigidos en justicia, dada su baja relación coste/beneficio. Tal sucedía hasta hace poco con los trasplantes de corazón, pulmón e hígado, y tal parece ser el caso de las muertes cerebrales, los estados vegetativos permanentes, etc.[223].

No hay duda de que estas conclusiones suponen una corrección importante de la doctrina anterior. Tanto, que han obligado a redefinir el modelo sanitario. El modelo de los años cincuenta y sesenta se basaba, como ya vimos, en varias premisas: 1) salud era igual a bienestar, y todo malestar, ya fuera físico, mental o social, podía ser tributario de asistencia sanitaria; 2) el sistema sanitario aceptaba

como justas todas las demandas de asistencia; y 3) la asistencia se hacía de modo casi exclusivo en el hospital. Según estos principios no hay duda de que deberían transferirse recursos de otros sectores económicos al sanitario, que el paciente tendría derecho al trasplante de hígado aunque la relación coste/beneficio fuera baja, y que deberían mantenerse abiertos todos los servicios, por más que resultaran antieconómicos. Pues bien, el modelo de los años 80 va a negar todos esos presupuestos. A ello ha contribuido la propia Organización Mundial de la Salud, que, si bien no ha cambiado su definición de salud, sí ha introducido en ella importantes matices. En el documento sobre Asistencia Primaria elaborado en la Conferencia de Alma-Ata (1978), la OMS se ratificó en su definición de salud, pero añadió acto seguido:

> Los gobiernos tienen la obligación de cuidar la salud de sus pueblos, obligación que sólo puede cumplirse mediante la adopción de medidas sanitarias y sociales adecuadas. Uno de los principales objetivos sociales de los gobiernos, de las organizaciones internacionales y de la comunidad mundial entera en el curso de los próximos decenios debe ser el que todos los pueblos del mundo alcancen en el año 2000 un nivel de salud que les permita llevar una vida social y económicamente productiva. La atención primaria de salud es la clave para alcanzar esta meta como parte del desarrollo conforme al espíritu de justicia social[224].

La justicia social no parece que obligue, pues, a procurar el «perfecto bienestar» de todas las personas, sino sólo esa «atención primaria de salud» que permite llevar a los hombres «una vida social y económicamente productiva». Es la vuelta desde la «medicina de bienestar» o «medicina pedagógica» de la anterior etapa, es decir, de la medicina como bien de consumo, a la medicina como bien de producción. El «completo bienestar» de la definición de 1946 se divide ahora en «niveles», concretamente en tres, el primario, el secundario y el terciario. En el modelo anterior el nivel primario o de medicina comunitaria, se hallaba infradesarrollado, en tanto que el terciario u hospitalario ocupaba un volumen máximo. La funcionalidad de éste era muy baja y su rentabilidad también, ya que no se correspondía con las necesidades y los recursos. Por eso tampoco puede afirmarse que fuera *justo*. Cuando se analizan las necesidades sanitarias de la población y se cuantifican los recursos, se advierte pronto que unas y otros se corresponden aceptablemente bien con el modelo de tres niveles. Así, las necesidades sanitarias de las comunidades suelen ser en un 86 por 100 de los casos de asistencia primaria, en el 12 por 100 de asistencia secundaria y sólo del 2 por 100 de asistencia terciaria. La distribución óptima de los recursos económicos se ajusta también a este esquema, ya que en la asistencia primaria se consigue la máxima rentabilidad, en tanto que en la secundaria la rentabilidad es menor, y en la terciaria la rentabilidad económica es mínima[225]. La rentabilidad se mide aquí mediante la razón coste/beneficio. Por ello hay que decir que un sistema sanitario será tanto más injusto, o que la justicia distributiva será tanto peor en él, cuanto más desarrollado esté el nivel terciario y menos el primario. A tal respecto puede afirmarse que en el mundo funcionan hoy tres modelos: 1) el de los países desarrollados, que han conseguido atender aceptablemente bien tanto el nivel primario como el terciario; 2) el de los países no desarrollados, que

carecen de nivel terciario pero han conseguido un aceptable nivel primario (tal es el caso de China); 3) y, en fin, el de los países semidesarrollados o en vías de desarrollo, que han invertido todas sus reservas en la asistencia hospitalaria, descuidando casi por completo la asistencia primaria. Este último modelo es, sin duda, el más antieconómico y el menos justo.

Criterios de análisis de la utilidad

Estos juicios éticos basados en la maximización de la utilidad pueden traducirse en criterios específicos. El primero de ellos fue el óptimo de Pareto. Según él una configuración es óptima si no existe otra que mejore las condiciones de alguno de los implicados, sin que otro u otros reciban por ello un perjuicio; es, en consecuencia, el punto en que todos los sujetos resultan beneficiados y ninguno perjudicado. Pero esas situaciones no son, por desdicha, muy frecuentes. Lo normal es que para beneficiar a uno haya que perjudicar a otro. Por otra parte, en su formulación original el óptimo de Pareto tuvo un valor «retrospectivo», de modo que sólo permitiría evaluar políticas sanitarias ya establecidas. Por eso K.J. Arrow dio de él una versión «prospectiva», que Allan Gibbard ha aplicado a los problemas de justicia sanitaria[226]. Otra vía fue la que abrieron dos economistas afincados en Inglaterra, John Hicks y Nicholas Kaldor, al elaborar un criterio más amplio que el de Pareto, que permitía aceptar una acción como eficiente o eficaz, no sólo si *era* buena para cada uno, sino también si *podía* mejorar la situación de cada uno, aunque de hecho pudiera no hacerlo. Hoy esta idea de Kaldor-Hicks sobrevive bajo la forma de los análisis coste/beneficio[227] y coste/eficacia[228]. De ellos derivan otros índices, el más conocido de los cuales es probablemente el QALY[229].

Cuando los economistas opinan que con esos índices es posible definir los criterios de justicia distributiva, están aceptando un utilitarismo «duro». Los bioeticistas, por el contrario, suelen considerar que el solo principio de la utilidad es insuficiente, y proponen un principio corrector. Su utilitarismo es, por ello, «blando» o «corregido». En un estudio sobre la ética del análisis coste/beneficio, el Hastings Center concluía:

> El abordaje tradicional del ACB (análisis coste-beneficio) excluye consideraciones formales de efecto distributivo, del tipo de la equidad y la justicia. Aunque los economistas discrepan sobre cómo resolver este problema, es probable que las consideraciones de equidad continúen subestimadas en la práctica[230].

Los bioeticistas, aun quienes se apuntan al utilitarismo, creen cuando menos necesario establecer junto a los análisis de utilidad un segundo principio, el de igualdad de acceso de todos los ciudadanos a los servicios sanitarios, al menos hasta el nivel del *decent minimum*. Esto no es fácil de justificar desde la pura ciencia económica, pero resulta absolutamente indispensable para la ética[231]. Más aún, la queja de los bioeticistas es que la importancia del principio de equidad suele infravalorarse en la práctica política.

Utilitarismo de regla y utilitarismo de acto

Cabe pensar que si al cálculo de utilidades hay que añadir otro principio de equidad para que el resultado sea realmente justo, entonces el utilitarismo tiene poco o nada que hacer en el campo de la justicia sanitaria. Y en parte así es. Por eso el utilitarismo bioético no suele ser «puro» sino «modificado». Este último acepta por lo general la existencia de las «reglas» (que no tienen el valor de principios deontológicos de carácter absoluto, sino el estatuto que en la ciencia natural poseen, por ejemplo, las teorías físicas) de «respeto por las personas», «bienestar» y «equidad». Asumir estos principios como normativos es aceptar un «utilitarismo de regla». La equidad es una de esas reglas. No puede extrañar, pues, que los bioeticistas de orientación utilitaria crean necesario introducir siempre ese principio correctivo. Pero junto al utilitarismo de regla hay otro, el «utilitarismo de acto». Este es un punto fundamental en toda la bioética utilitarista. Las tres reglas antes citadas entran muy frecuentemente en conflicto. Pues bien, para resolverlo los utilitaristas apelan a un criterio, el de las consecuencias; por tanto, un acto será utilitariamente bueno cuando en el conflicto entre reglas se elija aquella que maximiza las consecuencias buenas y minimiza las malas. Adviértase que criterios tales como el óptimo de Pareto, el ACB, el ACE o el QALY, no juegan en el utilitarismo ético otra función que la de resolver conflictos de reglas en un acto concreto. Por tanto, tiene perfecto sentido que en la bioética utilitarista convivan o coexistan el principio de equidad con el análisis coste/beneficio o sus derivados.

Quizá conviene insistir en el modo concreto como el utilitarismo de regla y el de acto funcionan en bioética. El utilitarismo de regla, como ya hemos dicho, suele consistir en la aceptación de los tres principios morales. Este es un resultado empírico al que se llegó en el trabajo de la *National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research* norteamericana, durante los años de su existencia, entre 1974 y 1978. En el informe final, conocido con el nombre de *Belmont Report*[232], se propusieron como principios directivos de la ética normativa estos tres: «bienestar», «respeto por las personas» y «equidad». Al año siguiente, Tom L. Beauchamp y James F. Childress publicaron un libro llamado a tener una influencia decisiva en la bioética norteamericana, *Principles of Biomedical Ethics*, en el que establecían tres principios *prima facie*, que denominaban «autonomía», «beneficencia» y «justicia»[233]. Finalmente, la *President's Commision for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research*, que estableció el presidente Carter en 1981 y estuvo trabajando hasta 1983, publicó este último año su informe final, con el título de *Summing Up*[234]. En él intentó resumir el camino recorrido, y también recapitular orgánicamente las decisiones tomadas y los principios utilizados. En una actitud de total pragmatismo, la Comisión dijo que no quería desarrollar *a comprehensive theory of bioethics*, y que tampoco deseaba entrar en el complicado tema del «rango» de los *ethical principles*; por tanto, abstenía su juicio sobre si entre ellos hay orden lexicográfico, o si por el contrario son de igual rango y debe decidirse entre ellos a la vista de las consecuencias. Le bastaba con constatar que *these principles are a basic part of the Western cultural and philosophical tradition.* Esos principios concretos a los que había llegado tras el estudio casuístico de temas tan graves como la ingeniería

genética, las nuevas tecnologías de reproducción humana, la definición de la muerte, el uso de las técnicas de soporte vital, eran idénticos a los del informe Belmont: el de «bienestar» (*that the well-being of people be promoted*), el de «respeto» (*that people's value preferences and choices be respected*) y el de «equidad» (*that people be treated equitably*). Además, formulaba tres «aplicaciones»: el Consentimiento Informado (que expresa fundamentalmente el pricipio de Respeto), la Proporción Riesgo/Beneficio (en que se aplica sobre todo el principio de Bienestar), y la Selección de Sujetos de Investigación (donde ha de usarse el principio de Equidad).

El establecimiento de los citados tres principios ha sido el logro más importante del utilitarismo bioético de regla en las últimas décadas. Pero ya decíamos que con solos estos principios no es posible resolver los problemas morales. Esos principios entran entre sí en conflicto en las situaciones concretas, y entonces es preciso establecer un criterio procedimental que permita tomar decisiones. Para el utilitarismo, ese criterio, que naturalmente ha de ser exterior y distinto a los citados tres principios, no puede ser otro que la ponderación de las consecuencias del acto, es decir, la utilidad. Con lo cual resulta que toda toma de decisión moral ha de hacerse en dos fases o momentos. Una primera es el análisis de los principios, y la otra la ponderación de las consecuencias. Los utilitaristas gustan mucho de utilizar a este respecto la precisa terminología que a principios de siglo introdujo el filósofo oxoniense David Ross[235]. Según él, es necesario distinguir en la vida moral dos planos, el de los principios y el de las decisiones concretas. El primero está regido por lo que Ross llama *prima facie duties*[236], deberes *prima facie*, que para Ross (aunque no para los utilitaristas, que en esto se distancian claramente de él) tienen un carácter absoluto y son perceptibles inmediatamente por el sujeto moral como obligatorios. Ahora bien, cuando los deberes *prima facie* entran en conflicto, el agente moral se ve obligado a decidir entre ellos buscando siempre la maximización del bien y la minimización del mal. Una acción es buena, dice Ross, cuando elegimos *the greatest duty*, el deber mayor o de más peso en una circunstancia concreta, logrando *the greatest balance* de lo bueno sobre lo malo en ese particular contexto. Esto es lo que llama Ross *actual duties*, deberes efectivos. Por tanto, de una parte están los deberes *prima facie* y de otra los deberes *efectivos*. El deber efectivo y real se identifica con el deber *prima facie*, salvo cuando varios deberes *prima facie* entran en conflicto, en cuyo caso el deber efectivo es el que maximiza las consecuencias. Esto quiere decir que los tres principios bioéticos son fuente de deber moral cuando no entran entre sí en conflicto. Hay un deber primario de equidad, desde el que se pueden sacar directamente conclusiones. Cuando este deber entra en conflicto con otro principio, como el de autonomía, entonces hay que decidir a la vista de las consecuencias. Pero las consecuencias no anulan o derogan los principios, sólo los ordenan. Esto quiere decir que la utilidad medida según el método coste-beneficio no puede llevarnos a negar el principio de equidad hasta el punto de que alguien se quede sin ningún tipo de asistencia sanitaria. Esta sería una utilización abusiva del principio de utilidad, que no tiene otro carácter que procedimental.

Tal es el método propio de la bioética utilitarista. Distingue tres principios *prima facie*, y no establece entre ellos orden ninguno. Los tres principios son en tanto que tales del mismo rango; no hay prioridad de la autonomía sobre la justicia, ni de ésta sobre aquélla. Ese equilibrio abstracto o teórico se rompe en la

práctica mediante la ponderación de las consecuencias. Son éstas las que acaban ordenando los principios, estableciendo una prioridad en ellos, y permitiendo así una toma de decisión racional. En el tema que aquí nos interesa, el de la justicia distributiva, hay que decir que el principio de equidad es uno de los tres aceptados en el nivel abstracto. Este principio entra en conflicto con el de beneficencia y, sobre todo, con el de autonomía. Las consecuencias dirán en cada caso a cuál hay que conceder prioridad. Lo que no estaría dispuesto el utilitarismo es a formular unos principios deontológicos del tipo de los de Rawls, ni a establecer un orden lexicográfico entre ellos, distinto del que establecen las consecuencias. Las dos diferencias procedimentales son, pues, que entre los principios no hay ninguno superior en rango a otro, y que en los conflictos se resuelve por las consecuencias, y no atendiendo a un orden lexicográfico.

La «President's Commission»

Como ya quedó dicho, el método expuesto es el que se han utilizado las dos grandes comisiones norteamericanas, la Comisión Nacional y la Comisión Presidencial. Esta última dedicó un amplio informe al tema de la justicia, titulado *Securing Access to Health Care*. Siguiendo el método utilitarista, la conclusión a que llega el Informe es que una sociedad justa que intente promover la igualdad de oportunidades, debe asegurar que *some level of health services is available to all*[237]. Esta es, quizá, la mejor definición del principio de justicia a que se ha llegado mediante la técnica utilitarista. Todo ser humano tiene derecho a «un cierto nivel» de asistencia sanitaria. Este nivel es, indudablemente, el del *decent minimum*, no más. Los autores del Informe recuerdan que en 1952 la *President's Commission on the Health Needs of the Nation* concluyó que «el acceso a los medios de consecución y preservación de la salud es un derecho humano básico», y afirman que en vez de hablar de «derechos», prefieren expresarse en términos de «obligaciones éticas». Estas pueden resumirse, según su opinión, en las siguientes conclusiones:

> 1. *La Comisión concluye que la sociedad tiene una obligación ética de asegurar un acceso equitativo de todos a la asistencia sanitaria.* Esta obligación descansa sobre la especial importancia de la asistencia sanitaria: su papel en el alivio del sufrimiento, en la prevención de la muerte prematura, en la restauración de la actividad funcional, en el incremento de las oportunidades, en ofrecer información sobre la condición de un sujeto, y en hacer patentes los sentimientos de mutuo afecto y compasión. Además, aunque el estilo de vida y el medio ambiente puedan afectar el nivel sanitario, las diferencias en las necesidades de asistencia sanitaria son en su mayor parte inmerecidas y ajenas al control de los individuos.
>
> Al hablar de sociedad, la Comisión usa el término en su sentido más amplio, para significar el conjunto de la comunidad americana. La comunidad está compuesta de individuos que son a la vez miembros de muchos otros grupos públicos y privados que se solapan:

las unidades locales, estatales, regionales y nacionales; las organizaciones profesionales y laborales; las instituciones religiosas, educacionales y de beneficencia; y los grupos familiar, parental y étnico. Todas estas entidades juegan un papel desempeñando obligaciones societarias.

2. *La obligación social se contrapesa con las obligaciones individuales.* Los individuos deben pagar una parte justa del costo de su propia asistencia sanitaria y poner de su parte los medios razonables para proveerse tal asistencia, cuando pueden hacerlo sin excesivo coste. No obstante, el origen de las necesidades sanitarias es tan complejo, y sus manifestaciones tan agudas y graves, como para permitir que se niegue regularmente la asistencia sobre la base de que los individuos son los únicos responsables de su propia salud.

3. *El acceso equitativo a la asistencia sanitaria requiere que todos los ciudadanos sean capaces de asegurarse un nivel adecuado de asistencia sin excesivos costes.* Las discusiones sobre un derecho a la asistencia sanitaria han partido frecuentemente del supuesto de ofrecer a los pacientes acceso a todo tipo de asistencia beneficiosa, a toda la asistencia que otros están recibiendo, o a todo lo que ellos necesiten o quieran. Pero creando demandas incompatibles con los recursos de la sociedad para la asistencia sanitaria, tales formulaciones han corrido el riesgo de negar la noción entera de una obligación moral de asegurar la asistencia a quienes carecen de ella. En su lugar, la Comisión propone la regla de «un adecuado nivel de asistencia» (*an adequate level of care*), que debería entenderse como un suelo por debajo del cual nadie debe caer, no como un techo por encima del cual nadie pueda elevarse.

La determinación de este nivel tendrá en cuenta el valor de los varios tipos de asistencia sanitaria en su relación recíproca, así como el valor de la asistencia sanitaria en relación a los otros importantes bienes para los que se necesitan recursos sociales. Consecuentemente, los cambios en la disponibilidad de recursos, en la efectividad de las diferentes formas de asistencia sanitaria, o en las prioridades sociales, pueden provocar la revisión de lo que se considera «adecuado».

Acceso equitativo también significa que los costes soportados por los individuos en la obtención de una adecuada asistencia (el impacto financiero del costo de la asistencia, el viaje al lugar de asistencia, etc.) no deben ser excesivos o recaer de forma desproporcionada sobre individuos particulares.

4. *Cuando la equidad se consigue mediante la actuación de las fuerzas privadas, entonces no es precisa la intervención gubernamental, pero la responsabilidad última en asegurar que la obligación de la sociedad se cumple, mediante una combinación de actuaciones de los sectores público y privado, pertenece al gobierno Federal.* Tanto las instituciones sanitarias privadas como los seguros, los cuerpos de beneficencia y los gobiernos locales y estatales tienen papeles que jugar en el sistema sanitario de los Estados Unidos. Sin embargo, el

gobierno Federal tiene la última responsabilidad en procurar que la asistencia sanitaria sea accesible a todos, cuando el mercado, la beneficencia privada y los esfuerzos de los gobiernos locales y estatales no son suficientes para la consecución de la equidad.

5. *El coste del logro de un acceso igualitario a la asistencia sanitaria debe repartirse equitativamente.* El coste de asegurar la asistencia sanitaria a aquellos que no pueden pagarla debe distribuirse equitativamente a nivel nacional, no permitiendo que caiga más pesadamente sobre los hombros de los médicos particulares, las instituciones o los residentes de diferentes localidades. En la producción de los necesarios recursos para lograr la equidad de acceso, aquellos con mayores recursos financieros deberían cargar con una mayor proporción del coste. Además, se debe dar prioridad al uso de los subsidios públicos a fin de lograr un acceso equitativo de todos, antes de que los recursos gubernamentales se destinen a asegurar mayor asistencia para aquellos que ya reciben un adecuado nivel.

6. *Los esfuerzos por contener el crecimiento de los costes sanitarios son importantes, pero no deben orientarse a limitar el logro del acceso igualitario a la porción peor servida del público.* El logro de un acceso igualitario es una obligación de suficiente urgencia moral como para justificar que se le destinen los necesarios recursos. Sin embargo, la naturaleza del objetivo hace pensar que no se conseguirá inmediatamente. A la vez que se esfuerza en cumplir esta obligación ética, la sociedad debe también comprometerse en el esfuerzo de contener el coste sanitario total, esfuerzo que en sí mismo es probablemente difícil y prolongado. Verdaderamente, la Comisión reconoce que los esfuerzos por frenar la actual escalada de los costes de la asistencia sanitaria tiene una dimensión ética, ya que el reclamo de una adecuada asistencia sanitaria para todos no podrá ser atendido hasta que no se acometan esos esfuerzos. Si la nación concluye que se está gastando demasiado en asistencia sanitaria, lo apropiado es eliminar gastos que son ruinosos o que no producen beneficios comparables a los que originaría el uso alternativo de esos fondos. Pero las medidas diseñadas para contener los costes de la asistencia sanitaria que acrecienten las desigualdades ya existentes o impidan la consecución de la igualdad, son inaceptables desde el punto de vista moral. Además, esas medidas no es posible que tuvieran éxito, ya que conducirían con toda probabilidad a un desvío de costes a otras entidades, en vez de a una reducción de los gastos totales[238].

Estas conclusiones de la Comisión Presidencial norteamericana son un buen ejemplo del modo como el método bioético utilitarista puede abordar los problemas de justicia distributiva. En el primer punto se afirma la obligación moral de la sociedad de asegurar un acceso equitativo de todos a la asistencia sanitaria (afirmación del principio moral de equidad en medicina). El segundo establece que también los individuos tienen obligación moral de cuidar su salud (principio moral de autonomía), pero siempre que puedan hacerlo sin excesivo gasto. Cuando al individuo se le exige un esfuerzo extraordinario, la sociedad debe

ayudarle en virtud del principio de justicia distributiva, pero no completamente, sino sólo hasta «un adecuado nivel de asistencia». Tal es el contenido del punto tercero. El cuarto afirma el principio de subsidiariedad: las responsabilidades competen primero al individuo, luego a las fuerzas sociales y en último lugar al gobierno. Los costes del logro de un acceso igualitario a la asistencia sanitaria deben distribuirse equitativamente: punto quinto. Y el sexto, el más decididamente utilitarista, afirma que ante la escasez de recursos, deben ponderarse los costes con los beneficios, y eliminar los gastos ruinosos o que no producen beneficios comparables a los que originaría su uso alternativo. De este modo vemos cómo la Comisión ha intentado respetar lo más posible los principios de autonomía, beneficencia y justicia, y a la vez maximizar la proporción coste-beneficio. Adviértase que el orden de los principios no se establece con cualquier criterio económico que busque maximizar el beneficio de la mayoría pero a costa de excluir completamente a algunas personas de la asistencia sanitaria, sino con otro más estricto, que exige el beneficio de todos, no sólo de muchos o de la mayoría. La Comisión cree que en sanidad el clásico criterio ético utilitarista que exige promover «el mayor bien para el mayor número», debe modificarse, transformándose en este otro: «un adecuado nivel de asistencia para todos». En este punto la Comisión mide la utilidad más con el óptimo de Pareto que con la proporción coste-beneficio. La salud es un bien tan especial, que sólo es éticamente aceptable si redunda en bien de todos, no sólo de la mayoría. Esta es una característica muy particular de la justicia distributiva médica, que la Comisión ha sabido percibir muy certeramente. Lo cual no obsta para que en problemas más concretos, cuando hay que distribuir equitativamente los recursos limitados, se pueda y se deba actuar conforme al análisis coste-beneficio. Son diferentes niveles de utilidad. Si el análisis coste-beneficio se usara para negar un adecuado nivel de asistencia a todos, no estaría ordenando los principios sino violando abiertamente el principio de justicia. Sin embargo, una vez cumplido con el requisito de la justicia, sí puede y debe utilizársele para optimizar la distribución equitativa de los recuros limitados.

La justicia como utilidad pública

En el utilitarismo la justicia no se entiende ni como ajustamiento al orden de la naturaleza, ni como libertad contractual o como igualdad social. Se entiende como utilidad pública. El criterio moral para discernir lo bueno de lo malo es el de utilidad. El criterio ético de utilidad más aceptado ha sido el que manda conseguir «el mayor bien para el mayor número». Hemos visto la importancia que el utilitarismo ha tenido en la medicina del siglo XX y en su ética. Pero ésta ha tenido que corregir, por motivos a la postre también utilitarios, ese principio clásico y transformarlo en otro que manda lograr «un adecuado nivel de asistencia para todos». Este sería el criterio de utilidad pública sanitaria según la Comisión presidencial, en eso consistiría la justicia distributiva en el mundo de la salud, ya que ahí se conseguiría la máxima utilidad, respetando la autonomía y sin lesionar el principio de justicia.

Es probable que al llegar a este punto el lector vea, no sin asombro, que la ética utilitarista, al menos en la versión modificada que acabamos de exponer,

llega a conclusiones prácticamente idénticas a las que se consiguen por otras vías de fundamentación. Este es un hecho muy significativo, que diferencia cada vez de modo más evidente al utilitarismo «pragmático» de políticos y economistas del utilitarismo propiamente «ético». Este último ha llegado en los últimos años a conclusiones que difieren muy poco de las logradas por las vías más estrictamente deontologistas. Un ejemplo de esto lo constituye Richard M. Hare, quizá el pensador más representativo y original en la ética utilitarista de nuestros días. En una reciente conferencia[239], Hare llegaba a definirse a sí mismo como un «utilitarista kantiano». Siguiendo a Mill[240], aunque con argumentos mucho más depurados, Hare cree posible afirmar que el imperativo categórico, al menos en alguna de sus formulaciones, es interpretado por el propio Kant en sentido consecuencialista[241]. Lo cual no supone, en opinión de Hare, la negación del formalismo en favor de un criterio material, sino más bien lo contrario, que todo sistema moral, y por supuesto también el utilitarista, parte de un principio que no es material sino formal. El principio formal del utilitarismo es el de la «preferencia» o «prescripción»[242]. Por eso, dice Hare, puede afirmarse que la ética utilitarista también parte de un principio formal, y que la ética kantiana es, en el mejor de los sentidos, utilitarista.

Richard Hare aplica después estos planteamientos al tema de la justicia sanitaria. Su tesis es que el utilitarismo kantiano que él defiende no llega a conclusiones muy distintas de las expuestas por Norman Daniels en su libro *Just Health Care*, pero que sí las dota de una fundamentación más sólida. En su opinión, el intento de Daniels de elaborar una teoría coherente de la justicia distributiva en el campo sanitario ha resultado fallida, debido a su empeño en basarse en la doctrina de Rawls, que es tanto menos justificable cuanto más se opone al utilitarismo. Hare cree posible llegar a conclusiones muy parecidas a las de Daniels, pero piensa que éstas necesitan una justificación filosófica más consistente, la cual no puede venir de otro lado que de un utilitarismo estricto, como el que Hare propone.

La actitud de Richard Hare ante el tema de la justicia distributiva sanitaria es importante, porque demuestra dos cosas. Primera, que los criterios utilitaristas, cuando son estrictos, pueden coincidir con los mejores criterios deontologistas. Segunda, que el utilitarismo ético estricto puede acabar siendo el crítico más acervo del utilitarismo vulgar del mero consenso táctico. Pocos filósofos morales han criticado tanto como Hare la moral meramente táctica o estratégica. Aceptar ese principio supondría la renuncia a todo intento de fundamentación, y por supuesto también a cualquier idea rigurosa de justicia.

CONCLUSIÓN: EL PRINCIPIO DE JUSTICIA

La definición parece que se remonta a Ulpiano, un jurista romano del siglo III de nuestra era, y fue recogida por Justiniano en sus *Instituciones* (siglo VI): *Justitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens*, «la justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su propio derecho». Por su

parte, el derecho (*ius*) consiste en tres cosas: «vivir honestamente, no dañar a los demás, y dar a cada uno lo suyo» (*Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*)[243]. Toda la tradición ha percibido la dificultad que existe en conciliar estas dos sentencias. En la primera se da de la justicia una definición general, identificándola con el dar a cada uno su propio derecho, mientras que en la segunda aparece con un contenido más concreto, el de uno de los tres preceptos jurídicos. Parece, pues, que hay una justicia general, idéntica a derecho, y otra especial, que consiste en dar a cada uno lo suyo. Es también significativo que el precepto de dar a cada uno lo suyo acompañe a otros dos, el de vivir honestamente y el de no dañar a los demás. La semejanza con los tres principios de la bioética formulados poco más arriba, autonomía, beneficencia y justicia es llamativa. El no dañar a otro se identifica con la «no-maleficencia», que, según vimos, es una parte del «principio de beneficencia». El dar a cada uno lo suyo sigue siendo la definición más usual del «principio de justicia». Y queda, como siempre que se acude al mundo antiguo, el problema de la ausencia de un verdadero «principio de autonomía», aquí sustituído por lo que de hecho fue su alternativa durante muchos siglos, el *honeste vivere*.

Pero la verdadera dificultad de la justicia está en su definición general. Al menos desde Platón y Aristóteles, todos los filósofos han afirmado, como Ulpiano, que lo justo se identifica, en su sentido más lato, con lo correcto y, a la postre, con lo bueno. Así concebida, la justicia no es una virtud especial, sino la virtud en general, aquella que hace virtuosas todas las demás virtudes, incluida la justicia especial. De ahí la facilidad con que las discusiones sobre la justicia distributiva, por más que sea una virtud especial, acaban abarcando el conjunto entero de la ética. Quizá no es posible hablar de la justicia sin replantearse los fundamentos de toda la moralidad. Esta podía ser también una razón explicativa de por qué las teorías de la justicia, tanto las socialistas como las anarquistas o liberales, acaban siempre en sistemas muy cerrados, verdaderas concepciones del mundo que ofrecen soluciones para todo.

Es interesante reparar en un hecho con el que nos hemos encontrado insistentemente a todo lo largo de este capítulo: la necesidad ineludible de los teóricos de la justicia de acudir a modelos «puros», incompatibles con la vida «cotidiana». El más conocido de estos modelos es el de Rawls, la «posición original»; pero nadie se salva de ellos. En su célebre libro, Nozick critica la posición original de Rawls con maliciosa ironía:

> Es conveniente imaginarse a los hombres de las cavernas reunidos con el propósito de determinar cuál sería, para todos los tiempos, la mejor sociedad posible, y después empeñarse en llevarla a la práctica. ¿Acaso ninguna de las razones que os hacen sonreír ante esta imagen es aplicable a nosotros?[244].

Pero en ese mismo libro Nozick tiene que comenzar apelando a un no menos imaginativo «estado de naturaleza», y termina describiendo una situación utópica. Al estado de naturaleza le pasa lo mismo que a la posición original de Rawls, que son situaciones ideales, puros entes de razón. Lo que con ellos se intenta es abstraer la realidad moral de sus datos contingentes, para afirmarla en

su pura racionalidad, si es que la tiene. De esto tampoco se halla libre el utilitarismo, que ha de recurrir a la ficción del «espectador imparcial» u «observador ideal»:

> Un individuo perfectamente racional que identifica y tiene la experiencia de los deseos de otros como si fuesen los propios. De este modo averigua la intensidad de estos deseos y les asigna su valor adecuado en el sistema único de deseos, cuya satisfacción tratará de maximizar el legislador ideal, ajustando las reglas del sistema social[245].

La enumeración podría continuarse. Valga como último ejemplo el de Karl Otto Apel, quien intenta fundamentar las normas morales en el «discurso argumentativo de una comunidad ideal de comunicación»[246]. Para definir la moralidad y la justicia siempre ha de procederse de la misma manera, poniendo entre paréntesis las condiciones factuales o concretas, a fin de establecer las normas de modo neutro y puramente racional. A su modo, así quiso proceder Platón en su *República*, y desde entonces así han tenido que hacerlo todos los pensadores.

El problema está en qué es lo que se pone entre paréntesis. El observador ideal utilitarista no pone entre paréntesis lo mismo que el hombre de la comunidad ideal de comunicación de Apel, ni éste se identifica con el habitante de la posición original de Rawls, o con el primitivo que vive en el estado de naturaleza. En general puede decirse que las éticas racionalistas intentan poner entre paréntesis todo el mundo de lo que Apel llama «intereses estratégicos», que condicionan «patológicamente» la razón, en tanto que las éticas utilitaristas hacen abstracción de lo que en terminología roussoniana podemos llamar «los deseos de cada uno», en beneficio de «los deseos de todos». La *epokhé* es distinta, pues, según las éticas. Pero no son éstas las únicas cosas que pueden ponerse entre paréntesis o, dicho de otro modo, no son esos los únicos tipos posibles de *epokhé*. De hecho, la fenomenología de Husserl intentó otro, según el cual podrían llegarse a percibir las esencias morales en forma de valores. Naturalmente, cada una de estas opciones metodológicas genera una idea distinta de bien y de justicia; es decir, una ética diferente.

Decíamos antes que cuando se intenta exponer el concepto de justicia, siempre se ve uno avocado a elaborar toda una completa ética fundamental. Como ese es el objetivo de los próximos capítulos de este libro, yo me limitaré aquí a exponer algunas ideas muy generales, que además puedan hacer de puente entre la primera parte y la segunda. En ésta se hará uso para fundamentar la ética de una *epokhé*, pero de distinto carácter a todas las citadas. Ni la razón kantiana, ni el emotivismo anglosajón, ni la comunidad ideal de comunicación de Apel, ni la axiología husserliana me parecen posturas realmente radicales. El acto primario y radical de la fenomenología es lo que Zubiri llama la «aprehensión» humana. Es un acto primario, porque no es posible ir más allá de él, y a la vez es radical, pues todo el conocimiento humano parte de él. La aprehensión tiene también su *epokhé*, que consiste en analizar ese acto en tanto que acto, poniendo entre paréntesis todo lo que la razón humana nos ha ido diciendo a lo largo de la historia sobre lo que la cosa aprehendida es allende la aprehensión. Lo dado en la aprehensión lo podemos describir; lo que eso que está dado en la aprehensión es

fuera de ella, allende ella, en la realidad del mundo, lo intentamos explicar. La razón explica; la intelección primordial actualiza y el logos describe[247]. Esta es la «posición original» para Zubiri. Es original, inteligente y hasta lógica, pero no es racional, como para Rawls y todos los kantianos.

La aprehensión humana es siempre una co-actualización, la de la realidad actualizada y la de mi realidad actualizante. Digo realidad y no cosa, substancia, etc., porque estos términos hacen referencia a lo que la cosa es «allende» la aprehensión, en tanto que lo actualizado lo es sólo «aquende» la aprehensión, en su mero estar en ella, como meramente actualizado. Pues bien, ese mero hacerse presente en la actualización como algo «de suyo» es lo que Zubiri llama «realidad» (a diferencia de «cosa», «substancia», etc.). En la aprehensión yo aprehendo a la cosa como real, y a la vez me aprehendo a mí mismo *in obliquo* como realidad. Mi realidad y la de la cosa se ma actualizan no sólo como «tales» realidades, sino también como «reales»; y en tanto que puramente reales, como «respectivas». La respectividad es una propiedad fundada en la de actualidad. Porque son entre sí actuales, las cosas son respectivas.

Pero el análisis puede llegar más lejos. La realidad no sólo se me actualiza como respectiva sino también como poderosa. La realidad es de algún modo superior a mí, me posee y me hace ser. Es el fenómeno que Zubiri denomina de la «religación». La funcionalidad de lo real en tanto que real funda la respectividad; y la poderosidad de lo real en tanto que real es el fundamento de la religación. Yo estoy religado a la realidad. Y porque me hallo religado a ella, ésta se me actualiza como «buena». Esta idea de bondad no tiene nada que ver con el transcendental *bonum* de la antigua escolástica. Aquí no se afirma que las cosas sean «en sí» (o allende la aprehensión) buenas, sino que se me «actualizan» (en la aprehensión) como buenas. Es una bondad que Zubiri llama «formal», y que por tanto es ajena a la bondad material de la metafísica antigua. Por eso tampoco es aplicable a ella el principio de la falacia naturalista. La bondad formal de la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión no tiene carácter «prescriptivo»; no hay paso del «es» al «debe» (al menos en el sentido usual de estos términos).

La religación funda la «obligación» moral. Porque me hallo religado estoy obligado. La religación es una especie de *vis a tergo*. La obligación es una *vis a fronte*. ¿Obligado a qué? Obligado a «realizarme» con las cosas, a «actualizarme» con, en y por ellas. En eso consiste la «justificación» moral del hombre. El hombre no está «ajustado» a su medio, como parece que lo está el animal, y por eso tiene que hacer su propio ajustamiento, tiene que «justificarse». Esta «justificación» formal (no material), es el primer sentido de la palabra «justicia». Aristóteles decía que era la virtud general. Y ciertamente es así, pero en un sentido muy distinto del aristotélico. Las concepciones «materiales» de la justicia carecen todas de auténtica radicalidad.

Pero aún hay más. La aprehensión tiene un momento, el de logos, en el cual, sin salir de ella, juzgamos la verdad de las cosas y estimamos su valor. Dentro de la aprehensión hay un proceso de valoración, por el cual las cosas se nos actualizan como buenas o malas, mejores o peores, justas o injustas. Es el segundo sentido de la palabra justicia. Aquí la justicia no es una propiedad transcendental, sino un valor. Aquel concepto de justicia era singular, compacto, en tanto que éste es dual, diferenciado. En el logos las cosas se nos presentan

como justas o injustas. Es el orto de la moralidad normativa. Dentro del ámbito de la aprehensión no hay, en el rigor de los términos, moralidad normativa. Pero lo dado en ella se convierte en «sistema de referencia», desde el que la razón moral va a preguntarse por la bondad o maldad de los actos «allende» la aprehensión, y construir así la moral normativa. Las normas son producto de la razón moral. Pero ella no podría elaborarlas si no estuviera dado en la aprehensión un sistema de referencia que, aun siendo básicamente formal (en este sentido juega un papel muy similar al del imperativo categórico en la teoría moral kantiana), es el principio y motor de todas las ulteriores normas materiales.

Analicemos con algún detalle el concepto de lo justo y lo injusto tal como está dado en el logos y como se constituye un sistema de referencia de la razón moral. Para ello hemos de volver a la idea originaria de justificación. El hombre tiene que «justificarse», y por eso es un animal moral. Esta es la raíz más originaria de la moralidad del hombre, y por eso constituye su «felicidad». Felicidad no tiene aquí el sentido fácil o superficial de deseo complacido o placer, sino el de «realizarse» o «haberse realizado» (esto es lo que significa el verbo latino *perfacere-perficere*, de donde el sustantivo *perfectio*), el de «estar en plena forma», lo que los griegos llamaron *eû práttein* y *eudaímon*, la *beatitudo* de los latinos[248]. En esto consiste la felicidad del hombre, en *beatitudo*, en *per-fectio*. Y eso que la per-fección «hace» es el *facere justum*, la «justificación». Así se «justifica» el hombre, «haciéndose justo». Por eso el «valor» justicia (y el disvalor injusticia) tiene que ver con la perfección mía y con la de todos los que en la aprehensión aprehendo como semejantes a mí. La aprehensión zubiriana es una especie de «posición original» en la que la razón aún no ha establecido las diferencias «mundanas». La aprehensión, dice Zubiri, es «medio», no «mundo». Por eso en ella se da también un cierto «velo de la ignorancia», y puede percibirse en toda su pureza el valor justicia como «posibilidad de realizar la propia perfección». Esta sería la primaria y radical definición del valor justicia. De ella se sigue otra, y es la posibilidad de que todos los seres inteligentes, es decir, todas las realidades humanas, realicen también su propia perfección. Si no la realizan porque no «quieren», la falta de perfección es *mala*; si no la realizan porque no «pueden», la falta de perfección es *injusta*. De ahí la diferencia entre el valor «bondad» y el valor «justicia». Ambos son valores morales, pero no del mismo tipo.

La justicia así definida no tiene aún carácter prescriptivo o normativo. Es un principio «formal» con una función meramente «reguladora», similar a la del imperativo categórico kantiano. Para que adquiera carácter prescriptivo ha de pasar por la mediación material de los imperativos hipotéticos. Esta es la obra de la razón moral, como se explicará en el capítulo quinto. Pero el valor de justicia en tanto que tal no tiene ese carácter, sino el de mero «sistema de referencia» a partir del cual inicia su trabajo la razón moral.

Veamos cuál es el contenido del valor de justicia en tanto que sistema de referencia de la moral normativa. Antes lo definimos como «la posibilidad de que todas las realidades humanas realicen su propia perfección». Posibilidad tiene aquí el sentido técnico que Zubiri da a este término. Lo que las posibilidades posibilitan es la actualización de la propia realidad, la propia realización. Haciéndolo así, las realidades se perfeccionan, y en eso consiste su justicia. Como el logos me hace tomar distancia dentro del campo, y volver a él afirmándolo y

juzgándolo, el distanciamiento campal me permite percibirme a mí como hombre entre hombres, y afirmar que la posibilidad de realización ha de abarcar a todos los hombres del campo. Ante ellos, el ser humano puede establecer una máxima de conducta del tipo siguiente: «trata a cada uno y a todos en conjunto de tal forma que puedan realizar su propia perfección». Este es el tipo de juicios que el ser humano puede valorar en el logos como «justos». Siguen siendo formales, pero ya son un magnífico sistema de referencia para la puesta en práctica de la razón moral.

Al comparar ese juicio con los principios de Rawls, se verá que no son del mismo estilo. A mi modo de ver los principios de Rawls son elaboraciones racionales del tipo de las que en el capítulo quinto se expondrán como propias del nivel del «esbozo». Los principios de Rawls son esbozos, no pertenecen al sistema de referencia. Sí pertenece, sin embargo, el que Dworkin llama «derecho a la igualdad», o derecho «a igual consideración y respeto»[249]. En su carácter más puramente «formal»[250], este derecho sí pertenece al sistema de referencia. En su opinión, ese debe ser el elemento más profundo de la teoría de Rawls, ya que el «sistema de referencia» implícito en su teoría «debe ser... un derecho abstracto, es decir, que no sea derecho a ningún objeto individual determinado»[251]. Este sistema de referencia rawlsiano no puede ser la libertad sino, en opinión de Dworkin, el derecho a la igualdad de consideración y respeto[252]. A partir de él es como Rawls «esboza» los principios de la justicia distributiva, que por supuesto ya no son sistemas de referencia ni resultado de la acción del logos, sino obra de la razón moral. Parece, pues, que tanto Rawls como Dworkin parten de un principio «formal», a la postre identificable con el establecido desde Zubiri. Con ellos concuerda también, según pienso, el principio formal del utilitarismo, tal como la formula Richard M. Hare. De lo que cabe concluir que todas las fundamentaciones de la ética parten de un principio formal, que a la postre es siempre el mismo aunque se exprese en distintas formulaciones.

A partir de aquí cabe ir diferenciando los distintos sentidos del término justicia. Hemos visto cómo la justicia comienza siendo la virtud general, la «justificación», y cómo desde ella surgía el valor «justo» (e injusto). Ese valor tenía un carácter meramente formal, y podía definirse: «trata a cada uno y a todos en conjunto de modo que puedan realizar su propia perfección». Este principio parece hasta cierto punto similar al de «derecho a igual consideración y respeto», que Dworkin sitúa como base de todos los esbozos de derechos humanos. Estos formarían parte, pues, del tercer nivel del término justicia, el de la justicia como esbozo racional. Aquí es donde tiene sentido hablar, por ejemplo, de «justicia distributiva», o de «justicia política». Los principios de Rawls son sin duda esbozos de la justicia distributiva. No quieren llegar a más, y probablemente no pueden llegar a más, ya que la razón está siempre abierta, es constitutivamente inacabada y problemática.

Pero aún hay otro sentido de la palabra justicia. Partiendo del sistema de referencia, la razón moral elabora esbozos. Estos esbozos son, por ejemplo, los catálogos de derechos humanos (Dworkin), o los principios de la justicia distributiva de Rawls. Pero con ellos solos tampoco es posible dar cuenta del complejo hecho de la moralidad. Es preciso analizar también las «consecuencias» de los actos. Los esbozos son siempre deberes *prima facie*, que deben ser contrastados con la realidad en la experiencia, «probados», como dice Zubiri.

Los deberes *prima facie* son prescriptivos, siempre que no entren en conflicto con otros deberes *prima facie*, en cuyo caso actúan como árbitros las consecuencias. De ahí que la justicia adquiera aquí un nuevo sentido, el de «justicia consecuencialista». No se puede renunciar totalmente al consecuencialismo moral. La justicia tiene, junto a todos sus otros momentos, uno consecuencial, experiencial. No por ir el último es el menos importante.

En resumen, pues, vemos que es preciso distinguir cuatro niveles o conceptos de justicia, la justicia como virtud general o «justificación», la justicia como «valor» dual que genera un criterio de referencia moral, la justicia como «esbozo» racional, y la justicia como «experiencia» real. Cuando tras pasar por estas cuatro fases, el hombre decide actuar conforme a ellas, decimos que queda «justificado». De este modo se cierra el círculo en que consiste la moralidad del «acto» humano. A partir de él se generan otros dos sentidos ulteriores del término justicia, la justicia como «actitud» o «hábito» y la justicia como «ley». La primera es la justicia «moral», la «virtud» de la justicia. Cuando los actos de justicia se repiten continuamente en una persona, es decir, cuando ésta opta continuamente por la justicia, se va creando en ella una especie de actitud justa, en que consiste la virtud de la justicia. Es el camino de la perfección moral, hacer de la justicia una auténtica *forma vitae*. Finalmente, los actos de justicia pueden convertirse también en base para una legislación; es la justicia jurídica, la «ley».

La justicia *katà dýnamin,* como acto, consta de cuatro momentos, la justificación, la justicia como valor, la justicia como esbozo y la justicia como experiencia. A pesar de que estas denominaciones parezcan excesivamente abstractas, tienen un contenido muy concreto; tanto, que vienen a coincidir con los que hemos ido exponiendo en las diferentes partes de este capítulo. No hay duda de que la teoría aristotélica de la justicia como virtud general se halla en el mismo nivel que el primero de esos momentos del acto de justicia, por más que el Estagirita interpretara ese momento de modo material, como ajustamiento al orden de la naturaleza, en vez de formal, como justificación. Por otra parte, las teorías del contrato social que sitúan el problema de la justicia en el nivel del estado de naturaleza están intentando moverse en el orden del sistema de referencia, si bien de nuevo suelen interpretarlo de modo material más que formal. Los derechos humanos civiles y políticos quieren ser un sistema de referencia, en tanto que los económicos, sociales y culturales nunca han aspirado a tanto, se han conformado con el estatuto del esbozo. En mi opinión todos ellos son esbozos; sistema de referencia no puede aspirar a ser más que el derecho a igual consideración y respeto que propone Dworkin. En cualquier caso, es obvio que toda la tradición socialista de justicia, incluida la propia teoría de Rawls, se halla al nivel de los esbozos. Finalmente, la justicia utilitarista es la forma histórica como se ha desarrollado ese momento de todo acto moral que es el de la experiencia o probación de realidad (lo cual no quiere decir que el utilitarismo moral se «reduzca» sólo al momento de experiencia; cuando quiere ser un sistema moral coherente y completo, ha de abarcar todos los otros momentos de la moralidad, partiendo del establecimiento de un principio formal, como el de preferencia, tal como lo formula, por ejemplo, Richard M. Hare).

De todo esto resulta que las cuatro grandes actitudes estudiadas a todo lo largo de este capítulo, la justicia como ajustamiento natural, la justicia como

libertad contractual, la justicia como igualdad social y la justicia como utilidad pública, no son concepciones obligatoriamente rivales e incompatibles, sino momentos distintos de ese acto riquísimo y complejo que es la justificación. Cierto que en sus manifestaciones históricas esos diferentes momentos han cristalizado en teorías rígidas, rivales e inaceptables en su materialidad, pero cada una nos enseña una enorme cantidad de cosas en orden a desvelar el contenido de los distintos momentos del acto de justificación. Ninguna de esas teorías es del todo verdadera, pero tampoco es ninguna del todo falsa. Cada una adquiere su sentido y desvela su verdad cuando se las considera como momentos del acto de justificación.

Esto es y en esto consiste, a mi entender, el acto de justicia, la justificación. En tanto que tal, es constitutivo de la moralidad humana, de modo que todo hombre y en cada circunstancia, no importa que esté sano o enfermo, o que sea médico o paciente, tiene que estar justificando los actos y justificándose a sí mismo. La justificación es universal. Pero en este capítulo no hemos hablado tanto de la justificación general, como de un tipo específico de justicia, la justicia distributiva. Nos preocupaba saber cuál era el principio moral por el que debían regirse las llamadas «terceras partes» de la relación médico-enfermo, especialmente las instituciones y el Estado, y nos dedicamos por ello a estudiar el tipo de justicia que esas terceras partes aportan a la relación médico-enfermo, la justicia distributiva, no otra cosa. Es probable que ahora, al final, sepamos ya mucho sobre esta virtud, aunque a veces contradictorio. Pero conocemos también el modo de evitar las contradicciones. La justicia distributiva es un tipo de justicia, y por tanto debe considerarse como una especificación de ésta a nivel del esbozo. Quiérese decir con ello que no puede estar en contra del sistema de referencia moral, y que también debe ponderar las consecuencias. Se trata, pues, de una virtud compleja, que ha de tener en cuenta varios factores, muchos, pero para cuyo análisis contamos con un orden, un método que nos permite llegar a la toma de decisión sin excesivos problemas. La justicia distributiva no es la justicia general, pero sí una especificación suya, y como tal no puede entenderse más que como caso particular del proceso general de justificación moral.

Hemos de finalizar exactamente en el punto en que comenzamos el capítulo, es decir, con la relación médico-enfermo. El tema de la justicia distributiva lo aportan a la relación sanitaria, decíamos entonces, no el médico, ni el enfermo, sino las terceras partes. Esto significa que sólo las terceras partes (por ejemplo, el Estado, el Insalud, la Dirección del hospital, el Jefe de servicio, etc.) pueden en realidad hacer presente en la relación sanitaria el criterio de la justicia distributiva. Nadie duda que el responsable de la política sanitaria de un país tiene el derecho, y también la obligación, de canalizar los limitados recursos con que cuenta, de modo que produzcan el máximo beneficio sanitario en la comunidad. Retomando un ejemplo ya analizado con anterioridad, diríamos que tiene perfecto derecho a gastarse el poco dinero con que cuenta en una campaña de vacunación antipoliomielítica, antes que en comprar un aparato de diálisis renal. Lo que carece de sentido es pensar que en la relación médico-enfermo este criterio de justicia distributiva puede representarlo alguien distinto de las terceras partes, por tanto, el médico o el enfermo. El enfermo, como es lógico, acude al médico porque tiene una necesidad, y por tanto se halla tan apremiado por la búsqueda de su «bien individual», que difícilmente puede exigírsele el que renuncie a él voluntariamente

en favor del «bien común». Por otra parte, el principio moral más propio del enfermo no es el de justicia, sino el de autonomía. No parece, pues, que sea el enfermo la persona más idónea para hacer presente la justicia distributiva en el ámbito de la relación sanitaria. Pero tampoco el médico. Este, en principio, debe buscar siempre lo mejor para su paciente, sea ello la vacunación antipolio o la diálisis renal. Al médico no se le debe convertir en juez ni en responsable de la justicia distributiva. Su principio moral más propio, el que se halla en toda su tradición, es el de beneficencia, no el de justicia. Por eso cabe concluir que, cuando no se hace presente tal principio de alguna forma (mediante comunicaciones internas de la jefatura de servicio o de la dirección del centro, por normas emanadas de los gestores de la política sanitaria, o por leyes parlamentarias, o por la decisión del juez), el criterio de justicia distributiva no debe utilizarse en la toma de decisiones sanitarias. Cuando las terceras partes están ausentes de la relación médico-enfermo, lo mejor es prescindir del criterio de justicia, y tomar las decisiones sólo con los de beneficencia y autonomía. Por eso parece razonable tener en cuenta la distinción establecida por Charles Fried, entre las responsabilidades del médico y las propias de las autoridades hospitalarias. Fried asigna a los directores las decisiones burocráticas, es decir, las que afectan a la eficacia, la equidad y la distribución de recursos, excusándole de las responsabilidades relacionadas con la dimensión personal de la asistencia. Estas pertenecen por completo al médico, quien sin embargo debe hallarse al margen de las decisiones de distribución de recursos y eficiencia/equidad[253]. Los médicos son muy sensibles a este tipo de distinciones, ya que se consideran «abogados del paciente». Como escribe un conocido médico y bioeticista norteamericano, Edmund Pellegrino, «el paciente no espera que el médico sea un instrumento de la política económica o social»[254]. La misma opinión ha mantenido otro conocido médico y humanista americano, Eric J. Cassell, en sus obras sobre la relación médico-paciente[255]. Y, en fin, en el tratado de ética clínica de Albert J. Jonsen, Marck Siegler y William Winslade[256], se mantiene también la tesis de que las decisiones sanitarias deben tomarse entre el médico y el paciente, a ser posible sin interferencia de criterios socioeconómicos[257]. Estos pertenecen, en el rigor de los términos, a lo que Pellegrino ha llamado «ética institucional»[258], más que a la ética médica propiamente dicha.

EPICRISIS

Intentemos ahora, como conclusión de este capítulo, aplicar sus contenidos principales al análisis de la historia clínica de Pilar, una enferma joven, de 25 años, aquejada de insuficiencia renal severa, razón por la cual tuvo que ser sometida primero a diálisis renal, y luego, cuando las circunstancias lo permitieron, a un trasplante de riñón. Las condiciones económicas y sociales de Pilar fueron en todo momento muy malas, y su actitud como paciente no resultó mejor. Pilar es una representante arquetípica de eso que los médicos consideran un

«mal paciente». Todo esto hizo que su calidad de vida, tanto antes, como durante la diálisis y después del trasplante renal, fuera muy mala.

Esta historia clínica plantea varios tipos de problemas morales. Aquí nos interesan sólo los relacionados con la justicia distributiva. La cuestión primaria podría plantearse así: puesto que Pilar es una persona sin recursos económicos, ¿tiene el Estado obligación, en virtud del principio de justicia distributiva, de proporcionarle un tipo de asistencia sanitaria que incluya la diálisis y el trasplante?

Veamos cómo se enfocaría este problema desde las posturas estudiadas a lo largo del capítulo, el naturalismo, el liberalismo, el socialismo y el utilitarismo. Desde el naturalismo clásico, tal como lo expone Aristóteles, el problema no plantea excesivas dificultades. La distribución de bienes y riquezas debe considerarse justa siempre que sea «proporcional» a la dignitas *de las personas. Es natural y justo que los grandes señores gocen de honores y riquezas en proporción al nivel que ocupan en la sociedad. El nivel de Pilar es muy bajo, y por tanto es muy poco lo que puede exigir en virtud del principio de justicia distributiva. Tanto menos puede exigirlo cuanto que la diálisis y el trasplante eran a comienzos de los años 70 medios claramente «extraordinarios». Ahora bien, las cosas extraordinarias no pueden ser nunca moralmente «obligatorias»; de modo que nadie, ni los individuos concretos ni el Estado, pueden considerarse obligados a proporcionar este tipo de terapéuticas a todas las personas. Puede haber, a lo más, un cierto deber de caridad; pero por su misma naturaleza éste no podrá ser nunca exigible en justicia. Así han pensado los moralistas ante casos como éste a lo largo de muchos siglos, exactamente hasta el siglo XVII, y, después, así han seguido pensando todos los secuaces de las éticas naturalistas, como es el caso de ciertos teólogos católicos. Pilar, por tanto, no puede exigir tratamientos tales como la diálisis o el trasplante alegando razones de justicia distributiva. Si la diferencia entre los miembros de un grupo social fuera desproporcionada y esa fuera la causa de que ella no pudiera someterse al tratamiento, entonces sí debería considerarse injusta, y por tanto podría exigirse en virtud del principio de justicia. Pero, evidentemente, éste no es su caso, y sobre todo no lo era a comienzos de la década de los 70, cuando la diálisis y el trasplante renal eran terapéuticas que nadie dudaba en calificar de extraordinarias.*

Un filósofo liberal estricto, por ejemplo Locke, pensaría de modo muy distinto. El título primario de propiedad de los bienes es el trabajo, de modo que si éstos han sido adquiridos justamente mediante el trabajo, o transmitidos justamente por alguien que era su legítimo propietario, entonces la posesión de esos bienes es justa. Si se supone que los bienes de nuestra sociedad cumplen de hecho estas condiciones, entonces debe concluirse que Pilar no tiene derecho en justicia a que se le apliquen gratuitamente esos tratamientos, aunque sin duda esto podrá hacerse en virtud de móviles distintos al de justicia, como puede ser la caridad o la compasión. Tal sería la solución a nuestro caso

desde las tesis de Nozick. A más de uno le parecerán excesivamente ingenuas, ya que no resulta fácil justificar la actual distribución de las riquezas en virtud de los principios de justa adquisición y justa transferencia. Por eso otros autores, como Baruch Brody, piensan que el trabajo es título de adquisición, pero no de propiedad. Cuando uno dispone de ciertos bienes como propios, entonces tiene obligación de compensar a los demás por la utilización en provecho propio de unos recursos naturales que no son suyos. Esta compensación puede hacerse en forma de servicios sociales, del tipo del servicio sanitario. No es que existan eso que se llaman derechos económicos, sociales y culturales; es que el derecho a la justicia distributiva puede tomar la forma de prestaciones económicas, sociales y culturales. Pilar no tiene derecho a que se le asista, pero sí a que se la compense por los bienes que teóricamente son suyos, y que otros tienen en usufructo. Esa compensación puede realizarse en forma de servicios sanitarios, o en forma de dinero. Suponiendo que se hiciera de esta última forma, con la entrega del dinero se habría cumplido con la justicia distributiva, aunque Pilar se lo gastara en cosas distintas al cuidado de su salud. En este último caso, obviamente, no podría exigir la diálisis o el trasplante en virtud del principo de justicia, sino sólo por caridad, etc.

Muy distinta es la actitud de un teórico de mentalidad socialista. Según la máxima de Louis Blanc que repite Marx, «de cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades», a Pilar debería tratársela según sus necesidades, que en este momento son las derivadas de una insuficiencia renal grave. Existe, pues, una obligación de tratamiento por parte de la sociedad, aunque un marxista estricto negaría que esa obligación estuviera basada en un derecho exigible en virtud del principio de justicia, ya que tanto el lenguaje de los derechos como la propia idea de justicia distributiva son tributarios de una concepción del mundo a la postre liberal. En cualquier caso, el socialismo democrático, precisamente por su aceptación del liberalismo burgués, sí cree posible traducir esos contenidos al lenguaje de los derechos, formulando así la tabla de los derechos humanos económicos, sociales y culturales. De acuerdo con ella, Pilar tiene derecho a la asistencia sanitaria, y por tanto a ser tratada en condiciones de igualdad con cualquier otro ciudadano. Si alguien recibe los beneficios de la diálisis o del trasplante, ella no tiene por qué ser menos, ya que goza de los mismos derechos que aquél. Justicia es ahora sinónimo de igualdad. Para que la asistencia sanitaria pueda considerarse justa debe ser igualitaria. Así piensa, por ejemplo, Robert Veatch. A su modo, también es ésta la postura de Charles Fried y Norman Daniels, aunque ambos piensan que la obligación de justicia no cubre todo tipo de asistencia sanitaria, sino sólo el nivel del que denominan decent minimum *que, por supuesto, ambos definen de modo muy diferente. Cabe preguntarse si la diálisis y el trasplante entran dentro de ese mínimo decente. Y la respuesta parece que debe ser afirmativa. Lo es, desde luego, con el criterio de Daniels, y probablemente también con el de Fried. Así se explica que ciertos países,*

en principio muy alejados de la mentalidad socialdemócrata, acabaran incluyendo en los años setenta los tratamientos de diálisis entre las prestaciones de la seguridad social. Tal es el caso de los Estados Unidos, que en 1972 aprobó una enmienda a su Ley de Seguridad Social de 1935, en la que se establecía, entre otras cosas, que a todas aquellas personas necesitadas de diálisis o trasplante renal y con las condiciones exigidas por la ley de Seguridad Social para recibir su protección, les sería aplicable el Título XVIII de la citada ley, añadido en 1965, por el cual se creaba el seguro de enfermedad para ancianos (a partir de los 65 años) e incapacitados. A los enfermos renales graves se les consideró a partir de 1972 como incapacitados, y por tanto se les incluyó dentro de las prestaciones generales del sistema conocido con el nombre de Medicare, *financiado con fondos públicos. Esto quiere decir que los legisladores consideraron la diálisis y el trasplante como terapéuticas incluidas dentro del* decent minimum. *El año 1976 publicó el* Hastings Center Report *una historia clínica casi idéntica a la de Pilar, pero de una enferma de San Luis, Missouri. Se trataba de una mujer joven, que tras divorciarse vivía con su hija en un pueblo. Carecía de empleo, recibiendo una ayuda de la beneficencia de 150 dólares mensuales. También recibía bonos de comida, y la asistencia sanitaria de su problema renal estaba cubierta por el sistema* Medicare. *Aunque carecía de los más elementales recursos económicos, fue incluida en un programa de diálisis renal, y más tarde se le trasplantó un riñón. A pesar de lo onerosos que todos estos tratamientos iban a resultar para las finanzas del Estado, los congresistas aprobaron las enmiendas de 1972, en la convicción de que con ello ganaban la justicia y la igualdad. De hecho, en estos términos se expresaron los senadores Vance Hartke y Henry Jackson en los debates previos a su aprobación.*

La enferma de nuestra historia, Pilar, es española, a pesar de lo cual ha recibido de hecho un tratamiento muy similar. Ello se debe a que en España hay un extenso sistema de seguros, más amplio que el norteamericano, que cubría ya en los años 70 la asistencia santiaria de la mayor parte de la población, y que desde 1986 protege la salud de todos los ciudadanos. De hecho, Pilar fue atendida en un gran centro del sistema sanitario público, y después en una unidad de hemodiálisis también dependiente de la seguridad social. Esta seguridad social no tiene entre nosotros un carácter tan igualitario como en los países socialistas, pero tampoco es un simple sistema de beneficencia. La beneficencia se basaba en la caridad, en tanto que la seguridad social tiene su fundamento en la justicia social. Por eso Pilar puede decir que tiene derecho, en virtud del principio de justicia distributiva, a la asistencia adecuada de su proceso renal. Es un derecho humano del grupo de los llamados derechos económicos, sociales y culturales.

Pero aún caben nuevos matices en el análisis de este caso clínico. Situemos ante él a otro observador, éste de mentalidad utilitarista. Por más que el utilitarismo diste mucho de ser una ideología homogénea o monolítica, siempre afirma que la condición moral de un juicio o una

acción viene determinada por las consecuencias que produce. Las consecuencias de la diálisis y el trasplante renal son positivas, y por tanto el juicio moral habrá de serlo también, salvo que su consecución produzca males mayores. Estos males pueden ser de vario tipo. Uno, el más frecuente, es su excesivo costo económico. El utilitarista piensa que siempre debe existir una proporción adecuada entre las consecuencias negativas (riesgos, efectos secundarios, coste económico, etc.) y las positivas o beneficios. Cuando esta proporción no se guarda, el procedimiento debe considerarse como simple y llanamente injusto. Pensemos por un momento en la razón coste/beneficio. No hay duda de que la diálisis renal es un procedimiento económicamente costoso. También es obvio que todos los sistemas sanitarios han de gestionar unos recursos económicos limitados, e invertir éstos de tal modo que produzcan el mayor grado de salud posible al mayor número de personas, de acuerdo con el principio ya establecido por Bentham: «el mayor bien para el mayor número». En tal sentido, los procedimientos terapéuticos tienen un orden de prelación, que va de los que consiguen un gran beneficio con poco coste (p.e., una campaña de vacunación antipoliomielítica) a aquellos otros que necesitan inversiones muy elevadas para conseguir beneficios pequeños o casi nulos. Los enfermos que se pasan semanas, meses o años en una UCI en estado vegetativo permanente, reciben un beneficio mínimo a un coste elevadísimo. La diálisis renal tiene una relación coste/beneficio superior a ésa, y el trasplante lo tiene aún mayor. Pero ambos lo tienen inferior a la mayoría de los procedimientos terapéuticos hoy en uso.

Esto quiere decir que si los recursos económicos a distribuir en el sistema sanitario son limitados, puede suceder que la diálisis renal no sea exigible en justicia. Esto es aún más claro en el caso de personas de edad avanzada y con patología sobreañadida, ya que en ellas los beneficios siempre serán mucho menores que en las jóvenes y sanas. Así se comprende que un país como el Reino Unido, que tiene un Sistema Nacional de Salud organizado conforme a los principios de la justicia social antes expuestos, haya decidido en los últimos años excluir de hecho, por motivos económicos, a las personas ancianas de los programas de diálisis renal.

El caso español es distinto, ya que hoy reciben tratamiento de diálisis todos los pacientes que lo necesitan, sin tener en cuenta su edad. Ahora bien, esto no significa que tal política pueda considerarse sin más justa, ni tampoco más justa que la británica. De hecho, recientes estudios han demostrado que la facilidad con la que los enfermos españoles son incluídos en programas de diálisis está impidiendo la difusión en nuestro medio de las técnicas de diálisis domiciliaria, que no sólo son más económicas, sino que por otra parte resultan de menor riesgo para el paciente, al evitar las infecciones hospitalarias. Añádase a todo esto que en España hay una evidente desatención de la sanidad primaria (aquella en que la proporción coste/beneficio es más adecuada), en favor de la terciaria. Lo justo sería redistribuir adecuadamente los recursos disponibles, derivando

hacia la sanidad primaria más recursos que hacia la terciaria. Dentro de ésta, por otra parte, hay prioridades, de acuerdo con el criterio de utilidad. Así las cosas, habría que ver si es exigible en justicia que se incluya en programas de diálisis a todos los enfermos y a cualquier edad de la vida. De hecho nadie puede exigir que se le haga un trasplante de riñón, dado que la oferta es siempre muy inferior a la demanda, y todos aceptan que deben existir unos criterios de selección de los pacientes, no sólo por razones de histocompatibilidad, sino también de acuerdo con la edad o la calidad de vida futura. Ahora bien, si esto es aplicable al trasplante, no se ve por qué, mutatis mutandis, *haya de rechazarse como criterio justo de selección en el caso de la diálisis. Lo cual no quiere decir que con tal criterio Pilar pudiera ser excluida. Es verdad que se trata de una paciente difícil, negativista y con no muy buen pronóstico. Todos esos son factores claramente negativos. Pero junto a ellos hay otros positivos de enorme importancia. Uno es su juventud; otro el hecho de que tenga una hija que depende completamente de ella. Pilar es una paciente que puede y debe beneficiarse de un progama de diálisis, y sobre todo de un trasplante. Viviendo sola y en condiciones miserables, la diálisis no es un procedimiento idóneo para ella. No puede extrañar, por ello, que el equipo médico la sometiera a un trasplante tan pronto como ello fue posible.*

A esta altura del análisis de la historia de Pilar no hay duda ninguna de que, poco a poco, hemos ido progresando en la reflexión moral sobre el caso. Es muy probable que en este momento todos estemos de acuerdo en que Pilar tiene derecho a que se le atienda médicamente, ya que la asistencia sanitaria en condiciones de igualdad es un derecho económico y social indiscutible, logrado tras dura lucha en la primera mitad de nuestro siglo. También convendremos sin esfuerzo en que ese derecho ha de tener unos límites, que vienen impuestos por la necesidad de hacer que los recursos económicos disponibles, siempre escasos, produzcan el mayor bien al mayor número. Esto quiere decir que aceptamos la existencia de un valor moral, la justicia, desde el que podemos esbozar criterios más concretos, como la tabla de derechos humanos, entre los cuales está el derecho a la asistencia sanitaria. Estos derechos son exigibles en justicia, y por tanto son derechos prima facie, *que obligan moralmente. Ahora bien, los llamamos derechos* prima facie *porque pueden entrar en conflicto con las consecuencias, en cuyo caso éstas pueden atenuar y hasta anular la fuerza del derecho* prima facie. *Cuando éste ha sido contrastado con las consecuencias, entonces es ya un derecho* real y efectivo. *Los derechos* prima facie *pueden ser* reales y efectivos, *si las consecuencias no los derogan, pero en caso contrario el derecho* efectivo *es el resultante de contrastar el derecho* prima facie *con las consecuencias.*

Analizando el caso de Pilar vemos que las diferentes teorías de la justicia distributiva, por más que parezcan entre sí contradictorias, tienen un cierto poder de convergencia, como he tratado de demostrar en la conclusión de este capítulo. Todo parte de que hay una necesidad

de ajustamiento (la justicia como ajustamiento), que origina un valor (la justicia como valor), el cual, a su vez, permite elaborar unos ciertos esbozos sobre lo que es justo e injusto (las tablas de derechos humanos). Estos, en fin, deben contrastarse antes de tomar cada decisión concreta con las condiciones reales y efectivas (la justicia como experiencia). Cuando la decisión se ha tomado así, siguiendo todos estos pasos, entonces podemos decir que el acto que vamos a realizar esta «justificado». La justicia no es algo inmutable, que se tiene o no se tiene, sino un proceso. La justicia es el proceso de justificación. El médico tiene que justificar sus actos, y la sociedad también. Ese proceso tiene unos momentos o fases, que son los descritos. Al final podemos decir que las acciones terapéuticas realizadas con Pilar estaban justificadas, por más que en su vida hubieran sido frecuentes las injusticias.

NOTAS

[1] Cit. por Pedro LAÍN ENTRALGO, *La Relación Médico-Enfermo: Historia y Teoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1964, p. 20.

[2] Pedro LAÍN ENTRALGO, *Op. cit.*, pp. 19-20.

[3] Cf. Dietrich von ENGELHARDT, «Betrachtungen zur Grundstruktur der medizinischen Ethik», en A.J. BUCH y J. SPLETT, Hrsg. *Wissenschaft, Technik, Humanität*, Frankfurt a. M. 1982, pp. 99-119; «Virtue and Medicine during the Enlightenment in Germany», en E.E. SHELP, Ed., *Virtue and Medicine. Explorations in the Character of Medicine*, Dordrech, Reidel, 1985, p. 65; «Dauer und Wandel in der Geschichte der medizinische Ethik. Ein Beitrag zur Prüfung der Paradigmawechsel des Thomas S. Kuhn in der Medizin», en U. SCHLAUDRAFF, Hrsg. *Ethik in der Medizin*. Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 13. bis 15. Dezember 1985, Berlín 1987, p. 36.

[4] Cf. mi artículo «Bases éticas del asesoramiento familiar» (en prensa), donde intento demostrar cómo la familia es una institución intermedia entre los individuos y la sociedad, cuya función es el ejercicio de la beneficencia. De aquí debe concluirse que donde la beneficencia no existe o ha dejado paso a la maleficencia, no tiene sentido hablar de familia. Quizá hoy estamos sufriendo en muchos aspectos de la vida esta pérdida, y muy concretamente en el sanitario.

[5] El hecho de que el médico y la familia compartan un objetivo moral muy similar, la beneficencia, permite entender por qué los familiares han sido siempre los grandes aliados de los médicos en el fomento del paternalismo.

[6] The National Commision for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*, Washington, U.S. Government Printing Office, 1979, pp. 4-20.

[7] Diels-Kranz, 12 B 1. Utilizo, con mínimas variantes, la traducción de Nietzsche, tal como la da Heidegger al comienzo de su estudio «La sentencia de Anaximandro», publicado en *Sendas perdidas*, 2.ª ed., Buenos Aires, Losada, 1969, p. 265.

[8] M. HEIDEGGER, *Op. cit.*, p. 299.

[9] Cf. Mircea ELIADE, *El mito del eterno retorno*, y Fernando CUBELLS, *El eterno retorno y algunas de sus derivaciones doctrinales en la filosofía griega*, Valencia, Anales del Seminario de Valencia, 1967.

[10] *Pol* I,1: 1252b 34-1253a 1.

[11] Cf. DK 24 B 4.

[12] Cf. Pedro LAÍN ENTRALGO, *La medicina hipocrática*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, pp. 52, 187 y 190.

[13] DK 24 B 2.

[14] Cf. José Luis L. ARANGUREN, *Etica*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, p. 338.

[15] Cf. Tomás de AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 108.

[16] *Et. Nic.* II, 7: 1108b 1-2.

[17] *Et. Nic.* V, 1: 1129b 25-1130a 10. La primera cita es de Eurípides (Frag. 486), y la segunda de Teognis, 147.

[18] *Et. Nic.* V, 9: 1137a 12.

[19] *Et. Nic.* V, 7: 1134b 18-25.

[20] *Et. Nic.* V, 3: 1131a 31-b 15. Cf. David ROSS, *Aristotle*, 5.ª ed., Londres, Methueu and Co., 1971, pp. 209-15.

[21] Cf.*S. Th.* II-II, q.61, a.2.

[22] *Et. Nic.* V, 3: 1131b 17-18.

[23] *Pol.* I, 1: 1252a 31-35.

[24] *Et. Nic.* V, 4: 1132a 30-35. Cf. también *S. Th.* II-II, q.61, a.2.

[25] Cf. San Agustín, *De civitate Dei.*

[26] Sobre Hildegarda de Bingen cf. los trabajos de Heinrich Schipperges. Un resumen en su estudio «La Medicina en la Edad Media Latina», en P. LAÍN ENTRALGO, ed., *Historia Universal de la Medicina*, Barcelona, Salvat, Vol. 3, 1972, pp. 220-222.

[27] Cf. Pedro LAÍN ENTRALGO, *Enfermedad y pecado*, Barcelona, Toray, 1961.

[28] Cf. *S. Th.* II-II, q.57, a.2.

[29] Santo Tomás los estudia uno por uno en *S. Th.* II-II, qq. 64-78.

[30] Cf. *S. Th.* II-II, q.63.

[31] *Pol.* I, 1: 1253a 18-26.

[32] *Pol.* I, 1: 1252b 30.

[33] Cf. *Et. Nic.* I, 2: 1094b 9-10.

[34] Cf. *S. Th.* II-II, q. 58, a. 6.

[35] *S. Th.* I, q. 2, a. 2, resp.

[36] Cf. *S. Th* I, q. 29, a. 2, resp.

[37] *S. Th.* I, q. 60, a. 5 ad 1.

[38] *S. Th.* III, q. 7, a. 13 ad 3.

[39] *S. Th.* II-II, q. 64, a.5.

[40] *S. Th.* I-II, q. 81, a. 1.

[41] Para todos estos términos, y en general para el tema de naturaleza y comunidad en Tomás de Aquino, cf. Diego GRACIA, «Persona y Comunidad: De Boecio a Tomás de Aquino», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 11, 1984, pp. 63-106 (esp. 93-106).

[42] *C. Gent.* III, 17.

[43] *S. Th.* II-II, q. 47, a. 10 ad 2.

[44] *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 10 ad 2.

[45] Tomás de AQUINO, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c. 2. Quiere esto decir que la comunidad política tiene en Tomás de Aquino carácter «moral» y no sólo «físico». El problema es que santo Tomás, como todo el naturalismo, tiene una idea muy física del orden moral. En esto Suárez representó un avance, aunque tímido, como ya quedó expuesto en el capítulo anterior.

[46] *In Polit.* I, l, n. 40.

[47] *Conf.* III, c. 8: M.L. 32, 689.

[48] *S. Th.* II-II, q. 92, a. 1, ad 3. Cf. II-II, q. 47, a. 10 ad 2. La base de este razonamiento está en ARISTÓTELES, *Pol.* III, c. 2, n. 6: 1277a 20: «Una misma es la virtud del soberano y la del hombre bueno, pero no la del ciudadano y la del hombre bueno».

[49] Cf. *S. Th.* II-II, q. 104.

[50] Cf. *S. Th.* II-II, q. 101.

[51] Cf. *S. Th.* II-II, q. 106.

[52] *Leyes* IV: 718 a-b.

[53] Cf. *Leyes* IV: 719b-720a.

[54] *Leyes* IV: 720a-d. Cf. Pedro LAÍN ENTRALGO, «La asistencia médica en la obra de Platón», en su libro *Marañón y el enfermo*, Madrid, Revista de Occidente, 1962, pp. 90-135. Cf. también *La relación médico-enfermo*, Madrid, Revista de Occidente, 1964, pp. 82-91, y *La medicina hipocrática*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, pp. 373-380. Mark Siegler ha querido ver en este texto algo así como un antecedente griego del consentimiento informado. Cf. su trabajo «Searching for Moral Certainty in Medicine: A Proposal for a New Model of the Doctor-Patient Encounter», en *Bulletin of the New York Academy of Medicine* 57, enero-febrero 1981, pp. 56-69. Pero no se trata de eso. La actitud del médico libre no es autonomista sino beneficentista y paternalista. No debe olvidarse que en la politología griega la tiranía es lo opuesto a la monarquía paternal. El médico de esclavos se comporta como un tirano; el médico de libres, como un padre de familia que intenta persuadir a sus hijos antes de tomar decisiones. Pero para Platón, tanto en el *Cármides* como en las *Leyes*, la función de los discursos suasorios es estrictamente terapéutica. No es que sea un deber comunicar la verdad; es que hacerlo

resulta muchas veces terapéuticamente beneficioso para el paciente. Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Madrid, Revista de Occidente, p. 1958.

[55] *Rep.* III, 16: 407e.

[56] *Rep.* III, 14: 406b.

[57] *Rep.* III, 14: 406c.

[58] *Rep.* III, 15: 406d-e. Cf. los trabajos de Laín Entralgo citado en la nota 54.

[59] *Rep.* III, 15: 407a.

[60] *Rep.* III, 15: 407b-c.

[61] *S. Th.* II-II, q. 104, a. 5.

[62] Jean BODIN, *Los seis libros de la República* (trad. esp. de Pedro Bravo Gala), Madrid, Tecnos, 1986, p. 94.

[63] BODINO, *Op. cit.*, p. 94.

[64] BODINO, *Op. cit.*, pp. 297-298.

[65] BODINO, *Op. cit.*, p. 298.

[66] Thomas HOBBES, *Leviatán* (ed. C. Moya y A. Escohotado), Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 226. Cf. Eusebio FERNÁNDEZ, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid, Debate, 1984, pp. 154-156.

[67] Cf. HOBBES, *Op. cit.*, p. 230.

[68] HOBBES, *Op. cit.*, p. 240.

[69] HOBBES, *Op. cit.*, p. 246.

[70] Rom 6, 7-8. Cf. Baruch SPINOZA, *Tratado teológico-político*, Barcelona, Orbis, 1985, p. 169. Cf. también p. 175. Cf. Eusebio FERNÁNDEZ, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid, Debate, 1984, pp. 156-157.

[71] ESPINOZA, *Op. cit.*, p. 169.

[72] ESPINOZA, *Op. cit.*, p. 171.

[73] ESPINOZA, *Op. cit.*, pp. 173-174.

[74] ESPINOZA, *Op. cit.*, p. 211.

[75] Cf. Henry KAMEN, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1987.

[76] ESPINOZA, *Op. cit.*, p. 217.

[77] Cf. John LOCKE, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*; ed. esp., Madrid, Aguilar, 1969, pp. 9-10, 15, 67 y 69. Cf. Eusebio FERN ÁNDEZ, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid, Debate, 1984, pp. 157-159.

[78] LOCKE, *Op. cit.*, pp. 94 y 103.

[79] LOCKE, *Op. cit.*, p. 71. He aquí otro texto: «La finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes»: pp. 93-94.

[80] LOCKE, *Op. cit.*, p. 96.

[81] LOCKE, *Op. cit.*, p. 106.

[82] LOCKE, *Op. cit.*, p. 107. «Siendo la finalidad y la medida de ese poder, cuando está en manos de todos los individuos en el estado de Naturaleza, la salvaguardia de todos los miembros de dicha sociedad —es decir, de todos los hombres en general— no es posible que tenga, una vez que ha pasado a manos de los magistrados, otra finalidad y medida que la de mantener a los miembros de una determinada sociedad sus vidas, sus libertades y sus bienes. No puede, pues, en manera alguna y de un modo absoluto y arbitrario, extenderse ese poder a sus vidas y sus propiedades que, por el contrario, deben defenderse y guardarse hasta donde sea posible»: p. 131.

[83] LOCKE, *Op. cit.*, p. 23.

[84] LOCKE, *Op. cit.*, pp. 26-27.

[85] Locke, *Op. cit.*, p. 145.

[86] Cf. LOCKE, *Op. cit.*, p. 43: «La finalidad de la ley no es suprimir o restringir la libertad, sino lo contrario: protegerla y ampliarla».

[87] Robert NOZICK, *Anarchy, State, and Utopía*, Nueva York, Basic Books, 1974, p. 9.

[88] P.J. PROUDHON, *Idea general de las revoluciones en el siglo XIX*, cit. por R. NOZICK, *Op. cit.*, p. 11.

[89] J. J. ROUSSEAU, *Discursos a la Academia de Dijon* (trad. Antonio Pintor-Ramos), Madrid, Paulinas, 1977. Cf. Francisco Javier CABALLERO HARRIET, *Naturaleza y Derecho en Jean Jacques Rousseau*, Bilbao, Servicio Editorial Universidad del País Vasco, 1986. Cf. también Eusebio FERNÁNDEZ, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid, Debate, 1984, pp. 160-165.

[90] J. J. ROUSSEAU, *Emilio o la educación*, Barcelona, Bruguera, 1979.

[91] J. J. ROUSSEAU, *La nouvelle Héloïse* (ed. D. Mornet), París, Hachette, 1925.

[92] J. J. ROUSSEAU, *Del Contrato social* (trad. Mauro Armiño), Madrid, Alianza, 1980.

[93] Cf. Adam SMITH, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, L. I, c. 10, p. 2 (trad. esp.), México, FCE, 1958, pp. 115-139.

[94] Adam SMITH *Op. cit.*, p. 340.

[95] Cf. NOZICK, *Op. cit.*, p. 26. Cf. Fernando VALLESPIN OÑA, *Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza, 1985.

[96] NOZICK, *Op. cit.*, p. 149.

[97] NOZICK, *Op. cit.*, p. IX.

[98] Cf. NOZICK, *Op. cit.*, p. 265. En su obra *Philosophical Explanations,* escribe Nozick: «Existe una diferencia significativa entre lo moralmente no permisible (u obligatorio) de los demás en su comportamiento conmigo, es decir, de las cosas que ellos no deben (o deben) hacer, y el que yo tenga derecho a que ellos se comporten (o no se comporten) de una cierta manera. Algunas de las cosas que los demás deben hacer conmigo, yo no tengo derecho a ellas, ni tengo el derecho a pedirlas o exigirlas. Esto no es minimizar o menospreciar la importancia de estos deberes relacionados con la conducta de ellos, de estas motivaciones morales de su conducta. Sin embargo, no cualquier deber moral, por muy relevante que sea, constituye un derecho»: Robert NOZICK, *Philosophical Explanations,* Cambridge, Mass., The Belknap Press, 1981, p. 500.Cf. Allen BUCHANAN, «Justice: A Philosophical Review», en Earl E. SHELP, *Justice and Health Care*, Dordrecht, Reidel, 1981, pp. 13-14.

[99] NOZICK, *Op. cit.*, p. 149.

[100] NOZICK, *Op. cit.*, pp. 174-182.

[101] NOZICK, *Op. cit.*, p. 179.

[102] NOZICK, *Op. cit.*, p. 181.

[103] Cf. NOZICK, *Op. cit.*, p. 181.

[104] Cf. NOZICK, *Op. cit.*, p. 179.

[105] NOZICK, *Op. cit.*, p. 151.

[106] Cf. NOZICK, *Op. cit.*, p. 152.

[107] Cf. la tesis de licenciatura de E. HIGUERAS LÓPEZ, *Medicina y Etica en la España del siglo XIX*, Madrid, Universidad Complutense, 1982.

[108] Cf. Henri HARTZFELD, *La crisis de la medicina liberal*, Barcelona, Ariel, 1965, donde se estudia el caso francés con todo detalle.

[109] Cf. Pedro LAÍN ENTRALGO, *La relación médico-enfermo: Historia y teoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1964, pp. 198-214.

[110] Robert MALTHUS, *Primer Ensayo sobre la población*, Madrid, Alianza, 3.ª ed., 1970, pp. 54-5. Para situar la opinión de Malthus en su contexto, cf. George ROSEN, «Economic and Social Policy in the Development of Public Health. An Essay in Interpretation», en *Journal of the History of Medicine and Alied Sciences* 8, 1953, pp. 406-430, reproducido en Erna LESLY, *Medicina Social. Estudios y testimonios históricos*, Madrid, Ministerio de Sanidad y Consumo, 1984, pp. 53-80.

[111] Para la historia de las *poor laws*, cf. G. ROSEN, *A History of Public Health*, Nueva York, MD, 1958; Ruth G. HOGKINSON, «Poor Law Medical Officers of England 1834-1871», en *J. Hist. Med.* 11, 1956, pp. 299-338; Jeanne L. BRAND, «The Parish

Doctor: England's Poor Law Medical Officers and Medical Reform 1870-1900», en *Bull. Hist. Med.* 35, 1961, pp. 97-122; Jeanne L. BRAND, *Doctors and the State: The British Medical Profession and Government Action in Public Health 1870-1912*, Baltimore, 1965; Fraser C. BROCKINGTON, *Public Health in the Nineteenth Century*, Edinburgh, Londres, 1954.

[112] MALTHUS, *Op. cit.*, p. 100.

[113] MALTHUS, *Op. cit.*, pp. 95-6.

[114] MALTHUS, *Op. cit.*, p. 103.

[115] Cf., además del libro de Laín Entralgo antes citado, J.M. LÓPEZ PIÑERO, Pilar FAUS y L. GARCÍA BALLESTER, *Medicina y sociedad en la España del siglo XIX*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1964; F. PÉREZ BAUTISTA, *Sociedad y Medicina en la novela realista española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1974; Martín ROMERO MAROTO, *El hospital del siglo XIX en la obra de Concepción Arenal*, La Coruña, Editorial Diputación Provincial, 1988.

[116] Es particularmente claro el libro de Milton y Rose FRIEDMAN, *Libertad de elegir: Hacia un nuevo liberalismo económico*, Barcelona, Grijalbo, 1980. Sobre medicina, cf. todo el capítulo 4, «De la cuna a la tumba», y las pp. 320-321.

[117] H. Tristram ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, P. 336. Cf. también H. Tristram ENGELHARDT, «Health Care Allocations: Responses to the Unjust, the Unfortunate, and the Undesirable», en Earl E. SHELP, ed., *Justice and Health Care*, Dordrecht, Reidel, 1981, pp. 121-137.

[118] Cf. Dan BEAUCHAMP, «Alcoholism as Blaming the Alcoholic», *International Journal of Addiction*, 11, 1976, 41-52; «Public Health and Social Justice», en *Inquiry* 13, 1976, 3-14. Para una crítica de esta posición, cf. Tom L. BEAUCHAMP y Ruth R. FADEN, «The Right to Health and the Right to Health Care», en *The Journal of Medicine and Philsophy*, 4, 1979, 125-126.

[119] Cf. Baruch BRODY, «Health Care for the Haves and Have-nots: Toward a Just Basis of Distribution», en Earl E. SHELP, ed., *Justice and Health Care*, Dordrecht, Reeidel, 1981, 151-159.

[120] Karl MARX, *El manifiesto comunista*, Madrid, Ayuso, 1974, p. 74.

[121] Karl MARX, *Op. cit.*, p. 88.

[122] Karl MARX, *Op. cit.*, p. 89.

[123] Karl MARX, *Escritos de juventud*, Caracas, Instituto de Estudios Políticos, 1965, p. 62. El rechazo de la teoría de los derechos humanos se encuentra en otros muchos pasajes de las obras de Marx y Engels. Por ejemplo, este último escribe en el *Anti-Dühring*: «Y como (en la época moderna) no se vivía ya en un imperio universal como había sido el romano, sino en un sistema de estados independientes y situados a un nivel de desarrollo burgués aproximadamente igual, es natural que aquella exigencia cobrara un carácter general que rebasara a cada Estado particular, o sea que la libertad y la igualdad se proclamaran como *derechos del hombre*. Y lo específico del carácter propiamente burgués de esos derechos del hombre es que la Constitución americana —la primera que los ha reconocido— confirme simultáneamente la esclavitud de las gentes de color existente en América: mientras se condenan los privilegios de clase se santifican los de raza». Federico ENGELS, *Anti-Dühring* (trad. M. Sacristán), México, Grijalbo, 1968, p. 95.

[124] Friedrich ENGELS, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Akal, 1976.

[125] Cf. Gregorio PECES-BARBA, *Escritos sobre derechos fundamentales*, Madrid, Eudema, 1988, p. 205. El autor cita testimonios de Hayek y Ihering, que ven en la asunción por parte del Derecho de funciones positivas, la renuncia a toda su historia y el peligro de totalitarismo.

[126] Cf. Carlos MARX y Federico ENGELS, *La ideología alemana* (trad. Wenceslao Roces), Barcelona, Grijalbo, 1974.

[127] Cf. Ziyad I. HUSAMI, «Marx on Distributive Justice», *Philosophy and Public Affairs*, 8, 1978.

[128] Karl MARX, *Kritik der Gothaer Programms*, en *Marx-Engels Werke*, Berlín, Dietz, vol. 19, 1976, p. 22.

[129] MEW, 19, 21. Según Robert Tucker, esta fórmula es utilizada una sola vez por Marx a lo largo de toda su producción escrita. Cf. Robert C. TUCKER, «Marx and Distributive Justice», en *The Marxian Revolutionary Idea*, Nueva York, W.W. Norton, 1970, p. 48. George G. BRENKERT, *Marx's Ethics of Freedom*, London, Routledge and Kegan Paul, 1983, p. 246, matiza esa afirmación diciendo que, si bien no literalmente, Marx repite esa idea varias veces en su obra.

[130] MEW, 19, 21.

[131] Cf. George G. BRENKERT, *Op. cit.*, pp. 160-161.

[132] Cf. George G. BRENKERT, *Op. cit.*, p. 162.

[133] Cf. Max von PETTENKOFER, *Ueber den Werth der Gesundheit für eine Stadt. Zwei populäre Vorlesungen gehalten am 26. und 29. März 1873 im Verein für Volksbildung in München*, Braunschweig, Friedrich Vieweg und Sohn, 1873.

[134] Sobre el sistema sanitario soviético, cf. Gordon HYDE, *The Soviet Health Service. A Historical and Comparative Study*, Londres 1974; Yu. LISITSIN y K. BATYGUIN, *La URSS: La Sanidad y la Seguridad Social*, Moscú, Progreso, 1979; Heinz MÜLLER-DIETZ, *Gesundheitsdienst in Sowjet-Union*, Berlín, Osteuropa-Institut an der Freien Universitat Berlín, 1968.

[135] Miguel ARTOLA, *Los derechos del hombre*, Madrid, Alianza, 1986, p. 154.

[136] Para más precisiones, cf. Gregorio PECES-BARBA, «Reflexiones sobre los derechos económicos, sociales y culturales», en *Escritos sobre derechos fundamentales*, Madrid, Eudema, 1988, pp. 200-201.

[137] Cf. la tesis doctoral de GONZÁLEZ AMUCHÁSTEGUI, *Louis Blanc y su aportación a los orígenes del socialismo democrático*, Madrid, Universidad Complutense, 1987. Citada por Gregorio PECES-BARBA, *Op. cit.*, pp. 198-199.

[138] Cf. Gregorio PECES-BARBA *et al*, *Derecho positivo de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1987, p. 130. Artola, *Op. cit.*, pp. 47-48.

[139] Gregorio PECES-BARBA, *Op. cit.*, p. 171.

[140] Gregorio PECES-BARBA, *Op. cit.*, pp. 174-175.

[141] Sobre el sistema de las *Krankenkassen*, cf. Henry E. SIGERIST, «From Bismarck to Beveridge. Developments and Trends in Social Security Legislation», en *Bulletin of the History of Medicine*, 13, 1943, 365-388, recogido en la compilación ya citada de Erna LESKY, pp. 187-209.

[142] Gregorio PECES-BARBA, *Op. cit.*, pp. 192-193; Miguel ARTOLA, *Op. cit.*, pp. 48 y 141.

[143] G. PECES-BARBA, p. 193; M. ARTOLA, p. 141.

[144] G. PECES-BARBA, pp. 270-271.

[145] G. PECES-BARBA, p. 278; M. ARTOLA, p. 185.

[146] G. PECES-BARBA, p. 278; M. ARTOLA, p. 186.

[147] G. PECES-BARBA, p. 331.

[148] Cf. Gregorio PECES-BARBA, *Escritos sobre derechos fundamentales*, Madrid, Eudema, 1988, p. 210.

[149] George ROSEN, «Cameralism and the Concept of Medical Police», en *Bulletin of the History of Medicine*, 27, 1953, 21-42; recogido en el volumen editado por Erna LESKY, *Medicina Social. Estudios y testimonios históricos* (trad. esp.), Madrid, Ministerio de Sanidad y Consumo, 1984, pp. 107-131. Cf. también George ROSEN, «The Fate of the Concept of Medical Police 1780-1890», en *Centaurus* 5, 1957, 97-113. Sobre la *police générale* francesa del siglo XVIII, cf. George ROSEN, «Mercantilism and Health Policy in Eighteenth Century French Thought», en *Medical History* 3, 1959, 259-277; recogido en el libro antes citado de Erna LESKY, pp. 81-106. Todos estos trabajos de Rosen están reunidos en su libro *From Medical Police to Social Medicine: Essays on*

the History of Health Care, Nueva York, Science History Publications, 1974. Sobre la relación entre *policy* y *politics*, cf. Daniel M. FOX, *Health Policies, Health Politics*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1986.

150 Sobre Virchow, cf. Erwin H. ACKERKNECHT, *Rudolf Virchow. Arzt, Politiker, Anthropologe*, Stuttgart, Enke, 1957; Wolfgang JACOB, *Medizinische Anthropologie im 19. Jahrhundert. Mensch, Natur, Gesellschaft. Beitr. zu einer theoretischen Pathologie. Zur Geistesgeschichte der sozialen Medizin und allgemeinen Krankheitslehre Virchows*, Stuttgart 1967; Wolfgang JACOB, «Aus dem sozialmedizinische Erbe Rudolf Virchow. Medizin als Wissenschaft vom Menschen», en *Janus* 52, 1965, 218-240, recogido en la recopilación de Erna LESKY, pp. 165-186. Cf. también mi artículo «La medicina, ciencia social», en *Jano*, n. 173, 18 abril 1975, pp. 11-12.

151 Cf. George ROSEN, «What is a Social Medicine. A Genetic Analysis of the Concept», en *Bulletin of the History of Medicine*, 21, 1947, 674-733; recogido en la recopilación de Erna LESKY, pp. 211-272.

152 Remito de nuevo al trabajo de Henry E. SIGERIST, «From Bismarck to Beveridge», ya citado.

153 John RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1971; (trad. esp.), Madrid, FCE, 1979.

154 Cf. John RAWLS, «El constructivismo kantiano en la teoría moral», en su libro *La justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (trad. esp. de Miguel Angel Rodilla), Madrid, Tecnos, 1986, pp. 137-186. Cf. también el parágrafo 40 de *Teoría de la justicia* (trad. esp.), pp. 287-294.

155 Cf. John RAWLS, «El constructivismo...», p. 142.

156 John RAWLS, «El constructivismo...», pp. 142-143.

157 John RAWLS, «El constructivismo...», pp. 143-144.

158 John RAWLS, «El constructivismo...», pp. 145-146. Cf. «Las libertades fundamentales y su prioridad», en S.M. MCMURRIN, ed., *Libertad, igualdad y derecho* (trad. esp.), Barcelona, Ariel, 1988, p. 28.

159 John RAWLS, *Teoría de la justicia*, p. 84.

160 Cf. John RAWLS, *Teoría de la justicia*, pp. 105 y 178-189. Cf. Fernando VALLESPÍN OÑA, *Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza, 1985, p. 78.

161 John RAWLS, *Teoría de la justicia*, p. 341.

162 John RAWLS, «Las libertades fundamentales y su prioridad», ed. cit., p. 13. Como es bien sabido, Rawls ha ido introduciendo pequeñas modificaciones en la formulación de estos principios, en particular del primero. La que doy en el texto es de 1982, por tanto posterior a *Teoría de la justicia*. Cf. también la «Presentación» de Miguel Angel Rodilla a John RAWLS, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986, p. XXVIII, nota 34.

163 John RAWLS, *Teoría de la justicia*, pp. 82-83. Sobre el tema de las libertades, cf. el trabajo titulado «Las libertades fundamentales y su prioridad», ed. citada.

164 Miguel Angel RODILLA, «Presentación» citada, p. XXIX.

165 John RAWLS, *Teoría de la justicia*, p. 341.

166 Robert M. VEATCH, *The Foundations of Justice. Why the Retarded and the Rest of Us Have Claims to Equity*, Nueva York, Oxford University Press, 1986.

167 Cf. Robert M. VEATCH, *Op. cit.*, pp. 79, 82-86.

168 Cf. Kai NIELSEN, «Radical Egalitarian Justice: Justice as Equality», *Social Theory and Practice*, 5, 209-226. Para una mejor comprensión del pensamiento de Kai Nielsen, cf. su trabajo «Emancipatory Social Science and Social Critique», en Daniel CALLAHAN and Bruce JENNINGS, eds., *Ethics, The Social Sciences, and Policy Analysis*, Nueva York, Plenum Press, 1983, pp. 113-157.

169 Robert VEATCH, *Op. cit.*, pp. 121-129.

170 Cf. Robert VEATCH, *Op. cit.*, p. 132.

171 Cf. Charles FRIED, *Right and Wrong*, Cambridge, Mass., 1978.

[172] Cf. Charles FRIED, «Rights and Health Care: Beyond Equity and Efficiency», en *New England Journal of Medicine* 293, 1975, 241-245; «Equity and Rights in Medical Care», *Hastings Center Report* 6, 1976, 29-34.

[173] Charles FRIED, «¿Es posible la libertad?», en S.M. MCMURRIN, ed., *Libertad, Igualdad y Derecho. Las conferencias Tanner sobre filosofía moral*, Barcelona, Ariel, 1988, 91-132. La cita en p. 96.

[174] Charles FRIED, «¿Es posible la libertad?», p. 98.

[175] Charles FRIED, «¿Es posible la libertad?», p. 101.

[176] Charles FRIED, «¿Es posible la libertad?», pp. 101-102.

[177] Cf. Allen BUCHANAN, «The Right to a Decent Minimum of Health Care», en President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, *Securing Access to Health Care*, Vol. II, Washington, U.S. Government Printing Office, 1983, pp. 232-236. La literatura sobre el *decent minimum* ha crecido extraordinariamente en los últimos años. Cf. Brian ABEL-SMITH, «Minimum Adequate Levels of Personal Health Care: History and Justification», en John B. MCKINLAY, ed., *Economics and Health Care*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1981, pp. 509-523; Mary Ann BAILY, «Rationing Medical Care: Processes for Defining Adequacy», en George J. AGICH y Charles E. BEGLEY, *The Price of Health*, Dordrecht, Reidel, 1986, pp. 165-184. Cf. también pp. 16-18 y 185-191.

[178] Cf. NOZICK, *Op. cit.*, p 268.

[179] El pensamiento de Daniels se encuentra expuesto en su libro *Just Health Care*, Cambridge University Press, 1985. Sobre el derecho a la asistencia sanitaria, cf. pp. 4-5.

[180] Norman DANIELS, *Op. cit.*, p. 28.

[181] John RAWLS, «Unidad social y bienes primarios», en su libro *Justicia como equidad*, ed. cit., pp. 187-211. La cita en p. 195.

[182] Norman DANIELS, *Op. cit.*, p. 43.

[183] Cf. Amartya SEN, «¿Igualdad de qué?», en S.M. MCMURRIN, ed., *Libertad, Igualdad y Derecho*, Barcelona, Ariel, 1988, pp. 133-156 (esp. pp. 152-154).

[184] Cf. John RAWLS, «Unidad social...», ed. cit., p. 195, nota 8.

[185] Cf. Kenneth ARROW, «Some ordinalist-utilitarian notes on Rawls's theory of justice», en *Journal of Philosophy*, 70, 1973, 251; cf. Norman DANIELS, *Op. cit.*, p. 44.

[186] Cf. Kenneth ARROW, *art. cit.*, p. 254; DANIELS, p. 44.

[187] Cf. Ronald M. GREEN, «Health Care and Justice in Contract Theory Perspective», en R.M. VEATCH y R. BRANSON, eds., *Ethics and Health Policy*, Cambridge, Mass., Ballinger Publishing Co., 1976, pp. 111-126.

[188] Ronald M. GREEN, «Justice and the Claims of Future Generations», en Earl E. SHELP, *Justice and Health Care*, Dordrecht, Reidel, 1981, p. 196. Cf. también los siguientes trabajos de R.M. GREEN: «Intergenerational Distributive Justice and Environmental Responsability», en *Bioscience*, 27, 1977, 260-265; *Population Growth and Justice*, Missoula, Montana, Scholars Press, 1975.

[189] Ronald M. GREEN, «Intergenerational...», p. 261; «Justice and the Claims...», p. 198. En estos planteamientos, Ronald Green sigue de cerca las tesis de Hans Jonas, el filósofo que más temáticamente se ha ocupado de nuestras obligaciones éticas con las generaciones futuras. A tal efecto, Jonas reformula el imperativo categórico kantiano en estos términos: «Actúa de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de la genuina vida humana»; o también: «Actúa de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos de la posibilidad futura de tal tipo de vida»; o, simplemente: «No comprometas las condiciones de una continuación indefinida de la humanidad sobre la tierra». Cf. Hans JONAS, *The Imperative of Responsability: In Search of an Ethics of the Tecnological Age,* Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1984, p.11.

[190] Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo, *Nuestro Futuro Común* (trad. esp.), Madrid, Alianza, 1988.

[191] Cf. Diego GRACIA, «Población, desarrollo y calidad de vida», en *Razón y Fe*, n.º 1082, diciembre 1988, 409-420.

[192] Esta terminología, como se sabe, procede de Broad, quien la consagró en su libro *Five Types of Ethical Theory*, 2.ª ed., Londres 1967.

[193] Cf. Wilfredo PARETO, *Manuel d'economie politique*, París, Girard et Briere, 1909.

[194] Cf. Jeremy BENTHAM, *Fragmentos sobre el gobierno*, Madrid, Sarpe, 1985. Para el análisis de la justicia en Bentham, y en general para todo el estudio de la justicia utilitarista, cf. el excelente libro de Martin Diego FARRELL, *Utilitarismo: Etica y Política*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1983. Cf. también John RAWLS, *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1979, pp. 40-52. Frente a la tesis deontológica de este último, *justice as fairness,* Esperanza GUISÁN ha elaborado una teoría utilitarista alternativa, que denomina *justice as happiness*. Cf. su libro *Razón y pasión en ética*, Barcelona, Anthropos 1986, pp. 281-352.

[195] Jeremy BENTHAM, *Op. cit.*, p. 26.

[196] Cf. Jeremy BENTHAM, *Op. cit.*, pp. 60-61 y 111-112.

[197] Como es bien sabido, a ello dedica el capítulo 5 de su libro *El Utilitarismo,* titulado «Sobre las conexiones entre justicia y utilidad», Madrid, Alianza, 1984, pp. 100-133.

[198] Cf. J.S. MILL, *Op. cit.*, pp. 111-112.

[199] J.S. MILL, *Op. cit.*, p. 130.

[200] J.S. MILL, *Sobre la libertad*, Madrid, Orbis, 1985, p. 112.

[201] Cf. el prólogo de Dalmacio Negro Pavón a John STUART MILL, *Escritos sobre socialismo*, Madrid, Orbis, 1985, p. 163.

[202] John STUART MILL, *Principles of Political Economy*, ed. J. Ashley, Londres, Longmans, Green, 1909, p. 748.

[203] John STUART MILL, *Autobiografía*, Madrid, Alianza, 1986, p. 221.

[204] Citado en J.M. KEYNES, *The General Theory of Employment, Interest, and Money*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1936, p. 18.

[205] Entrevista con Harold Wilson en el periódico londinense *The Observer*, 9 de junio de 1963. Cit. por Robert LEKACHMAN, *La era de Keynes*, Madrid, Alianza, 1970, p. 95.

[206] J.M. KEYNES, *Op. cit.*, p. 129.

[207] Cf. Robert LEKACHMAN, *Op. cit.*, p. 100.

[208] Cf. Daniel M. FOX, *Health Policies, Health Politics: The British and American Experience, 1911-1965*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1986.

[209] Cf. Richard GILBERT *et al.*, *An Economic Program for American Democracy*, Nueva York, Vanguard, 1938; cit. por Robert LEKACHMAN, *Op. cit.*, p. 164.

[210] Cit. por Richard GILBERT, p. 47; Cf. LEKACHMAN, p. 166.

[211] Citado por Robert LEKACHMAN, p. 168.

[212] Cf. Daniel HIRSCHFIELD, *The Lost Reform*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970.

[213] MILTON y Rose FRIEDMAN, *Libertad de elegir*, Barcelona, Grijalbo, 1980, p. 138.

[214] Cf. Robert STEVENS and Rosemary STEVENS, *Welfare Medicine in America. A Case Study of Medicaid*, Nueva York, The Free Press, 1974. Cf. también Ray H. ELLING, ed., *National Health Care. Issues and problems in socialized medicine*, Chicago-New York, Aldine-Atherton, 1971.

[215] Cf. W. BEVERIDGE, *Social Insurance and Allied Services*, Londres, His Majesty's Stationery Office, 1942. Cf. también Christopher HAM, *Health Policy in Britain*, 2.ª ed., Londres, Macmillan, 1985; Michael COOPER, «Economics of Need: The Experience of the British Health Service», en Mark PERLMAN, *The Economics of Health and Medical Care*, Londres, Macmillan, 1974, pp. 89-107.

[216] A partir de entonces, los seguros obligatorios de enfermedad se fueron extendiendo por casi todos los países desarrollados. En los occidentales imitaron, bien el

modelo alemán, bien el británico, o los combinaron en diferentes dosis. En los países socialistas, se siguió el modelo ruso. Cf. G.P. CABANEL, *Médecine libérale ou nationalisée?. Sept politiques à travers le monde*, París, Dunod, 1977; Alfredo MORABIA, *Médecine et socialisme. Politiques sanitaires en Suisse et dans les sociétés capitalistes avancées*, Lausanne, Editions d'en bas, 1983; Diego GRACIA, «Medicina social», en *Avances del Saber*, Barcelona, Labor, 1984, pp. 179-211. España estableció tras la guerra civil un seguro de enfermedad que, con variaciones, seguía el modelo alemán. Posteriormente, con la aprobación el 25 de abril de 1986 de la Ley General de Sanidad, se ha introducido un modelo del tipo del *National Health Service* inglés. Cf. Pedro Pablo MANSILLA IZQUIERDO, *Reforma sanitaria: Fundamentos para un análisis*, Madrid, Ministerio de Sanidad y Consumo, 1986.

[217] De nuevo remito al libro de Pedro LAÍN ENTRALGO, *La relación médico-enfermo*, Madrid, Revista de Occidente, 1964, pp. 197-214, así como a mi trabajo «Medicina social», p. 192.

[218] Citado por Pedro LAÍN ENTRALGO, *La medicina actual*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1973; 2.ª ed., Madrid, Dossat, 1981.

[219] Cf. Brian ABEL-SMITH, *Value for Money in Health Services. A Comparative Study*, Londres, Heinemann, 1976, especialmente el capítulo 5: «Tradesman or Priest: the Payment of the Doctor», pp. 58-76. También Alex COMFROT, *Los médicos fabricantes de angustia*, Barcelona, Granica, 1977.

[220] Thomas SZASZ, *Teología de la medicina*, Barcelona, Tusquets, 1981, p. 22.

[221] Robert LEKACHMAN, *Op. cit.*, pp. 163-164.

[222] Cf. P. E. BARRAL, *Economie de la santé. Faits et chiffres*, 2.ª ed., París, Dunod, 1978.

[223] Cf. el número monográfico de la Revista *Jano* sobre el tema «La medición del nivel de salud», n. 712, 11-16 febrero 1986, pp. 511-576.

[224] Organización Mundial de la Salud, *Alma-Ata 1978: Atención Primaria de Salud*, Ginebra, OMS, 1987.

[225] Cf. Diego GRACIA, «Medicina Social», *Avances del Saber*, Barcelona, Labor, 1984, pp. 207-208.

[226] Cf. el excelente trabajo de Allan GIBBARD, «The Prospective Pareto Principle and Equity of Access to Health Care», en President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, *Securing Access to Health Care: The Ethical Implications of Differences in the Availability of Health Services*, Washington, U.S. Governmet Printing Office, Vol. 2, 1983, pp. 153-178. Cf. también pp. 138-140.

[227] La bibliografía es abundantísima. Valgan como referencias los siguientes trabajos: H.E. KLARMAN, en «Present Status of Cost-Benefit Analysis in the Health Field», *American Journal of Public Health*, 57, 1967, 1948-1953; E.J. MISHAN, *Elements of Cost-Benefit Analysis*, Londres, Allen and Unwin, 1971; R. LAYARD, *Cost-Benefit Analysis*, Middlesex, Penguin Books, 1972; S. HAGARD *et al.*, «Screening for Spina Bifida Cystica: A Cost-Benefit Analysis», en *British Journal of Preventive and Social Medicine* 30, 1976, 40-53; E. HOOK y G. CHAMBERS, «Estimated Rates of Down Syndrome in Live Births by One-Yare Maternal Age Intervals for Mothers Aged 20-39 in a New York State Study: Implications of the Risk Figures for Genetic Counseling and Cost-Benefit Analysis of Prenatal Diagnosis Programs», en *Birth Defects: Original Article Series*, 13, 1977, 127; Center for Disease Control, *Mental Retardation, Birth Defects and Genetic Disease Control Programs: A Cost-Benefit Analysis*, Atlanta, 1978; J. CHAMBERLAIN, «Human Benefits and Costs of a National Screening Programme for Neural Tube Defects», en *Lancet* 1, 1978, 1293-1296; W. NELSOL *et al.*, «A Comment on the Benefits and Costs of a Genetic Screening», en *American Journal of Human Genetics* 30, 1978, 663-665; R, LYADE *et al.*, «Maternal Serum Alpha Fetoprotein Screening: A Cost-Benefit Analysis», en *American Journal of Public Health* 69, 1979, 566-573; The Hastings Center, «Appendix D: Values, Ethics and CBA in Health Care»,

en Office of Technology Assessment, *The Implications of Cost-Effectiveness Analysis of Medical Technology*, U.S. Government Printing Office, Washington, 1980, pp. 168-182; M.H. BOYLE, G.W. TERRANCE, J.C. SINCLAIR y S.P. HORWOOD, «Economic Evaluation of Neonatal Intensive Care of Very-Low-Birth-Weight Infants», en *New England Journal of Medicine* 308, 1983, 1330-1337; A. SADOVNICK y P. BAIRD, «A Cost-Benefit Analysis of a Population Screening Programme for Neural Tube Defects», en *Prenatal Diagnosis* 3, 1983, 117-126; J. AVRON, «Benefit and Cost Analysis in Geriatric Care», en *New England Journal of Medicine* 310, 1984, 1294-1301; Peter S. WENZ, «CBA, Utilitarianism, and Reliance upon Intuitions», en George J. AGICH y Charles E. BEGLEY, eds., *The Price of Health*, Dordrecht, Reidel, 1986, pp. 71-89; Robert AUDI, «Cost-Benefit Analysis. Monetary Value, and Medical Decision», en George J. AGICH and Charles E. BEGLEY eds., *Op. cit.*, pp. 113-131.

[228] Cf. Alan WILLIAMS, «Measuring the Effectiveness of Health Care Systems», en Mark PERLMAN, ed., *The Economics of Health and Medical Care*, Londres, Macmillan, 1974, pp. 361-376; M.C. WEINSTEIN y W.B. STASON, «Foundations of Cost-Effectiveness Analysis for Health and Medical Practices», en *New England Journal of Medicine*, 296, 1977, 716-721; W.B. SCHWARTZ y P.L. JOSKOW, «Medical Efficacy Versus Economic Efficiency: A Conflict in Values», en *New England Journal of Medicine* 299, 1978, 1463; D. NEWHAUSER y W.B. STASON, «Cost-Effective Clinical Decision Making», en E.J. CARELS, *et al.*, eds., *The Physician and Cost Control*, Cambridge, Mass., Olegeschlager, Gunn and Hain, 1979, pp. 133-149; Office of Technology Assessment, *The Implications of Cost-Effectiveness Analysis of Medical Technology*, Washington, U.S. Government Printing Office, 1980; V.R. FUSHS, «What is CBA/CEA, and Why Are They Doing This to Us?», en *New England Journal of Medicine* 303, 1980, 937-938; S.D. ROBERT *et al.*, «Cost Effective Care of End Stage Renal Disease: A Billion Dollar Question», en *Internal Medicine* 92, 1980, 943-948; Peter S. WENZ, art. cit. en la nota anterior, esp. pp. 82-83.

[229] Sobre este índice, cf. el número monográfico de *Jano*, así como el artículo de Peter S. Wenz citado en las dos notas anteriores. Cf. también E. Haavi MORREIM, «Computing the Quality of Life», en George J. AGICH y Charles E. BEGLEY, *The Price of Health*, Dordrecht, Reidel, 1986, pp. 45-69.

[230] The Hastings Center, «Appendix D: Values, Ethics, and CBA in Health Care», en Office of Technology Assessment, *The Implications of Cost-Effectiveness Analysis of Medical Technology*, Washington, U.S. Government Printing Office, 1980, p. 175.

[231] El intento de establecer una teoría utilitarista de la justicia que compagine los análisis coste/beneficio con un cierto principio de equidad es muy frecuente. Cf. Tom L. BEAUCHAMP y Ruth R. FADEN, «The Right to Health and the Right to Health Care», en *The Journal of Medicine and Philosophy*, 4, 1979, pp. 118-131. El criterio que proponen estos autores es «cost/benefit analysis constrained by a decent minimum criterion» (p. 129). Opiniones similares mantuvieron ante la President's Commission Allan GIBBARD («The Prospective Pareto Principle and Equity of Access to Health Care», en el volumen de la citada comisión, *Securing Access to Health Care*, Washington, U.S. Government Printing Office, 1983, vol. 2, pp. 153-178 y 138-140), y David GANTHIER («Unequal Need: A Problem of Equity in Access to Health Care», Washing-*Access to Health Care*, vol. 2, pp. 179-206 y 135-138). El tema lo trata desde el lado de la economía Gavin H. MOONEY en su libro *Economics, Medicine and Health Care*, Brighton, Sussex, Wheatsheaf Books, 1986, pp. 88-107 y 122-125. Cf. también Martín Diego FARRELL, *Utilitarismo: Etica y Política*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1983, pp. 358-369.

[232] The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, *The Belmont Report: Ethical Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*, Washington, U.S. Government Printinf Office, 1978.

[233] Cf. Tom L. BEAUCHAMP y James F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, Nueva York, Oxford University Press, 1979.

[234] President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, *Summing Up*, Washington, U.S. Government Printing Office, 198 .

[235] Cf. David ROSS, *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press, 1930.

[236] Cf. David ROSS, *Op. cit.*, pp. 19 y ss.

[237] President's Commission, *Summing Up*, Washington, U.S. Government Printing Office, 1983, p. 12.

[238] President's Commission, *Securing Access to Healt Care*, Washington, U.S. Government Printing Office, 1983, Vol. I, pp. 4-6.

[239] Cf. Richard M. HARE, «A Kantian Approach to Health Care Policy», Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad Complutense, Madrid, 10 de octubre de 1988.

[240] Cf. John S. MILL, *Utilitarismo*, trad. Esperanza Guisán, Madrid, Alianza, 1984.

[241] Richard M. HARE, «A Kantian Approach to Health Care Policy», texto mecanografiado, fol. 4.

[242] Richard M. HARE, «A Kantian...», fol. 5.

[243] Cf. JUSTINIANO, *Institutiones* y *Digesta* en P. KRUEGER, ed., *Corpus Juris Civilis*, Dublín y Zurich, Weidmann, 1973.

[244] Robert NOZICK, *Op. cit.*, p.

[245] Tal es la descripción que del observador ideal utilitarista hace Rawls en su libro, p. 45. Cf. también la p. 214: «Algo es correcto, digamos un sistema social, si un observador ideal, racional e imparcial, lo aprueba desde un punto de vista general, teniendo todo el conocimiento de las condiciones relevantes. Una sociedad rectamente ordenada es aquella que recibe la aprobación de tal observador ideal». Las similitudes entre la teoría utilitarista del observador ideal y la rawlsiana del velo de la ignorancia en la posición original, fueron puestas de manifiesto por R.M. Hare en su recensión del libro de Rawls. Cf. R.M. HARE, «"Rawls" Theory of Justice-I», *Philosophical Quarterly*, julio-septiembre 1973, p. 151.

[246] Cf. su artículo «¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?», en Karl Otto APEL, *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986, pp. 174-219. La cita en p. 195.

[247] Remito a mi libro *Voluntad de verdad: Para leer a Zubiri*, Barcelona, Labor, 1986.

[248] Para todo esto, cf. Xavier ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986, especialmente el capítulo titulado «El hombre, realidad moral», pp. 343-440. Las ideas de perfección y beatitud en las pp. 390-391.

[249] Ronald DWORKIN, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1977, p. 38.

[250] Ronald DWORKIN, *Op. cit.*, p. 37.

[251] Ronald DWORKIN, *Op. cit.*, p. 269.

[252] Cf. Ronald DWORKIN, *Op. cit.*, pp. 270-275.

[253] Cf. Charles FRIED, «Rights and Health Care: Beyond Equity and Efficiency», en *New England Journal of Medicine*, 293, 1975, 241-245. Cf. también su libro *Medical Experimentation: Personal Integrity and Social Policy*, Nueva York, American Elsevier, 1974.

[254] Edmund D. PELLEGRINO y David C. THOMASMA, *Philosophical Basis of Medical Practice. Toward a Philosophy and Ethics of the Healing Professions*, Nueva York, Oxford University Press, 1981, p. 270.

[255] Cf. Eric J. CASSELL, *The Healer's Art: A New Approach to The Doctor-Patient Relationship*, Philadelphia, J.B. Lippincott, 1976.

[256] Cf. Albert R. JONSEN, Mark SIEGLER, William WINSLADE, *Etica clínica*, Barcelona, Labor, 1989.

[257] Tras lo dicho queda claro mi desacuerdo con la tesis mantenida por George J. Agich en su trabajo «Economic Cost and Moral Value», en George J. AGICH y Charles E. BEGLEY, *The Price lf Health*, Dordrecht, Reidel, 1986, pp. 23-42.

[258] Cf. PELLEGRINO y THOMASMA, *Op. cit.*, pp. 244 y ss.

II

BIOÉTICA FUNDAMENTAL

- **Fundamentación de la bioética.**
- **El método de la bioética.**
- **Bioética mínima.**

4

Fundamentación de la bioética

HISTORIA CLÍNICA: ABORTO PROVOCADO

Mari Carmen es una mujer de 35 años, casada y madre de dos hijos, uno de 8 años y otro de 5. Tanto su marido como ella carecen en la actualidad de trabajo fijo. Antes de que naciera su segundo hijo, Mari Carmen había decidido no tener más y evitar cualquier posible embarazo. Cuando, hace cinco años, quedó embarazada por segunda vez, pensó abortar, pero la insistencia de su marido en que podían tener el hijo, y el hecho de que la práctica del aborto fuera entonces ilegal en España y estuviera penalizada, así como la frecuencia con que la práctica ilegal del aborto pone en grave peligro la vida y la salud de la madre, le hicieron desistir de su propósito.

Mari Carmen acudió hace días a la consulta de su médico de zona del Insalud ante la sospecha de un nuevo embarazo. Tras consultar su historia clínica y someterla a una breve exploración, el médico pidió que le hicieran un test de embarazo, y le mandó venir hoy a su consulta con el resultado. Mari Carmen ha acudido a conocer el resultado acompañada de su esposo. Ambos están preocupados por lo que se les avecina. A la vez que procura tranquilizarles, el médico les confirma el nuevo embarazo, hasta entonces sólo sospechado. Inmediatamente, Mari Carmen le dice al médico que está decidida a abortar, y le confiesa que todo esto «le da un poco de miedo». El médico es católico practicante y acérrimo defensor de la postura «pro vida», razón por la cual intenta por todos los medios a su alcance disuadir a Mari Carmen de su propósito. Le explica en detalle la operación, y le señala sus riesgos y posibles complicaciones. La paciente reconoce que someterse a esa operación le da miedo, pero piensa que los riesgos de tener un nuevo hijo son aún mayores. Ella está convencida, y así se lo dice al médico, de su incapacidad para atender bien a un nuevo hijo, ya que carece por completo de dinero y de tiempo. La penuria en que vive le hace estar en continua tensión y con muy mal humor. Se considera incapaz de controlar sus nervios y de no gritar o agredir a sus hijos. Mari Carmen se confiesa una

mujer derrotada, harta, y sin posibilidad de transmitir amor y afecto al nuevo ser. Piensa que los conflictos y problemas que tiene en casa rebasan con mucho su capacidad física y psíquica.

A lo largo de la entrevista, el médico se da cuenta de que Mari Carmen es una mujer conflictiva y algo neurótica, pero que es perfectamente consciente de su situación y goza de capacidad y competencia para tomar decisiones autónomas. No se le puede tachar de irresponsable o de inconsciente. Por ello, el médico se ve obligado a respetar sus propias decisiones morales, aunque crea que estas son erróneas, y así se lo hace saber a la paciente.

En este momento de la entrevista, el médico se dirige al marido de Mari Carmen y le pide su opinión. Podría suceder que el marido no estuviera de acuerdo con la decisión de su mujer —como sucedió en el otro embarazo—, lo que sin duda haría más difícil una decisión final de ésta en favor del aborto. Él responde que se encuentra ante un grave conflicto. De una parte cree que deberían respetar la vida del niño, pero por otra sabe lo que piensa su mujer y está convencido de que caso de seguir adelante con el embarazo, su vida familiar puede convertirse en un pequeño infierno. Por eso ha decidido no complicar más las cosas y aceptar la decisión de su esposa.

Una vez comprobada la competencia de la paciente para tomar decisiones autónomas según su escala de valores y su decisión irrevocable de abortar, así como el asentimiento de su esposo, el médico dice a Mari Carmen que su único empeño es ayudarla a tomar una decisión lo más madura y responsable posible. Añade que puesto en su caso, él no tomaría la decisión de abortar, sino otra menos drástica. De hecho, añade, hay múltiples matrimonios que están esperando durante años para adoptar hijos, y que desearían ayudarla en sus problemas, cargando con los costes del embarazo y el parto. Una decisión de este tipo —sigue argumentando el médico— exige probablemente más coraje que la de abortar, pero también es de una mayor calidad moral. Mari Carmen queda algo desconcertada ante este razonamiento. Ella sabe que si espera a que nazca su hijo ya no será capaz de desprenderse de él, y por tanto desea una solución rápida y definitiva.

Acto seguido, el médico explica al matrimonio la legislación española sobre aborto. El artículo 417 bis del Código Penal, les dice, declara legal la práctica del aborto en los supuestos de «grave peligro para la vida o la salud física o psíquica de la embarazada», «delito de violación» y «presunción de que el feto habrá de nacer con graves taras físicas o psíquicas». En su opinión, dice el médico, Mari Carmen no se halla incluida en ninguno de los tres supuestos. El más aplicable a su caso es el primero, pero él opina que la paciente no padece ninguna enfermedad física o psíquica que pueda considerarse grave. Ciertamente, Mari Carmen es una mujer conflictiva y neurótica, pero el médico piensa que las enfermedades psíquicas graves son las que en los tratados de Psiquiatría se agrupan bajo el nombre de psicosis, y algunos tipos de psicopatías. No duda de que el nuevo embarazo supone un nuevo conflicto para ella y para la familia, pero

cree que con la ayuda de las instituciones pro-vida ese conflicto puede llegar a no ser grave. Por tanto, le dice que en su opinión ella no está incluída en ninguno de los tres supuestos legales de interrupción voluntaria del embarazo. Èl cree que caso de realizarse tal aborto será criminal, y no puede ser prescrito ni ejecutado por los médicos del Insalud. Y aunque lo sea, es decir, aunque otros mantengan criterios distintos a los suyos, él no puede colaborar a la realización de un acto que considera inmoral. Aun así, les asegura que siempre estará dispuesto a ayudarles cuando lo necesiten y les ruega que no duden en volver a su consulta para cualquier tipo de problema. Si quieren reclamar, pueden acudir ante el director del ambulatorio o ante el inspector de zona. Algo desconcertados, Mari Carmen y su marido se despiden del médico y abandonan la consulta.

INTRODUCCIÓN

Los hombres efectuamos continuamente y de modo ineludible juicios morales. Vivir es ir decidiendo lo que es bueno y lo que es malo, diferenciando lo verdadero de lo falso, lo bello de lo feo. El hombre realiza a lo largo de su vida otros muchos juicios; así, por ejemplo, el médico lleva a cabo con mucha frecuencia juicios sobre el carácter sano o enfermo de un órgano, una persona o una colectividad: son los llamados «juicios clínicos» o «juicios diagnósticos». Su valor de verdad es por lo general bastante problemático, y todo médico experimentado sabe bien la dificultad con que en ese campo puede hablarse de certeza. Como los demás juicios científicos, los juicios médicos tienen un carácter por lo general sólo hipotético y probabilístico. El progreso de la medicina, como el de la ciencia toda, consiste precisamente en elaborar hipótesis y teorías cada vez más consistentes, que permitan construir juicios diagnósticos y tomar decisiones operativas más ajustadas a la realidad. Nadie espera menos de la ciencia, pero tampoco más.

De la ética, como de la filosofía en general, sí suele esperarse más. Ni el científico ni el médico tienen obligación, salvo casos excepcionales, de emitir juicios diagnósticos. En ciencia es siempre posible suspender el juicio. El médico puede en la mayoría de los casos soslayar el juicio diagnóstico, por ejemplo remitiendo el paciente a un especialista que él considere más preparado; o suspenderlo diciendo, simplemente, que ignora cuál pueda ser la enfermedad que padece tal enfermo concreto. Ahora bien, esto que es posible en ciencia, no lo es en la vida. Al vivir el hombre tiene que estar continuamente actuando, decidiendo, tomando opciones, diferenciando lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo, lo verdadero de lo falso. Los juicios morales, como los estéticos o los lógicos, son ineludibles. Tal es la razón de que los seres humanos tiendan a considerarlos como más inmediatos, próximos y seguros que los juicios científicos. El hombre

tendría algo así como un sexto sentido o una facultad estimativa capaz de hacerle diferenciar directa e inmediatamente lo bueno de lo malo. La ciencia es mediata y necesita de razonamiento; la moral sería inmediata y vendría dada por una especie de intuición connatural a todo ser humano. Yo pienso que esto es en parte así, pero sólo en una pequeña parte, como lo demuestra el hecho de la pluralidad de códigos morales concretos en diferentes épocas históricas, y aun dentro de una misma época en distintos lugares geográficos. Si tan intuitiva e inmediata es la percepción de los valores morales, ¿por qué la enorme pluralidad de sus realizaciones concretas?; si por el contrario se parte de las grandes diferencias que hay en los códigos morales históricos, ¿cómo defender su unidad? Este es el grave problema de que ha de partir todo intento de fundamentación de la moral. A pesar de su carácter cotidiano e ineludible, los juicios morales son muy difíciles de fundamentar racionalmente y de justificar filosóficamente.

A lo largo de la historia de la cultura occidental han existido dos grandes vías de fundamentación de la ética, la *religiosa* y la *metafísica*. La primera vía piensa que no hay moral sin religión positiva y que, por tanto, la fundamentación de la moral ha de ser siempre, de una u otra forma, teónoma; más aún, que los grandes principios rectores que fundamentan la vida moral, como los diez mandamientos, o el imperativo de la caridad, le vienen dictados a la moral desde la religión, y son, por tanto, previos a ella. He aquí, pues, un primer tipo de fundamentación de la moral, el religioso.

Al menos desde el tiempo de los griegos, los filósofos han intentado siempre justificar los grandes principios morales por la sola razón, y de esta forma ofrecer fundamentaciones estrictamente racionales o filosóficas de la moralidad. El criterio aristotélico de la *eudaimonía*, el estoico del «orden de la naturaleza», el escolástico de la *recta ratio*, el kantiano del imperativo categórico, y tantos más, son intentos de fundamentación racional de la vida moral.

El problema de estos dos tipos de criterios, los religiosos y los metafísicos, es que, por más que gocen o crean gozar de universalidad, son muy difícilmente universalizables, pues no todo el mundo acepta los mismos credos religiosos o sostiene idénticas posturas metafísicas. Este problema no ha tenido siempre la misma importancia, y puede afirmarse que ha ido acrecentándose con el paso del tiempo y el aumento exponencial de la comunicación entre grupos sociales y humanos imbuídos de diferentes creencias. En la Antigüedad la movilidad humana no solía darse más que en el interior de grupos sociales relativamente pequeños, que por lo general tenían las mismas creencias religiosas y similares convicciones metafísicas. Bien es verdad que a pesar de este carácter tan homogéneo, los conflictos, a veces muy graves, no dejaron de producirse. Piénsese en las guerras de religión, o en el fenómeno inquisitorial, nacido para salvaguardar la homogeneidad interna de esas sociedades en materia de religión y de moral. Y es que, a lo que parece, no hay otro medio para lograr una completa homogeneidad de criterios religiosos y morales que el coercitivo. No es un azar que Platón, el pensador en que de algún modo confluyen los dos tipos de fundamentación a que nos estamos refiriendo, la religiosa y la metafísica, deje bien claro en la *República*, el libro que más ha influido en el pensamiento político de Occidente, que la función del gobernante es «imponer» a todos sus súbditos su propio orden de valores, ya que éste es el orden objetivo y necesario, que no puede ser desconocido o negado más que por los ignorantes y por los locos. El mundo de los valores objetivos, inmutables, necesarios y eternos no

está aquí, sino en la región celeste o ideal, en el *tópos hyperouránios*, y se manifiesta a los hombres según su calidad. La máxima es, sin duda, la del gobernante-filósofo, que de algún modo es el mediador entre el mundo de las ideas y el de los mortales, y que tiene la obligación de imponerlas en la república y hacerlas guardar a los súbditos.

Este ha sido el modo como los criterios morales religiosos y metafísicos pudieron ser generalizados a todos los individuos de una nación o Estado hasta los siglos XVII y XVIII. Entonces, sin embargo, empezaron a triunfar las primeras revoluciones democráticas, rigurosamente antiplatónicas. Todos los hombres, se va a decir ahora, tienen los mismos derechos civiles y políticos, y las leyes no pueden atentar contra ellos. Entre esos derechos están los de libertad de conciencia y libertad de pensamiento, que permiten a todos y cada uno defender sus propias convicciones religiosas y morales, al menos dentro de ciertos límites. El monarca ya no es el mediador entre el mundo de los valores y el de sus súbditos. Ya no se es gobernante «por la gracia de Dios», sino por delegación de los súbditos, dado que la soberanía parte de ellos. En consecuencia, la función del gobernante ya no puede consistir en la uniformización religiosa y moral de su pueblo, mediante la «imposición» de un orden de valores pretendidamente absoluto. De este modo finaliza el «uniformismo», y el «pluralismo» moral comienza a convertirse en realidad política y sociológica.

Adviértase que cuando acontecen las grandes revoluciones democráticas, es decir, a partir de las últimas décadas del siglo XVIII, el pluralismo religioso y filosófico es ya un hecho incuestionable en los países europeos, y empiezan a existir personas que rechazan tanto la religión como la metafísica, confiando sólo en el nuevo tipo de racionalidad instaurado por la ciencia moderna, la que denominaremos racionalidad científica. Se inicia así una nueva vía de fundamentación de la moral, basada en criterios de orden científico. Entiéndase bien, no es que desaparezcan las éticas religiosas y metafísicas. Estas siguen vivas y muy vivas; pero a partir de la Revolución Francesa se hace evidente la dificultad de generalización o universalización de sus criterios al conjunto de las sociedades o de los individuos de las sociedades. A la vez que los europeos de la época moderna aprenden a respetar el disenso en cuestiones religiosas y metafísicas, logran un formidable consenso en todo lo relacionado con la racionalidad científica. En los dos primeros ámbitos se acepta el pluralismo; en el tema de qué sea la cientificidad y cuáles sus normas, no, de tal forma que en la segunda mitad del siglo XIX se consigue en este punto una casi total convergencia de opiniones. Esto significa tanto como decir que la racionalidad imperante en nuestro medio no es ya la religiosa ni la metafísica sino la científica, y que sólo desde ella pueden formularse proposiciones y dictarse normas fácilmente aceptables por todos, y por tanto generalizables al conjunto de una sociedad. Frente a las viejas morales religiosas y metafísicas, pues, la moral positiva o científica. Tal fue el sueño del positivismo, p.e. el de Augusto Comte. A lo largo de su historia la Humanidad habría pasado por tres estadios evolutivos, o si se prefiere, habría desarrollado tres tipos de racionalidad, la religiosa, la metafísica y, en fin, la científica. Cada una de ellas otorga al hombre un diferente sistema referencial, es decir, un modo distinto de entender y situarse ante el mundo y la vida. Como consecuencia de ello, en cada uno de esos estadios el ser humano pone en juego un modo distinto de comprender lo que es la verdad, la bondad o la belleza. La racionalidad científica no sólo nos otorga una lógica, sino también una ética y una

estética. Habría, pues, una ética positivista o científica, lo mismo que hay otras religiosas y otras metafísicas.

Pero hoy nos es difícil, si no imposible, aceptar sin más este ingenuo credo positivista. El siglo largo transcurrido desde su formulación nos ha hecho mucho más precavidos y suspicaces. Si el principio de la sabiduría es la duda, también habría que decir que el siglo transcurrido nos ha hecho más sabios. Era una tremenda ingenuidad de los positivistas el creer que la ciencia puede convertirse en un sistema explicativo de todo, haciendo innecesarios los demás tipos de racionalidad, y por tanto desplazando definitivamente a la metafísica y a la religión. De hecho, al formular proposiciones como las enunciadas, que la ciencia es un modo de racionalidad alternativo a los otros e incompatible con ellos, el positivismo está efectuando juicios que ya no son científicos sino claramente filosóficos, aún más, metafísicos. Para absolutizar la cientificidad del pensamiento humano, el positivismo tiene que formular juicios que ya no son científicos. De este modo incurre en el vicio lógico conocido con el nombre de *petitio principii* o, si se prefiere, en una tremenda ingenuidad. Las cosas son mucho más complejas. Y en cualquier caso, el tema de los fundamentos de la moralidad es estrictamente filosófico y hemos de aceptarlo como tal. Ello nos obliga a revisar con un cierto detalle las principales actitudes filosóficas ante el tema de la fundamentación de la moral. Es el objeto del presente capítulo. En primer lugar estudiaremos las fundamentaciones naturalistas, luego las idealistas, más adelante las epistemológicas y después las axiológicas. Como conclusión veremos el sentido que hoy puede tener lo que denomino «protomoral», como intento de fundamentación de la moral. Este orden expositivo obedece a razones cronológicas. Las fundamentaciones naturalistas aparecieron nada más iniciarse en Grecia la filosofía occidental, en tanto que las fenomenológicas y noológicas son bastante recientes. Quizá por ello son las peor conocidas y están llenas de problemas. En cualquier caso, en ellas se depositan hoy las mayores esperanzas en el tema de la fundamentación de la moral.

LAS FUNDAMENTACIONES NATURALISTAS: ES, LUEGO DEBE

Naturalismo indoeuropeo y personalismo semita

La filosofía surge en Grecia cuando los hombres comienzan a interpretar las cosas en términos de naturaleza. Esta es la gran hazaña de los filósofos presocráticos, autores de obras o poemas titulados, por lo general, *Perì phýseos,* sobre la naturaleza. El sentido etimológico del término naturaleza es el mismo en todas las lenguas indoeuropeas, y significa surgir o brotar desde dentro de la cosa misma. Para un griego las cosas son pesadas por naturaleza y el fuego quema por la misma razón; es decir, en el interior de las cosas está la razón de sus características o propiedades, a diferencia de lo que pensaron otras culturas,

como por ejemplo las semíticas, en las que esa razón se buscó y encontró por lo general fuera de la propia realidad de la cosa, por encima de ella, recurriendo a la voluntad de los dioses. Contempladas desde la cosmovisión griega éstas no son explicaciones naturales sino, muy al contrario, sobrenaturales. Grecia es el orto del naturalismo cultural. Ampliando y profundizando las ideas de Von Soden a propósito del diferente modo como el israelita y el griego se enfrentaron con la realidad, Zubiri contrapuso hace años la mentalidad semítica y la indoeuropea. Ambas tratan de explicar los mismos fenómenos, pero sirviéndose de recursos muy distintos.

> El semita tiende a concebir los seres y las fuerzas de la naturaleza como una *teofanía*: algo por lo cual la divinidad se hace patente. El indoeuropeo, en cambio, propende a considerarlos como una *realización* de la divinidad: algo en que ésta se hace corpórea. Esta diferencia, mínima y meramente incoada al comienzo, va haciéndose, con el transcurso del tiempo, cada vez más ostensible. La religiosidad y toda la cultura de los pueblos semíticos mostrarán una orientación resueltamente *personalista* y ética. Dios es *bèlum,* «el Señor». Las relaciones entre los dioses del panteón semita son preponderantemente políticas y personales. La primitiva literatura es, sobre todo, religiosa; y la primaria actitud del hombre ante la divinidad, la pura adoración. Los pueblos indoeuropeos, en cambio, irán orientándose hacia una visión del mundo más puramente *naturalista* o física. La palabra que nombra a la divinidad viene ahora de *dheiw-*, «el cielo brillante», y las relaciones entre los dioses son, ante todo, genéticas y familiares. Obsérvase, en fin, una clara tendencia a mezclar en los relatos de acontecimientos profanos (guerras, emigraciones) la vida de los dioses: así aparecen éstos en las más diversas epopeyas indoeuropeas (*Mahabharata*, *Ramayana*, poemas homéricos, etcétera)[1].

Según esto, la mentalidad o *forma mentis* de los pueblos semíticos tiende a ser «personalista y ética», en tanto que la de los indoeuropeos es «naturalista o física». Éstos interpretan la realidad en términos de *phýsis,* naturaleza; aquéllos, como por ejemplo el pueblo de Israel, en términos de *diathéke*, testamento.

> El hebreo vive, ante todo, en un mundo de sus 'prójimos'. El hebreo es un hombre de *tribu*. La tribu es su mundo. Y esto no en un sentido puramente sociológico, que sería perfectamente común a todo primitivo, sino en un sentido específicamente hebreo. Para el griego, su tribu, su *pólis,* es un momento de la naturaleza. Para el hebreo, en cambio, la naturaleza es el teatro de la existencia de su pueblo. A diferencia de lo que fue para el griego, el lugar natural en que el hebreo vive es su pueblo. De aquí que el hebreo vea el mundo a través de los modos de su existencia personal[2].

Como se ve, el griego y el israelita tuvieron dos concepciones completamente distintas del mundo y de la vida. Esto les hizo entender la verdad y la bondad de formas muy diferentes. Empecemos por el tema de la verdad. Para el hebreo verdadero es lo que permanece, a diferencia de lo fugaz o falso; para el

griego, por el contrario, verdadero es lo patente o manifiesto, por oposición a lo oculto. En un caso verdad significa seguridad o confienza, *emunah*; en el otro, desvelación, *alétheia*.

> La firmeza del amigo en la palabra que ha empeñado, en las muestras de afecto que me da, me autorizan a llamarle *verdadero* amigo. La verdad se presenta así al hebreo como fidelidad, cumplimiento de una promesa, veracidad. De aquí que el hebreo, viviendo entre las demás cosas, las ha visto a todas como promesas: para el hebreo, la piedra no "tiene" dureza, no "es" dura en el sentido que el griego daría a estas palabras. La piedra, por eso que llamamos dureza suya, se le presenta como permaneciendo firme en el futuro, comportándose sólidamente en él. La piedra "es" dura significa: la piedra permanecerá. La verdad no es así un atributo del presente, sino una promesa del futuro, lo mismo tratándose de hombres que de cosas. El verdadero amigo, como la verdadera piedra preciosa, son el amigo que se comportará como tal y la joya que no perderá su brillo. "La verdad, dice von Soden, no es algo que se ve, sino algo que acontece"; por tanto, no es algo que se dice, sino algo que se hace, y pertenece, no a un presente, sino a un porvenir. El órgano de la verdad no es el *lógos* como declaración de lo que las cosas son, sino la confianza, la fe en que serán como ofrecen ser... Mientras "para el griego lo opuesto a la verdad es la falsificación, la ilusión, para el hebreo es más bien la desilusión". La desilusión es el modo como el hebreo se siente solo en el mundo; entonces le aparece "todo" como algo que será o no será lo que promete, como una *historia* en que el hombre confía o desconfía. El hebreo no siente el transcurso de las cosas y su efímera existencia como un "movimiento" al modo griego, sino como una historia que algún día el futuro sancionará, esto es, rectificará o ratificará. El mundo entero pende de una magna sanción o de un magno juicio que juzgará sobre la verdad de la historia. Esta historia oculta, pues, esencialmente, lo que las cosas en verdad son. Las cosas no son *eîdos*, esencia, sino destino... La verdad no está oculta aquí tras el movimiento, como en Grecia, sino tras la historia. Y su forma de ocultación es también especial. La verdad es cuestión de tiempo. No es un tiempo como el del griego, pura duración cósmica, sino el tiempo de cada cosa, de cada acontecimiento. El tiempo de la historia no es el tiempo del simple movimiento sino el tiempo del destino[3].

Era importante transcribir este largo párrafo para comprender, al menos por contraste, el sentido del naturalismo griego. Los pueblos indoeuropeos concedieron prioridad al sentido de la vista, y entendieron la verdad como lo no oculto, lo patente, lo que es ante los ojos. Los semitas, por el contrario, primaron el sentido auditivo, razón por la cual verdad fue para ellos sinónimo de noticia, que respecto de las cosas pasadas se manifiesta como fidelidad, y respecto de las futuras como cumplimiento. Donde el griego dice *ón*, ser, el hebreo dice *amén*, así sea. El griego tiene naturaleza y el hebreo historia.

Esto tiene importantísimas consecuencias en el tema de la fundamentación de

la moral. Para el hebreo la bondad consiste primariamente en la fidelidad a las tradiciones recibidas, más concretamente, al pacto o alianza que en tiempos de Moisés efectuó Yahwé con el pueblo de Israel; es decir, a los preceptos del Decálogo. El bien moral, la bondad se identifica, pues, con la «fidelidad». Para el griego, por el contrario, la bondad moral consiste en el «ajustamiento» al orden de la naturaleza, de tal manera que lo bueno viene a identificarse con lo natural o ajustado, con el orden, y lo malo con lo antinatural, desajustado o desordenado. La virtud por antonomasia del israelita es teologal, religiosa, la «fe» (en Yahwé); la del griego es moral, la «justicia» (el ajustamiento al orden de la naturaleza). Tomando la primera actitud, los judíos han pasado a la historia como grandes fundadores religiosos; mediante la segunda, los griegos pusieron los fundamentos de la moral racional o filosófica. Antes de Grecia no existe, en el rigor de los términos, la ética.

El naturalismo y la fundamentación de la ética

De esa ética griega decimos que es «naturalista», ya que intenta justificar los juicios morales apelando al orden de la naturaleza. Lo hemos visto en capítulos anteriores, y ahora debemos recapitularlo. Para ello nada mejor que analizar el caso concreto de la moral estoica, quizá la de mayor influencia en la cultura occidental. En su obra *Vidas de filósofos*, escribe Diógenes Laercio a propósito de las opiniones morales de los estoicos:

> En su libro *La naturaleza del hombre* llamó Zenón perfección al vivir conforme a la naturaleza, esto es: vivir según virtud, pues hacia ésta nos conduce la naturaleza, y por el estilo piensa también Cleantes en *El placer* y Posidonio, así como Hecatón en *Los fines*. Por otro lado, lo mismo es vivir según virtud y vivir la experiencia de los fenómenos adecuados a la naturaleza, tal como dice Crisipo en el libro primero de *Los fines*: pues nuestras naturalezas son partes de un todo, por lo que la perfección es vivir en consonancia con la naturaleza, esto es, según la naturaleza de uno mismo y según la de todos, sin realizar nada de lo que acostumbra a prohibir la ley común, es decir, la recta razón, que se extiende a través de todo, y que es la misma de Zeus, el dueño del gobierno de todos los seres[4].

La virtud es una disposición natural o *diáthesis katà phýsin* o, como se dice poco después, disposición equilibrada, regular o armónica (*diáthesis homologouméne*)[5], en tanto que el vicio es una disposición antinatural o *diáthesis parà phýsin*[6]. A los médicos nos resulta muy familiar esta terminología, ya que los médicos griegos definieron la salud en esos mismos términos, como *diáthesis katà phýsin,* y la enfermedad como *diáthesis parà phýsin.* Con lo cual resulta que salud y bondad de algún modo se convierten entre sí, y que la ética viene a identificarse con la bioética. Bien pensado, es lógico que así suceda, ya que en una cultura naturalista la moralidad se hace consistir en el orden de la naturaleza, y la naturaleza del hombre es rigurosamente corpórea. Esto explica por qué a la

pasión desordenada se la denominó entre los estoicos con los mismos términos que a la enfermedad: *páthos* y *kínesis parà phýsin.* Además de enfermedades del cuerpo hay enfermedades del alma. He aquí cómo lo expone Diógenes Laercio:

> Tal como se habla de ciertas dolencias respecto al cuerpo, como la gota y la artritis, así también respecto al alma se da la megalomanía, el afán de placer y semejantes;... y tal como con respecto al cuerpo se habla de ciertas indisposiciones, como catarros y diarrea, así también respecto al alma se dan malas inclinaciones, como la ojeriza, la sensiblería, el malhumor y semejantes[7].

Como ya vimos en el capítulo primero, y como nos recuerda ahora el texto de Diógenes Laercio, los griegos pensaron siempre que la salud es equilibrio, proporción, medida; es decir, belleza. El cuerpo proporcionado, equilibrado, sano es siempre bello, del mismo modo que el alma equilibrada y proporcionada es buena. Esto hace que tales propiedades sean entre sí convertibles, y que lo sano sea a la vez bueno y bello, etc. En historia de la filosofía se conoce con el nombre de «paradoja socrática» la afirmación de Sócrates, repetida varias veces por Platón en sus escritos, de que un hombre inteligente no puede ser voluntariamente malo, razón por la cual su maldad no puede deberse más que a ingorancia o a enfermedad. Quien ve el bien no puede no apatecerlo, dirán más tarde sus escoliastas. Verdad y bondad se convierten entre sí; y maldad y enfermedad, también. Hay una correlación muy estrecha entre salud, belleza y bondad, por una parte, y enfermedad, fealdad y maltad, por otra. Apoyándose en los estoicos Hecatón y Crisipo, Diógenes Laercio lo ve así:

> Según dice Hecatón en el libro tercero de *Los bienes* y Crisipo en su libro *De lo bello*, sólo lo bello es bueno; es lo mismo la virtud y lo que participa de la virtud, lo que significa que todo bien es bello y que lo bueno equivale a lo bello, es decir, es igual a esto, de modo que puesto que es bueno es bello; si es bello, entonces es bueno[8].

El *kalós* ha de ser también *agathós*; es el ideal griego de la *kalokagathía*, del hombre bello de cuerpo y bueno de alma, y de dos ciencias sublimes, la medicina y la moral. A tal punto llega la equiparación entre moral y medicina, que de modo similar a como ésta diferenciaba en la antigua Grecia tres posibles estados del cuerpo vivo, el de salud, el de enfermedad y el de neutralidad, los moralistas griegos dividieron los actos morales en tres categorías: los buenos, los malos y los indiferentes[9]. El concepto de acto indiferente, de tan dilatada vigencia en la historia de la moral, no adquiere todo su sentido más que situado en el contexto de lo que fue la medicina griega de la época del helenismo.

Tenemos que repetir de nuevo algo ya dicho en capítulos anteriores, que en una cultura naturalista como la griega es lógico que la moral se defina en términos de naturaleza, y que tome como modelo a la medicina. Esto explica, quizá, la enorme importancia que los escritos de ética tuvieron en el conjunto de la medicina griega, y explica también por qué la moral médica ha sido siempre enormemente proclive a los criterios naturalistas. Estos se hallan profundamente incrustado en su propia tradición. Pero sería un grave error

reducir el naturalismo moral griego a lo que acabamos de decir. De hecho los griegos afirmaron siempre que el hombre no es sólo cuerpo, ni el cuerpo es lo principal en su naturaleza. El hombre es tanto o más que cuerpo, alma, y la moralidad pertenece primaria y formalmente a esta parte de la naturaleza, no al cuerpo. Por ejemplo, en el primer texto de Diógenes Laercio antes transcrito se nos decía que la vida virtuosa consiste en seguir los dictados de la «recta razón» (*orthòs lógos, recta ratio*). El *lógos* fue para los griegos en general, y para los estoicos en particular, la parte más noble del alma, aquella que debe dirigir a todas las demás (por tanto, al *thymós* o parte irascible, y a la *epithymía* o concupiscible). A la naturaleza del hombre pertenece como cualidad primordial el *lógos*, la razón, y vivir bien, moralmente, es vivir según los dictados del *lógos* (no conforme a los dictados del *thymós* o la *epithymía*). Él es común a Zeus y a los mortales, y aun a todas las cosas de la naturaleza. Todo está penetrado por el *lógos spermatikós*, la razón espermática o seminal, de modo que la naturaleza es sede del *lógos*, y el orden de la naturaleza es el propio orden del *lógos*. No hay diferencia entre vivir según la naturaleza y vivir según el *lógos*. Cierto que la naturaleza inferior (el *thymós* y la *epithymía*) puede querer a veces algo contrario al *lógos;* así, comer en exceso o por el mero placer. No todo acto natural es de por sí bueno. Los actos del *thymós* y la *epithymía*, como el comer, el dormir o el ejercicio de la sexualidad, sólo son buenos cuando se realizan con recta razón, es decir, teniendo en cuenta el todo de la naturaleza, y no sólo el apetito momentáneo. Estos actos no son de por sí buenos ni malos, y esa es la razón de que se les denomine indiferentes; su bondad o maldad la adquieren por referencia al orden entero de la naturaleza. De nuevo se hace aquí patente la proximidad a la medicina. Para los médicos griegos, en efecto, entre el estado de salud y el de enfermedad hay un tercero, el de indiferencia o «neutralidad». El comer, el dormir o el ejercicio sexual no son actos sanos ni enfermos, sino indiferentes. Adquirirán el carácter de sanos o enfermos por referencia a la naturaleza completa del organismo que los ejecute, y al orden general de la naturaleza toda. Tal es la razón de que el comer, el dormir y el ejercicio de la sexualidad formen parte del catálogo de cosas neutras conocido en el galenismo medieval con el nombre de catálogo de las *sex res non naturales*.

El objetivo de todo lo anterior no es otro que el recordar, una vez más, el profundísimo y medular naturalismo de la ética griega. He intentado exponerlo acudiendo al caso concreto de la moral estoica. Pero la tesis general sirve para el conjunto de la filosofía moral griega. La ética de Aristóteles es ciertamente distinta de la propia del estoicismo. Su idea generatriz no es el vivir según naturaleza, sino buscar la felicidad o *eudaimonía*. Pero Aristóteles, al fin griego, no puede definir la felicidad más que como ajustamiento al orden natural. Como han escrito dos excelentes expositores del pensamiento aristotélico, en su sistema «la felicidad simplemente humana consiste en restablecer, en nosotros mismos y en la sociedad, el orden natural. Es un ideal de armonía»[10]. Por eso el significado primario del término griego *areté* no es el de «virtud moral» (por oposición a las «virtudes naturales»), como viene siendo usual en nuestra cultura desde hace varios siglos. Para el griego, repitámoslo una vez más, lo moral es inseparable de lo físico. Más que de virtud debería hablarse de «virtuosidad», como cuando decimos que tal músico es un virtuoso del arpa. Recuérdese lo ya dicho en el capítulo primero. *Areté* significa la capacidad física de hacer algo bien. De este sentido originario del término quedan aún restos en nuestros idiomas; así, habla-

mos del «vicio de una puerta» para significar que ésta ha cedido o no cierra bien, y decimos que la corteza de quina tiene tales «virtudes» medicinales, o que el agua del Lozoya es buena «en virtud» de sus caracteres organolépticos. La ética no fue en Grecia cuestión propiamente «moral» sino «física»; no estuvo en la línea de lo que hoy entendemos por orden moral (como opuesto al orden físico), sino en esa otra a que apunta el idioma cuando, a propósito de un deportista, dice que tiene «la moral baja» o «una alta moral». De ahí que el término *éthos* tampoco deba traducirse por ética sino, como propuso Zubiri hace años, por modo o forma de vida:

> El vocablo griego *éthos* tiene un sentido infinitamente más amplio que el que hoy damos a la palabra "etica". Lo ético comprende, ante todo, las disposiciones del hombre en la vida, su carácter, sus costumbres y, naturalmente, también la moral. En realidad, se podría traducir por 'modo o forma' de vida[11].

Siguiendo el sentido que el término *éthos* tiene, por ejemplo, en el *Timeo* de Platón, en la baja latinidad se traducirá por *forma vitae* o *regula vitae*, una de cuyas partes es lo que los médicos medievales denominaron *regimen sanitatis*. De ahí que la virtud por antonomasia de la vida moral, la *dikaiosýne*, tampoco tenga en Grecia el sentido moderno de justicia, sino el de «justeza» o «ajustamiento» al orden de la naturaleza. En las virtudes llamadas éticas o morales (a diferencia de las dianoéticas o intelectuales)[12], este ajustamiento suele consistir en el término medio entre los dos extremos, que por ello mismo se consideran viciosos. Así acontece, por ejemplo, con la *sophrosýne* o virtud de la templanza. Aristóteles la define como «un término medio respecto de los placeres» [13]. Y escribe:

> Hemos de observar que está en la índole de tales cosas el destruirse por defecto y por exceso, como vemos que ocurre con la robustez y la salud (para aclarar lo oscuro tenemos que servirnos, en efecto, de ejemplos claros): el exceso y la falta de ejercicio destruyen la robustez; igualmente, la bebida y la comida, si son excesivas o insuficientes, arruinan la salud, mientras que usadas con medida la producen, la aumentan y la conservan. Lo mismo ocurre también con la templanza, la fortaleza y las demás virtudes. El que de todo huye y tiene miedo y no resiste nada, se vuelve cobarde, el que no teme absolutamente nada y a todo se lanza, temerario; igualmente el que disfruta de todos los placeres y de ninguno se abstiene se hace licencioso, y el que los rehuye todos como los rústicos, una persona insensible. Así, pues, la templanza y la fortaleza se destruyen por el exceso y por el defecto, y el término medio las conserva[14].

Adviértase, una vez más, la relación entre salud del cuerpo y virtud del alma. La templanza es al alma lo que la temperancia (es decir, el equilibrio de los humores) es al cuerpo[15]. Y como para el hombre griego hay una correlación profunda entre complexión humoral y costumbre moral, resulta que no es posible la templanza sin la temperancia. Recuérdese de nuevo el famoso libro de Galeno, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, que las costum-

bres morales derivan de la complexión humoral del cuerpo[16]. Una vez más el naturalismo biologicista. El griego ve en cada médico a un moralista, y en cada filósofo a un médico. Quizá por eso en el escrito hipocrático *Sobre la decencia* se escribe: «El médico que à la vez es filósofo es igual a los dioses»[17]. Aristóteles, por su parte, dice al comienzo de su opúsculo *De sensu et sensibilibus:*

> Puede afirmarse que casi todos los filósofos que se ocupan de la naturaleza, y aquellos médicos que se interesan por su arte de una manera suficientemente filosófica, tienen esto en común: que los primeros acaban en el estudio de la medicina, en tanto que los otros comienzan sus estudios médicos por el estudio de la naturaleza[18].

Y Galeno, siguiendo el ejemplo hipocrático, escribió un breve tratadito cuyo título, latinizado, dice así: *Quod optimus medicus sit quoque philosophus*[19]. El naturalismo es particularmente propicio a las relaciones entre medicina y moral.

Esta concepción de la ética como «física moral» ha sido una constante en la cultura de Occidente desde la época griega hasta bien entrada la modernidad. Durante todos estos siglos siempre se consideró que lo natural o físico y lo ético o moral no eran dos órdenes distintos, sino dos momentos de un mismo orden, el *ordo naturae*. Será en los albores del mundo moderno cuando el orden moral y el físico se separen paulatinamente hasta llegar a oponerse. Ya en los grandes autores de la Escolástica española, sobre todo en Francisco Suárez, esta distinción cobra un relieve absolutamente inusitado dentro de la tradición escolástica medieval, como vimos en el capítulo segundo. Y aún lo fue mayor en los pensadores ilustrados, particularmente en Kant. A ello contribuyeron muchas cosas, pero no en último lugar la formulación por David Hume de la que ha dado en llamarse «falacia naturalista», imposible de salvar por las éticas naturalistas o materiales de inspiración griega. Cuando esto sucede puede decirse, con Kant, que ha finalizado un periodo de la historia de la filosofía, el «dogmático» o «metafísico», y ha comenzado otro nuevo, el «idealista» o «crítico». La filosofía intenta fundamentarse sobre nuevas bases, y con ella también la ética. Tal es el tema del próximo epígrafe.

LAS FUNDAMENTACIONES IDEALISTAS: DEBE, LUEGO ES

Toda la metafísica clásica se basaba en el principio de que la naturaleza es un todo ordenado y orgánico, un *kósmos*, del que el hombre forma parte. La idea de orden y homología es fundamental en el pensamiento antiguo. Y como la razón, el *lógos*, no es sólo una parte de ese orden de la naturaleza, sino su porción más elevada y excelsa, resulta que entre ella y la naturaleza debe haber una adecuación perfecta. La razón y la realidad son entre sí homogéneas. Esto es lo que los griegos denominaron *homoíosis* y los latinos *adaequatio seu conformitas*. Entre razón y realidad existe una adecuación perfecta, lo que permite a la mente

humana conocer las cosas tal como ellas son en sí, penetrar en su esencia. Convirtiendo en escueta fórmula escolástica esta creencia griega, el médico y filósofo medieval Isaac Israelí pudo definir la verdad como *adaequatio rei et intellectus*. Con toda coherencia, los manuales de filosofía escolástica suelen llamar a lo así definido «verdad metafísica», algo previo a la «verdad lógica» y a la propia distinción entre verdad y error. Y es que, en efecto, lo que esa verdad designa es la correlación perfecta entre el orden del ser y el orden del conocer. Sólo así se cierra el círculo de la realidad, y el *ordo naturae* se muestra en toda su redonda y acabada plenitud. Este orden antiguo es hierático, fijo, como las ideas platónicas y los frescos bizantinos. La naturaleza es como un gran fresco en el que todo tiene su lugar, el llamado, y no por azar, «lugar natural». El orden antiguo o metafísico es estático, está hecho, es un *ordo factus* que debe contemplarse y acatarse. Él es intrínsecamente —metafísicamente— verdadero, bueno y bello. Por eso la *adaequatio* antigua era básicamente pasiva, consistía en asumir y sumergirse en lo que San Agustín llamó *tranquillitas ordinis*[20]. Pero a partir del Renacimiento las cosas cambian progresivamente. El hombre toma cada vez un papel menos pasivo y más activo, no se ve tanto como espectador o contemplador del orden del universo, cuanto como constructor suyo. Es la diferencia que hay entre un *Pantokrátor* bizantino y el *Juicio Final* de Miguel Angel que adorna la cúpula de la Capilla Sixtina. El Universo no es más un *ordo factus* perfecto que es preciso contemplar reverencialmente, sino un *ordo faciendus*, algo que está por hacer, o que al menos está haciéndose. Y quien lo hace es el hombre. Esto quiere decir que el hombre no es una parte de la naturaleza, sino algo que está por encima de ella. Este algo tiene en el pensamiento moderno un nombre muy concreto: realidad moral. El hombre no es un «ser natural» sino un «ser moral». El antiguo siervo se ha convertido en señor. No hay señorío si no se es libre y capaz de promulgar leyes. La moralidad ya no consistirá, pues, en la mera adecuación al orden de la naturaleza, sino en la creación de un orden libre y autónomo. Frente a la heteronomía de los criterios naturalistas clásicos, la autonomía de la nueva razón moral.

La razón moderna tiene que renovarse ante la imposibilidad de seguir siendo tan ingenua como la antigua. En la historia de la humanidad parece suceder lo mismo que en las biografías de los individuos concretos, que no se logra la madurez y la autonomía más que a costa de perder la inocencia propia de los años infantiles. La metafísica antigua tenía algo de ingenua, y la filosofía moderna ciertas dosis de precaución y astucia. Esto explica que ciertos hechos conocidos desde muchos siglos antes, adquieran ahora una significación completamente nueva. De todos era conocido que el bastón parcialmente sumergido en el agua aparece ante nuestros ojos como roto aunque de hecho no lo está, o que dos personas pueden ver un mismo objeto de distintos colores (es lo que sucede siempre que se compara la percepción de un objeto rojo en un daltónico y en otro que no lo es), o, en fin, que una misma sustancia puede parecer dulce a unos y amarga a otros, o caliente a ciertas personas y fría a otras. Todos estos datos, sabidos desde mucho tiempo atrás, cobraron ahora un nuevo relieve, hasta el punto de poner en tela de juicio la vieja teoría de la adecuación. Si, como parece, estas cualidades no son objetivas, entonces resulta necesario conceder a la subjetividad un papel muy superior al tradicional en la determinación del conocimiento. Al conocer el hombre no sólo «recibe», también «pone». La cuestión está en saber qué recibe y qué pone. Ese fue el gran caballo de batalla de toda la

filosofía moderna, que cada vez hubo de ir concediendo más y más a la subjetividad, y con ello renunciando paulatinamente al viejo ideal de la adecuación. Si para Locke el hombre pone las cualidades secundarias[21], en Berkeley pone también las primarias, de modo que las llamadas cosas no son sino percepciones. Sólo podemos estar seguros de lo pensado, de las percepciones mentales. El «es», la ontología antigua, ya no es defendible, razón por la cual tampoco sirve ya para fundamentar las proposiciones morales o de «debe». Tal es el punto de partida de la obra de Hume.

David Hume y la «falacia naturalista»

Hume dedica el primer libro de su *Tratado de la naturaleza humana* al análisis del entendimiento humano, el segundo al estudio de las pasiones y el tercero a aplicar los resultados de ambos al tema de la moralidad. Nada hay en la mente, dice Hume, distinto de sus percepciones, que son de dos tipos, impresiones e ideas. Entre unas y otras hay la misma diferencia que entre el sentir (entendido de modo muy amplio, que incluye no sólo las sensaciones sino también las pasiones) y el pensar. Cuando sentimos una pasión o emoción de cualquier especie, o tenemos las imágenes de objetos exteriores transmitidas por nuestros sentidos, la percepción que registra la mente equivale a lo que Hume denomina «impresión»; cuando reflexionamos sobre una pasión o un objeto que no está presente, esta percepción equivale a una «idea». Son por ello las impresiones percepciones vivaces y fuertes, en tanto que las ideas son percepciones lánguidas y débiles[22]. Las impresiones son previas a las ideas, razón por la cual hemos de considerar que éstas derivan de aquéllas. El primer problema de la ética está, pues, en saber si las percepciones morales son impresiones o ideas:

> ¿Distinguimos entre vicio y virtud, y juzgamos que una acción es censurable o digna de elogio, por medio de nuestras "ideas" o de nuestras "impresiones"?[23].

Tras someter cada alternativa a minucioso análisis, Hume acaba contestando ambas negativamente. La moralidad no es sólo impresión ni sólo idea, sino una curiosa combinación de ambas. Las impresiones primarias o simples, como la de placer o dolor, generan secundariamente otras, como los sentimientos de agrado y desagrado. A su vez, estos sentimientos, que tienen la vivacidad y la fuerza de las impresiones, arrastran tras de sí a las ideas. Por tanto, las ideas morales proceden de unas impresiones como las de placer y dolor, generadores de sentimiento de agrado y desagrado, que la razón eleva a la categoría de ideas (las de lo bueno y lo malo). Por eso dice Hume que un predicado moral consiste en «una idea vivaz relacionada o asociada con una impresión presente» [24]. Se trata de una idea (p.e., la de asesinato) que por la fuerza de la impresión presente (p.e., el presenciar la muerte de un hombre a manos de otro) cobra gran vivacidad, haciéndonos creer que el predicado moral es objetivo y pertenece a la realidad, cuando en el fondo se trata de un sentimiento. Por eso para Hume no cabe «certeza» de los predicados morales (ésta sólo se da en los predicados de

razón), sino «creencia» (*belief*) (que es la certeza propia de los productos del sentimiento)[25]. La creencia juega un papel fundamental en nuestras vidas. Para Hume la idea de causalidad tampoco es un dato objetivo o real, sino una creencia (aunque de carácter distinto, ya que su origen no está en el sentimiento sino en el propio dinamismo de la mente). Es también una creencia afirmar que los colores o los sabores son cualidades objetivas de las cosas; y lo es pensar que las cosas y las acciones son en sí buenas o malas:

> Por consiguiente, el vicio y la virtud pueden compararse con los sonidos, colores, calor y frío, que, según la moderna filosofía, no son cualidades en los objetos, sino percepciones en la mente. Y lo mismo que en física, este descubrimiento en moral tiene que ser considerado como un progreso importante en las ciencias especulativas, aunque —igual que el otro descubrimiento en física— tenga poca o ninguna influencia en la práctica[26].

Los predicados morales no son propiedades objetivas o reales de las cosas, sino creencias subjetivas. Éstas surgen como resultado de la repetición de experiencias en las que se mezclan una idea elemental (la del asesinato como propiedad moral negativa) con una impresión fuerte y vivaz (la contemplación de un hombre que mata a otro). Hume denomina a las impresiones fuertes y vivaces asociadas con ideas, «pasiones». Pasión y creencia son conceptos íntimamente relacionados, si bien el primero cubre un ámbito más amplio que el segundo. De ahí que escriba:

> Así como la creencia es requisito casi indispensable para despertar nuestras pasiones, del mismo modo admiten éstas muy fácilmente la creencia; y, por ello, no sólo los hechos que nos proporcionan emociones agradables sino también, y muy a menudo, los que causan dolor llegan a ser fácilmente objeto de fe y opinión (o creencia)[27].

Hacer de la moralidad una pasión no supone para Hume rebajar su estatuto, sino situarlo en su justo lugar. Como su mentor Hutcheson, Hume piensa que este lugar no es la razón sino el sentimiento:

> Nada puede ser más real o tocarnos más de cerca que nuestros propios sentimientos de placer y malestar, y si éstos son favorables a la virtud y desfavorables al vicio, no cabe exigir más a la hora de regular nuestra conducta y comportamiento[28].

Esto puede expresarse también diciendo que la moralidad no puede basarse en conclusiones establecidas por la razón, y que tampoco resulta lógicamente posible pensar que una verdad fáctica pueda proporcionar base firme a los juicios morales:

> Sea el caso de una acción reconocidamente viciosa: el asesinato intencionado, por ejemplo. Examinadlo desde todos los puntos de vista posibles, a ver si podéis encontrar esa cuestión de hecho o existencia a que llamáis *vicio*. Desde cualquier punto que lo miréis,

> lo único que encontraréis serán ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No existe ninguna otra cuestión de hecho incluida en esta acción. Mientras os dediquéis a considerar el objeto, el vicio se os escapará completamente. Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontréis allí un sentimiento de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en vosotros mismos, no en el objeto[29].

La moral, pues, ni puede basarse en nada ofrecido por la razón, ni puede encontrar base firme en las verdades fácticas. De las premisas fácticas o de hecho no cabe deducir deberes u obligaciones morales. El deber es un sentimiento, una pasión, no una cuestión de hecho. Las proposiciones de hecho suelen usar el verbo «es», en tanto que las morales utilizan de preferencia el verbo «debe»; pues bien, para Hume no es posible el paso de una a otra, de modo que resultan ilícitas todas las fundamentaciones naturalistas. Los predicados morales no pueden tratarse como cualidades objetivas de las cosas. Sería un error tan grande como el pensar que el color, el sabor o la temperatura son propiedades reales y objetivas, idependientes de quien las considere. Hay que reprobar, pues, cualquier intento de fundamentación naturalista de la moral, y por consiguiente, toda pretensión de derivar el «debe» del «es». De ahí que Hume escriba el siguiente párrafo, el primer texto filosófico en que aparece descrita la que Moore bautizó en sus *Principia Ethica* (1903) con el nombre de «falacia naturalista»:

> En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: *es* y *no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón[30].

Adviértase lo que esto significa. Conocer, según Hume, consiste en formar juicios que enlacen percepciones de modo necesario. Estos juicios pueden ser de dos tipos, que Hume llama «relaciones de ideas» (lo que Kant denominará «juicios analíticos») y «cuestiones de hecho» (los «juicios sintéticos» kantianos).

Juicios analíticos son los propios de las ciencias puras, como la matemática y la lógica. En última instancia son siempre juicios tautológicos, ya que en ellos el predicado se halla de alguna manera incluído en el sujeto. Para ejecutarlos basta el simple ejercicio de la razón sin el concurso de la experiencia, motivo por el cual se llaman juicios racionales. Estos juicios se rigen por la pura necesidad lógica, que les otorga certeza y evidencia. Muy otra es la suerte de los juicios empíricos o de hecho. Las impresiones son todas individuales y distintas. Los juicios empíricos consisten en conectar entre sí las diversas impresiones. No son, pues, analíticos sino sintéticos. Y la síntesis entre las distintas impresiones no puede efectuarse más que por medio del principio de causalidad. Son juicios del tipo: si A, entonces B. Estos juicios darán evidencia siempre y cuando el enlace causal pueda probarse que es necesario. Ahora bien, esta necesidad no puede establecerse ni *a priori*, es decir, por la razón, ni *a posteriori* o por la experiencia. No puede establecerla la razón, ya que no se trata de juicios analíticos; y tampoco puede venir dada por la experiencia, que recibe impresiones aisladas, quizá funcionalmente relacionadas entre sí, pero que nunca puede establecer esa relación como «necesaria» y decir, por tanto, que se va a dar siempre, de modo que cada vez que aparezca A se dará B. Esto equivale a decir que los juicios empíricos o sintéticos no son nunca necesarios, y por tanto no dan evidencia. Su verdad no está nunca demostrada ni es demostrable, razón por la cual gozan de una certeza meramente subjetiva. Estos juicios, generalmente llamados juicios científicos de experiencia o, simplemente, científicos, basan su carácter sintético en un principio, el de causalidad, que no es un hecho ni una deducción racional necesaria sino, otra vez, una «creencia». Por eso sucede que la verdad de la ciencia empírica no está nunca demostrada sino creída, ya que su necesidad es construída por nosotros, y no dada por la razón o por la experiencia. De lo cual cabe deducir que el destino de la ciencia empírica es muy similar al de la moralidad. Ambas parten de hechos de experiencia y elaboran desde ella juicios que son sintéticos o *a posteriori*. La necesidad de estos juicios no viene dada por la razón ni por los hechos sino por una exigencia subjetiva o «creencia». De este modo, parece que en ambos dominios, el de la moralidad y el de la ciencia, puede aplicarse una misma lógica, que en un caso se denominará lógica óntica o científica y en el otro lógica deóntica o moral. Son dos lógicas distintas, dado que no es posible el paso del «es» al «debe» sin caer en las garras de la falacia naturalista. Pero la estructura formal de ambas es muy similar, si no idéntica. Pronto tendremos ocasión de comprobarlo. Frente a las antiguas fundamentaciones metafísicas de la moral, para las cuales lo bueno era una propiedad inherente a las cosas reales, ahora se nos dice que se trata de una cualidad subjetiva, del mismo tipo que el color o la temperatura. La incipiente pero vigorosa teoría crítica del conocimiento, es decir, la nueva epistemología que se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento científico (y se pregunta por ello porque esto ahora es un «problema», cosa que en el rigor de los términos no lo fue durante todos los siglos de auge de la metafísica), obliga a conceder a la moralidad un estatuto que no es el de las impresiones ni el de las ideas, sino el de las pasiones. Tal es la conclusión a la que llega Hume, y que de algún modo constituye un punto de no retorno de toda la ética occidental.

La contundencia de la crítica humeana obligó a los filósofos a optar entre las dos únicas salidas viables: o abandonar por imposible todo intento de fundamentación transcendental de la moral, limitando su campo de estudio al análisis de

las condiciones meramente talitativas: racionalidad científica, utilidad, sentimiento, etc.; lo veremos en el próximo epígrafe. La otra alternativa posible consistía en buscar un nuevo tipo de fundamentación transcendental de carácter no naturalista. Esta es la línea que inaugura Kant y a la que pertenecen todos los grandes pensadores del idealismo alemán, en particular Fichte. Lo que a la postre se busca siempre es caminar en sentido contrario al de la falacia naturalista, y por tanto no buscar el fundamento del «debe» en el «es», sino, por el contrario, derivar el «es» del «debe». De este modo, se empieza la construcción del orden transcendental por el «Yo», y no por el *ens* o la *res*, y desde ahí se intentan fundamentar los otros: *verum*, *pulchrum*, etc. A esto es a lo que acaba conduciendo el «método transcendental», que inaugurado por Kant va a constituir una de las vías más fecundas de la epistemología moderna. La otra vía, la meramente talitativa, es la que van a usufructuar los más directos herederos de Hume, es decir, los filósofos ingleses utilitaristas, los positivistas franceses y, algo después, el neopositivismo y la filosofía de la ciencia. Todos ellos contribuyen a elaborar el «método talitativo» de la epistemología moderna y su correspondiente ética. Naturalmente, también ha habido intentos de unir o fusionar ambas direcciones en sistemas de carácter sincrético. Esto es lo que pretendió en la Alemania del siglo XIX el movimiento neokantiano.

Kant y el «imperativo categórico»

La formulación de la doctrina transcendental del conocimiento científico la realizó Kant en su *Crítica de la razón pura* (1781). Es conocida la influencia que en la gestación de esta obra tuvo la filosofía de Hume. De hecho, entre ambas hay profundas semejanzas. Como Hume, Kant piensa que la antigua metafísica ya no es posible, debido al sano y creciente escepticismo sobre la capacidad del entendimiento humano para conocer el objeto por antonomasia del conocimiento mètafísico, la cosa en sí. Zubiri decía con frecuencia que el título de la citada obra de Kant debería traducirse por *Crítica de la pura razón*, pues el objetivo de la crítica kantiana es la pura razón, es decir, el racionalismo de toda la metafísica antigua, de Aristóteles a Leibniz. Frente al dogmatismo de la vieja metafísica, Kant propone el criticismo de la nueva epistemología. En el prólogo a la primera edición, Kant contrapone los tiempos antiguos, llenos de oscuridad y confusión, en los que la metafísica pudo ser considerada «reina de las ciencias», y los modernos, en los que ese lugar lo han ocupado ciencias seguras y muy bien fundamentadas, como la matemática y la física. Partiendo de ellas, Kant se propone analizar cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento científico en general, a fin de abordar desde esa perspectiva el problema filosófico por antonomasia, es decir, la posibilidad o imposibilidad de la metafísica. Su punto de partida es, pues, prácticamente idéntico al de Hume; pero a partir de ahí los caminos van poco a poco distanciándose. Hume sigue la vía «psicologista», que identifica el análisis de los actos mentales con su descomposición en unidades básicas, impresiones e ideas; de ahí su división de los juicios en dos clases, los analíticos, que poseen evidencia pero no amplían nuestro conocimiento, y los sintéticos, que sí ofrecen conocimientos nuevos pero carecen de evidencia. Kant, por el contrario, toma un camino distinto, el «transcendental», que le

permite fundar la epistemología sobre un tipo de juicios desconocidos para Hume, los «juicios sintéticos *a priori*». Veamos en qué consisten éstos.

Kant comienza su libro afirmando que todos nuestros conocimientos comienzan *con* la experiencia. Esto le parece una verdad evidente, aunque de ahí no puede concluirse que todos procedan *de* ella. Podría suceder, dice Kant, que nuestro conocimiento empírico fuera una composición de lo que percibimos por las impresiones y lo que añade nuestra facultad de conocer, excitada por la impresión sensible. Ante esta posibilidad, Kant se ve obligado a definir como conocimiento *a priori* todo aquel que sea independiente de la experiencia y de toda impresión sensible, a diferencia del conocimiento *a posteriori* o empírico, que surge de la experiencia. Este último conocimiento no puede ser nunca universal ni necesario, ni por tanto apodíctico, ya que sólo puede generalizarse mediante el proceso lógico de la inducción incompleta. Ahora bien, es un hecho comprobado que en el conocimiento humano hay juicios que se caracterizan por ser universales y necesarios; por tanto, juicios puros *a priori*.

> Si queremos un ejemplo de las ciencias, solo necesitamos fijarnos en todas las proposiciones de las matemáticas. Queremos un ejemplo extraído del uso más ordinario del entendimiento, puede servir la proposición «Todo cambio ha de tener una causa». Efectivamente, en ésta última el concepto mismo de causa encierra con tal evidencia el concepto de necesidad de conexión con un efecto y el de estricta universalidad de la regla, que dicho concepto desaparecería totalmente si quisiéramos derivarlo, como hizo Hume, de una repetida asociación entre lo que ocurre y lo que precede y de la costumbre (es decir, de una necesidad meramente subjetiva), nacida de tal asociación, de enlazar representaciones[31].

He transcrito este párrafo de la Introducción a la *Crítica de la razón pura* para que se aprecie la continuidad con el pensamiento de Hume, pero también dónde está el punto de ruptura. A Hume no le costaría nada aceptar que hay juicios analíticos y juicios sintéticos, y que aquéllos son *a priori*, por tanto universales y necesarios, en tanto que éstos son *a posteriori*, y en consecuencia no apodícticos. También es seguro que como ejemplo de juicios *a priori* habría aducido los matemáticos. Pero lo que con toda seguridad no hubiera hecho es colocar en condición de igualdad a éstos con un juicio de causalidad. Para Hume la causalidad es un juicio *a posteriori*; para Kant, un juicio *a priori*. Esta diversidad de criterios estriba, según Kant, en que Hume optó por un «método psicologista» (intentando derivar la causalidad de la frecuente asociación de lo que sigue con lo que precede y del hábito de enlazar las representaciones), en tanto que él, Kant, pretende enfocar el problema por otra vía, la del «método transcendental». Para él el principio de causalidad tiene un carácter apriorístico, y por tanto universal y necesario, idéntico al de cualquier principio matemático.

Todavía cabe analizar las cosas con algo más de detenimiento. Al hacerlo así se advierte, dice Kant, que Hume no sólo erró al considerar el principio de causalidad como un juicio sintético o *a posteriori*, sino también al hacer de los matemáticos juicios analíticos o *a priori*. Kant demuestra con muy buenas razones que la proposición $7 + 5 = 12$ no puede considerarse analítica sino sintética, y con ella todas las demás de las matemáticas. Los juicios ma-

temáticos son sintéticos, pero no por ello *a posteriori*. Éste fue el gran error del método psicologista, no haber tenido la sensibilidad suficiente para percibir tal diferencia, confundiendo síntesis y aposterioridad. Los juicios matemáticos son a la vez sintéticos y *a priori*. Pero la cosa no queda ahí. Kant analiza acto seguido los juicios de la física pura, y se da cuenta de que también ellos son a la vez sintéticos y *a priori*. Si, por otra parte, se tiene en cuenta que la matemática y la física eran en tiempo de Kant los dos únicos saberes que de veras habían entrado en «el camino real de la ciencia», se comprende que Kant considerara los juicios sintéticos *a priori* como la condición de posibilidad de todo conocimiento verdaderamente científico. De ahí que en la primera parte de la *Crítica de la razón pura*, titulada «Estética transcendental», Kant intente dar respuesta a la pregunta: «¿Cómo es posible la matemática pura?». Ello le obligará a definir el espacio y el tiempo como formas de la sensibilidad o de la intuición sensible, es decir, como condiciones necesarias de la existencia de las cosas en tanto que fenómenos. No hay, pues, posibilidad de conocimiento alguno de las cosas sensibles hasta que a los conceptos no se añade la intuición sensible, de modo que no podemos tener conocimiento de los objetos como «cosas en sí», sino sólo en tanto que «fenómenos», esto es, como actualizados en la intuición sensible.

Tras esto, Kant puede hacerse una segunda pregunta, la de «¿Cómo es posible la ciencia natural (e.d., la física) pura?». A responderla dedica la segunda parte de su obra, titulada «Analítica transcendental». Los juicios de la física pura no se basan solo en las categorías de espacio y tiempo, sino también en otras, como las de sustancia, causalidad, relación, etc. Estas categorías no pertenecen a la sensiblidad sino a lo que Kant llama entendimiento. Los productos del entendimiento no son intuiciones sino conceptos. Entender no es intuir sino concebir. Lo que sucede es que el concepto está referido siempre a una intuición, es intuición elevada a concepto. Sólo tras esta elevación entendemos las cosas sensibles o naturales, la naturaleza.

Así planteadas las cosas, cabe preguntarse si la metafísica es una ciencia, y por tanto si en la práctica procede como la matemática y la física, mediante juicios sintéticos *a priori*. Este es el tema que Kant se plantea en la tercera parte de la *Crítica de la razón pura*, la «Dialéctica transcendental». Lo que en ella intenta es responder a la pregunta: «¿Cómo es posible la metafísica en tanto que disposición natural?». Si analizamos los juicios metafísicos típicos, como el de que «todo lo que sucede tiene una causa», nos damos cuenta, por lo pronto, de que todos son sintéticos. Hume dejó esto muy claro. Pero su método psicologista le llevó a una conclusión falsa. De eso dedujo Hume que los juicios metafísicos no eran evidentes ni necesarios, en contra de lo que ellos pretendían. Kant, con su método transcendental, hace de ellos un análisis diferente. Los juicios propios de la metafísica tradicional eran sin duda sintéticos, pero a la vez intentaban gozar de necesidad absoluta, independiente de la experiencia. Eran, pues, juicios sintéticos *a priori*. Ahora bien, Kant cree que por esa vía no es posible fundar la auténtica metafísica, que los juicios metafísicos no pueden concebirse como sintéticos *a priori* (ese fue el error de la metafísica clásica) sino como *ideas*. Esto significa que las cuestiones metafísicas no se puede «conocer» sino sólo «pensar». Los juicios sintéticos *a priori* son los propios del «conocimiento» en general, y por tanto de la «ciencia», pero no de la metafísica. Esta no es obra del entendimiento sino de la razón.

La teoría kantiana del conocimiento se caracteriza por ser transcendental.

Kant repite una y otra vez que transcendental es sinónimo de *a priori*. El conocimiento es transcendental en tanto tiene un carácter apriorístico. Es el sujeto, el yo, el que es transcendental y dota de ese carácter a todos sus actos cognoscitivos. Por tanto, el Yo es el primer transcendental. Frente al *ens* y la *res* propios de la metafísica dogmática, el Yo es el primer transcendental de la metafísica crítica. El yo, pues, es el primer «fenómeno», y a la vez la condición de posibilidad de todo otro «fenómeno». En tanto que tal, es más que fenómeno; es «noúmeno». El fenómeno se «conoce»; el noúmeno se «piensa». El uno es «transcendental»; el otro, «transcendente». Las cosas en sí o noúmenos son realidades transcendentes que no podemos conocer más que de modo fenoménico o transcendental. No habría orden transcendental si no existieran realidades transcendentes, es decir, independientes de mi intuición sensible. Claro está, lo transcendente, la cosa en sí, el noúmeno, no puede considerarse, tras lo dicho, algo sensible sino estrictamente suprasensible. De lo transcendente no es posible tener intuición sensible, ni por tanto concepto. Y sin embargo es evidente que podemos pensarlo, que tenemos de ello una cierta «noción». A estas nociones no fundadas en intuición sensible es a lo que Kant, siguiendo a Platón, llama «ideas». Así como la facultad de los conceptos era el Entendimiento, la Razón lo es de las ideas. Es, si se quiere, la facultad *a priori* por antonomasia, ya que no está referida a una intuición sensible. Las ideas, por ello, no nos actualizan las cosas como objetos o fenómenos, no consisten en conocimiento transcendental, pero sin embargo nos las hacen presentes de alguna manera. ¿Cómo? En su dimensión transcendente o nouménica. Aquí aparece el Kant heredero del racionalismo europeo. Si en el orden del entendimiento Kant se muestra como inteligente discípulo de Hume, en el orden de la razón se convierte en albacea de Leibniz. A la razón corresponden todas aquellas nociones que puedan ser pensadas sin contradicción. Una de estas nociones es la de libertad pura. En la observación empírica no hay duda de que los actos humanos aparecen como fortísimamente condicionados y hasta determinados. A ese nivel es, pues, cuando menos dudoso hablar de libertad. Pero como el orden de la razón no es el empírico o sensible, sino el puramente suprasensible, resulta que en él es posible pensar la libertad pura, a pesar de las determinaciones empíricas. Hecha esta salvedad, parece que el concepto de libertad pura no encierra en sí ninguna contradicción. También parece evidente que para fundamentar la moral sólo se necesita que la libertad pura no esté en contradicción consigo misma, es decir, no pueda ser concebida como contradictoria. Si esto es así, si no resulta contradictoria, entonces puede ser capaz de fundamentar principios absolutos de actuación. Para Kant tal principio absoluto e incondicionado es el «deber». El deber moral ha de ser un imperativo absoluto, categórico. En tanto que tal, es un *faktum* de la razón. Su fórmula podría ser la siguiente: «Obra de forma que puedas querer que lo que haces sea ley universal de la naturaleza». Adviértase que este principio es meramente «formal», no «material», ya que no se halla apoyado en intuición sensible alguna. Por ello tampoco dice relación al «ser» de las cosas, sino sólo a su «deber ser». La moralidad pura kantiana, en consecuencia, no puede reivindicar para sí el estatuto de «ciencia» (como lo reivindican la física o la matemática, y en general todos los productos del entendimiento) sino de estricta y pura «metafísica». Este es, como se sabe, el argumento de Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Hay dos modos de estudiar las costumbres, el empírico, del que se ocupa la antropología, y el puro, que deriva la moralidad

exclusivamente de principios *a priori*. A este último se le debe dar el título de «metafísica de las costumbres».

Llegado a este punto, a Kant sólo le falta un aliño para rematar su faena, proceder a la restauración del edificio entero de la metafísica desde ese *factum rationis* que cree haber descubierto. Este *factum* le asegura que el hombre, y en general todo ser dotado de racionalidad, existe como fin en sí mismo, no como medio. A partir de aquí se encadenan los descubrimientos de enorme alcance metafísico. El primero es que ese dato divide a los seres en dos grandes clases: la de aquellos cuya existencia no descansa en nuestra voluntad sino en la naturaleza, y que por tanto tienen respecto del hombre la condición de meros medios, no de fines; a esto es a lo que debe llamarse «cosas». La otra clase es la de aquellos seres de naturaleza racional, que se nos presentan como fines en sí mismos, esto es, como naturalezas que no pueden ser usadas meramente como medios; a esto es a lo que debe llamarse «persona». También descubre que esta persona moral, cuyo objetivo es el bien, «exige» o «postula» la existencia de la «libertad», la realidad del «alma inmortal» y la realidad de «Dios». Adviértase cómo Kant avanza aquí desde el «debe» hacia el «es», y partiendo de la eticidad intenta reconstruir todo el mundo de la metafísica. (Otra cosa es que el «debe» kantiano no dependa a su vez de un «es» previo, común al racionalismo y al empirismo, que le obliga al establecimiento de una disyunción absoluta entre el mundo sensible y el mundo inteligible o racional. Detrás de este supuesto se hallaría toda una metafísica de corte platónico, que en Kant actuaría como presupuesto injustificable e injustificado. Pero esto que tan importante es a la hora de juzgar críticamente la obra kantiana, puede ser soslayado en una exposición de carácter meramente descriptivo). A su modo, pues, partiendo del *factum rationis*, Kant reconstruye la «metafísica de las costumbres» y desde ahí la metafísica en general. Cierto que las reconstruye a su manera, toda vez que para él de estas realidades no tenemos intuición sensible ni por tanto «ciencia» en sentido estricto. Se trata de un riguroso saber intelectual, pero no de conocimiento. Pensando probablemente en Hume, Kant lo llama «creencia» (*Glaube*). Entre la creencia de Hume y la de Kant hay la misma distancia que entre el método psicologista y el método transcendental. En cualquier caso es evidente que intentando reconstruir el «es» desde el «debe», Kant se sitúa a cien leguas de la vieja metafísica naturalista. Otra cosa muy distinta es que el intento de derivar el «es» del «debe» no de lugar a otra falacia, la denominada «falacia idealista». Esto es quizá más claro que en él en su discípulo Fichte. Veámoslo.

Fichte: «llega a ser quien eres»

Fichte comienza su reflexión en el lugar en que Kant la dejó, es decir, afirmando el primado de la razón práctica. Por eso ignora completamente la teoría de la experiencia de la *Crítica de la razón pura*. En su opinión, el intento de aprehender las realidades por la vía puramente cognoscitiva está siempre llamado al fracaso:

> Lo que nace del y por el conocimiento, es sólo conocimiento. Pero todo saber es únicamente retrato, y siempre se exige algo que corres-

> ponda a la imagen. Esta exigencia no puede satisfacerse mediante ningún conocimiento, y a un sistema de conocimiento es necesario un sistema de imágenes sin realidad, significación ni finalidad alguna... Has reconocido el engaño y, sin negar tu mejor opinión, no puedes volver a entregarte a él. Y este es el único mérito de que me alabo y que hemos hallado juntos en el sistema: destruye y anula el error. No puede haber verdad porque, de suyo, está absolutamente vacío[31].

A la persona humana no se la aprehende de veras por el conocimiento propio de la razón pura, sino por la acción característica de la razón práctica:

> Tu destino es "obrar" según tu conocimiento, y no simplemente "saber". Así resuena una voz en lo más íntimo de mi alma tan pronto como me recojo y me observo a mí mismo. No estás aquí para mirarte y observarte, o para empollar tus devotas sensaciones, no, sino para actuar; únicamente tu acción es la que determina tu valor.— Esta voz me saca de la idea, del simple conocimiento, y me conduce a algo que está fuera de él y completamente opuesto a él, a algo que es superior a todo conocimiento y que contiene en sí el objetivo final del conocimiento. Si obro, sabré sin duda alguna que obro y cómo obro. Pero este conocimiento no será la acción misma, sino que observará este obrar. Por tanto, esta voz me anuncia precisamente lo que buscaba, algo existente fuera del conocimiento y, según su esencia, completamente independiente de él[33].

De este modo, la razón práctica o moral, el obrar, el deber ser del «yo», se convierte en Fichte en la vía de acceso a toda otra realidad distinta del yo, el «no-yo». Por eso escribe:

> Ahora te comprendo, espíritu sublime. He encontrado el órgano con el que puedo asir esta realidad, y con ella, probablemente, toda realidad. Este órgano no es el conocimiento; ningún conocimiento puede fundamentarse y determinarse a sí mismo. Cada conocimiento supone algo superior a su causa, y esta ascensión no tiene fin. Es la fe, ella es la que aprueba lo que sin ella podría ser simple ilusión. No es ningún conocimiento, sino una decisión de la voluntad para hacer válido el conocimiento[34].

La doctrina de la fe de Fichte está en la línea de lo que Kant llamaba «creencia». El conocimiento teorético da «certeza» (*Gewissheit*), en tanto que el práctico da «creencia» (*Glaube*). Por eso escribe Fichte:

> Toda mi convicción sólo es fe, y procede del modo de pensar y no del entendimiento. Después que sé esto, no me meteré en discusiones, pues preveo que no se ganará nada en ello. No permitiré que me engañes porque la fuente de mi convicción es superior a toda disputa. No me atreveré a querer instar a otro a que acepte esta convicción mediante razonamientos y no me quedaré perplejo si fracasa semejante empresa. He aceptado mi modo de pensar en primer lugar para

> mí y no para los otros, y únicamente quiero justificarlo ante mí. El que sea de mi opinión y tenga honradamente buena voluntad, recibirá también mi convicción. Pero sin ella, no se puede producir esta. Después de saber esto, sé de qué punto tiene que partir toda formación de mí mismo: de la voluntad, y no del pensamiento[35].

La voluntad, vía del auténtico y verdadero saber, tiene su propio *lógos*, su propia «voz». No se trata del *lógos* propio de la «conciencia psicológica» (*Bewusstsein*), sino del específico de la «conciencia moral» (*Gewissen*). Este *lógos*, esta voz es lo que se conoce con el nombre de «voz de la conciencia»:

> Esta voz de mi conciencia, en cada situación particular de mi existencia, me manda lo que he de hacer concretamente en esta situación, lo que he de evitar en ella. Me acompaña, si la escucho atentamente, en todos los acontecimientos de mi vida, y nunca me niega su recompensa en donde he de actuar. Fundamenta directamente la convicción y se lleva irresistiblemente mi asentimiento; me es imposible luchar contra ella. Escucharla, obedecerla sin miedo ni sutilezas, honrada y francamente, este es mi destino, el fin de mi existencia[36].

Me ha parecido conveniente transcribir estos párrafos de Fichte a fin de que se vea con claridad hasta qué punto en él se invierte la falacia naturalista de Hume, de modo que el «deber ser» moral se convierte en fundamento del «ser» o realidad de las cosas. El famoso argumento teológico atribuído a Duns Escoto a propósito de la virginidad de María: *potuit, decuit ergo fecit*, pudo, quiso, luego lo hizo, lo aplica Fichte al ser humano como agente moral autónomo: porque puede, debe ser, y porque debe, es. No debe porque es sino que es porque debe. De ahí que la fórmula kantiana del imperativo se transforme en Fichte en esta otra: «llega a ser quien eres» (*werde, wer du bist*); es decir, eres llegar a ser. El ser del hombre, su «yo», consiste en llegar a ser, por tanto en «actividad», «dinamismo» frente a todo lo que no es el yo, a lo «no-yo». Por supuesto, con estas expresiones Fichte no está designando realidades empíricas o psicológicas, sino estrictamente transcendentales. El «yo» y el «no-yo» se inscriben en el plano de la realidad *qua* realidad, y no en el de la realidad *qua* tal; es decir, constituyen una filosofía que se desarrolla en dimensión rigurosamente transcendental: son «yo» y «no-yo» *transcendentales*. En Fichte el «método transcendental» llega a una de sus cimas históricas.

H. T. Engelhardt: «debe», luego «es», y bioética

Este tipo de fundamentaciones idealistas de la bioética, que derivan el es del debe, tiene hoy una gran importancia práctica. Para comprobarlo, basta analizar algunas páginas de los capítulos segundo, cuarto y quinto del libro de H. Tristram Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*[37]. En el capítulo segundo, Engelhardt intenta fundar la ética sobre una condición transcendental, la del

respeto a la libertad de todos los miembros de la comunidad moral. Este principio, escribe, otorga a la moralidad un mínimo de coherencia, es decir, proporciona una gramática mínima que haga posible la discusión racional de los asuntos. Lo cual le permite a Engelhardt, siguiendo a Kant, definir la persona como realidad moral, es decir, como el ser que se piensa y sabe libre y responsable, o también como el ser capaz de asumir libremente su propia condición transcendental. La persona es sujeto de culpa y alabanza, a diferencia de lo que son las cosas naturales. El hombre puede ser considerado como individuo natural y como persona. En el primer caso es un miembro de la especie *Homo sapiens*; en el segundo, un agente moral. No es lo mismo, dice Engelhardt, una cosa que otra. Y ello por dos razones. En primer lugar, porque no toda persona es hombre: si hay ángeles y dioses, ellos serán personas pero no hombres. Por otra parte, Engelhardt piensa que no todo hombre es persona. Para ser persona se necesita la racionalidad, y no está nada claro que todos los hombres hayan sido racionales. Es muy probable, por ejemplo, que el *Australopithecus* haya sido hombre pero no persona, ya que seguramente careció de racionalidad. Por otra parte, los fetos, los niños, los retrasados mentales profundos y los comatosos irreversibles son ejemplos de hombres carentes de personalidad.

> Estas tres características de autoconciencia, racionalidad y sentido moral identifican a las realidades capaces de moralidad. Estas características otorgan a tales realidades el derecho y la obligación de la moralidad del auto-respeto. El principio de autonomía y su elaboración en la moralidad del respeto mutuo se aplica sólo a los seres autónomos. Sólo concierne a las personas. La moralidad de la autonomía es la moralidad de las personas[38].

Este autonomismo radical, Engelhardt intenta fundamentarlo, como ya hemos visto, en Kant, para quien la moralidad es lo que permite definir al ser humano como persona. Las personas son moralmente autónomas porque tienen carácter autolegislador[39]. Naturalmente, de ahí no habría deducido nunca Kant la licitud moral del aborto o del infanticidio, como tampoco dedujo la licitud del suicidio, la masturbación o cualquier otra actividad que suponga el uso del propio ser como un medio y no como un fin en sí mismo[40]. Pero ello se debe, responde Engelhardt, a la ambigüedad de Kant en torno a la categoría de sujeto. Engelhardt distingue en Kant no menos de seis sentidos distintos de los términos persona, yo o sujeto[41]. De ahí su afirmación de que «Kant sufre la falta de una categoria general de sujeto»[42]. Engelhardt intenta subsanar este problema profundizando en tal categoría, a partir del análisis de la relación cuerpo-mente [43]. La mente de un ser finito ha de estar espacial y temporalmente determinada, y en esto consiste su corporalidad. El cuerpo es, por ello, el fundamento de las diferentes experiencias sensibles, espacial y temporalmente determinadas. A pesar de su carácter discontinuo, todas esas diversas experiencias están unidas, como Kant señaló, por una misma apercepción transcendental, y en eso consiste el que las podamos considerar como propias del sujeto. Por ello, aunque las experiencias sean discontinuas, el sujeto es uno. Esta unidad transcendental la da el cuerpo. Sería absurdo decir que el hombre dormido no es sujeto o persona; pero sí tiene sentido negarle esa condición al zigoto, al feto o al

infante. Las capacidades del cuerpo son las capacidades de la persona. Esto quiere decir que la persona existe mientras el cuerpo conserva plenamente las capacidades que constituyen el substrato físico de la actividad moral. Estas capacidades no faltan en el sujeto dormido, pero sí en el zigoto, el feto, el infante, el comatoso irreversible, etc. De ahí que para Engelhardt, a diferencia de Kant, tales individuos no sean personas ni puedan considerarse sujetos de derechos humanos.

Conocimiento transcendental no es lo mismo que conocimiento absoluto. Todo lo contrario: el conocimiento humano tiene carácter relativo e histórico. Esto le permite a Engelhardt identificar las categorías del orden transcendental kantiano con las categorías propias de cada «gramática», entendida ésta en el sentido del último Wittgenstein[44]. Quiere esto decir que las condiciones *a priori* o transcendentales del conocimiento no son fijas, como pretendía Kant, sino cambiantes y de validez limitada al ámbito de la propia gramática que las ha generado, es decir, a su propio medio cultural e histórico. En el capítulo quinto de su libro, Engelhardt intenta demostrar, siguiendo especialmente a Thomas S. Kuhn y a Ludwig Fleck, que así es como se comporta la «ciencia» médica. Y en los capítulos anteriores, especialmente en el segundo y en el cuarto, aplica ese mismo esquema a la fundamentación de su «ética». En todos ellos sigue hablándose, como en Kant, de orden transcendental y de condiciones *a priori,* pero en tales términos que han perdido su carácter inmutable y absoluto. A pesar de lo cual no deja de coincidir con Kant en el rechazo de todo criterio heterónomo y en la búsqueda de una fundamentación estrictamente autónoma. En nuestro medio cultural, dice Engelhardt, en el interior de nuestra historia y de nuestra gramática, la autonomía es el criterio o principio básico. La diferencia es que Kant lo afirmó como absoluto, y Engelhardt ve en él una mera opción cultural, imposible de generalizar a otros contextos gramaticales. Es un principio transcendental, pero no absoluto. Precisamente porque no posee valor absoluto, Engelhardt se ve obligado a negar el carácter personal a todo ser humano carente de capacidad autolegisladora. Quien no es capaz de formular el imperativo moral carece de personalidad. El concepto de persona es transcendental pero no absoluto. Porque es transcendental, podemos decir que el «debe» (imperativo moral) funda el «es» (persona). Por su carácter no absoluto, debe añadirse acto seguido que la interpretación de Engelhardt del orden transcendental kantiano en el sentido de la gramática del último Wittgenstein, reduce la filosofía y la ética a una cuestión, a la postre, puramente relativa. En esto coincide con la casi totalidad de los filósofos analíticos y los teóricos de la filosofía de la ciencia. De ahí la creciente vigencia de las consideraciones meramente talitativas. Es el tema del próximo epígrafe.

LAS FUNDAMENTACIONES EPISTEMOLÓGICAS: NI ES, NI DEBE

El problema del método transcendental kantiano y poskantiano es el del idealismo en que incurre. Evitando la falacia naturalista, cae en la que se ha dado en llamar falacia idealista. No puede extrañar, por ello, que muchos

pensadores procuraran obviar esto aferrándose al puro orden talitativo, y por tanto renunciando a todo intento de construcción transcendental. No hay ni «es» ni «debe» transcendentales. Esta fue, de hecho, la actitud de Hume, y tal ha sido a partir de él la más frecuente en sus seguidores. Todos coinciden, de una u otra forma, en afirmar que el orden transcendental, el propio de la metafísica, resulta incompatible con el pensamiento científico. La racionalidad propia de la ciencia es la única posible en la nueva etapa de la historia del pensamiento, que por eso se llama etapa epistemológica.

El desarrollo histórico de las éticas epistemológicas

De la economía a la ética: Adam Smith

Pero no todas las ciencias tienen la misma importancia en orden a la fundamentación de la moral. Así como la Física de Galileo y Newton fue decisiva para elaborar la nueva teoría del conocimiento, la mayor influencia en la filosofía moral la van a tener las ciencias directamente relacionadas con las costumbres. Y del mismo modo que en los siglos XVII y XVIII la ciencia natural está paradigmáticamente representada por la nueva Física, el modelo de saber científico del mundo de las costumbres humanas lo constituye la Economía. Ello explica por qué la racionalidad científica o epistemológica entra en la ética de la mano de los economistas, sobre todo de los ingleses. El ejemplo más representativo de esto es sin duda Adam Smith, amigo íntimo de Hume, que se consagra como gran filósofo moral en 1759, al publicar su *Teoría de los sentimientos morales*, y fundador del liberalismo económico en su obra *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1776). En Adam Smith no es posible separar al moralista del economista. Como Hume, Smith piensa que los juicios morales tienen su racionalidad y su lógica, pero que la raíz de la moralidad no está en la razón sino en el sentimiento. Para Adam Smith este sentimiento es el de «simpatía». La simpatía nos hace conectar con los demás, ponernos en su lugar, comprender sus problemas y sentirlos como nuestros. Esto es fundamental para la recta ordenación de las costumbres de todos y cada uno de los seres humanos, no ya en vista de los intereses individuales sino también a la vista de los intereses y el bienestar de todos los demás. Tal es la función de la simpatía, moderar o equilibrar nuestras pasiones, en especial el egoísmo (que en sí no es bueno ni malo, y que por tanto debe considerarse como «premoral»), en función del bienestar de todos.

Pero por encima del nivel de los sentimientos, ya sea el de egoísmo, ya el de simpatía, hay otro, el nivel racional. La racionalidad propia del egoísmo es la ciencia económica; y la racionalidad específica del sentimiento de simpatía es la ética. El primer plano, como en Hume, es el de las impresiones y sentimientos; es el nivel «empírico». El segundo es el «racional» o «lógico». La racionalidad ética es la que hace posible generalizar lo percibido en los sentimientos de simpatía, convirtiéndolo en máximas morales o principios de acción. Además de los sentimientos morales hay, pues, una lógica moral. Ella es la que nos permite

establecer criterios como el que manda que nos amemos a nosotros mismos como amamos a los demás, o como nuestro prójimo es capaz de amarnos:

> Así como amar a nuestros prójimos como nos amamos a nosotros mismos es el gran principio cristiano, así el gran precepto de la naturaleza es tan sólo amarse a sí mismo como amamos a nuestro prójimo, o, lo que es lo mismo, como nuestro prójimo es capaz de amarnos[45].

Estos principios o máximas no tienen carácter innato, sino que proceden de las experiencias y sentimientos particulares, generalizados mediante el procedimiento de la «inducción». De ahí que Adam Smith escriba:

> Las sentencias morales generalmente admitidas se forman, como toda máxima general, por la experiencia y la inducción. Advertimos en una gran variedad de casos particulares lo que agrada o desagrada a nuestras facultades morales, lo que ellas aprueban o desaprueban, y de esta experiencia establecemos por inducción esas reglas generales. Mas la inducción siempre ha sido considerada como una operación de la razón, y por eso se dice con mucha propiedad que de la razón proceden todas esas sentencias generales e ideas. Estas, en gran parte, norman nuestros juicios morales, los cuales serían sumamente inciertos y precarios si dependiesen totalmente de algo tan expuesto a variar como son las inmediatas emociones y sentimientos, que los diversos estados de salud y humor son capaces de alterar de un modo tan esencial. Por lo tanto, como nuestros mejores fundados juicios relativos a lo bueno y a lo malo se norman por máximas e ideas obtenidas por una inducción de la razón, puede, con mucha propiedad, decirse de la virtud que consiste en una conformidad con la razón, y, hasta este extremo, puede considerarse a esa facultad como causa y principio de aprobación y reprobación[46].

La ética de Adam Smith es rigurosamente inductiva, frente al deductivismo de toda la ética clásica. Los juicios morales son sintéticos, proceden de la experiencia, y se convierten en máximas generales por generalización o inducción. He aquí otro texto muy significativo:

> Así es como se forman las reglas generales de la moralidad. Están en última instancia fundadas en la experiencia de lo que, en casos particulares, aprueban o reprueban nuestras facultades morales o nuestro sentido del mérito y de la conveniencia. Originariamente no aprobamos o condenamos los actos en particular porque al examinarlos resulten estar de acuerdo o no con alguna regla general. Por el contrario, la regla general se forma a través de la experiencia, lo cual nos descubre que se aprueban o reprueban todos los actos de determinada especie o circunstanciados en cierta manera[47].

Como Hume, Adam Smith está a cien leguas de cualquier metafísica del bien que considere los predicados morales como propiedades sustantivas de las

cosas, capaces de ser conocidas por la razón de modo apodíctico y cierto. Si la racionalidad se entiende en este sentido, es decir, como racionalidad antigua o metafísica, no hay duda de que Adam Smith rechaza la racionalidad de la ética. Pero hay una racionalidad más moderna, la propia de la ciencia, que partiendo de los datos de la experiencia elabora generalizaciones por medio de la razón. Esta racionalidad científica se aplica a la ética por intermedio de la economía, ciencia que surge por inducción a partir del sentimiento de egoísmo. La economía es el egoísmo controlado o racional. Este egoísmo económico no es bueno ni malo; para Adam Smith tiene, como decíamos antes, un carácter estrictamente «premoral». Por eso la función del sentimiento de simpatía y de la racionalidad ética consecutiva no es eliminar el egoísmo sin sólo humanizarlo, moralizarlo. Tan perniciosa sería una Etica sin Economía, como ésta sin aquélla. Son dos momentos concatenados e inseparables de la racionalidad humana, de modo que la eliminación de uno cualquiera de ellos conduce al desastre del otro.

La economía busca siempre maximizar la utilidad. Expresado en el lenguaje de la ética, esto significa que tiene un carácter más teleológico que deontológico; es decir, que atiende preferentemente a las consecuencias. De ahí que Smith escriba:

> Las cualidades más útiles para nosotros son, en primer lugar, la razón en grado superior y el entendimiento, que nos capacitan para discernir las consecuencias remotas de todos nuestros actos y prever el provecho o perjuicio que con probabilidad pueda resultar de ellos; y, en segundo lugar, el dominio de sí mismo, que permite abstenernos del placer del momento o soportar el dolor de hoy, a fin de obtener un mayor placer o evitar un dolor más grande en el futuro. En la unión de esas dos cualidades consiste la virtud de la prudencia, de todas las virtudes la más útil al individuo[48].

La racionalidad «premoral» de la nueva ética ha de ser, pues, consecuencialista o teleológica, en vez de la racionalidad deontológica propia de las viejas éticas metafísicas. Esto no quiere decir que Smith sea en el rigor de los términos un utilitarista. No lo es, porque si bien el principio fundamental de la economía, y por tanto de la premoral, lo constituye la utilidad, el principio básico de la moral propiamente dicha lo constituye la simpatía. Así, por ejemplo, la idea de justicia es una máxima universal generada por la razón a partir del sentimiento de simpatía, y de algún modo previa al criterio de utilidad. He aquí un texto muy significativo:

> Podría pensarse que la utilidad de una cualidad es lo primero que nos la recomienda, y, sin embargo, primariamente le damos nuestra aprobación al criterio de otro hombre, no por útil, sino por justo, por exacto, porque se compadece con la verdad y la realidad... La idea de utilidad de todas las cualidades de esta especie es claramente una ocurrencia posterior y no lo que primero nos las recomienda a nuestra aprobación[49].

La justicia, y en general la virtud, no se identifica con la utilidad, sino con la generalización del sentimiento de simpatía. Pero aun así la utilidad es de una

enorme importancia moral. De hecho la razón no puede considerar nunca morales el despilfarro o la inutilidad. Esto significa que sin el uso de la racionalidad económica es imposible una verdadera ética. El egoísmo racional es la condición de posibilidad de una simpatía también racional; o dicho de otro modo, la Economía es la condición de posibilidad de la Etica. De ahí que para Adam Smith no haya mayor fuente de bienes que un egoísmo gobernado por la racionalidad económica, y completado por el sentimiento de simpatía. La ética comienza por lo que parece más opuesto a ella, el egoísmo racional:

> El cuidado que dedicamos a nuestra propia felicidad e incluso a nuestros intereses se manifiesta en múltiples ocasiones como un principio de acción en extremo plausible. Los hábitos de economía, de industria, de discreción, de cuidado, de aplicación, son generalmente considerados como el fruto de motivos egoístas y, sin embargo, se les considera como cualidades loables, que merecen la estima y la aprobación de todos. La negligencia, la prodigalidad, el desorden se reprueban unánimemente, no porque impliquen una falta de altruísmo, sino una falta de atención del individuo en lo que respecta a la consideración de sus propios intereses[50].

La cualidad más útil del ser humano es la razón; y a la inversa, la razón le es imprescindible al ser humano para conocer lo útil. Hay una lógica de la utilidad, sin la cual es muy difícil construir una moral. Lo primero que esta lógica nos dice, según hemos visto exponer a Adam Smith, es que el egoísmo no es un vicio nefando, como pensó la Humanidad durante siglos y siglos, sino una excelsa virtud, aquella por la que cada cual debe cuidar del modo más inteligente posible de sí mismo y de los suyos. Por otra parte, tampoco es tan evidente como se nos ha hechos ver eso de que el altruísmo sea la antítesis del egoísmo. Si esos términos se definen con alguna precisión, deberá decirse que el egoísmo es la búsqueda del bien propio, en tanto que el altruísmo es la búsqueda del bien ajeno. Entre ellos existe, pues, la diferencia que media entre el bien individual y el bien común. Ciertamente, si se considera que ambos bienes no sólo son distintos sino también opuestos, entonces será preciso concluir que el egoísmo es un vicio y el altruísmo es una virtud, al menos bajo ciertas condiciones. Pero eso no deja de ser una hipótesis muy difícil de probar. Puede pensarse, y ello resulta mucho más lógico, que el bien humano es uno e indivisible, y que por lo tanto lo que es bueno para uno no tiene por qué ser malo para los demás. Tal es la opinión de Adam Smith. Cuando uno busca su propio interés, es conducido como por una mano invisible al logro de aquello que es mejor para el conjunto de los hombres. En consecuencia, el altruísmo no es separable del interés, ni la moral de la economía. La ciencia del interés, la economía, no es un mero saber particular, sino el método que está en la base de la racionalidad ética.

Como se ve, Adam Smith es, como buen ilustrado, un empedernido optimista que cree en la armonía preestablecida del orden económico. La expresión de esto sería la ley de la oferta y la demanda, según la cual estos dos factores económicos tienden de modo natural a lograr el equilibrio, que es óptimo no sólo para los individuos, sino también para el conjunto de la actividad económica. Para Adam Smith la importancia de este principio es tan grande para la economía como lo fue el de la gravitación para la física. Sólo desde él es posible llevar al

ámbito de la economía la racionalidad científica de las ciencias naturales. Esta racionalidad económica, a su vez, repercute sobre la ciencia ética, de modo que en ésta es posible distinguir dos pasos o momentos. Uno primero, que antes hemos llamado «premoral», es el *momento de egoísmo racional,* que Smith entiende según los criterios de la ciencia económica. Su objetivo es el logro de la «utilidad máxima», que comienza siendo utilidad e interés individual (egoísmo racional), pero que la mano invisible convierte a la vez en interés común. Con esto se pueden solucionar muchos problemas, pero no todos, ya que la economía de mercado margina siempre a los más débiles. A remediar esto viene el sentimiento de simpatía, propio de la ética, es decir, el segundo momento el método de ésta, el *momento de emoción simpática:* él permite situarnos en el lugar del otro y remediar las consecuencias negativas de la racionalidad meramente económica. Esta es necesaria, pero no suficiente. De ahí que el egoísmo propio de la racionalidad económica tenga carácter premoral, y deba completarse con el altruismo propio de la emoción simpática.

Con Adam Smith la economía alcanza un grado de racionalidad comparable al de las ciencias físicas. Esta comparación con las ciencias naturales es importante no echarla en olvido, pues sólo desde ella es posible entender la economía posterior a él. Si hay alguna afirmación espectacular en la biología del siglo XIX, es la de Darwin de que entre los seres vivos y el medio no existe armonía preestablecida, ya que el equilibrio sólo se logra *a posteriori*, como consecuencia de un duro y cruento proceso de «selección natural», en el que sólo perduran los mejor dotados, desapareciendo todos los demás. Esa al parecer inexorable ley darwiniana tiene importantes implicaciones sociales (que se encargaron de explicitar los llamados «darwinistas sociales») y económicas. Estas últimas fueron establecidas medio siglo después de la aparición de *La riqueza de las naciones* por Robert Malthus, con su ley de los rendimientos decrecientes, y generalizadas por David Ricardo. El equilibrio natural de la economía, como el de la biología, sólo se consigue mediante un proceso de agresiva competencia, en el que triunfan los mejor dotados, los más aptos. La selección natural es antes que un principio biológico, un dogma económico que condena a la miseria y al exterminio a todos aquellos que son incapaces de competir con éxito en el mercado de trabajo. La miseria es a la economía lo que la enfermedad a la biología: las dos facetas negativas de la selección natural, ambas antesala de la muerte, del exterminio, del aniquilamiento.

La importancia moral de estas teorías económicas es, obviamente, enorme. No se puede hablar de egoísmo, de altruísmo o de simpatía sin tener en cuenta estas leyes. Y la lógica del razonamiento moral no puede consistir en otra cosa que en aplicarlas del modo más racional posible, a fin de conseguir la mayor felicidad para el mayor número posible de personas. Tal es la consigna del «utilitarismo» moral, una doctrina que fundaron, y no por azar, un cierto número de moralistas con varios rasgos comunes: eran ingleses, teóricos destacados de la economía liberal y filósofos de formación empirista, muy dependientes de las teorías de Hume. Los dos casos más significativos son, sin duda, Jeremias Bentham y John Stuart Mill[51]. Aquí la moral ya no consiste en el sentimiento de simpatía sino en la utilidad racionalmente calculada. A partir de entonces, el utilitarismo ha sido la doctrina moral de mayor aceptación entre todas las que componen el abanico de las éticas epistemológicas no-transcendentales o meramente talitativas.

Positivismo, neopositivismo y ética

Como quizá se habrá podido ya apreciar, conforme se acercan a la actualidad estas éticas tienden a perder su primitivo sentido emotivista, haciéndose más racionales. Cada vez se absolutiza más el concepto de «ciencia» (positiva), hasta el punto de afirmar que toda actividad humana, moral incluída, ha de someterse a sus leyes. Es el «positivismo», paradigmáticamente representado por la obra de Auguste Comte, otro filósofo enormemente influido por David Hume. Desde que lo formuló por vez primera a sus 24 años, Comte repite en todas sus obras que la humanidad ha pasado a lo largo de su historia por tres estadios, el teológico o fictivo, el metafísico o abstracto y el científico o positivo. Ello explica por qué las morales intentaron fundamentarse primero en preceptos teológicos y luego en principios metafísicos. Comte piensa que tras el hecho de la ciencia moderna y la llegada a su madurez de la racionalidad científica, la moralidad humana no puede fundamentarse más que en criterios científicos; es decir, la moral ha de obedecer a los mismos criterios lógicos y epistemológicos que la ciencia natural. Tal es la razón de que la llame «física moral» [52]. Esta «moral positiva» identifica lo bueno con lo útil, en el triple ámbito de lo personal, lo doméstico y lo social[53]. Aun así, es preciso recordar que Comte sigue concediendo primacía absoluta al sentimiento sobre la razón, ya que en su criterio el objetivo de la ética no puede ser otro que hacer triunfar los «instintos de simpatía y solidaridad» sobre los puramente egoístas, instaurando el «amor universal»[54]. Esta es la gran diferencia entre el positivismo «clásico» y el positivismo «lógico». Para este último, surgido como tal movimiento el año 1929 en Viena, la vieja distinción de Hume entre enunciados de ideas (de carácter analítico, como los de la lógica y las matemáticas) y enunciados de hechos (que son los propios de las ciencias empíricas y tienen carácter sintético), cobra nueva vigencia como consecuencia de los espectaculares avances operados tanto en la matemática y en la lógica como en la ciencia empírica. Utilizando la lógica matemática como herramienta, los neopositivistas quieren someter a un estricto análisis lógico todas las proposiciones, y rechazar como carentes de sentido todas aquellas que no se ajusten estrictamente a sus normas. De este modo, creen posible relegar definitivamente a la condición de «pseudoproblemas» a todas las proposiciones metafísicas, y erigir una «concepción científica del mundo» o *Wissenschaftliche Weltauffassung*, como rezaba el título de su manifiesto fundacional. Siguiendo de nuevo a Hume, los miembros del círculo de Viena entendían por pseudoproblema todo intento de dotar de contenido racional a lo que sólo lo tenía emotivo. Había que distinguir, pues, dos tipos de lenguaje, el cognitivo o expresivo y el emotivo o evocador. Todos los problemas metafísicos surgirían de la pretensión de dotar de significado cognitivo a expresiones que sólo lo tienen emotivo[55]. La ética era uno de estos campos en que reinaba la confusión y el positivismo lógico iba a poner orden de una vez y para siempre. Rudolph Carnap dejó bien claro ya en los primeros años del Círculo, que los predicados valorativos del tipo de «bueno», «bello», etc. presentes en muchos juicios, o bien tenían carácter empírico, o no. En el primer caso habría que considerar tales juicios como descriptivos o empíricos, y por tanto como no valorativos; en el segundo, se trataría de proposiciones indecidibles o pseudoproposiciones. En cualquiera de ambas alternativas, los juicios éticos serían imposibles[56]. No quedaba más que una salida, que fue la usufructuada por Schlick en su libro *Fragen der Ethik* [57]:

la filosofía no puede justificar los principios morales últimos o supremos de una persona o un grupo social, sino solamente considerarlos como proposiciones fácticas, en muy buena medida relacionadas con los sentimientos de placer y dolor. Lo que la filosofía sí puede es, a partir de estos principios, establecer un sistema deductivo que permita ordenar lógica y sistemáticamente las normas morales. La ética utilizaría, pues, un lenguaje emotivo o evocador no aprehensible con las técnicas de la lógica formal, pero también otro cognitivo y expresivo que sí sería formalizable.

La lógica deóntica

El positivismo lógico dedicó muchos esfuerzos al análisis fino de los procesos de formalización lógica de los lenguajes cognitivos o descriptivos. Fruto de estos esfuerzos han sido avances tan espectaculares como la teoría de los juegos de von Neumann y Morgenstern, los trabajos de von Mises sobre el cálculo de probabilidades y la lógica inductiva de Carnap. Pero tras ellos es lógico que también se intentaran formalizar ciertos ámbitos de los que venían incluyéndose dentro de los lenguajes emotivos, como el de las proposiciones éticas o de deber. Fruto de estos intentos fue la fundación por G.H. von Wright, a principios de los años 50, de la llamada «lógica deóntica»[58]. La lógica deóntica es una parte de la lógica modal que estudia los modos lógicos de obligación: lo obligatorio (aquello que debemos hacer), lo permitido (aquello que nos está permitido hacer) y lo prohibido (lo que no debemos hacer). La lógica modal había trabajado con anterioridad otros modos lógicos, como los aléticos o de verdad (lo necesario o necesariamente verdadero, lo posible o posiblemente verdadero y lo imposible o imposiblemente verdadero), y lo que ahora intentaba era explotar las semejanzas que parecían existir entre esos dos ámbitos, trasvasando al campo de las proposiciones de deber todo el sistema formal de las demás proposiciones modales. Veamos cómo.

Designemos a los tres operadores deónticos citados por las letras mayúsculas P (permitido), F (prohibido) y O (obligatorio), y simbolicemos las funciones de ejecución del siguiente modo: negación: $\sim$; conjunción: &; disyunción: v; implicación: $\rightarrow$; y equivalencia: $\leftrightarrow$. El concepto de función de ejecución es, por lo pronto, análogo al concepto de función de verdad de la lógica proposicional. Esto permite trasvasar sin más muchas propiedades de la lógica alética a la deóntica; así, aplicando una de las variantes del *modus tollens*, podemos afirmar que cuando A está permitido si B está permitido, entonces B está prohibido si A está prohibido; por tanto $(P_B \rightarrow P_A) \rightarrow (\sim P_A \rightarrow \sim P_B)$. Por otra parte, entre la lógica alética y la deóntica parecen darse también las mismas relaciones de interdefinibilidad, de modo que definido uno de los operadores, por sucesivas negaciones pueden quedar definidos los demás conforme al siguiente esquema[59]:

es posible M	está permitido P
es imposible $I = \sim M$	está prohibido $F = \sim P$
es necesario $N = I \sim = \sim M \sim$	es obligatorio $O = F \sim = \sim P \sim$

Wright también demostró en su primer artículo que en ciertos puntos concretos las funciones deónticas se parecen a las funciones aléticas (así, en los Principios de

Distribución y de Permisión). Más tarde ha ampliado este punto de vista, hasta afirmar, con A.R. Anderson, que la Lógica Deóntica «no es sino un fragmento de la *Lógica Modal* (alética)»[60]. La lógica propia del lenguaje moral no es, pues, formalmente distinta a la lógica propia de otros lenguajes, como por ejemplo el científico. Lejos de considerar a las proposiciones morales como carentes de sentido o puramente emotivas, parece que es posible abordarlas con los instrumentos propios de la filosofía de la ciencia.

Etica y filosofía de la ciencia

Esto se ha ido haciendo cada vez más claro en las últimas décadas, cuando la filosofía de la ciencia ha ido evolucionando desde las posiciones estrictamente «fisicalistas» del primitivo Círculo de Viena, a las resueltamente «convencionalistas» de los filósofos postpopperianos. De este modo las ciencias naturales han ido perdiendo su anterior estatuto de racionalidad «dura» y acercándose a la racionalidad «blanda» propia de la moral, al tiempo que ésta afinaba su rigor lógico hasta situarse al nivel de la filosofía de la ciencia. La razón es una y funciona de un modo también unívoco, que es básicamente el mismo en ciencia en moral. De ahí que la opción primera del hombre haya de ser en favor (o en contra) de la razón; es decir, la opción por lo que ha dado en llamarse el «racionalismo crítico» o epistemológico, tal como lo exponen Popper y sus epígonos. Este racionalismo se diferencia, por ejemplo, del de David Hume o del propio del Círculo de Viena, en que ya no sólo pone en cuestión la verdad de los juicios empíricos elaborados mediante el procedimiento de la inducción incompleta, sino también los mismos hechos básicos o enunciados protocolares. De ahí que el viejo ideal del «verificacionismo» haya de ser sustituído por el más humilde «falsacionismo». Las proposiciones de la ciencia no puede demostrarse que sean verdaderas (al modo de la filosofía dogmática), pero tampoco que sean verificables (como querían los positivistas lógicos); sólo puede falsárselas, es decir, contrastarlas con las otras teorías y con los llamados hechos, a fin de que «demuestren su temple». Naturalmente, la falsación es un proceso continuo, siempre abierto, de modo que lo que hoy supera el contraste de la falsación puede no hacerlo mañana. La verdad de la razón pierde así su antiguo carácter fijo y absoluto, y se convierte en algo dinámico, mudable e histórico. Este ha sido el gran descubrimiento de los llamados filósofos postpopperianos, que ya no es posible la filosofía de la ciencia sin la historia de la ciencia. Los «paradigmas» y las «matrices disciplinares» de Kuhn, lo mismo que los «programas de investigación» de Lakatos, son incomprensibles aislados de este contexto[61].

El estatuto que adquiere la moralidad en el marco de este racionalismo crítico, podemos descubrirlo analizando la obra de un discípulo ortodoxo de Popper, el filósofo alemán Hans Albert. Para él la opción por el racionalismo crítico tiene consecuencias no sólo en el dominio de las ciencias empíricas, sino también en la moral:

> Una decisión por un racionalismo crítico, tal como se encuentra a la base de las ciencias empíricas, tiene, simultáneamente, consecuencias para otros dominios, como p.e. para el de la moral. Meta-ciencia y meta-ética, teoría del conocimiento y filosofía moral no pueden

> considerarse como disciplinas totalmente separadas si se acepta una tal decisión. No es ninguna casualidad que en la historia de la filosofía puedan constatarse a cada paso amplias analogías entre estos dominios. Quien atribuye a la filosofía una función crítico-regulativa como meta-ciencia, no puede negarle esa misma función como meta-ética[62].

La metaética tiene una función crítica de las éticas normativas, del mismo modo que el objetivo de la metaciencia es criticar las construcciones científicas. El racionalismo crítico no puede decir en términos absolutos qué ética normativa es absoluta, como tampoco puede afirmar tal cosa de cualquier sistema científico. De unos y de otros ha de juzgar por la coherencia lógica y por la utilidad o temple de sus proposiciones.

> De todo esto resulta que, desde el punto de vista del racionalismo crítico, entre la ciencia y la ética existen ciertos paralelos, lo que, sin embargo, no significa en modo alguno que la ética pueda reducirse a la ciencia. Los paralelos son de naturaleza metodológica y surgen de una actitud en principio homogénea, es decir, crítica frente a ambas formas de complejos de enunciados. Las teorías científicas y los sistemas éticos tienen en cierto modo, ambos, carácter *hipotético*, no son, pues, considerados y tratados como *dogmas*, sino como *propuestas*, en un caso para la interpretación del acontecer empírico, y en otro para la regulación del comportamiento. Estas propuestas tienen que satisfacer determinados criterios para poder ser aceptadas, criterios que en ambos casos no pueden ser tomados de la realidad, sino que han de ser instituidos. Estos criterios tienen tales características que posibilitan una *revisión* de las concepciones científicas y morales a la luz de la experiencia. Persiste ante todo una diferencia en que en un caso se trata de enunciados *informativos* y en otro, por el contrario, de enunciados y sistemas *normativos*, de manera que en el primer caso los enunciados tienen que relacionarse con el contenido informativo y en el segundo caso con las consecuencias para la vida humana. Sólo de distinta forma, pues, puede esperarse una *verificación* de ambos tipos de sistemas. Puede considerarse, pues, una de las tareas de la filosofía el tratar los problemas que se relacionan con la fijación y desarrollo de tales criterios y someter la ciencia y la ética a una crítica a base de los mismos. Pero también tales criterios son racionalmente discutibles, también a ellos hay que considerarlos como propuestas, aceptarlos hipotéticamente y revisarlos cuando surjan puntos de vista que hagan aconsejable una tal revisión[63].

De este modo parece que el objetivo de la «ética epistemológica» o de la «fundamentación epistemológica» de la ética llega a su término. Por fin ha sido posible llevar la racionalidad científica al campo de la moral. Claro que se trata de un criterio de cientificidad mucho menos «duro» que en épocas anteriores, pero aun así sigue conservando sus caracteres básicos, sobre todo el rechazo del dogmatismo y la metafísica. Este racionalismo *light* o crítico ha conseguido lo que parecía imposible, la *coincidentia oppositorum*: de una parte ha rebajado las pretensiones de la razón científica, y de otra ha sacado la moralidad del mundo de

lo irracional. El resultado ha sido el encuentro entre ciencia y moral. Ya no puede seguirse hablando de la neutralidad moral de la ciencia, como tampoco del carácter acientífico de la moral. Como no podía ser menos, al final el tema de la ética epistemológica se reduce a estos términos: «Ciencia y Etica» [64].

Ciencia y Etica

Estos planteamientos han tenido una repercusión importante en nuestro medio cultural, como lo demuestra la aparición en los últimos años de varios libros significativos. Me referiré a dos, uno argentino, *Etica y Ciencia*, de Mario Bunge[65] y otro español, *A favor de la razón. Ensayos de filosofía moral*, de Miguel Angel Quintanilla[66]. El libro de Bunge es un encendido alegato en favor del tratamiento de la ética con las técnicas de la ciencia. Esto quiere decir que en el nivel empírico o descriptivo la moral debe basarse en los resultados de las ciencias sociales y comportamentales, y en el nivel normativo debe consistir en el establecimiento de unas normas que satisfagan óptimamente las exigencias de las ciencias biológicas, psicológicas, sociales y culturales, y no de la sabiduría popular o del sentido común. Finalmente, está el nivel crítico o filosófico, que la ética debe construir de acuerdo con los criterios de la filosofía de la ciencia; la metaética, por tanto, no puede concebirse más que como una especificación de la metaciencia. De este modo, piensa Bunge, se habrá desterrado el irracionalismo de la moral en favor de la razón; una razón que ya no es ingenua o metafísica, sino crítica y científica. Aplicado a la medicina, este programa da lugar a la «Iatroética», que Bunge considera como parte de la «Iatrofilosofía»[67].

Muy parecido es el planteamiento de Quintanilla. Lo que denomina «racionalismo radical» es a la postre superponible al racionalismo crítico de Albert o de Bunge.

> Entendemos por racionalismo radical una concepción filosófica que consiste en adoptar, en la esfera de la filosofía práctica o moral, una actitud equivalente a la que en epistemología adopta tradicionalmente el racionalista. El racionalismo en epistemología puede caracterizarse por el siguiente principio: el conocimiento científico es el paradigma del conocimiento racional. Su traducción en la esfera de la filosofía práctica podría ser ésta: la acción tecnológica es el paradigma o modelo de la acción racional[68].

De este modo, Quintanilla se suma a la propuesta de Bunge en favor de una «tecnoética»[69]. Las acciones humanas sobre el medio pueden efectuarse desde una racionalidad vulgar o desde la racionalidad científica. Cuando sucede esto último puede denominárselas acciones tecnológicas. La tecnología tiene muchas ventajas sobre cualquier otro tipo de intervención racional sobre el medio, entre ellas dos: primera, está efectuada desde un sistema racional muy potente, como es el científico; y segunda, puede ser sometida a procedimientos rigurosos de control y evaluación. De este modo, la ética ingenua de la era precientífica debe ceder definitivamente el paso a la ética crítica de la época de la ciencia positiva; y esta ética no puede ser más que tecnoética. No es que ella vaya a resolver todos los problemas prácticos, como tampoco la ciencia va a darnos la verdad total o a

resolver todos los problemas teóricos. Pero optar por algo distinto a la tecnoética es, nos dice Quintanilla, ir en contra de la razón. La opción por la razón conlleva irremisiblemente la opción por la racionalidad científica en el plano teórico, y por la racionalidad tecnológica, en el práctico. El racionalismo radical no puede optar más que por la ética científica, que en el ámbito de las realidades prácticas se transforma en ética tecnológica o tecnoética.

Con esto hemos llegado al final de nuestro breve recorrido por la historia de las fundamentaciones epistemológicas de la moralidad humana. Resumiendo lo dicho, podemos afirmar que todos los sistemas que componen este largo capítulo optan decididamente, a partir de Hume, por la ciencia moderna o positiva como modelo de racionalidad. El problema está siempre en ver cómo pueden fundamentarse las normas morales desde ese tipo de racionalidad. Unas veces se ha pensado que ese abordaje era imposible, y que por tanto las proposiciones morales debían considerarse meramente emotivas y, en consecuencia, carentes de sentido lógico o racional; otras, se ha supuesto que la racionalidad propia del conocimiento moral debía considerarse como un caso particular del tipo de racionalidad científica específico de las ciencias dedicadas al análisis de la actividad práctica del hombre, como son las ciencias sociales y la economía; otras, en fin, se ha optado por arrimarse a la tecnología, entendida ésta como la expresión práctica o pragmática de la racionalidad científica. A la postre, siempre se concluye lo mismo: que no es posible definir de modo inmutable y absoluto qué es lo bueno o lo malo, y que la mejor racionalidad operativa que tenemos para resolver los problemas reales es la científica.

Ciencia económica y racionalidad ética

Economía y Etica

De estas tres aproximaciones epistemológicas al tema de la fundamentación de la moral, la emotivista, la economicista y la tecnológica, sólo la segunda goza hoy de auténtica vigencia. La vigencia de la primera ya ha pasado, y la de la tercera aún no ha llegado. Por eso puede afirmarse que todo el proteiforme tema de la fundamentación epistemológica de la moral acaba reduciéndose a la cuestión de cómo abordarla desde los cánones propios de la racionalidad económica. Si el irracionalismo emotivista fue la consecuencia obvia de la utilización de la Física como ciencia paradigmática del razonamiento moral, la racionalidad científica entró en el mundo de la moral de la mano de otra ciencia, la Economía. Es obvio que así sucediera, ya que las ciencias sociales en general, y la Economía en particular, analizan costumbres humanas, *mores*, y se hallan por tanto muy cerca de la racionalidad propia de la moral. No es un azar que los grandes economistas hayan sido también moralistas: Adam Smith, Bentham, Malthus, Stuart Mill, el propio Marx, etc. Realmente, antes también sucedió así. Recordemos que para Aristóteles la Economía y la Etica eran disciplinas indisolublemente unidas. Pero habría que preguntarse hasta qué punto la Economía de Aristóteles era verdaderamente científica.

Toda la ciencia económica gira en torno a la idea de «bien». Lo que la economía analiza son los bienes de la familia, de la casa, es decir, los llamados «bienes económicos». Para la vida de la familia, unas cosas serán más buenas o mejores que otras. El bien de la casa es, pues, una cualidad que admite grados, y que por tanto es cuantificable. Por ello los economistas dicen que tiene un determinado «valor». Las cosas tienen más o menos «valor de uso», «valor de cambio», «valor monetario», etc. Bien y valor son términos éticos, pero a la vez son términos económicos. Nada de extraño puede tener, pues, que la racionalidad económica se haya convertido en el paradigma de la racionalidad ética en la época científica.

La racionalidad económica ha dado lugar a tres grandes teorías o sistemas económicos, cada uno de los cuales considera que optimiza la eficacia y que consigue, por tanto, la máxima utilidad. Estos tres sistemas son, naturalmente, el liberal o de economía de mercado, el socialista o de economía colectivizada, y uno más o menos intermedio, el de la llamada economía social de mercado o economía de bienestar. Por eso puede afirmarse que no hay una racionalidad económica sino tres, y que en economía se cumple también, y quizá de modo paradigmático, el principio de la actual filosofía de la ciencia de que los sistemas elaborados por la razón científica no son nunca absolutos, omnicomprensivos, ni explican todos los datos de la realidad. Hay varias racionalidades económicas, y hay conflictos entre ellas. En economía hay, y quizá no puede no haber, «conflicto de valores».

Economía liberal y Etica

Ese panorama puede traspasarse al campo de la ética, y sólo así se explica que hoy existan tres tipos de fundamentaciones de la moral: las liberales, las socialistas y las de bienestar. La fundamentación liberal a ultranza está muy claramente expuesta por algunos de los economistas clásicos, por ejemplo, Adam Smith y John Stuart Mill. La libertad es el valor humano fundamental, el derecho humano por antonomasia. En consecuencia, no hay otra racionalidad económica posible que la de dejar la oferta y la demanda en plena libertad. Cualquier tipo de intervención estatal debe considerarse, por ello, como nefasta. La función del Estado no puede ser otra que la de proteger al individuo en sus derechos civiles y políticos, es decir, hacerle «libre de» coacción, etc. El principio básico tanto del orden económico como del moral es la «libertad de». El Estado no puede infringir esta norma, sin incurrir en gravísimas contradicciones económicas y morales. Por eso los pensadores liberales son siempre partidarios del que Nozick llama *minimal state*. El tema es ya viejo, y se halla perfectamente explicitado en los grandes teóricos del siglo XVIII, como Adam Smith. He aquí un párrafo de éste altamente significativo:

> Según el sistema de libertad natural, el Soberano únicamente tiene tres deberes que cumplir, los tres muy importantes, pero claros e inteligibles al intelecto humano: el primero, defender a la sociedad contra la violencia e invasión de otras sociedades independientes; el segundo, proteger en lo posible a cada uno de los miembros de la

> sociedad de la violencia y de la opresión de que pudiera ser víctima por parte de otros individuos de esa misma sociedad, estableciendo una recta administración de justicia; y el tercero, erigir y mantener ciertas obras y establecimientos públicos cuya erección y sostenimiento no pueden interesar a un individuo o a un pequeño número de ellos, porque las utilidades no compensan los gastos que pudiera haber hecho una persona o un grupo de éstas, aun cuando sean frecuentemente muy remuneradoras para el gran cuerpo social[70].

La función del Estado no es otra que la de hacer al hombre «libre de» coacciones, a fin de que éste pueda ejercer su derecho básico y fundamental, el de desarrollar su personalidad de modo creativo y autónomo. Tal es también el tema del libro de John Stuart Mill titulado *On Liberty*. La finalidad de todo el libro, dice Mill en sus primeras páginas, es proclamar un principio muy sencillo, encaminado a regir de modo absoluto la conducta de la sociedad en relación con el individuo, en todo aquello que suponga imposición o control, bien se aplique la fuerza física, en forma de penas legales, bien la coacción moral de la opinión pública. Ese principio es el siguiente:

> 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 del propio individuo, sea físico, sea moral, no es razón suficiente[71].

Por si alguien duda del genuíno sentido de estas palabras, Mill se apresura a explicarlas diciendo que ningún hombre puede, en buena lid, ser obligado a actuar o a abstenerse de hacerlo, so pretexto de que de esa actuación o abstención vaya a derivarse un bien para él, o porque se suponga que ello va a hacerle más dichoso, o porque, en opinión de los demás, hacerlo deba considerarse prudente o justo. Dicho en otros términos, Mill cree imprescindible que los poderes públicos velen por la «libertad de» de los individuos, pero no puede admitir que esa tutela la hagan extensible a la «libertad para». Por eso expresa todo tipo de reticencias ante los llamados «derechos sociales»[72]. Stuart Mill piensa que estos derechos no pueden justificarse en nombre de la auténtica libertad. Yo no puedo exigir a los demás que cuiden su salud porque en caso contrario violan mis derechos, ni tampoco puedo exigir al Estado el que cuide de la salud de todos sus súbditos. Como escribe Stuart Mill:

> La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien a nuestra manera, en tanto que no intentamos privar de sus bienes a otros o frenar sus esfuerzos por obtenerla. Cada cual es el mejor guardián de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La especie humana ganará más en dejar a cada uno que viva como le guste más, que no obligarle a vivir como guste al resto de sus semejantes[73].

En nuestro siglo, las tesis neoliberales han adquirido nueva fuerza en estos últimos decenios, ante el aparente agotamiento del *Welfare State*. La obra más representativa de esta nueva ola es, como ya quedó dicho, el libro de Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*[74]. Su tesis es que la función del Estado consiste en garantizar al hombre la «libertad de» cualquier tipo de coacción externa, pero no la «libertad para» hacer cualquier cosa (trabajar, recibir asistencia médica, etc.). Por tanto, el Estado no puede convertirse en el gendarme de la moralidad, sino sólo en garante de los llamados derechos humanos civiles y políticos. Cuando el Estado quiere monopolizar la moral, entonces, paradójicamente, se hace inmoral[75]. La fundamentación de la bioética desde criterios similares a éstos, lleva a conceder el valor moral máximo al principio de «autonomía»[76]. Este es el caso, ya estudiado, de H. Tristram Engelhardt, a quien el concepto de «gramática» del último Wittgenstein le obliga a relativizar todo el orden transcendental kantiano[77]. Engelhardt dota a la autonomía de Nozick de carácter transcendental, pero no de valor absoluto[78]. En consecuencia, la autonomía será el valor moral máximo en unos ciertos contextos gramaticales (si se prefiere, en determinadas culturas), pero no en otros. En la cultura anglosajona, Engelhardt piensa que ciertamente lo es, pero sin adquirir por ello un valor absoluto. Si algo ha llevado a descubrir la experiencia norteamericana de estos dos últimos siglos es que las personas de diversas etnias y culturas tienen distintos contextos gramaticales desde los que otorgan diferente rango a los valores morales, y que la convivencia pacífica no puede lograrse más que aceptando la pluralidad de criterios morales, es decir, lo que Wittgenstein denominaría la pluralidad de «gramáticas», sin intentar imponer ninguna por la fuerza. Esto le lleva a Engelhardt a pensar que la fundamentación de la bioética norteamericana no puede encontrarse más que en una filosofía que admita la pluralidad de sistemas racionales y la posibilidad de la coexistencia lógica y racional de varios o muchos de ellos. El pluralismo no sólo táctico sino filosófico es, en su opinión, un principio básico de la cultura norteamericana. De ello se desprende la preeminencia del principio de autonomía sobre todos los demás, la otra gran característica, junto al pluralismo, de la sociedad anglosajona. Sin embargo, la autonomía no puede convertirse en un principio absoluto, ya que, como todo en la cultura, no adquiere sentido más que en el interior de un determinado contexto. En el contexto anglosajón no hay duda de que la autonomía tiene rango preeminente; pero parece lógico que en otros contextos gramaticales el primer lugar lo ocupe la beneficencia o la justicia. De estos otros contextos lingüísticos o gramáticas es de los que hemos de hablar ahora.

Economía socialista y Etica

El liberalismo a ultranza de Adam Smith o de Stuart Mill levantó en el siglo XIX airadas protestas. El hombre no sólo tiene derecho a verse «libre de» coacción, sino también a poseer «libertad para» trabajar, vivir, curarse, etc. La economía y la ética no pueden regirse, pues, por los criterios liberales clásicos, que sólo buscan el cumplimiento de las libertades civiles y políticas, sino por otros de algún

modo opuestos a ellos, en los que se aseguren todas las contingencias negativas de las personas. Este amplísimo sistema de seguros no puede establecerlo, naturalmente, más que el Estado, motivo por el cual él se convierte en el sujeto de la eticidad. El Estado no sólo tiene el derecho y la obligación de proteger a los individuos humanos de cualquier tipo de agresión externa, sino también de la mala suerte, el infortunio o la enfermedad. Sin los derechos económicos, sociales y culturales, es decir, sin la «libertad para» vivir de un modo digno, la libertad-de se convierte en un principio meramente formal, no real. Frente al principio ético absoluto de la libertad individual, la creencia en que la eticidad absoluta no puede encarnarla más que el Estado. Tal fue la teoría de Hegel. En la eticidad del Estado se unifican la voluntad general de la sociedad y la voluntad subjetiva de todos y cada uno de sus individuos. Ser libre no es actuar arbitrariamente, sino someterse al arbitrio universal de la razón. Lo necesario no se opone a lo libre sino a lo contingente. Y el Estado, reino de lo necesario, es también sede suprema de la razón y de la libertad. Cumpliendo los mandatos imperativos del Estado, el hombre deviene auténticamente libre. Tal es el sueño hegeliano del Estado ético[79]. De él partió Marx en sus análisis, que le llevaron a establecer una teoría económica y ética alternativa a la liberal clásica. No todo bien económico puede estar en manos privadas. A lo más que puede referirse el derecho de propiedad que se esgrime en toda tabla de derechos humanos desde el siglo XVII, es a la posesión o pertenencia de los «bienes de consumo», pero no a los «bienes de producción», que la razón y la ética aconsejan que sean comunes a todos los miembros de la sociedad. Y como el Estado es la encarnación superlativa y más perfecta de la sociedad, los bienes de producción han de pertenecer al Estado. Sólo así éste podrá asegurar a todos sus ciudadanos sus verdaderos derechos humanos, los derechos económicos, sociales y culturales. Sólo recortando el ámbito de los derechos civiles y políticos, especialmente del derecho de propiedad, es posible cumplir con las exigencias de la segunda tabla de derechos humanos; o dicho de otro modo, sólo recortando la libertad-de puede el hombre llegar a ser libre-para. He aquí un tipo de racionalidad económica y ética muy distinto y hasta antitético del liberal. Partiendo de sus presupuestos, la moral no puede fundamentarse más que como ética social. Esto explica por qué en el rigor de los términos, no puede hablarse de bioética socialista. La bioética surgió en los Estados Unidos como reivindicación de un derecho civil, el derecho de autonomía de los pacientes frente al tradicional paternalismo médico. Es curiosa la diferente forma como ambos tipos de racionalidad luchan contra el viejo paternalismo. Para la cultura liberal norteamericana, lo que ha de sustituir al paternalismo es la autonomía de los pacientes; para los hombres de mentalidad socialista, la antítesis del viejo paternalismo es la justicia social. De ahí que si quiere seguir hablándose de bioética, tiene que ser a condición de decir que en el mundo socialista se entiende que el criterio básico para juzgar la calidad ética de las relaciones humanas en el mundo de la salud no puede ser el de «autonomía» sino en el «justicia». Frente a lo que los anglosajones llaman *Bioethics* surge así lo que en la República Democrática Alemana denominan *marxistisches Menschenbild und Medizin*, las relaciones entre la medicina y la idea marxista del hombre[80]. Si la ética médica anglosajona es preponderantemente individual y liberal, la ética médica socialista tiende a ser comunitaria y social. Todos intentan poner la razón humana al servicio de la libertad, que unos entienden como «libertad de» y los otros como «libertad para».

Economía de bienestar y moral de consumo

Hay un tercer tipo de racionalidad económica y ética, de algún modo distinto y equidistante de los dos anteriores. Es la propia de la llamada economía social de mercado o economía de bienestar, la respuesta liberal al desafío socialista. Trasladando el centro de gravedad de la economía del «ahorro» al «consumo», y afirmando que el Estado ha de ser el garante de los consumos básicos de la vida del hombre (como por ejemplo del consumo de salud), la nueva teoría económica justifica la intervención estatal en la economía como único modo de salvar los principios básicos del sistema liberal. A la altura del siglo XX, piensan los teóricos de este nuevo orden económico, el liberalismo clásico o selvático ya no es defendible; es preciso atemperarlo mediante la aceptación de la segunda tabla de derechos humanos, y por tanto concediendo al Estado un papel activo y muy beligerante en la regulación de la actividad económica. Como sus maestros clásicos, los teóricos de la economía social de mercado siguen pensando que la libertad humana es primaria y básicamente «libertad de», pero añaden algo fundamental, que esta libertad sólo es posible si se compagina con la «libertad para».

Las consecuencias éticas de este nuevo tipo de racionalidad económica no se hicieron esperar, dando origen a un nuevo tipo de moral, la «moral del consumo». La ética tradicional había considerado siempre sospechoso el despilfarro y virtuosa la sobriedad, virtuoso el ahorro y vicioso el consumo. He aquí que quizá por primera vez en la historia se afirma y predica lo contrario. Hay un texto de Keynes a este propósito muy revelador. Fue escrito en 1930, y procede de la conferencia titulada *Economic Possibilities for our Grandchildren*. A todo lo largo de la historia, dice Keynes, el hombre ha vivido en la escasez, razón por la cual el problema económico ha sido el problema permanente de la raza humana. Malthus convirtió en ley esta idea que había venido gravitando a lo largo de toda la historia de la Humanidad. Pues bien, Keynes pensaba que tal estado de cosas se iba a resolver muy pronto de modo definitivo, razón por la cual sus nietos ya no estarían preocupados por la escasez de bienes. De este modo la Humanidad cambiaría su objetivo ético tradiconal, y se lanzaría a la búsqueda de otros objetivos nuevos:

> Pienso con temor en el reajuste de los hábitos e instintos del hombre corriente, alimentados por incontables generaciones, pidiéndosele que los abandone en unas pocas décadas... Así, por vez primera desde su creación, el hombre se enfrentará con su problema real y permanente: cómo usar su libertad respecto de los afanes económicos acuciantes, cómo ocupar el ocio que la ciencia y el interés compuesto le habrán ganado, para vivir sabia y agradablemente bien[81].

De una cultura de la necesidad se pasará a otra de la abundancia, lo cual cambiará sensiblemente las mismas concepciones éticas:

> Cuando la acumulación de riqueza ya no sea de gran importancia social, habrá grandes cambios en los códigos morales. Podremos

> librarnos de muchos de los principios seudomorales que han pesado durante doscientos años sobre nosotros, siguiendo los cuales hemos exaltado algunas de las cualidades humanas más desagradables, colocándolas en la posición de las virtudes más altas... El amor al dinero como posesión —a diferencia del amor al dinero como un medio para gozar de los placeres y realidades de la vida— será reconocido por lo que es, una morbosidad algo repugnante, una de esas propensiones semidelictivas, semipatológicas, que se ponen, encogiendo los hombros, en manos de los especialistas en enfermedades mentales... Pero ¡cuidado!, todavía no ha llegado el tiempo de todo esto. Por lo menos durante otros cien años debemos fingir nosotros y todos los demás que lo justo es malo y lo malo justo; porque lo malo es útil y lo justo no lo es. La avaricia, la usura y la cautela deben ser nuestros dioses todavía durante un poco más de tiempo, pues sólo ellos pueden sacarnos del túnel de la necesidad económica y llevarnos a la luz del día[82].

En la sociedad de la abundancia habrá una nueva ética y una nueva ascética, presididas ambas por el criterio del «bienestar», en vez de por el antiguo principio estoico: *sustine et abstine*, o por la moderna moral calvinista del trabajo, el ahorro y la inversión. Dado el papel fundamental que en la economía de bienestar juega el consumo, la nueva ética habrá de ser una ética del consumo. El consumir no es un derroche, sino el principio básico de la nueva moral. Un consumo creciente, un aumento continuo de la cantidad del PNB y del consumo, se supone equivalente a un aumento del bienestar de la vida. De este modo, empieza a aparecer el criterio de bondad y de moralidad que tras la segunda guerra mundial ha gozado de general aceptación, el criterio del bienestar.

Este tercer tipo de racionalidad económica tiene, como vemos, repercusiones inmediatas en el tema que aquí nos ocupa, el de la fundamentación de la moral. Ahora la moralidad ya no consistirá sólo en el principio de autonomía, como en el pensamiento liberal clásico, ni sólo en el de beneficencia, sino en una inteligente combinación de los dos. En la gran obra de John Rawls, *A Theory of Justice*, ya citada, el intento de fundamentar la moral desde este tercer tipo de racionalidad alcanza, a mi modo de ver, una de sus más elevadas cimas. Ello explica también el marcado talante socialdemócrata de su ideología. Desde presupuestos muy cercanos a los de Rawls, Robert M. Veatch ha intentado fundamentar la bioética en su libro *A Theory of Medical Ethics*[83].

En resumen. Hay tres criterios éticos fundamentales, el de «autonomía», el de «beneficencia» y el de «justicia», que dan lugar a tres opciones globales distintas, la «liberal», la «social» y la de «bienestar». Cada una de ellas está apoyada en una doctrina económica distinta, que exige para sí el estatuto de la racionalidad epistemológica o científica. Naturalmente, la de mayor vigencia en nuestro medio es la tercera, razón por la cual podemos concluir este epígrafe diciendo que la racionalidad propia de nuestro medio cultural e histórico es hoy la epistemológica, y dentro de ella la doctrina económica y ética que sitúa al bienestar en el lugar preeminente. Los países del llamado primer mundo practican la economía del bienestar, y viven en la moral del bienestar. Lo cual no deja de plantear un enorme cúmulo de problemas.

LAS FUNDAMENTACIONES AXIOLÓGICAS: VALE

La ética moderna o epistemológica surgió al desenmascarar la falacia en que había incurrido toda la ética naturalista anterior, falacia que por ello mismo se conoce con el nombre de naturalista. Pero no es esa la única falacia posible en la fundamentación de la moral. Vimos ya cómo frente al intento de ésta de derivar el «debe» del «es», apareció pronto la llamada falacia idealista, que pretende fundar el «es» en el «debe». El objetivo de todas las fundamentaciones epistemológicas que hemos analizado no es otro que el de fundar la moral evitando esas dos falacias, es decir, situándose en el resquicio dejado por ambas. Ello explica que sean éticas minimalistas: renuncian a todo intento de pensar transcendental (a fin de evitar la falacia idealista), y dentro del orden talitativo limitan sus pretensiones a un saber meramente operativo e instrumental, sin relación estricta con la realidad de las cosas (ya que en caso contrario habría que afirmar los predicados éticos como reales, incurriendo de nuevo en la falacia naturalista). Parece que este doble acoso no deja a la ética otra posibilidad que la de cobijarse en el mínimo reducto a que la han dejado reducida las éticas epistemológicas. Y sin embargo no tiene por qué ser necesariamente así. Hay, cuando menos, dos salidas. Una primera consiste en imaginar una ética material no naturalista, y a la que por tanto no sea aplicable la famosa crítica de Hume. Sería un error enorme pensar que toda ética material tiene que ser obligatoriamente naturalista. Por otra parte, tampoco está claro que toda afirmación del orden transcendental haya de conducir de modo irremisible al idealismo. De ahí el gran reto de la filosofía moral del siglo XX: ver si es posible construir una ética material no naturalista, y una ética formal y transcendental no idealista. Si esto fuera posible, habría que decir que las éticas epistemológicas, en su intento de evitar la falacia naturalista, han caído en otra casi tan perniciosa, que podemos denominar «falacia antirrealista», y que procurando evitar el idealismo moral o la falacia idealista, se han visto incursas en un defecto lógico y filosófico que bien puede denominarse «falacia antitranscendental». Veamos en qué consisten ambas.

Las falacias antirrealista y antitranscendental

Empecemos por la primera, la falacia antirrealista. Denomino así al defecto consistente en confundir el ámbito lógico del concepto de naturaleza (entendido éste en su sentido originario, el que tuvo en la filosofía griega y por influjo de ésta en toda la filosofía europea hasta el siglo XVII) con el ámbito lógico del concepto de realidad (entendiendo por tal cualquier tipo de cosa capaz de ser sujeto de predicados materiales o de existencia). Dicho en otros términos, no todo lo que en las cosas tiene realidad se halla en ellas bajo forma de naturaleza, ni cae, por tanto, dentro del ámbito de la falacia naturalista. La única fundamentación material del «debe» no tiene por qué ser siempre y necesariamente el «es». Pudiera suceder que el «debe» no se fundara en el «ser» de las cosas, sino en

otra dimensión suya, como, por ejemplo, la de «valer» o «valor». Junto a la «ontología» o ciencia del ser, la propia realidad de las cosas exigiría entonces la existencia de una «axiología» o ciencia del valor. En ella estaría el fundamento de una verdadera ética. De ser esto posible, se soslayaría el paso del es al debe, sin renunciar por ello a un fundamento material (o real) de los juicios de deber. A la vez, esto demostraría que un orden transcendental no-naturalista no tiene por qué fundamentarse necesariamente en criterios formales. Pensar que las éticas materiales han de ser meramente talitativas, es caer en lo que he denominado falacia antitranscendental. Lo que ahora se va a intentar es una fundamentación a la vez transcendental y material de la ética. La herramienta que lo va a hacer posible es el método fenomenológico de Edmund Husserl. Es un método transcendental, no meramente talitativo, pero que no renuncia a los contenidos materiales. Los fenomenólogos no consideran estos contenidos como estrictamente «reales», sino más bien como «ideales». Sin embargo, y habida cuenta del juego que el método fenomenológico ha dado en autores como Zubiri, cabe decir que la fenomenología ha sido el gran camino de superación de las falacias antirrealista y antitranscendental.

Edmund Husserl: fenomenología del sentimiento

Como es bien sabido, éste fue el camino abierto por los fenomenólogos. Husserl repitió una y otra vez a lo largo de su vida que el fundamento de la ética había de efectuarse por una vía distinta a la puramente intelectiva o racional, mediante el análisis fenomenológico de la vida emocional. Es curioso comprobar cómo con esto estaba aceptando el punto de vista de Hume de que los juicios morales se relacionan más directamente con las pasiones que con la razón. Esto es todo lo que Hume pedía como condición para evitar la falacia naturalista, y esto es algo que Husserl le concede plenamente. En la conciencia fenomenológica la cosa está intencionalmente presente como *noema*. El noema no es mero «contenido de conciencia», como pensó el psicologismo, sino algo independiente y plenamente objetivo que se actualiza en la conciencia en forma intencional, es decir, como fenómeno. El noema está, por tanto, más allá de los contenidos de conciencia, precisamente porque se nos manfiesta como algo objetivo e independiente de la propia conciencia. Pero sin embargo está más acá de la realidad de la cosa, que ha sido preciso reducir o poner entre paréntesis a fin de poder percibir el fenómeno de la cosa en toda su pureza. El noema no define realidades sino esencias fenoménicas o intencionales. Son intencionales, porque están puestas por la *noesis*, fundadas en ella. Esto quiere decir que habrá tantos tipos de noemas como modos de noesis o de conciencia. Hay unos noemas cognoscitivos o lógicos, pero hay también otros estimativos o éticos y estéticos. En el parágrafo 50 de *Lógica formal y lógica transcendental*, Husserl recuerda que la tesis fundamental de toda la fenomenología de la intencionalidad es que el *cogito* tiene siempre un *cogitatum*. Y añade:

> *Cogito* puede significar: «percibo», o también «recuerdo», «espero» (actos que corresponden, sin duda, a la esfera dóxica, aunque no a la

> esfera del pensar predicativo); pero también puede significar: ejerzo actividades afectivas «valorativas», con placer o displacer, con esperanza o temor, o con actividades volitivas, etcétera. Cada *cogito* semejante está dirigido directamente a sus objetos de experiencia, a sus valores y disvalores, a sus fines y medios, etcétera. Pero cada uno admite, en un cambio de actitud, una reflexión dirigida a su *cogitatum qua cotigatum*, a su *objetividad intencional en cuanto tal*. Por esta reflexión puede entenderse una reflexión dóxica, pero también una correspondiente reflexión de la afectividad y del querer dirigido a fines[84].

Hay, pues, una fenomenología del conocimiento, otra del sentimiento y otra de la volición, porque el *cogito* puede ser dóxico, valorativo y volitivo, y el «sentido» perceptivo, valorativo y práctico. Los noemas valorativos y prácticos no son primaria y formalmente cognoscitivos, pero gozan de la misma objetividad e independencia de los noemas puramente lógicos. Como escribió Ortega en su artículo «Introducción a una estimativa: ¿qué son los valores?»:

> No son, pues, los valores un don que nuestra subjetividad hace a las cosas, sino una extraña, sutil casta de objetividades que nuestra conciencia encuentra fuera de sí como encuentra los árboles y los hombres[85].

Pues bien, al correlato noemático de la conciencia estimativa es a lo que Husserl denominó «valor». Cuando el noema es estimativo, la noesis consiste en valor. De ahí que Ortega escriba poco después:

> Los valores son un linaje peculiar de objetos irreales que residen en los objetos reales o cosas, como cualidades *sui generis*. No se ven con los ojos, como los colores, ni siquiera se entienden, como los números y los conceptos. La belleza de una estatua, la justicia de un acto, la gracia de un perfil femenino no son cosas que quepa entender o no entender. Sólo cabe «sentirlas», y mejor, estimarlas o desestimarlas. El estimar es una función psíquica real —como el ver, como el entender— en que los valores se nos hacen patentes. Y viceversa, los valores no existen sino para sujetos dotados de la facultad estimativa, del mismo modo que la igualdad o la diferencia sólo existen para seres capaces de comparar. En este sentido, y sólo en este sentido, puede hablarse de cierta subjetividad en el valor[86].

Esta es la gran novedad que ha producido la aplicación del método fenomenológico en ética. Pertrechados de un método muy distinto de los usuales en filosofía, los fenomenólogos han sido capaces de analizar los gustos y sentimientos con el mismo rigor que desde hace siglos venía siendo usual en el estudio fino de los procesos cognoscitivos, y de elaborar una auténtica metafísica de la vida afectiva. Por fin se podía burlar el orden de lo empírico y *a posteriori*, fundando la esfera de los sentimientos en un orden apodíctico y *a priori*. De ahí que el artículo de Ortega antes citado, escrito en 1923, finalice con este párrafo:

> Todo esto y mil atractivas cuestiones más que sugiere la increíble fertilidad del gran tema «Valor» vendrían a componer el *pendant* histórico a la Estimativa o ciencia *a priori* del valor, cuyas leyes son de evidencia perfecta, al modo de las geométricas. El hombre se apresta a sujetar bajo un régimen riguroso la región de los gustos y de los sentimientos, que durante los últimos siglos se hallaba abandonada al capricho. La Etica, la Estética, las normas jurídicas entran en una nueva fase de su historia. Cuando parecía el europeo consumirse en la última extremidad del subjetivismo y el relativismo, surge de pronto la posibilidad de restaurar las normas trascendentales de lo emocional y se acerca el momento de cumplir el postulado que Comte exigía para hacer entrar de nuevo en caja la vida de los hombres: una sistematización de los sentimientos[87].

Max Scheler: ética material de los valores

Como dice Ortega, el intento de la axiología de corte fenomenológico ha sido «restaurar las normas trascendentales de lo emocional». En tal sentido, ha abandonado las fundamentaciones meramente talitativas de la ética posterior a Hume, conectando de alguna manera con el transcendentalismo kantiano. En su libro sobre el formalismo en la ética, Max Scheler no se cansa de repetir una y otra vez esta idea. La ética de Kant, dice Scheler ya en el prólogo a la primera edición, es entre las filosóficas «la que representa lo *más perfecto* que poseemos»[88]. Esto quiere decir, añade, que todas las éticas posteriores, por lo general meramente talitativas, no han conseguido rebatir sus ideas fundamentales[89]. De ahí que en la «Observación Preliminar» con que se abre la primera parte del libro, pueda leerse lo siguiente:

> Sería, en mi opinión, un gran error prestarse a aceptar que hay alguna de las direcciones de la ética material postkantiana que refute las doctrinas de Kant. Muy lejos estoy de esa opinión. Antes bien, creo que todas esas tendencias modernas, cuyo punto de partida en la argumentación ética es un valor material básico, como la vida, el bienestar, etcétera, son tan sólo ejemplos de un supuesto cuya refutación definitiva representa justamente el más alto mérito, y aun, en rigor, el único mérito de la filosofía práctica de Kant. Pues todas esas formas de ética material son, al mismo tiempo, con pocas excepciones, formas de la ética de bienes y de fines. Mas toda ética que parte de la pregunta: ¿cuál es el bien más alto?, o ¿cuál es el último fin de las aspiraciones de la voluntad?, la tengo como refutada, de una vez para siempre, por Kant. Toda ética postkantiana podrá haber contraído grandes méritos en la aclaración de valores morales concretos y en el análisis de peculiares conexiones de la vida moral, pero en su parte principal constituye tan sólo el fondo sobre el que destaca con más claridad y plasticidad la grandeza, la fortaleza y la armonía de la obra de Kant[90].

Este juicio de Scheler sobre las que en este trabajo hemos venido denominando éticas epistemológicas de orientación talitativa es importante, porque demuestra hasta qué punto este autor tenía clara conciencia de su identidad de objetivos con el genio de Könisberg en la tarea de situar la ética en un orden estrictamente transcendental[91]. Con Kant le unen dos cosas: el rechazo de la ética material de bienes propia de la antigua tradición metafísica, y el intento de superar todas las éticas talitativas mediante una estricta fundamentación transcendental. Hay otra, sin embargo, que les separa. Kant piensa que esa fundamentación transcendental no puede realizarse más que mediante un principio formal, en tanto que Scheler opina que la fórmula del imperativo categórico, a la que califica de terrible y sublime, está vacía de todo contenido, y debe por ello ser sustituida por la ética material de los valores. Este salto del formalismo kantiano al apriorismo material lo posibilita el método elaborado por Edmund Husserl, la fenomenología. Refiriéndose a ella escribe Scheler en el prólogo a la primera edición de su libro:

> El método (fenomenológico)... permite ampliar notablemente, también en ética, el dominio de las ideas aprióricas por sobre la esfera del *a priori* de lo puramente «formal-apriórico», reconocida habitualmente desde Kant[92].

Frente a ese «apriorismo formal», Scheler define su propio sistema como «apriorismo material», o también como «intuitivismo emocional», dado que los valores son siempre el correlato noemático de las emociones noéticas[93]. Scheler no desconoce que la expresión «apriorismo material» resulta contradictoria para un kantiano, precisamente porque está acostumbrado a pensar que la ética material no puede tener otra validez que la inductiva, empírica y *a posteriori*, y que sólo la ética formal es *a priori* y otorga certeza[94]. Scheler llama a esto, a la negación del carácter material de valores tales como «bueno» y «malo», el «*primer* error de Kant»[95]. Se trata de un error primario y garrafal porque afecta al método, ya que si Kant hubiera sido capaz de describir fenomenológicamente los sentimientos (lo cual es previo y muy distinto a elaborar cualquier tipo de construcciones intelectuales o teorías), se habría topado directa e inconcusamente con los valores:

> («Bueno» y «malo») son, en efecto —no intentamos hacer construcciones intelectuales—, valores materiales *perceptibles claramente* por el sentimiento y de índole propia. Naturalmente, no hay aquí nada susceptible de definición, igual que ocurre en todos los fenómenos últimos de valor[96].

La axiología formal

Queda ahora el problema de saber cómo puede desarrollarse la teoría fenomenológica de los valores, es decir, cómo hay que proceder en la construcción

de la axiología. Una primera respuesta, que ya usufructuó Husserl, consiste en equiparar de alguna forma la ciencia de los sentimientos o axiología con la ciencia de los pensamientos o lógica. Y del mismo modo que en ésta es preciso distinguir los aspectos formales (o lógica formal) de los materiales (lógica material), así también Husserl fue poco a poco elaborando una «axiología formal» (donde estudiaba las propiedades de sumación, composición, producción, etc. de valores, según el modelo de la lógica formal), y una «axiología material» (como fundamento de una ética material de los valores)[97]. En *Lógica formal y lógica transcendental* afirma Husserl que:

> también las esferas de actos no dóxicos admiten un tratamiento formal. Lo cual tiene gran significación, porque se abre la posibilidad de *ampliar* la idea de la *lógica formal para abarcar una axiología y una práctica formales*. Nace así, por así decirlo, una lógica formal de los valores, de los bienes. Cada esfera posicional tiene sus categorías «sintácticas», sus propias modalidades primordiales de «algo en general» y sus formas derivadas de ellas; por consiguiente, cada una tiene su «lógica formal», su «analítica»[98].

La axiología formal, como la lógica, es una disciplina apriorística y analítica[99]. Por eso consta de principios similares a los de identidad y contradicción, como es el de que los valores son positivos o negativos, o también estos cuatro axiomas, en parte ya formulados por Brentano: la existencia de un valor positivo es, en sí misma, un valor positivo; la existencia de un valor negativo es, en sí misma, un valor negativo; la inexistencia de un valor positivo es, en sí misma, un valor negativo; y la inexistencia de un valor negativo es, en sí misma, un valor positivo[100]. También son formales axiomas como los siguientes: que el mismo valor no puede ser positivo y negativo; y que, sin embargo, todo valor no negativo es positivo, y todo valor no positivo es negativo. El carácter *a priori* de estos contenidos hace que gocen de una cierta «transparencia», al contrario de lo que sucede con los saberes *a posteriori*, que presentan siempre una invencible «opacidad».

> Las cosas, las realidades son por naturaleza *opacas* a nuestra percepción. No hay manera de que veamos nunca del todo una manzana; tenemos que darle vueltas, abrirla, dividirla, y nunca llegaremos a percibirla íntegramente. Nuestra experiencia de ella será cada vez más aproximada, pero nunca será perfecta. En cambio, lo irreal —un número, un triángulo, un concepto, un valor— son naturalezas *transparentes*. Las vemos de una vez en su integridad. Meditaciones sucesivas nos proporcionarán nociones más minuciosas de ellas, pero desde la primera visión nos entregaron entera su estructura. Toda nuestra labor mental posterior se hace sobre esa primera visión u otra que no hace sino reiterar aquella. Nuestra experiencia del número, del cuerpo geométrico, del valor, es, pues, absoluta. De aquí que la matemática sea una ciencia *a priori* de verdades absolutas. Pues bien: la Estimativa o ciencia de los valores será asimismo un sistema de verdades evidentes e invariables, de tipo parejo a la matemática[101].

La axiología material

Obviamente, junto a esta lógica formal de los valores o axiología formal, está su lógica material, que Scheler también considera, a diferencia de Hume y de tantos otros epistemólgos, como *a priori*. Hay una axiología material *a priori*. Ella es la que nos permite diferenciar, por razón de los sujetos específicos de los valores, unos que sólo pueden aplicarse a *personas*, como los de bueno y malo, y en general todo el conjunto de los «valores éticos». Hay otros, por el contrario, que tienen por depositarios a todos los *seres vivos* pero no a las cosas, como los de noble y vulgar o ruin. Otros, en fin, son propios de *cosas y acontecimientos*, como los de agradable o útil. Para Scheler nunca puede ser una persona «agradable» o «útil», del mismo modo que tampoco existen cosas ni acontecimientos moralmente «buenos» o «malos»[102]. Además, el reino de los valores se nos manifiesta como dotado *a priori* de un cierto orden o jerarquía, en virtud de la cual un valor es «más alto» o «más bajo», es decir, «superior» o «inferior» a otro. Esta captación del rango de un valor acontece mediante un acto especial de conocimiento denominado «preferencia». No se trata de tender, ni de elegir o querer, sino de preferir[103]. El preferir es apriorístico, y se realiza sin ningún tender, elegir o querer, que son siempre empíricos. Así decimos «prefiero la rosa al clavel», sin pensar en una elección. Este preferir apriorístico es el que nos permite establecer un orden jerárquico de valores. Max Scheler describe en su gran obra *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* el siguiente:

1. Valores sensibles
   - Por sí mismos
     - Agradable
     - Desagradable
   - Por referencia
     - Util
     - Inútil
2. Valores vitales
   - Noble-Vulgar
   - Sano-Enfermo
   - Enérgico-Inerte
   - Fuerte-Débil
3. Valores espirituales
   - Estéticos: Bello-Feo
   - Eticos: Justo-Injusto
   - Noéticos: Conocimiento-Error
4. Valores religiosos — Santo-Profano[104]

Esta jerarquía de valores le lleva a Scheler a establecer un axioma que juega un papel fundamental en todo su pensamiento, el de que todos los valores están subordinados a los valores personales, incluso todos los valores posibles de las cosas, y también los de las organizaciones y comunidades impersonales[105]. Como ya sabemos, estos valores personales son los superiores, de carácter ético y religioso. Estos tienen la característica de hallarse regidos por el «principio de

solidaridad», motivo por el cual esos valores no definen tanto a la persona individual como a lo que Scheler llama el «reino de las personas». Y es que la persona humana no se constituye como tal más que en solidaridad con todas las demás. Esto es lo que le permite escribir a Scheler estas frases, que de algún modo resumen toda su ética personalista:

> En la ética del autor queda eliminado todo llamado «individualismo», con sus consecuencias erróneas y desafortunadas, en virtud de la teoría de la *corresponsabilidad* primitiva de cada persona para la salvación moral del *todo*, que constituye el «*reino de las personas*» (principio de solidaridad). Para el autor no es lo valioso moral una persona «aislada», sino únicamente la persona que se sabe originariamente vinculada con Dios, dirigida en amor hacia el mundo, y que se siente solidariamente con el todo del mundo del espíritu y con la humanidad[106].

Este vigoroso y pulquérrimo espiritualismo axiológico de Max Scheler fue pocos años después, en 1925, matizado por Nicaloi Hartmann en su *Etica*[107]. Como el propio Scheler reconoce en el prólogo a la tercera edición de su obra, fechado en 1926, los análisis de Hartmann a propósito de la «fortaleza» de las categorías éticas inferiores y acerca de la relativa «debilidad» de las categorías superiores, deben considerarse como «intuiciones particularmente profundas» que permiten ahondar la idea scheleriana de que los valores son tanto menos realizables cuanto más alto rango poseen[108]. En el capítulo siguiente veremos la importancia que tienen estas matizaciones en la definición de la metodología del conflicto de valores.

Pero con esto no acaban los problemas. Decíamos al comienzo de este apartado que el reto de la filosofía moral de nuestro tiempo era doble: de una parte, ver si resultaba posible construir una ética matrial no naturalista; de otra, comprobar si toda ética formal y transcendental ha de conducir irremisiblemente al idealismo. La vigorosa e inteligente obra de Max Scheler que acabamos de analizar, es una formidable respuesta al primero de esos interrogantes. Pero no deja de plantear problemas graves que nos exigen no pasar por alto la segunda de las citadas posibilidades. Es preciso pensar muy seriamente si no sería mejor camino para lograr una rigurosa fundamentación de la ética intentar construir una «etica formal de los bienes», en vez de la «ética material de los valores» propuesta por Scheler. Se trata de una vuelta al formalismo, pero en un sentido muy distinto al kantiano. Veamos en cuál.

CONCLUSION: LA PROTOMORAL

De todo lo hasta aquí dicho se deduce que hoy no existen más que dos puntos de partida posibles para la fundamentación de la moral: el «empirista» y el «fenomenológico». El primero piensa que de los juicios de ser u ontológicos no

pueden derivarse proposiciones de deber o deontológicas, y de ello concluye que respecto de las proposiciones «morales» o de deber, las ónticas o de realidad tienen un carácter meramente «premoral». El segundo punto de partida piensa, sin embargo, que el análisis de lo dado en la aprehensión en tanto que dado en ella, no tiene carácter premoral sino «protomoral». Lo protomoral no se identifica con la moral normativa, ni con el deber en el exacto sentido del término, pero tampoco es una realidad premoral; es, exactamente, la estructura fundante o el fundamento último de la moralidad humana. El naturalismo identificaba «es» y «debe» hasta el punto de que derivaba directamente de los juicios de realidad proposiciones morales. Lo que es, debe, podría ser la fórmula que resumiera todo su pensamiento. Por tanto, no hay realidad ni premoral ni protomoral; todo es moral. En el polo opuesto está el empirismo, para el que de los juicios ónticos o de realidad no es posible derivar otros de valor. Lo que es, no debe; por tanto, el ámbito del es tiene un carácter meramente premoral, y la moral queda reducida al perímetro del debe. Cabe, empero, una solución de algún modo intermedia, que evitando la falacia naturalista no caiga, sin embargo, en la falacia antirrealista propia del empirismo. Se trata de probar que del es no se derivan directamente juicios de deber moral con contenido material concreto, pero que sí es el fundamento formal de todo deber. El estudio de este fundamento formal es la tarea de la «protomoral», que obviamente equidista de algún modo tanto del moralismo naturalista como del premoralismo empirista. Si esto es así, habría que decir que en la protomoral como estudio del carácter formalmente moral de la realidad humana, está la solución a todo el tema del presente capítulo, el de la fundamentación de la moralidad.

La distinción de dos niveles, el «premoral» y el «moral» hunde sus raíces, como ya se ha dicho, en la diferenciación de dos tipos de juicios, respectivamente llamados «descriptivos» y «prescriptivos». Los juicios descriptivos o meramente ónticos tienen carácter premoral, en tanto que los prescriptivos o deónticos son los propiamente morales. Los primeros utilizan de preferencia el verbo «es» y los segundos el verbo «debe». Unos se refieren a «hechos» y los otros a «valores» o valoraciones. De modo que puede establecerse el siguiente cuadro de correspondencias:

Juicios	*Cópula*	*Nivel ontológico*	*Nivel ético*
Descriptivo	Ser	Hechos	Premoral
Prescriptivos	Debe	Valores	Moral

Todo ese esquema pende de dos afirmaciones iniciales, básicas en el sistema empirista. La primera es que la función primaria del entendimiento humano es el juicio, y la segunda que los juicios son de dos tipos, analíticos o

apriorísticos y sintéticos o aposteriorísticos. Ahora bien, la fenomenología, y más en concreto la noología de Zubiri, no acepta ninguno de esos dos presupuestos. Lo primero no es el juicio, sino la aprehensión primordial de realidad. En ella se nos actualiza la realidad en su condición de buena. Las cosas las podemos juzgar como buenas porque ellas tienen antes, previamente, la condición de tales. Por otra parte, tampoco es sin más evidente que todos los juicios deban incluirse dentro de la dicotomía analíticos o *a priori* y sintéticos o *a posteriori*. Esta dicotomía es de hecho tan insostenible como el dualismo sentir-inteligir, al que Zubiri ha dirigido tan duras críticas. En última instancia, el dualismo de potencias sirve de base a la dualidad de juicios. Intentando superar ese estado de cosas, Kant procuró trazar un puente entre ambas márgenes con su teoría de los juicios sintéticos *a priori*. Su defecto mayor consistía en que para trazar el puente tenía que comenzar afirmando la dualidad de las márgenes. Y esto es lo que no está claro. La descripción noológica del hecho más simple y elemental de aprehensión humana nos muestra que no hay dos actos, uno de sentir y otro de inteligir, sino uno solo, a la vez sentiente e intelectivo. La distinción empirista entre lo apriorístico y lo aposteriorístico en el entendimiento humano es un puro artefacto que heredan de sus peores enemigos, los idealistas. Tanto el empirismo como el idealismo surgen de un mismo principio, la aceptación indiscriminada del dualismo sentir-inteligir. Cuando, intentando hacer justicia a los datos de la realidad, se renuncia a él, entonces todo cobra nueva luz. La distinción entre juicios analíticos y sintéticos deja de tener la importancia que en el empirismo se le concedió, y también la pierde el remiendo kantiano de los juicios sintéticos *a priori*. En la aprehensión la realidad se nos actualiza el bien primordial, lo que lleva al logos humano a estimar las cosas, a preferirlas, y a valorarlas como buenas o malas. A partir de ahí, la razón elaborará luego la moral normativa, el deber moral. El orden es, pues, de la aprehensión de las cosas en tanto que bienes y valores (nivel ético o protomoral) a la construcción de una ética racional (nivel moral o normativo). Lo que en la ética analítica ocupaba el último lugar, el nivel filosófico o crítico, aquí pasa a desempeñar el primero. Hasta tal punto es distinto el abordaje.

La historia de la fundamentación de la moralidad ha pasado por varias fases, separando las cuales está siempre el descubrimiento de una falacia. El paso de las éticas naturalistas a las éticas críticas estuvo provocado por la irrupción de la llamada falacia naturalista. No es posible saltar del es al debe. Luego se intentó pasar del debe al es, lo que dio lugar a la irrupción de la falacia idealista. Hoy nos hallamos quizá lejos de ambas, pero otra probablemente más peligrosa ha venido a imponer su pertinaz tiranía. Yo la he denominado a veces «falacia antirrealista», y tiene por consecuencia el imperio del más puro convencionalismo moral. Pero en mi opinión el convencionalismo no es un modo entre otros de fundamentar la moral, sino la renuncia a todo tipo de fundamentación. Alasdair MacIntyre escribió hace algunos años un trabajo titulado *A Crisis in Moral Philosophy: Why is the search for the foundations of Ethics so frustrating?*[109]. La distinción empirista entre el nivel premoral y el moral no es una vía de fundamentación de la moral, sino la renuncia a toda fundamentación. Frente a ella proponemos un tipo de fundamentación de la moral de corte fenomenológico. Se trata de la protomoral de X. Zubiri, que podemos definir como una «ética formal de bienes». Veamos en qué sentido.

La ética formal de bienes

Es ya un tópico decir que las éticas formales están de moda. Ante la invasión de éticas epistemológicas, meramente talitativas, los filósofos se han replegado más y más hacia el formalismo kantiano, como único modo de dotar a la ética de un carácter, ya que no materialmente absoluto (este sueño de la antigua razón metafísica hoy parece imposible), sí al menos formalmente absoluto. El formalismo kantiano del imperativo categórico permite fundar la ética de modo universal, incondicionado, autónomo, considerando a las personas como a fines y teniendo en cuenta a la humanidad entera y no sólo a los individuos aislados. Por todo esto, el kantismo procedimental ha adquirido hoy gran vigencia no sólo en la ética alemana (K.O. Appel, J. Habermas) y en la norteamericana (J. Rawls, y dentro ya del más limitado campo de la bioética, R. Veatch), sino también en la española. Basta un somero análisis de la literatura filosófica aparecida en estos últimos años, para comprobar el auge del kantismo ético en nuestro país. En 1983 publicó J. Gómez Caffarena un libro titulado *El teísmo moral de Kant* [110]. Poco después han aparecido varios libros muy importantes de Adela Cortina, la persona que más ha hecho entre nosotros por difundir las ideas éticas de Habermas y Apel[111]. De 1986 es también el libro de Rogelio Rovira titulado *Teología ética: Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo transcendental de Kant*[112]. Aún se podrían añadir algunos títulos más a esta lista, que demuestra contundentemente la importancia actual de las éticas formales. Su tesis general vendría a ser la siguiente: en la actualidad ya no pueden tener fuerza legitimadora y fundamentadora de la moralidad más que las condiciones formales, razón por la cual,

> para comprobar si una norma es o no moral, cada sujeto debe someterla a un procedimiento formal: indagar si tiene la forma de la razón, es decir, si es universal, incondicionada, si se refiere a personas considerándolas como fines y si tiene en cuenta no sólo a cada individuo, sino al conjunto de ellos[113].

Adela Cortina sigue diciendo que a pesar del carácter formal del criterio kantiano, sí tiene contenido, ya que el imperativo categórico se halla necesariamente referido a lo que Kant llama el «reino de los fines», es decir a las personas (que son fines en sí mismos) y a la humanidad como un todo, que constituye el fin último de la moralidad. De este modo, el universalismo moral toma la forma de «pretensión de validez intersubjetiva universal», y por tanto de «razón comunicativa» o «razón dialógica». En tal sentido cabe decir que las actuales éticas de base kantiana sí creen posible establecer unos ciertos contenidos morales, aunque desde luego no de tipo material sino formal; son contenidos, pero formales. Formulado en otros términos, esto significa tanto como decir que tales contenidos tienen carácter «canónico» pero no «prescriptivo»[114]. Esta falta de concreción puede parecer insuficiente, pero sin embargo dota a la ética de un procedimiento, el procedimiento de la razón comunicativa, del diálogo racional, que buscando el reino de los fines puede lograr un pacto entre personas libres e iguales, y no sólo el consenso contingente y forzoso a que tantas veces se reducen

los pactos tácticos en la vida civil y política[115]. De la vieja validez objetiva, metafísica, de las normas morales, se pasa así a su intento de validación intersubjetiva, fundada en la racionalidad práctica, es decir, en la capacidad de los hombres como personas y de la humanidad como reino o conjunto de las personas, para desarrollar los contenidos normativos concretos que racionalmente derivan del principio canónico de la moralidad humana, indeleblemente inscrito en la condición personal del hombre. De este modo, las nuevas éticas procedimentales y dialógicas se han convertido en la versión más sugestiva y actual del formalismo kantiano. Buscando la universalización de las normas morales por la vía del diálogo racional y no meramente táctico, y utilizando este tipo de diálogo como método intersubjetivo de resolución de conflictos morales y de búsqueda de consenso, estas éticas asumen vigorosamente algunas de las características más importantes de nuestro tiempo: el pluralismo, la democracia, el conflicto de valores, y son capaces de compaginar esta pluralidad con el universalismo que precisan los principios éticos. Su carácter propositivo (en vez de impositivo), dialógico y socrático, hace esta propuesta moral particularmente atractiva. Pero a mi entender sus fundamentos no dejan de ser problemáticos, tanto como la propia obra kantiana[116].

Lo primero discutible es la idea kantiana del formalismo. La diferencia que Kant establece entre «formal» y «material» es puramente empirista. Por formal se entiende aquello que carece de objeto empírico y que por tanto es *a priori*, en tanto que lo material es empírico, sintético y *a posteriori*. Para Kant, además, lo formal no puede partir más que de la propia razón, y por tanto tiene un carácter «autónomo», en tanto que lo material está siempre determinado por el objeto y es por ello «heterónomo». Ni que decir tiene, por ello, que una auténtica metafísica y una verdadera ética han de basarse en principios «formales», y que renunciar a éstos supone tanto como firmar el certificado de defunción de la filosofía. Toda la obra kantiana no es otra cosa que un denodado y genial intento por coronar con éxito esa descomunal empresa.

Pero Kant parte ahí de un grave error que hereda de Hume, el de establecer una cesura infranqueable entre el sentir y el inteligir, la experiencia y la razón. Es curioso cómo en la aceptación de este formidable dualismo coinciden, aunque por razones opuestas, el empirismo y el idealismo. Hume es en esto compañero de viaje de Platón. Primero se disocia irremisiblemente el sentir y el inteligir, y luego se acaba considerando cierto o seguro sólo a lo estrictamente intelectivo o racional. Lo empírico no puede ser más que «materia» del conocimiento; la «forma» tiene que venir dada desde antes y desde arriba, es decir, de modo apriorístico y transcendental. Tal fue la idea de Platón. De este modo lo «material» cae en desgracia, y la filosofía va a la caza de la pura «formalidad» de las cosas. De ahí que Kant, por ejemplo, al elaborar su ética, haya de rechazar de plano todos los principios prácticos materiales, ya que en su opinión todos habrán de depender en una u otra forma de la sensación empírica de agrado o desagrado que la cosa nos produce, y tendrán por tanto un carácter meramente heterónomo (tal es el contenido de los dos primeros teoremas que Kant enuncia al principio de la *Crítica de la razón práctica*).

Corresponde a la fenomenología el mérito de haber desenmascarado la enorme confusión inherente a este tipo de planteamientos. No puede confundirse el binomio *a posteriori-a priori* con el de empírico y racional. Si la teoría husserliana de la intencionalidad significa algo, es que la relación entre el objeto

y la conciencia es primaria y radical, de tal modo que no se puede salir de ella o saltar por encima de ella. Claro que esta presencia de la cosa en la conciencia puede tener distintos niveles. Cuando hablamos de la cosa en cuanto presente a la conciencia reducida o pura, entonces tenemos su manifestación «primaria» y «radical», que también puede llamarse *a priori*; por el contrario, cuando estudiamos la cosa en cuanto presente a la conciencia empírica, entonces ya no intuimos ni describimos, sino que explicamos de modo sintético y *a posteriori* la realidad de las cosas. Dicho con mayor brevedad, en la fenomenología se considera *a priori* lo dado en la intuición fenomenológica, y *a posteriori* todo lo demás. Como esa intuición tiene carácter intencional, noético-noemático, es claro que ya no se considera como apriorístico lo puramente racional a diferencia de lo empírico, y que por tanto se ha roto —o ha comenzado a romperse— el viejo dualismo sentir-inteligir.

Ni en Husserl ni en sus discípulos más inmediatos puede afirmarse que ese dualismo se rompiera de modo definitivo. Tal es la razón de que el propio creador de la fenomenología acabara profesando un nuevo tipo de idealismo. Pero sí es cierto que puso las bases para su posterior superación. Esto es particularmente claro en el caso de X. Zubiri, el hombre en que de algún modo culmina la fenomenología. Toda su obra ha sido un formidable alegato en contra del dualismo sentir-inteligir, y por tanto también del binomio *a posteriori-a priori*. Desde los orígenes de la filosofía occidental, en que Parménides interpretó el ser como *keímenon* o *jectum*, la realidad de las cosas se ha conceptuado bien en términos de «sujeto» (*hypo-keímenon, sub-jectum*) de predicados, bien como «objeto» (*ob-jectim, Gegen-stand*)[117]. Tanto en el primer caso, que concibe lo real como sustancialidad, como en el segundo, que lo conceptúa en términos de objetualidad, se parte del mismo presupuesto, la aceptación como un hecho de algo que no pasa de ser una ingente teoría, que Zubiri denomina «inteligencia concipiente» e «inteligencia sensible», basada en el dualismo sentir-inteligir. Sentir e inteligir serían dos actos completamente distintos, de modo que el primero lo que haría sería dar datos «a» la inteligencia para que ésta los inteligiera o conceptuara[118]. Por más que durante siglos y siglos se haya tenido este dualismo por un hecho, en el fondo no es más que una ingente teoría, y además contraria a los hechos y por tanto falsa. El único hecho inmediato e inconcuso es lo que Zubiri llama la «impresión de realidad», que no puede ser el resultado de la inteligencia sensible ni de la inteligencia concipiente, sino de otra muy distinta que Zubiri denomina «inteligencia sentiente».

> La impresión de realidad en su unidad estructural es un hecho. Y este hecho es, como decía, la superación del dualismo clásico entre sentir e inteligir, que ha gravitado imperturbablemente a lo largo de la historia de la filosofía. Para superar este dualismo no se trata, pues, de llevar a cabo esfuerzos conceptuales, sino de llevar a cabo un esfuerzo de atención al hecho mismo de la impresión de realidad[119].

La impresión de realidad tiene para Zubiri los mismos caracteres que Husserl atribuyó a la conciencia pura. En ella se nos dan las cosas de modo primario e inconcuso, razón por la cual éstas se hacen presentes de modo inmediato, intuitivo (Zubiri evitaría este término en favor del de «actualidad», a su modo de ver más exacto: en la impresión de realidad las cosas se nos hacen meramente actuales, y en eso consiste la peculiar inmediatez de su presencia). Lo dado en la aprehensión

es un hecho que podemos describir; de ello podemos hacer una peculiar «descripción fenomenológica» (o, como preferiría decir Zubiri, una «descripción noológica»), previa a cualquier «explicación racional», tanto científica como metafísica. Para Zubiri el dualismo sentir-inteligir es una teoría, es decir, una explicación racional de la realidad. Tanto de la inteligencia sensible como de la inteligencia concipiente se puede decir que no son hechos, sino ingentes teorías, y además que no se compadecen con los hechos. El hecho primario es el de la impresión de realidad. Esta impresión de realidad no se identifica con la simple aprehensión de las cosas como «en sí» reales, tal como afirmó siempre el realismo ingenuo. Si por realidad se entiende esto, lo que las cosas son allende la aprehensión, en el mundo, habría que decir que la impresión de realidad tiene, como la conciencia fenomenológica de Husserl, un carácter «reducido», ya que pone «entre paréntesis» la realidad en sí de las cosas. En la impresión de realidad se nos actualizan las cosas como reales, pero no como «en sí» reales (lo cual sería la aceptación de la metafísica propia del realismo ingenuo) sino como «de suyo» reales. A la realidad de las cosas allende la aprehensión, es decir, en el mundo, es a lo que Zubiri denomina la «realidad como fundamentalidad», en tanto que a la realidad de las cosas en la aprehensión, es decir, a la realidad «reducida» o «fenomenológica» (noológica, diría él), es a lo que llama la «realidad como formalidad». En la aprehensión las cosas se nos actualizan como reales, pero no de cualquier manera sino en forma muy precisa, a saber, como «de suyo» reales o, también, como «formalmente» reales.

La impresión de realidad tiene, en algún sentido, un carácter *a priori*, pero desde luego no en el sentido de Hume o de Kant. Aquí *a priori* no se identifica con racional y *a posteriori* con empírico. Si la impresión de realidad quiere ser algo, es la superación definitiva de esa falsa dicotomía. La impresión de realidad es a la vez sensible e inteligible, y por tanto de algún modo es a la vez *a priori* y *a posteriori*. Sin embargo, sí puede decirse que funciona como un *a priori* de los usos ulteriores de la inteligencia, y concretamente del conocimiento racional. Tendría sentido, pues, decir que la intelección propia de la impresión de realidad tiene un carácter apriorístico, en tanto que la intelección racional lo tiene aposteriorístico. Y desde luego de lo que no cabe duda es de que en la impresión de realidad se nos actualiza la cosa de modo «formal», en el sentido que Zubiri da a este término. Ciertamente, no hay formalidad sin contenido, y por tanto en la aprehensión se nos dan también contenidos reales; por ejemplo, yo aprehendo visualmente este verde como real. El que el verde se me actualice como real es la formalidad, y el que lo real sea verde, es su contenido concreto. Ahora bien, hay una cierta prioridad o superioridad de la formalidad sobre el contenido, de modo que en la aprehensión el contenido tiene una realidad estrictamente formal, no fundamental; dicho de otra manera, de él no podemos decir que tenga un fundamento real en el mundo, sino sólo que es real en la aprehensión. Un ejemplo puede aclarar esto. En la aprehensión del verde tenemos un contenido, el color verde, que se nos actualiza impresivamente como real (formalidad). En la aprehensión el verde es, pues, real; pero sólo «formalmente» real, ya que la teoría física de los colores nos ha demostrado con toda claridad que el color verde no existe en las cosas en sí, es decir, en las cosas allende mi aprehensión o desligadas de ella. Lo que existe en la realidad del mundo son ondas electromagnéticas, fotones, etc. Las ondas electromagnéticas, los fotones, etc., son el «fundamento» real (en el sentido de lo existente allende la aprehensión, en la realidad del

mundo) de mi aprehensión del verde. Del verde puedo decir, pues, que es real, pero sólo «formalmente» real, no «fundamentalmente» real. Lo fundamentalmente real son los fotones, etc. Adviértase, pues, cómo el contenido puede ser distinto en la aprehensión y allende ella. La formalidad, sin embargo, permanece idéntica. Si no permaneciera idéntica, nunca hubieramos podido pasar del contenido verde al contenido fotón. De ahí la razón de la «prioridad» que la formalidad ostenta siempre sobre el contenido. Por eso puede decirse que para Zubiri las cosas se nos actualizan en la impresión de realidad como formalmente reales. Son reales, pero formalmente. Podemos decir de ellas que son formalmente reales, pero no que sus contenidos vayan a permanecer allende la aprehensión exactamente igual que se nos actualizan en ella. Esto tiene enorme importancia en todos los órdenes, y también en el de la fundamentación de la moral. Como inmediatamente veremos, Zubiri piensa que la moralidad es un carácter formal de la realidad humana, y no meramente un dato de contenido. El hombre es una realidad formalmente moral. Pero por esto mismo, porque lo moral es primariamente un dato formal y no un contenido, no tiene un carácter «prescriptivo», «normativo», sino simplemente «canónico». En la impresión de realidad se nos da algo así como el cánon de la moralidad, pero nada más. Sería absurdo buscar a ese nivel de radicalidad prescripciones morales concretas. Las prescripciones morales son obra de la razón, como luego veremos. Interpretando el pensar de Zubiri, Aranguren habló, por esto, de «moral como estructura» y «moral como contenido»[120]. La impresión de realidad nos permite fundamentar la moral, pero de modo formal, estructural, no mediante el establecimiento de normas o criterios de contenido prescriptivo concreto. Esta es tarea de la razón, y en tanto que tal será analizada en el próximo capítulo.

Resumiendo lo hasta aquí expuesto, podemos decir que para Zubiri el hombre es «inteligencia sentiente», que en aprehensión primordial actualiza la realidad como *formalidad*. La formalidad de la realidad es el «de suyo». En la aprehensión las cosas no se actualizan como «en sí» reales (como pensó el realismo ingenuo) sino sólo como «de suyo» reales; es decir, no como «materialmente» reales (entendiendo por tal el hecho de que sus contenidos no puedan afirmarse como reales allende la aprehensión, aunque sí como «materiales»; todo lo aprehendido lo es «materialmente», aunque no todo lo aprehendido sea «sólo» material), sino como «formalmente» reales. Los dos polos de la aprehensión humana son la *noesis* y el *noema*, pero en una unidad que no es meramente intencional, como Husserl pensaba, sino «actual», de «actualización». En la aprehensión el noema se actualiza formalmente a la noesis. Este carácter de la actualización es lo que Zubiri llama *noergia*. Es el carácter primario de la intelección sentiente. Por el carácter noérgico de la aprehensión, las cosas se nos actualizan como formalmente reales. Y precisamente porque la actualidad es de la cosa, pero también de la inteligencia, lo que se actualiza en la impresión de realidad es tanto la cosa como «de suyo» como la realidad humana como «suyo». En la aprehensión el hombre aprehende las cosas como «de suyo» y la propia realidad humana como «suyo», es decir, como «persona». El hombre es un «de suyo» que además es «suyo». En tanto que de suyo es «realidad», y en tanto que suyo es «persona». De ahí que el hombre se actualice a sí mismo en la aprehensión como «realidad personal». Obviamente, se actualiza como realidad personal *en la aprehensión*, no allende ella. Con el concepto de persona sucede lo que con el de realidad, que puede entenderse de modo impropio, según los usos

del realismo ingenuo. Persona no designa por principio nada allende la aprehensión, sino que es sólo un carácter descriptivo de lo dado en la aprehensión: el carácter de suidad que el de suyo humano actualiza en la aprehensión. Por eso, porque el de suyo no designa una cosa física o metafísica real allende la aprehensión sino sólo lo actualizado en la aprehensión en tanto que actualizado en ella, Zubiri no lo llama, al modo de la filosofía clásica, «sustancia», sino «sustantividad». La sustantividad es el carácter de la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión; es, pues, algo dado en la aprehensión, en tanto que la sustancia apunta a la cosa en tanto que actual allende la aprehensión. Por tanto, del hombre podemos decir que es una «sustantividad personal», pero no que sea una sustancia personal, al modo de la clásica definición de Boecio.

Todas las realidades, en tanto que aprehendidas, son sustantivas. Ahora bien, la sustantividad de lo que sólo es materialmente «de suyo» es obviamente distinta de la sustantividad propia de lo que es reduplicativamente suyo, ya que se nos actualiza como un «de suyo» material que además es formalmente «suyo». Por tanto, podríamos forzar algo más la terminología, y decir que lo materialmente «de suyo» tiene un carácter meramente «substante» o «natural», en tanto que lo formalmente «suyo» se nos actualiza con una sustantividad peculiar, de carácter «supra-stante» o «moral»[121]. La moralidad es, según esto, un carácter físico, por tanto, real y formal, actualizado en la aprehensión.

> Los griegos no hablaron más que de propiedades, distinguiéndolas tan sólo por su contenido, pero no observaron que antes que por su contenido, las propiedades se distinguen por el modo mismo de ser propias: unas lo son por "naturaleza", otras por "apropiación". Lo primero se da en las sustantividades meramente sustanciales (o naturales), lo segundo en las sustantividades superiores. La realidad sustantiva cuyo carácter "físico" es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral. Lo moral en el sentido usual de bienes, valores y deberes, sólo es posible en una realidad que es constitucionalmente moral en el sentido explicado. Lo moral es a su modo algo también "físico"[122].

Pero aún hay más. El hombre no sólo actualiza érgicamente la realidad, sino que en la aprehensión se aprehende como religado a ella. Además de noema (el de suyo o la realidad) y de noesis (el suyo o la persona), en la aprehensión humana hay un tercer momento, el de noergia. Noergia es actualización. Pero la actualización aprehensiva tiene un carácter propio: es «religante». En la aprehensión aprehendo la cosa como realidad, me aprehendo a mí mismo como persona y aprehendo la unidad religante o religada de esos dos momentos. El hombre no puede actualizar las cosas en la aprehensión más que como religado a ellas. La religación es una dimensión formal de la realidad, dada en impresión de realidad. Pues bien, fundado en la religación existe otro carácter formal de la realidad que se nos actualiza en impresión, que provisionalmente vamos a denominar «obligación». Hay obligación porque hay religación, y no al revés. O dicho en otros términos, la moralidad no es en el hombre algo primario, sino derivado de un hecho más radical, que podemos llamar, dando al término un sentido distinto del usual, religiosidad. Religiosidad no designa aquí un credo concreto, sino el arraigo o la implantación radical del hombre en la realidad.

Según sea la actitud del hombre ante ese hecho primigenio del arraigo o la religación, su moralidad quedará orientada de una u otra forma. Zubiri considera que las actitudes ante la religación o el arraigo se reducen, en última instancia, a dos, la religiosa (aquella que ve la realidad como algo gratuito, un don, una dádiva graciosa o gracia) y la irreligiosa (aquella otra que la considera como algo exigible o debido, algo que de algún modo el hombre merece por el mero hecho de existir, y que por tanto es exigible). La primera interpreta el hecho de la religación como don o gracia; la segunda, como deber o deuda. Por eso Kierkegaard llamó a la primera «actitud religiosa» y a la segunda «actitud ética». No es que la actitud religiosa carezca de ética, es que el juicio moral sobre las diferentes situaciones es completamente distinto según se aborde desde una perspectiva u otra. En este sentido bien puede decirse que la solución a los problemas morales depende de las actitudes religiosas que se tengan, y que por tanto la religación es previa a y fundamento de la obligación. Más adelante reaparecerá el tema.

Volvamos al análisis de la aprehensión. Decíamos que en ella se me actualizan las cosas como de suyo o realidad, me actualizo a mí mismo como suidad o persona, y además actualizo la propia actualidad como religación. Y decíamos también que esta religación aprehensiva es la base de toda obligación. La religación depende del carácter sentiente de la inteligencia. Pero además de sentiente, la inteligencia humana es «posidente», y en tanto que tal actualiza las cosas en su condición de buenas. La posesión se realiza mediante la apropiación de posibilidades. En su condición de apropiables por el hombre, las cosas adquieren el carácter de «bienes». Como escribe Zubiri:

> La realidad es buena en tanto en cuanto ofrece unas posibilidades que son apropiables por el hombre[123].

La bondad no es, pues, una idea platónica, ni una realidad «en sí», sino un carácter formal de la realidad: la condición en que quedan las cosas reales, por el mero hecho de ser reales, respecto del hombre. Las cosas concretas son bienes concretos para el hombre, y la realidad en tanto que realidad, el bien en tanto que bien del hombre [124], ya que éste no puede existir desligado de ella. Sólo «ligado» a la realidad puede conseguir su bien último y radical, que es la *felicidad*[125]. Felicidad no significa aquí «estar feliz», *to be happy*, sino «estar en plena forma», «estar en forma plenaria». Es curioso el uso muy restringido que las lenguas romances hacen del término feliz, en contraposición al inglés. Diríase que tenemos un cierto respeto a la felicidad. Sólo de las ideas nos atrevemos a decir que son felices; de ellas y de las ocurrencias, como cuando afirmamos que Pedro ha tenido una feliz idea o una feliz ocurrencia. Y es que la felicidad, como dice Zubiri, no consiste en «estar feliz» sino en «estar en forma plenaria».

> Estar en forma plenaria es lo que los griegos llamaron *eû práttein*, *eudaímon*, y los latinos *beatitudo* (de *beo*, colmar), esto es, beatitud. La forma concreta como el hombre está proyectado a sí mismo como animal de realidades, en tanto que fuente de posibilidades, y desde la cual la realidad le ofrece sus posibilidades, es lo que debe llamarse felicidad, beatitud... Mirando las cosas desde la felicidad es como éstas adquieren el carácter de propiedad apropiable, es decir, el

> carácter de bien. El carácter de bien está fundado en el carácter de moral, y el carácter de moral pende, primaria y constitutivamente, de que el hombre esté proyectado ante sí mismo en forma de felicidad. Felicidad no es meramente sentirse bien, sino sentirse "realmente" bien[126].

La felicidad no es un mero proyecto que el hombre construye, sino algo mucho más radical en su vida, un carácter formal de su realidad al que se halla indefectiblemente ligado. Sólo porque el hombre está «re-ligado» a la felicidad, puede tener «ob-ligaciones» morales. Felicidad no tiene aquí un sentido «material», como proyecto concreto de vida, sino un carácter meramente «formal», dado en aprehensión. Por eso no puede traducirse en contenidos morales prescriptivos o concretos. Será la razón la que tenga que elaborar trabajosamente una moral material, es decir, normativa y prescriptiva, a partir de ese sistema de referencia que es el carácter formalmente moral de la realidad humana.

> El hombre está ligado constitutivamente en cada situación a ser feliz. No podemos estar en la realidad sino estando debidamente en nuestra propia realidad proyectada en la felicidad. Y este no-poder es vinculación. Lo que pasa es que como esa felicidad es todavía indeterminada, el hombre no se encuentra ligado o vinculado a ninguna de las demás posibilidades en cuanto tales, sino que precisamente en la medida en que está ya ligado a esa posibilidad de felicidad, está respecto de las demás no ligado, sino "ob-ligado"; he ahí la estructura formal de la obligación. La obligación es la forma en que el deber se apodera del hombre. El hombre se encuentra ob-ligado, porque las demás posibilidades son apropiandas en orden a una felicidad, que es la posibilidad de todas las pobilidades. Y a esta posibilidad, el hombre no está obligado, sino que está ligado[127].

En consecuencia, la ligación a la felicidad es primaria y está dada en aprehensión primordial. Y porque está dada en la aprehensión, lanza al hombre a la búsqueda de las felicidades concretas allende la aprehensión, para lo cual tiene que poner en marcha el uso de su razón. La ob-ligación es racional; la ligación a la felicidad, no, es anterior a todo uso de la razón. Este lanzamiento es la «obligación», raíz de todo «deber» moral.

La ligación moral no sólo tiene carácter formal, sino también transcendental. No se trata, pues, de una condición meramente talitativa de la realidad humana, sino de un carácter transcendental. El *bonum* es un carácter formal de la realidad en cuanto realidad, es decir, transcendentalmente considerada. Zubiri distingue dos tipos de transcendentales, los simples y los complejos. Son simples aquellos que expresan sin más la realidad en y por sí misma. Así, por ejemplo, «realidad» es un transcendental simple. Por el contrario, se denominan transcendentales complejos a aquellos que expresan la referencia que por su mero carácter de realidad tienen unas cosas a otras. «Mundo» es para Zubiri el primer transcendental complejo, ya que expresa la respectividad intrínseca de unas cosas a otras por el mero hecho de ser reales. De haber algo exterior al mundo (p.e., Dios), ello ha de ser estrictamente irrespectivo. El transcendental

mundo, por otra parte, funda los tres transcendentales *verum, bonum y pulchrum,* es decir, la respectividad de la realidad inteligente, sentimental y volente a la realidad inteligida, sentida y querida.

> Sólo porque la cosa real inteligente y volente está en el mundo de las demás cosas reales, sólo por esto es posible que haya intelección y volición y, por tanto, *verum* y *bonum* transcendentales[128].

El bien, por tanto, no es una propiedad meramente talitativa de la realidad, sino estrictamente transcendental. La realidad en tanto que realidad es buena respecto de la voluntad humana, del mismo modo que es verdadera respecto de su inteligencia. Esta última respectividad funda lo que Zubiri denomina «verdad real»; aquélla, la «bondad real». La bondad real, como la verdad real, tiene un carácter primario e inconcuso. Por eso en la aprehensión primordial hay bondad real, pero no maldad real. En tanto que término de la ligación, la realidad queda respecto del hombre en la condición de buena.

Si ahora recapitulamos el camino recorrido, vemos que Zubiri fundamenta la moral por una vía rigurosamente nueva, que yo me atrevería a denominar «ética formal de los bienes». Scheler pretendió superar las viejas fundamentaciones metafísicas y epistemológicas mediante la «ética material de los valores». Ya hemos visto sus virtudes, pero también sus debilidades. A ellas intenta dar respuesta la ética formal de los bienes. Se trata, en primer lugar, de una ética formal, carente de contenidos prescriptivos concretos. Esto aparta a la ética zubiriana de las antiguas fundamentaciones metafísicas. Pero, además, ese formalismo zubiriano consigue soslayar la falacia idealista a que tan proclives han sido las éticas formales, afirmando la condición buena de las cosas reales en tanto que reales. Zubiri ha conseguido demostrar que no toda ética de bienes ha de ser necesariamente material, y que las éticas formales tampoco tienen por qué ser idealistas. Realmente, estas distinciones dualistas, material-formal, heteronomía-autonomía, «es»-«debe», etc., son el resultado del viejo dualismo sentir-inteligir, que tanto daño ha hecho en filosofía. Y del mismo modo que ese dualismo es inaceptable en el análisis de la intelección, los otros lo son también en el estudio de la ética. De igual forma que la teoría zubiriana del conocimiento rompe el dualismo entre sentir e inteligir y lo integra en una unidad superior, así su doctrina ética supera las antinomias material-formal, heterónomo-autónomo, conjugando el formalismo más estricto con un radical realismo de los bienes. Ahora comenzamos a percibir, quizá, que en ética se ha vivido la misma falacia que en teoría del conocimiento; y que del mismo modo que en ésta el binomio sentir-inteligir ha impedido describir de modo adecuado la intelección humana, en ética el dualismo es-debe ha hecho imposible todo intento de fundamentación rigurosa de la moral.

El logos moral: estimación y valoración

Pero con esto no queda agotado el tema de los fundamentos de la moralidad, sino sólo iniciado. De hecho la aprehensión humana no consta sólo de aprehensión primordial (cuyo correlato es la impresión de realidad) sino también

de otro modo de intelección que Zubiri denomina «aprehensión dual». Su órgano es el logos. Lo actualizado en la aprehensión primordial se juzga en el logos. Zubiri ha dedicado un amplio libro a exponer cómo funciona el logos en el orden de la pura intelección[129]. La compacción propia de la aprehensión primordial se rompe en el logos, haciéndose dual. Al romper la compacción, el logos nos permite tomar distancia de lo aprehendido. Esta toma de distancia o retracción dentro de la aprehensión se hace en la línea del «esto» de la cosa, de su «como» y de su «qué», dando lugar a tres tipos diferentes de simples aprehensiones que Zubiri denomina perceptos, fictos y conceptos. La simple aprehensión no tiene por objeto profundizar en la formalidad de la cosa real, sino en su contenido; y para ello necesita primero retraerse, postulando en forma de «sería» el contenido de su realidad (mediante los perceptos, fictos y conceptos), para luego poder afirmar lo que «es» en el juicio[130].

Todo esto tiene mucho que ver con la lógica del juicio moral. Por más que aprehender el carácter formal y transcendentalmente moral de la realidad humana sea importante para el hombre, éste necesita determinar sus contenidos, afirmando su carácter bueno o malo. Es decir, desde la ética formal o estructural, el hombre necesita desarrollar una moral de contenidos. Para ello ha de partir de lo dado en la aprehensión en tanto que dado en ella, analizándolo desde el logos. Lo mismo que existe un logos puramente intelectual o lógico, hay también un logos moral, con dos momentos, el de simple aprehensión, y el de afirmación o juicio. Lo que sucede es que en el orden de la intelección posidente o ética, la simple aprehensión y el juicio presentan peculiaridades muy notables. La simple aprehensión no es exactamente percepción, ni ficción, ni concepción, sino «estimación»; y la afirmación tampoco es exactamente un juicio lógico sino «valoración». Veamos en qué consisten cada uno de estos términos.

En primer lugar la estimación. Es un tema clásico en la fenomenología. Ya en su tesis doctoral, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, escribía Zubiri:

> La conciencia, en su darse cuenta de los objetos, puede presentarse a éstos desde dos puntos de vista: su objetividad "*ontológica*", por así decirlo, en oposición a una objetividad "*axiológica*". La conciencia reviste, en efecto, dos formas fundamentales: *conciencia cognoscitiva* y *conciencia estimativa*. Y según que sea término de una conciencia cognoscitiva o estimativa, el mismo ser será *objeto puro* o bien un *valor*...
>
> Estos dos modos de conciencia no son independientes, pues todo valor supone puramente un objeto, al paso que la inversa no es verdadera. La conciencia estimativa está fundada sobre una conciencia cognoscitiva[131].

Esta reflexión inicial de Zubiri sobre la estimación de los valores puede afirmarse que no la abandonó ya nunca a lo largo de su vida. Hay valores y hay estimación de los valores. Otra cosa es que los valores sean lo primario, o que la estimación sea el medio fundamental de percepción de estos aspectos de la realidad. Según fue madurando su pensamiento, Zubiri vio cada vez más claro que los fenomenólogos fueron ciegos para todo el tema de la aprehensión

primordial, y por tanto también para advertir el carácer formalmente bueno de las cosas en tanto que meramente reales. Hay una bondad real, lo mismo que hay una verdad real, y ella es anterior a toda estimación valorativa. La bondad es de la realidad, y se me actualiza inmediatamente en la aprehensión primordial. Lo que sucede es que esa aprehensión deja abierto el grave problema de las determinaciones de los contenidos. Esa es la función del logos, y ahí sí que se pone en marcha el binomio fenomenológico estimación-valoración. La estimación y la valoración acontecen a nivel del logos, no de la aprehensión primordial.

Este modo de enfocar el tema de las relaciones entre bien y valor es completamente distinto al usual en la fenomenología axiológica, p.e., en Max Scheler. Para éste hay una prioridad formal de los valores sobre los bienes, de modo que todo bien real supone un valor ideal. Todo bien presupone un valor. Los valores, dice Scheler, son los *a priori* de los bienes. Y como los valores son esencias ideales, previas a la realidad de las cosas y condición de posibilidad suya, resulta que los bienes de las cosas son meros «soportes» (*Träger*) de los valores. En consecuencia, la realidad no puede concebirse más que como la realización de un valor: tal es la idea de Scheler.

En Zubiri la relación entre valor y bien es completamente distinta, y conduce a conclusiones en buena medida opuestas. Es la realidad la que se nos actualiza en la aprehensión como formalmente buena, de modo que este es un dato primario e irreductible a otro cualquiera. El bien es una condición formal de las cosas. El valor, por el contrario, tiene que ver más con el contenido que con la formalidad de la cosa. La cosa es formalmente buena, y por eso podemos valorar sus contenidos. El valor no es más que la valoración del bien, es decir, la valía de un bien. Esa valoración no puede hacerse más que por medio de la estimación, que adquiere así en el logos estimativo (ético, estético, religioso) el papel de simple aprehensión. La estimación lo es siempre de un bien o un mal talitativo, es decir, del modo como una realidad «queda» respecto de la realidad humana, ya sea en *condición* de favorecerla, ya de perjudicarla. En el acto de estimación la realidad queda respecto del hombre en lo que Zubiri llama «condición». Condición no tiene nada que ver con lo que por tal suele entenderse en lógica y en gramática, sino con lo que expresan estas frases del lenguaje popular: «Pedro es hombre de mala condición», o «Este manjar está en buenas condiciones». La condición es el carácter que la realidad actualiza (o en la que queda) respecto de la estimación humana. Por su condición, el hombre percibe las cosas (mejor, las estima) como buenas o malas, mejores o peores, etc. Realidad en condición es, simplemente, bien. Pero no ya el bien compacto propio de la aprehensión primordial, sino el bien diferenciado, dual. Es la estimación la que nos hace dualizar el bien en la línea del «sería» bueno o malo. De este modo, la inteligencia camina, sin salir de la aprehensión, desde la bondad primordial hacia la bondad dual; es decir, desde la actualización del carácter formal de bien, hacia la estimación de sus contenidos concretos, de lo bueno y malo de las cosas, por tanto hacia su valoración. La fenomenología hizo de la estimación un modo de noesis y del valor su noema correlativo; Zubiri, por el contrario, define la estimación como un tipo de percepto o un modo de la simple aprehensión, y el valor como un juicio de estimación.

El paso del «sería» de la estimación al «es» de la valoración se efectúa mediante el acto que Zubiri denomina de «preferencia». Preferir es siempre y sólo preferir un bien a otro. Los hombres preferimos unas cosas a otras, sea porque estas

últimas sean menos buenas, sea porque nos resulten definitivamente malas. Por eso la preferencia se mueve siempre en el orden de la dualidad, de la estimación dual. Los juicios de valor tienen siempre por base las escalas de preferencia. Podría decirse que el valor es la objetivación de la preferencia. El resultado son las escalas de valores. La estimación de un bien real acaba tomando la forma de valor. Y como esa estimación tiene respectos distintos, los valores son también distintos. Así, la estimación del bien real no da sólo lugar a los valores morales sino también a los religiosos. Ya lo apuntábamos antes. Hay dos estimaciones fundamentales, que concentran los binomios gracia-desgracia y debido-indebido. No sólo no son independientes, sino que guardan entre sí una relación precisa, de modo que la segunda depende siempre de la primera. Por eso en las escalas de valores el valor religioso está siempre por encima del valor moral. De estas escalas se puede decir que son verdaderas, aunque no puedan gozar de la contundencia de la «verdad real», sino sólo de lo que Zubiri denomina «verdad dual». Entre una y otra hay la diferencia que media entre formalidad y contenido. La verdad real es una verdad formal; la verdad dual es la verdad de los contenidos dados en la aprehensión, en tanto que contenidos. La verdad de estos contenidos puede ser de autenticación o de veridictancia; es decir, de lo que se trata es de saber si en la aprehensión esos contenidos son auténticos y verdaderos. Pues bien, todo esto puede y debe aplicarse al tema de la bondad. La bondad real es estrictamente formal, en tanto que la bondad dual apunta a los contenidos. La bondad, al nivel de los contenidos, no tendrá nunca la contundencia de la bondad formal, y de ahí que se dualice en bien y mal. Ante esta dualidad, la cuestión está en saber si los contenidos de la aprehensión son auténtica y verdaderamente buenos (no en sí, como quería el realismo ingenuo, sino sólo en tanto que dados en la aprehensión). De este modo se puede hablar de valores auténticos, y de escalas de valores verdaderas. A establecerlas va encaminado todo el proceso del logos valorativo, religioso, ético, etc. Naturalmente, queda un problema por resolver, el de si esas estimaciones y esos valores son verdaderos no sólo en la aprehensión sino allende ella, en la realidad del mundo; es decir, si son «objetivamente» verdaderos. Tal es la ingente empresa de la razón moral. Sólo a ese nivel puede hablarse de una «ciencia moral» o de un «sistema moral». Todo lo anterior, el análisis de los bienes y valores en tanto que dados en la aprehensión, es algo previo a la «moral normativa» propiamente dicha. Se la pueda llamar «moral fundamental» o «fundamentación de la moral». Hasta tal punto es previa a la moral normativa y fundamento suyo, que Zubiri la considera el «sistema de referencia» de toda posible moral normativa.

Quizá convenga terminar viendo cómo funciona todo esto en un caso concreto. Partamos de uno ya conocido, el de la aprehensión de este color verde. En la impresión primordial yo aprehendo ese color, que se me actualiza como algo «en propio» o «de suyo», por tanto como teniendo una realidad que es suya (no mía) y que en la aprehensión se me actualiza como tal. Es una impresión compacta, talitativo-transcendental, en la que el color se me impone como siendo real, y como siendo tal color. Ahora bien, precisamente por su carácter compacto, la aprehensión primordial es de algún modo «inefable». En el nivel de la pura aprehensión primordial yo no puedo «decir» que lo aprehendido sea un «color», y menos que ese color sea «verde». Para esto es necesario romper la compacción, tomando distancia de la cosa dentro del campo impresivo. Esto es lo que efectúa el logos por medio de la aprehensión simple, determinar el contenido

de una cosa entre el contenido de las otras del campo aprehendido. En el campo impresivo yo aprehendo el color como distinto del tamaño, y dentro del color el rojo como distinto del verde. Por eso el logos puede acabar afirmando que esto que veo es un color, y un color verde. La afirmación es siempre el resultado de una construcción, y por ello está expuesta a error. Puede suceder, en efecto, que lo aprehendido no sea «auténtico» (por ejemplo, que lo que yo juzgo auténtico color verde no sea tal sino un verde inauténtico, falso), o que lo afirmado no sea «verdadero» (así, que las hojas de este árbol que yo afirmo como verdes no lo sean en realidad). Ni la aprehensión simple ni la afirmación gozan de la contundencia de la verdad real. Parecería por ello que entre lo dado en aprehensión primordial y lo dado en el logos hay la diferencia que media entre el ser y el parecer. Pero realmente no es así. El logos juzga lo que es, pero lo juzga sólo en tanto que dado en la aprehensión. Esta es la grandeza y la miseria del logos. Aprehende lo que es el color verde y juzga si las hojas de este árbol son o no verdes. Lo que no puede es decir qué sean el color y el árbol allende la aprehensión, en la realidad del mundo. Esto es obra de la razón. No es posible a nivel del logos decir, por ejemplo, que esta hoja es «en sí» verde, o que el color es la consecuencia de la emisión por el foco luminoso de un chorro de fotones o de ondas electromagnéticas. Esto no puede formularse en el orden del logos sino en el de la razón: son teorías racionales. La primera es una teoría metafísica y las segundas son teorías científicas; pero todas tienen carácter racional, ya que pretenden decir qué es la luz allende la aprehensión, en la realidad del mundo.

Pasemos ahora desde este ejemplo, la percepción del color verde, a otro de carácter valorativo, como la estimación de la belleza de una mujer o la bondad de una persona. En la aprehensión primordial las cosas se me actualizan de modo compacto como buenas y bellas. Esta compacción se rompe en el logos, y eso es lo que me permite diferenciar en la estimación los contenidos bellos de los feos, o los buenos de los malos, y acabar afirmando que la Venus de Milo es bella, o que Pedro es bueno. Al juzgar que Pedro es bueno no estoy diciendo que sea «siempre» bueno, ni que sea «en sí» bueno. Sólo afirmo que en la aprehensión Pedro se me actualiza de tal modo que puedo afirmar su buena condición, o su condición buena. Puede ser que parezca bueno y no lo sea (en cuyo caso habría un error de autenticación) o que su bondad no sea verdadera sino falsa (e incurra al juzgarlo bueno en un defecto de veridictancia), pero siempre sucederá que lo afirmado y negado como bueno se limita a lo dado en la aprehensión en tanto que dado en ella, y no a lo bueno «en sí» o allende la aprehensión. Esto último es obra exclusiva de la razón moral.

Así se explica que lo dado en la aprehensión no pueda considerarse en el rigor de los términos moral normativa, aunque sí su condición de posibilidad. Podría pensarse que si lo dado en la aprehensión no es moral normativa, no puede convertirse en principio de obligación moral. Pero esto no es del todo cierto. La estimación y la valoración morales no están por debajo de la moral normativa sino por encima de ella, razón por la cual sus juicios lejos de no obligar, obligan más que las proposiciones propias de la moral normativa. Siguiendo a Zubiri podría decirse que no sólo «ob-ligan» sino que hacen algo más, «ligar» al hombre en lo más profundo de su realidad. Esta ligación es el principio y fundamento de toda ulterior obligación moral. Lo dado en la aprehensión no sólo no es premoral, sino que se trata de lo moral por antonomasia, raíz y fundamento de toda ulterior moralidad. No es moral pero tampoco es premoral;

es, exactamente, protomoral. A partir de ello 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. Ni la estimación ni la valoración son «problemas» en el preciso sentido que Zubiri da a este término; la inversa, sin embargo, sí es cierta: porque hay estimación y valoración, las cosas pueden convertírseme en problemas morales, y obligarme a buscarles una solución racional. Esta búsqueda ha de realizarse mediante un «método». Es el tema del próximo capítulo: el método de la ética.

EPICRISIS

Es interesante volver ahora, tras las largas reflexiones de este capítulo, al análisis moral de la historia clínica que le dio inicio. Esta historia no plantea un problema moral, el de Mari Carmen, sino tantos como personas hay involucradas en el hecho. Más bien habría que decir que quien parece tener menos problemas morales es Mari Carmen, que juzga perfectamente lícito el aborto en un caso como el suyo. La opinión del médico es la contraria, y aunque sabe que no puede ni debe imponer sus criterios a la paciente, también tiene muy claro que no puede colaborar en un acto que considera inmoral. Su problema es, pues, el de la moralidad de la colaboración, no el de la moralidad del acto como tal. El marido, en fin, se ve entre dos frentes. Los razonamientos del médico parece que le convencen, pero por otra parte sabe lo que este embarazo va a suponer para su mujer y el modo como puede deteriorar sus relaciones familiares. Se encuentra, pues, ante un grave conflicto de valores, y después de ponderar los pros y los contras decide apoyar a su esposa. He aquí, pues, cómo los tres miembros de esta relación médica se hallan involucrados en una cuestión moral y tienen que tomar decisiones distintas.

Pero aquí y ahora no nos interesa tanto analizar el tipo de decisión que cada uno ha efectuado y juzgar si es adecuada o no, correcta o incorrecta, cuanto preguntarnos por el modo como cada cual fundamenta su propia postura. Comencemos por el médico. Él ha sido educado en una tradición de beneficencia, que le lleva a considerar bueno todo aquello que va a favor de la vida. Aunque en la historia no se explicita, parece que nuestro médico juzga como bueno todo lo que sigue el curso normal de la naturaleza, y malo lo contrario. Un embarazo es bueno porque se trata de un hecho fisiológico, de tal modo que interrumpirlo es alterar el orden de la naturaleza, y a la vez

*atentar directamente contra la vida de un ser vivo. Ambas cosas le parecen inaceptables. En su actividad profesional él interviene muchas veces de modo antinatural y agresivo sobre el cuerpo de sus pacientes, pero siempre para contrarrestar o anular una alteración anterior del orden de la naturaleza, es decir, una enfermedad. Nuestro médico actúa con una lógica típicamente estoica: identifica lo fisiológico con lo natural (*katà phýsin*), y lo patológico con lo antinatural (*parà phýsin*). Además es un hombre religioso, cristiano, y como tal considera que la naturaleza ha sido creada por Dios, y que su orden tiene algo de divino. El orden natural es también el orden racional. Como diría un estoico, la naturaleza es la expresión del* lógos, *la* ratio *o razón. Esta, la razón, es una prerrogativa divina, y por tanto constituye el alma del mundo y el máximo timbre de gloria del ser humano. La razón nos asemeja a Dios. Se comprende que ante este tipo de razonamientos, el médico considere un atentado moral gravísimo alterar el orden de la naturaleza de modo que se impida la aparición de un nuevo ser racional. Si todas las agresiones contra la naturaleza son graves, ésta ha de serlo mucho más. De ahí su resolución no sólo de no cometer él un aborto, sino de no colaborar ni activa ni pasivamente en su ejecución.*

El razonamiento ético de la paciente, Mari Carmen, es muy distinto. Aunque carece de una gran cultura, ha oido que los movimientos progresistas y los partidos políticos de izquierda, con gran implantación en la zona sur de Madrid en que ella vive, defienden el derecho de las mujeres a decidir sobre su propio cuerpo como un elemento básico e irrenunciable en el proceso de liberación de la mujer. Durante su infancia ella practicó la religión católica, pero después la ha abandonado. Hoy opina que la moral cristiana es un instrumento utilizado por la burguesía para mantener sus privilegios sociales y económicos, evitando la liberación de los pobres y oprimidos. Piensa que en el fondo hay dos morales, la reaccionaria o represiva, que intenta mantener por todos los medios el orden establecido, haciéndole pasar por un orden natural, es decir, inmutable y necesario, y la progresista o liberadora, que frente al orden de la naturaleza propone el orden propio de la racionalidad científica, y frente a la idea de inmutabilidad natural la de revolución política. Mari Carmen no alberga demasiadas esperanzas en la vida, pero piensa que éstas, de venir por algún lado, vendrán por el de la racionalidad científica y los movimientos políticos y sindicales de izquierda. Abortando cree contribuir de algún modo al triunfo de las ideas progresistas y liberadoras sobre las reaccionarias y opresoras. Ella sufre en su carne los efectos de esa vida oprimida. Ve con enorme preocupación el mundo en que se están educando sus hijos y las pocas posibilidades que tendrán en el futuro de lograr una vida mejor, y no desea contribuir más a este estado de cosas. El aborto le parece, por todo ello, una decisión moralmente justa y políticamente progresista. Mari Carmen, en fin, justifica su decisión desde un sistema de valores que no es el naturalista propio del médico, sino otro que caería dentro de los que a lo largo de este capítulo hemos denominado epistemológico-talitativos.

El tercer personaje de esta historia es el marido. Políticamente piensa de modo muy similar a su mujer, pero considera aberrantes muchas de las posturas defendidas por las feministas. No acaba de ver su pretendido carácter liberador. Él ha nacido en el seno de una familia típicamente patriarcal, y considera a la madre y la esposa tradicionales como el soporte indispensable de la vida familiar y social. Desea tener hijos, y piensa en ellos como en un bien inestimable, aun a pesar de las dificultades económicas. Cree que la vida es un valor superior al mero bienestar, y no acaba de ver claro que interrumpir un embarazo pueda considerarse como algo moralmente lícito o justificable. Tampoco está convencido de que la mujer tenga derecho a disponer automáticamente de su propio cuerpo, interrumpiendo el fruto surgido de la unión de ambos. Si de él dependiera, el aborto no se efectuaría. Pero no depende de él, o al menos no depende completamente de él. Se ve atrapado entre dos valores morales. De una parte, defender la vida del no nacido; de otra, respetar la voluntad de la madre, y procurar que este conflicto no haga aún más difícil la vida familiar. No puede hacer otra cosa que elegir el mal menor, que en este caso le parece la interrupción del embarazo. El razonamiento moral del marido no obedece, pues, a un criterio naturalista, ni tampoco a otro epistemológico. Él ha discernido valores distintos, y tras ponderarlos le ha parecido superior el valor de la autonomía de su esposa y la paz familiar que el valor de la vida del no nacido. Ha utilizado, pues, una típica fundamentación axiológica de su juicio moral. Ha identificado valores, los ha ordenado jerárquicamente, y mediante ese procedimiento ha intentado resolver su personal conflicto de valores. En su razonamiento parece haber distinguido con toda nitidez el rango o jerarquía de los valores y su fortaleza o fundamentalidad. El valor vital le parece sin duda de rango superior al valor propio del mero bienestar material. En tal sentido, parece que la decisión debe hacerse en favor del no nacido. Pero ese valor inferior, de carácter puramente material y económico, es de algún modo fundante del otro. Sin unas ciertas condiciones materiales no hay vida, y menos vida verdaderamente humana. La vida es, por tanto, un valor superior pero débil, en tanto que el bienestar económico lo es inferior pero fuerte. El marido de Mari Carmen ha acabado optando por el valor inferior, no porque sea inferior sino porque le parece fundante del otro y condición de posibilidad suya.

Cabe preguntarse, como conclusión de este análisis, por el modo como podría abordarse este caso desde la fundamentación protomoral esbozada al final del capítulo. Ya sabemos que con ella sola no es posible establecer juicios normativos o prescriptivos, razón por la cual difícilmente puede decirse lo que Mari Carmen y su esposo «deben» o «no deben» hacer. Lo protomoral no obliga sino que liga. La ligación es más fuerte que la obligación. Pero de una misma ligación pueden desprenderse obligaciones distintas, y por tanto deberes morales distintos. Por eso decimos que si bien el orden protomoral no es prescriptivo, sí es el «sistema de referencia» del que han de partir y que han de respetar todos los sistemas prescriptivos posibles. La

protomoral no es prescriptiva, pero sí el principio y fundamento de toda prescriptividad. Este principio y fundamento es la impresión de realidad, en la cual aprehendo las cosas como «de suyo» y me aprehendo a mí mismo como «de suyo» inteligente y volente, es decir, como un «de suyo» que es «suyo», mejor, «mío». En la aprehensión primordial me están dadas las cosas como reales y mi realidad como personal. Las cosas son reales y yo soy persona. Y en orden a la realización de mi persona, la realidad se me actualiza como la posibilidad transcendental de mi desarrollo humano, y por tanto como transcendentalmente buena. En la aprehensión la realidad se me actualiza como el bien, y las cosas como buenas. Sólo por esto, porque yo soy realidad personal y tengo que realizarme ligado a las cosas, me encuentro «ob-ligado» a hacerlo. Es decir, sólo por eso siento en mí la obligación moral. Soy una realidad moral, y esta moralidad me obliga. Me obliga ante mi conciencia; y la conciencia es la voz de la realidad. Es la realidad —mi realidad y la realidad de las demás cosas— la que me dicta lo que debo o no debo hacer.

Todo esto me está dado de modo compacto en el más simple acto de aprehensión. Por eso forma parte de lo que Zubiri llama aprehensión primordial. Pero la aprehensión no se agota ahí. Además de esos caracteres estructurales o formales, la aprehensión me actualiza contenidos. En la aprehensión yo percibo la luz como blanca o este papel como verde. Pues bien, del mismo modo que en la aprehensión percibo cosas, también las estimo. No se puede aprehender algo sin estimarlo. Lo mismo que percibo el verde estimo lo bello o lo bueno. La estimación no es algo meramente subjetivo, ya que tiene su base en la realidad de la cosa. Al estimar yo me interrogo si la cosa no sería bella o fea, grata o ingrata, buena o mala, mejor o peor. Cuando, tras contrastarla con las otras cosas presentes en mi aprehensión, yo me decido por una de esas alternativas, afirmo que es buena, mala, etc.; es decir, realizo un juicio de valor. Estos valores tienen su jerarquía, de modo que yo percibo como máximos los valores «personales», por debajo de ellos los «vitales», y como mínimos los puramente «sensibles» (es decir, los relacionados con el bienstar). Claro que estos ínfimos son a la vez los «fuertes», ya que poseen un carácter básico o infraestructural, fundante de todos los demás, que por ello mismo aparecen como «débiles». El conflicto de valores surge por este motivo, porque con frecuencia nos vemos obligados a elegir entre los valores superiores y los fundantes. En la historia clínica que estamos analizando se da este tipo de conflicto entre un valor superior, la vida de un ser humano, y otro inferior, las condiciones económicas y materiales. La resolución de este conflicto dependerá más de la actitud que se tome ante el valor religioso que ante el propiamente moral. Antes decíamos que acerca de la ligación primaria del hombre a la realidad cabían dos estimaciones y valoraciones muy distintas: la de quien estimaba las cosas como dones o dádivas gratuitas y por tanto inmerecidas, y la de quien veía en ellas algo debido o merecido por el mero hecho de existir. Recordando a Kierkeegard llamábamos a la primera actitud religiosa y a la segunda actitud moral. Pues bien,

estas dos actitudes suelen resolver de modo opuesto el conflicto de valores propio del aborto. Quien ve en las cosas y en la vida dones gratuitos, difícilmente se sentirá capaz de atentar directamente contra ellos, sobre todo cuando ese don es de tan algo rango como la vida. Por el contrario, quien toma ante el conflicto una actitud meramente moral, es muy probable que acabe optando por el valor inferior pero más fuerte. Son dos actitudes distintas ante el aborto, que dependen de dos actitudes también distintas ante la vida, la realidad, y el fundamento de la vida y de la realidad. Me interesa decir que en gran parte esas actitudes son prerracionales. Quizá por eso en el tema del aborto los argumentos de razón no dan nunca excesivo juego. Probablemente llegan demasiado tarde. Lo cual no quiere decir que esos argumentos hayan de despreciarse. Todo lo contrario. Además de las actitudes estimativas y valorativas previas, y partiendo de ellas, es preciso poner en marcha la razón. Habrá que ver, por ejemplo, si además de ser un individuo viviente de la especie humana, el embrión puede considerarse una persona; o si en ciertos estadios muy indiferenciados del desarrollo el zigoto goza de auténtica individualidad; etc. Es decir, habrá que poner en marcha todo el complejo proceso de análisis racional de la cuestión del aborto. No es nuestro tema. Sólo nos interesaba dejar bien claro cómo se plantea esa cuestión en el orden protomoral. Lo demás, el tomar decisiones morales, por tanto el convertir esas estimaciones y valores en juicios morales normativos, no puede realizarse más que a nivel de la razón, y siguiendo un método que aún no hemos explicado. De lo dicho, pues, no se derivan en el rigor de los términos proposiciones de deber, ni está dicho tampoco que no pueda derivarse más que «una» proposición de deber, y no varias distintas y hasta en algunos casos opuestas. Pero todas, para hallarse bien fundamentadas desde el punto de vista moral, esto es, para gozar de auténtica racionalidad, habrán de respetar los datos de lo actualizado en la aprehensión, es decir, el carácter personal del hombre, la condición buena de las cosas y la superioridad de los valores vitales sobre los sensibles, y de los personales sobre éstos y aquéllos. De no ser así, la decisión última no sólo habrá sido lógicamente incorrecta, sino también éticamente inmoral.

En realidad queda aún otro problema. Cabe preguntarse, y resulta muy sensato hacerlo, cuál es la actitud que debe tomar cada uno de los implicados en ese conflicto en relación a los demás, a fin de que su conducta pueda considerarse moral y no negligente. Al menos son imaginables tres posturas distintas: la de quien considera que su criterio moral es el objetivo y piensa, por tanto, que debe ser impuesto por la fuerza a los demás. No es infrecuente este modo de pensar en los antiabortistas activos, aunque no sabemos si nuestro médico participa de tan belicoso celo. En el polo opuesto están quienes piensan que todas las opiniones morales sobre el aborto son igualmente respetables por el hecho de estar defendidas por personas humanas, y que por tanto nadie, ni el Estado, puede intervenir en este campo salvo en casos rigurosamente excepcionales. Se trata de conflictos morales privados, que los individuos deben resolver privadamente, y

que el Estado no sólo debe respetar sino proteger, procurando, por ejemplo, que el aborto pueda realizarse gratuitamente como una prestación más del sistema sanitario público. Así suelen pensar los grupos feministas y los colectivos proabortistas, y no sería extraño que tal fuera la opinión de Mari Carmen. Entre estos dos extremos se hallan situados quienes piensan que la vida es un bien tan fundamental que no puede considerarse como exclusivamente privado, sino también como público. El Estado, pues, debe intervenir, mediando entre las posturas extremas, la belicosa y la permisiva, y tratando de establecer una negociación pacífica entre las partes, a fin de buscar criterios aceptables por todos o por la mayoría, que protejan el bien común de la vida, y no sólo los intereses de las partes. Es muy probable que el marido de Mari Carmen piense así. El conflicto que él vive no le afecta sólo a él, ni sólo a su familia, sino a la sociedad entera y por tanto al Estado. Parece, pues, que el Estado debería intervenir. ¿Cómo? Será el tema del capítulo sexto, las relaciones entre bioética, sociedad y Estado. De este modo vemos cómo la historia clínica de Mari Carmen pide y hasta exige que prolonguemos el tema de este capítulo en otros dos, el del método de la ética normativa, primero, y el de las relaciones entre bioética y sociedad, después.

NOTAS

[1] P. LAÍN ENTRALGO, *Enfermedad y pecado*, Barcelona, Toray, 1961, pp. 19-20.

[2] X. ZUBIRI, «Sobre el problema de la filosofía», en *Revista de Occidente*, núm. 118, 1933, p. 94.

[3] X. ZUBIRI, «Sobre el problema de la filosofía», 94-96. El libro de von Soden citado por Zubiri es *Was ist Wahrheit?*, Leipzig 1928.

[4] Diógenes LAERCIO, *Vida de los filósofos*, Libro VII, núms. 87 y 88. Cito por la traducción de J. Pérez Alonso, editada como apéndice al libro de E. ELORDUY, *El estoicismo*, Madrid, Gredos, 1972, vol. II, p. 340.

[5] Diógenes LAERCIO, *Vida de los filósofos*, L. VII, núm. 89; ed. cit., p. 340.

[6] CALDICIO, *Ad Timaeum*, c. 16. Cf. H. v. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig 1902-1905, vol. 3, 53, 16.

[7] Diógenes LAERCIO, *Vida de los filósofos*, L. VII, núm. 115; ed. cit., p. 345.

[8] Diógenes LAERCIO, *Vida de los filósofos*, L. VII, núm. 101: ed. cit., p. 342.

[9] Diógenes LAERCIO, *Vida de los filósofos*, L. VII, núms. 101-107; ed. cit., pp. 342-343.

[10] J. MONTOYA, y J. CONILL, *Aristóteles: Sabiduría y felicidad*, Madrid, Cincel 1985, pp. 123-124.

[11] X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, 9.ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 248.

[12] Cf. ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco*, II, 1: 1103a 14-18.

[13] *Et. Nic.* III,10: 1117b 24.

[14] *Et. Nic.* II,2: 1104 a 10-25. Cito por la traducción de María Araujo y Julián Marías, editada por el Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970.

[15] Cf. D. GRACIA, «The Structure of Medical Knowledge in Aristotle's Philosophy», en *Sudhoffs Archiv*, 62, 1978, 1-36.

[17] *C. Galeni Opera Omnia*, ed. cur. C.G. Kühn, Leipzig 1821-1830 (reimpr., Hildesheim, G. Olm, 1964), vol. IV, pp. 767-822.

[17] *Tratados hipocráticos*, ed. C. García Gual, vol. 1, Madrid, Gredos, 1983, p. 202.

[18] ARISTÓTELES, *Parva Naturalia*, 436a-b.

[19] GALENO, ed. cit., vol. I, 53-63.

[20] San AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIX, 13,1.

[21] Cf. J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, edic. P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975. El pasaje sobre la distinción entre cualidades primarias y secundarias se encuentra en II, VIII. Este famoso texto fue enormemente apreciado por los filósofos posteriores a Locke, y tenido por el verdadero inicio de la filosofía moderna. He aquí cómo lo expone Hume: «Las opiniones de los filósofos antiguos, sus ficciones de sustancia y accidente, y sus razonamientos acerca de formas sustanciales y cualidades ocultas, se parecen a los espectros de la oscuridad, y se derivan de principios que, por comunes que sean, no resultan ni universales ni indispensables para la naturaleza humana... El principio fundamental de la filosofía moderna es el que se refiere a colores, sonidos, sabores, olores, calor y frío, los cuales, según ese principio, no son sino impresiones en la mente, derivadas de la actuación de los objetos externos y sin semejanza alguna con las cualidades de los objetos» (D. HUME, *Tratado sobre la naturaleza humana*, L.I, parte IV, sec. IV. Madrid, Editoria Nacional, 2.ª ed., 1981, vol. I, pp. 367-368). Para un análisis del pensamiento de Hume, cf. G.R. DE ECHANDÍA, *Experiencia y Sentido. Un estudio sobre la filosofía de David Hume*, Madrid 1983.

[22] Así describe las diferencias entre impresiones e ideas el propio HUME en *An Abstract of Human Nature*, 1740. Cito según la traducción de Dalmacio Negro Pavón, en D. HUME, *De la moral y otros escritos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982, p. 241.

[23] D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, ed. Félix Duque, 2.ª ed., Madrid, Editora Nacional, 1981, vol. 2, p. 673.

[24] Cf. D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, vol. I, p. 215, y *Un resumen de un tratado sobre la naturaleza humana*, ed. cit. en la n. 22, p. 247: «It is not, therefore, reason which is the guide of life, but custom».

[25] D. HUME, *Op. cit.*, vol. I, p. 205.

[26] D. HUME, *Op. cit.*, vol.I, p. 689.

[27] D. HUME, *Op. cit.*, vol. I, p. 236.

[28] D. HUME, *Op. cit.*, p. 689.

[29] D. HUME, *Op. cit.*, pp. 688-689.

[30] D. HUME, *Op. cit.*, pp. 689-690. De aquí se derivan conclusiones prácticas muy importantes, como es, por ejemplo, la justificación ética, del suicidio. Cf. David HUME, *Sobre el suicidio y otros ensayos,* trad, Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 1988, pp. 121-134. Poco después, Kant intentaría demostrar exactamente lo contrario: cf. su ensayo «Del suicidio», en *Lecciones de Etica,* trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 188-195. También *Metafísica de las costumbres,* trad. Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 281-284.

[31] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 4-5 (Hamburg, Felix Menier, 1956, pp. 40*-41*). Trad. esp. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 6 ed., 1988, p. 44.

[32] J.G. FICHTE, *El destino del hombre*, trad. esp. Vicente Romano García, Madrid, Aguilar 1963, p. 112.

[33] J.G. FICHTE, *Op.cit.*, p. 114.

[34] J.G. FICHTE, *Op.cit.*, p. 119.

[35] J.G. FICHTE, *Op.cit.*, p. 120.

[36] J.G. FITCHTE, *Op. cit.*, p. 125.

[37] H. Tristram ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics,* New York-Oxford, Oxford University Press, 1986. Cf. sobre todo sus capítulos segundo y cuarto.

[38] ENGELHARDT, *Op.cit.*, pp. 42 y 63-64, nota 50.

[39] ENGELHARDT, *Op.cit.*, pp. 107-108.

[40] Cf. ENGELHARDT, *Op.cit.*, p. 109.

[41] Cf. ENGELHARDT, *Op.cit.*, pp. 313-314.

[42] Cf. ENGELHARDT, *Op.cit.*, p. 150, nota 18.

[43] Cf. ENGELHARDT, H. T., *Mind-Body: A Categorial Relation*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973.

[44] Cf. ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics*, pp. 42 y 64, nota 51.

[45] A. SMITH, *Teoría de los sentimientos morales*, trad. esp. Eugenio Imaz, México, El Colegio de México, 1941, p. 64.

[46] A. SMITH, *Op.cit.*, P. VII, Sec. III, cap. 2. Utilizo la traducción de Eduardo O'Gorman: A. Smith *Teoría de los sentimientos morales*, ed. cit. pp. 147-148.

[47] A. SMITH, *Teoría de los sentimientos morales*, trad. cit., pp. 109-110.

[48] A. SMITH, *Teoría de los sentimientos morales*, trad. esp. cit., p. 126.

[49] A. SMITH, *Teoría de los sentimientos morales*, P. I, sec. I, cap. 4, trad. esp., pp. 55-56. Adam Smith dedica al tema de la utilidad la cuarta parte de su *Teoría de los sentimientos morales*, titulada: «De los efectos de la utilidad sobre el sentimiento de aprobación».

[50] A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, P. VII, Sec. II, cap. 3, Londres 1759, p. 464.

[51] Cf. los libros de J.S. MILL, *El utilitarismo* (trad. esp., Esperanza Guisán), Madrid, Alianza, 1984, y *La utilidad de la religión*, Alianza, 1986. Particularmente interesantes son las noticias que sobre su formación moral y económica da Mill en su Autobiografía (trad. esp. Carlos Mellizo), Madrid, Alianza, 1986.

[52] A. COMTE, *Système de politique positive ou traité de Sociologie instituant la religion positive de l'Humanité*, ed. L. Mathias, París 1851, tomo IV, p. 125 del Apéndice General. Cf. J. RIEZU, *La concepción moral en el sistema de Augusto Comte*, Granada, Ediciones de la Universidad de Granada, 1981.

[53] A. COMTE, *Cours de Philosophie Positive*, ed. Bachelier, París 1830, t. VI, p. 19.

[54] Este es un tema que fue cobrando mayor relevancia en la obra de Comte con el paso del tiempo, y que al final de su vida le llevó al establecimiento de la «religión positiva». Cf. A. COMTE, *Catecismo Positivista*, trad. esp., Madrid, Editora Nacional, 1982.

[55] Sobre la historia y las teorías del positivismo lógico, cf. A.J. AYER, *El positivismo lógico* (trad. esp.), México, FCE 1978; V. KRAFT, *El Círculo de Viena* (trad. esp. F. Gracia), Madrid, Taurus 1966; H. FEIGL y S.E. TOULMIN, *El legado del positivismo lógico*, trad. esp., Valencia, Cuadernos Teorema, 1981.

[56] Cf. R. CARMAP, «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», en *Erkenntnis*, vol. II, p. 237. Poco después, en 1936, escribía A.J. AYER: «We find that ethical philosophy consists in saying that ethical concepts are pseudo-concepts and therefore unanalysable»: *Language, Truth and Logic*, Londres 1956, p. 112.

[57] Cf. M. SCHLICK, *Fragen der Ethik*, Viena 1930.

[58] Sobre este tema, cf. las siguientes obras de G.H. von WRIGHT, *Ensayo de Lógica Modal*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1970; *Norma y Acción*, Madrid, Tecnos, 1970; *Ensayo sobre Lógica Deóntica y Teoría General de la Acción*, México, UNAM, 1976; *Lógica Deóntica*, Valencia, Cuadernos Teorema, 1979.

[59] G.H. von WRIGHT, *Lógica Deóntica*, ed. cit., p. 10; cf. Miguel SÁNCHEZ-MAZAS, *Cálculo de las Normas,* Barcelona, Ariel, 1973; Id., *Lógica y Norma, Ciencia y Sociedad,* Lección Inaugural del Curso Académico 1982-1983, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1982.

[60] *Ibid.*, p. 67.

[61] La filosofía de la ciencia popperiana y postpopperiana ha tomado siempre como campo de análisis la ciencia física. En medicina, el ejemplo más significativo de este tipo de acercamientos es el de Ludwig FLECK, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Basilea, Benno Schwabe, 1935 (Hay traducción española en Alianza Editorial). Cf. también el capítulo quinto del libro de H.T. ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics*, pp. 157-201.

[62] H. ALBERT, *Etica y Metaética*, Valencia, Cuadernos Teorema, 1978, pp. 44-45.

[63] H. ALBERT, *Op.cit.*, pp. 49-50.

[64] El ya varias veces citado libro de H.T. ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics*, es un buen ejemplo de aplicación de este tipo de acercamientos epistemológicos a la bioética. Su objetivo no es otro que el de definir un tipo de racionalidad ética coherente con las posturas que la filosofía de la ciencia suele hoy mantener a propósito de la racionalidad científica. Compárese, a este propósito, el contenido de su capítulo segundo, «The Intellectual Bases of Bioethics» (pp. 16-65), en que establece los principios fundamentales de la racionalidad ética, con el quinto, «The Languages of Medicalization» (pp. 157-201), dedicado al estudio de la racionalidad científica de la medicina.

[65] M. BUNGE, *Etica y Ciencia*, 3.ª ed., Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983.

[66] M.A. QUINTANILLA, *A favor de la razón. Ensayos de filosofía moral*, Madrid, Taurus, 1981.

[67] Cf. Mario BUNGE, *Epistemología*, Barcelona, Ariel, 1981, pp. 233-244.

[68] QUINTANILLA, *Op.cit.*, pp. 111-112.

[69] Cf. Mario BUNGE, *Epistemología*, Barcelona, Ariel, 1981, pp. 224-227.

[70] A. SMITH, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, L. IV, c.9: Trad. esp., México, FCE, 1979, pp. 612-613.

[71] J.S. MILL, *Sobre la libertad* (trad. esp.), Madrid, Orbis, 1985, p. 38.

[72] J.S. MILL, *Op. cit.*, p. 112.

[73] J.S. MILL, *Op. cit.*, p. 41.

[74] R. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974.

[75] Cf. el más reciente libro de R. NOZICK, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1981, especialmente los capítulos cuarto y quinto, pp. 291-570.

[76] H.T. ENGELHARDT Jr., *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, Nueva York, 1986. Las preferencias de Engelhardt por Nozick frente a Rawls se hacen patentes en el capítulo octavo de su libro, titulado «Rights to Health Care» (pp. 336-374). Su conclusión es que no hay un derecho positivo a la asistencia sanitaria, sino sólo un derecho negativo a la salud: «There is no basic human right to health care or a fundamental human obligation to provide health care, though there may be very important reasons to create such a right or to see the obligation of being beneficent as including such a duty» (pp. 366-367). Siguiendo también muy de cerca a Nozick, Engelhardt concede una gran importancia al «principio de propiedad o posesión» (p. 134).

[77] Cf. ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics*, p. 64, nota 51.

[78] «I am offering what could be seen as a transcendental argument for Robert Nozick's principle of freedom as a side constraint»: ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics*, p. 45.

[79] Cf. el excelente libro de C. DÍAZ, *El sueño hegeliano del Estado ético*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1987.

[80] Este fue el título de un libro muy influyente escrito hace ya alguna décadas. Cf. H. SSTEUSSLOFF y GNIOSTKO, Ed. (Hrsg.), *Marxistisches Menschenbild und Medizin*, Leipzig, 1968. Con posterioridad han aparecido otros varios, entre ellos los siguientes: F. JUNG, G. KLAUS, A. MELLE y S.M. RAPPAPORT (Hrsg.), *Arzt und Philosophie: Humanismus, Erkenntnis, Praxis*, Berlín, 1961; R. LOTHER, «Medizin, Menschenbild und Philosophie», en *Mikrokosmos-Makrokosmos*, Bd. I, Berlín 1966, pp. 71-95; A. THOM y K. WEISE, *Medizin und Weltanschauung*, Schwerte/Ruhr, Verlag Hubert Freistüler, 1973; AUTORENKOLLEKTIV, *Medizin, Menschenbild und sozial-biologisches Problem: Ein Beitrag zu den philosophischen Grundlagen der Medizin in der sozialistischen Gesellschaft*, Berlín, VEB Verlag, 1974; S.F. ANASSIMOV y R. MILLERE (Hrsg.), *Ethik und Persönlichkeit*, Berlín, VEB Verlag, 1975.

[81] John Maynard KEYNES, *Ensayos de persuasión* (trad. Jordi Pascual), Barcelona, Crítica, 1988, p. 329.

[82] *Op. cit.*, pp. 330-333.

[83] R.M. VEATCH, *A Theory of Medical Ethics*, Nueva York, Basic Books, 1981. Veatch es un deontologista convencido de que hay principios morales absolutos, que el obervador real tiene gran dificultad en percibir como tales, pero que serían evidentes para lo que Roderick Firth llama el «ideal observer» (es decir, aquél ser humano que no tuviera las limitaciones y los condicionamientos propios de nuestra vida ordinaria, y que por tanto fuera omnisciente y capaz de conocer todos los datos y circunstancias, además de imparcial, desapasionado, etc.: cf. p. 116). El mismo sentido tiene la «original position» de Rawls, que permite formular de modo imparcial los principios éticos fundamentales (cf. pp. 119-120). Esto le lleva a Veatch a pensar que por dicha vía puede fundarse la ética sobre un «contrato» que no sea meramente relativo y táctico ni consista en el simple consenso de grupos profesionales, religiosos o étnicos, sino que se base en una realidad universal sobre la que puedan establecerse unos principios absolutos y objetivos (cf. p. 291). Naturalmente, este contrato moral, fundante de la «moral community», no evitará los conflictos morales concretos, de modo similar a como el contrato social que está en la base de la «political community» tampoco evita los conflictos políticos concretos, pero es la condición de posibilidad de su solución justa (cf. p. 291). En este sentido, Veatch piensa, en la línea de Ross, que esos principios establecidos por un observador ideal o en una posición original, son algo así como principios *prima facie*, que pueden entrar en conficto, y que por tanto no definen *a priori* la solución moral de los problemas concretos (cf. pp. 306-323), aunque sí permiten establecer prioridades (del tipo del orden lexicográfico de Rawls) y con ello vías objetivas de resolución de los conflictos morales (cf. pp. 291-305). Veatch piensa, por otra parte, que la teoría del contrato tiene a su favor un hecho teológico de la máxima importancia, y es que la ética bíblica también su fudamenta así, en el pacto entre Yahwé y

su pueblo. Sobre Rawls y Veatch, cf. W. F. MAY, *The Physician's Covenant*, Filadelfia, The Westminster Press, 1983, p. 124.

[84] E. HUSSERL, *Lógica formal y lógica transcendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica* (trad. esp.), México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1962, p. 140.

[85] J. ORTEGA y GASSET, *Introducción a una Estimativa: ¿Qué son los valores?*, en O.C., vol. VI, 6a ed., Madrid, Revista de Occidente, 1964, p. 328.

[86] ORTEGA y GASSET, *Art. cit.*, p. 330.

[87] ORTEGA y GASSET, *Art. cit.*, p. 335.

[88] M. SCHELER, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (trad. esp.), Madrid, Revista de Occidente, 1941, vol. I, p. 10. Para situar la obra de Scheler en el contexto de toda su obra intelectual, cf. el excelente libro de A. PINTOR RAMOS, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su Antropología filosófica*, Madrid, Edica, 1978.

[89] Cf. SCHELER, *Op.cit.*, vol.I, p. 10.

[90] SCHELER, *Op.cit.*, vol.I, pp. 31-32.

[91] No hace al caso el que ambos autores tengan una idea muy distinta del orden transcendental, y que Scheler rechace expresamente el transcendentalismo kantiano en su *Etica*, vol. I, pp. 110-113.

[92] SCHELER, *Op.cit.*, vol.I, p. 9.

[93] SCHELER, *Op.cit.*, vol.I, p. 1

[94] SCHELER, *Op.cit.*, vol.I, p. 33.

[95] SCHELER, *Op.cit.*, vol.I, p. 54.

[96] SCHELER, *Op.cit.*, vol.I, pp. 54-55.

[97] Cf. A. ROTH, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1960. En el tema de la axiología formal Husserl continúa la línea ya iniciada por Brentano. Este autor introdujo, por ejemplo, el siguiente axioma de sumación: «un valor que es la suma de dos valores $V_1 + V_2$ es superior al valor V_1 ó V_2». Scheler hizo una aguda crítica de este axioma en su *Etica*, vol. I, pp. 130-131. Este tema ha sido con posterioridad ampliamente analizado por la lógica deóntica.

[98] E. HUSSERL, *Lógica formal y lógica transcendental*, ed. cit., p. 141.

[99] Scheler se expresa en su ética de un modo muy similar: «Dentro de las conexiones aprióricas podemos llamar conexiones "formales" a aquellas que son independientes de toda cualidad y modalidad de valores..., y que se fundan en la esencia de los valores como valores. Representan en conjunto una axiología pura que corresponde en cierto sentido a la lógica pura». M. SCHELER, Op.cit., vol.I, p. 123.

[100] SCHELER, *Op.cit.*, vol. I, pp. 56 y 124.

[101] ORTEGA y GASSET, *Art. cit.*, p. 331.

[102] SCHELER, *Op.cit.*, vol. I, p. 128.

[103] SCHELER, *Op.cit.*, vol. I, p. 130.

[104] Cf. SCHELER, *Op.cit.*, vol.I, pp. 151-156. Un esquema parecido se encuentra en el trabajo de Ortega antes citado, p. 334.

[105] SCHELER, *Op.cit.*, vol. I, p. 16.

[106] SCHELER, *Op.cit.*, vol. I, pp. 16-17.

[107] N. HARTMANN, *Ethik*, 3. Aufl., Berlín, Walter de Gruyter, 1949.

[108] SCHELER, *Op. cit.*, vol. I, p. 21.

[109] A. MACINTYRE, «A Crisis in Moral Philosophy: Why is the search of foundations of Ethics so frustrating?», en T. ENGELHARDT, *Knowing and Valuing*, Hastings on Hudson, The Hastings Center, 1980, pp. 18-35.

[110] Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1983.

[111] Cf. sus libros: *Crítica y Utopía: La Escuela de Francfort*, Madrid, Cincel, 1985; *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Etica y política en K.O. Apel*, Salamanca, Sígueme, 1985; *Etica mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1986.

[112] Cf. R. ROVIRA, *Teología ética. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo transcendental de Kant*, Madrid, Encuentro, 1986.

[113] A. CORTINA, *Etica mínima*, p. 118.

[114] A. CORTINA, *Ética mínima*, pp. 64-65.

[115] A. CORTINA, *Ética mínima*, pp. 119-120.

[116] La propia Adela Cortina parece dejar abierta una vía hacia adelante cuando escribe: «Tal vez el prejuicio antimetafísico podría verse paliado por nuevas concepciones de la metafísica», y remite acto seguido a dos excelentes artículos de Jesús Conill. Cf. A. CORTINA, *Ética mínima*, p. 195, n. 41. El mismo sentido tiene, en mi opinión, la nota 4 de la pág. 57, en se alude implícitamente al formalismo moral zubiriano. Luego reaparecerá el tema. Cf. Jesús CONILL, *El ocaso de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988.

[117] X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente: I. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 3 ed., 1984, pp. 206-207 y 226-207.

[118] X. ZUBIRI, *Op. cit.*, p. 82.

[119] X. ZUBIRI, *Op. cit.*, p. 82.

[120] J.L.L. ARANGUREN, *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 2.ª ed., 1959, pp. 63-76.

[121] X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, 5.ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 1985, pp. 159-161.

[122] ZUBIRI, *Sobre la esencia*, pp. 160-161. Reproducido en *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 344-345.

[123] ZUBIRI, *Sobre el hombre*, p. 381.

[124] Cf. *Sobre el hombre*, p. 390.

[125] Cf. *Ibid*, p. 399.

[126] *Ibid*, p. 391.

[127] *Ibid*, pp. 410-411.

[128] X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, 5.ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 430.

[129] X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

[130] Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona, Labor, 1986, en esp. pp. 140-152.

[131] X. ZUBIRI, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Madrid, Ediciones de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1923, pp. 80-81.

5

El método de la bioética

HISTORIA CLÍNICA: «BABY M.»

*Elisabeth Stern era en 1985 una pediatra de 41 años, diagnosticada de esclerosis múltiple. Aunque deseaba tener un hijo, era consciente de los riesgos que para su vida y su salud supondría el embarazo. Como a tantas parejas de su edad que han trabajado duramente en los años de su juventud para labrarse un buen porvenir en la vida y tener una posición desahogada, a Elisabeth se le había pasado ya la época más idónea de procrear hijos, y ahora necesitaba de la ayuda de las denominadas técnicas de reproducción asistida, concretamente de la inseminación artificial heteróloga, es decir, la fecundación con espermatozoides del marido de una mujer ajena al matrimonio Stern. Ellos sabían que el procedimiento era caro, pero el precio no les asustaba. El matrimonio ganaba 90 000 dólares al año, y por tanto podía afrontar los gastos originados por la técnica sin problemas. De hecho, en las clínicas especializadas en este tipo de tratamientos saben que los Stern cumplen todas las características de los clientes arquetípicos: parejas que han consumido sus mejores años buscando el éxito profesional, y que una vez alcanzado éste desean tener hijos. Cuando en 1985 Elisabeth y William, este último bioquímico de profesión, decidieron acudir al Centro de Esterilidad de Nueva York, no hicieron sino imitar un tipo de conducta cada vez más extendido entre los «Yuppies» norteamericanos, hasta el punto de que dentro de éstos se ha creado un grupo especial, el de los «Dinks» (*Double income, no kids*). Por estos procedimientos, en los diez años anteriores habían nacido ya más de 500 niños en los Estados Unidos. En el Centro les recomendaron como solución a su problema la técnica de la inseminación artificial (IA) heteróloga, es decir, de una mujer distinta de Elisabeth. Para ello se necesitaba encontrar una madre sustituta, subrogada o de alquiler. Tras el detenido estudio de las posibles candidatas, la elección recayó en Mary Beth Whitehead, un ama de casa de 29 años, casada con un recogedor de basuras y madre de dos hijos. El matrimonio había*

decidido no tener más descendencia, para lo que el Sr. Whitehead se sometió hace tiempo a una operación de vasectomía, con el consentimiento de su esposa. Los ingresos familiares rondaban en 1985 los 30 000 dólares al año. Al preguntar los médicos a Beth si estaría dispuesta a ayudar a una pareja imposibilitada de tener descendencia, respondió afirmativamente. El matrimonio Stern tuvo varias entrevistas con ella, tras las cuales William Stern firmó con Mary Beth Witehead un contrato, en el que ésta se comprometía a ser inseminada artificialmente con semen del Sr. Stern. Además, Mary Beth aceptaba someterse a la prueba de la amniocentesis u otra similar, a fin de detectar cualquier posible anomalía genética o congénita, y a abortar el feto «a petición de William Stern, su padre natural». En ese caso, el precio a pagar por la maternidad de alquiler sería, de acuerdo con el parágrafo 10 del contrato, de 1 000 dólares. Caso de que Mary Beth se negara a abortar, cesarían todas las otras obligaciones contractuales, excepto las derivadas del derecho de paternidad (cláusula 13). En la cláusula 15, Mary Beth se comprometía también a no beber, fumar o consumir drogas durante el embarazo, a no tomar fármacos sin consentimiento escrito de su médico, y a no tener relaciones sexuales en el periodo próximo a la inseminación artificial. Además, también se comprometía a no amamantar a la nueva criatura, a no establecer con ella lazos afectivos y a entregarla tras el parto. En compensación por todo esto, los Stern le entregarían 10 000 dólares al nacimiento, tras recibir la tutela legal de la criatura. El matrimonio Stern pagaría, además, 7 500 dólares al Centro de Esterilidad de Nueva York por los servicios prestados.

El embarazo transcurrió normalmente, y el día 27 de marzo de 1986 Mary Beth dio a luz una niña (conocida durante todo el proceso judicial con el nombre de «Baby M») a la que puso el nombre de Sara, y que los Stern denominaron Melisa. La señora Whitehead tuvo la niña en su casa durante tres días, transcurridos los cuales se la entregó al matrimonio Stern. Al día siguiente de la entrega, la señora Whitehead y su hermana volvieron al domicilio de los Stern y, con su consentimiento, se llevaron de nuevo a casa a la niña. Los Stern creyeron que se trataba de una cesión temporal, pero a la semana siguiente la señora Whitehead llamó a los Stern para decirles que había decidido quedarse con la niña. Amenazó con marcharse del Estado si interponían una demanda judicial. El día 20 de abril los Whitehead pusieron su casa en venta, indicando que se trasladaban a Florida. El día 5 de mayo, los abogados del matrimonio Stern se entrevistaron con el juez Sorkow, y sin notificárselo previamente a los Whitehead ni darles oportunidad para responder, pidieron al juez que concediera al Sr. Stern la inmediata custodia de la niña. La razón era que los Whitehead estaban pensando trasladarse a Florida, ya que sabedores de los trámites judiciales que se estaban llevando a cabo, querían burlar la jurisdicción de los tribunales del Estado de Nueva Jersey. El juez ordenó la inmediata entrega de la niña a la custodia del Sr. Stern.

Ese mismo día, los Stern se personaron en la casa de los White-

head con cinco policías y la orden de custodia. Se produjo una escena muy violenta, en la que la señora Whitehead consiguió entregar la niña a su marido a través de una ventana. Tras esto fue esposada e introducida en un coche de la policía, aunque luego se la dejó en libertad. A la mañana siguiente el matrimonio Whitehead huyó del Estado con Baby M. Los siguientes ochenta y siete días los pasaron en Florida. A lo largo del mes de julio, la señora Whitehead llamó dos veces al Sr. Stern, intentando disuadirle de que continuara con la acción judicial. Durante la primera conversación le dijo: «Prefiero verme a mí y a ella muertas, antes de entregártela... Yo le dí la vida y yo puedo quitársela». En la segunda llamada le acusó al Sr. Stern de juego sucio, y le amenazó con denunciarle por molestar sexualmente a su hija de diez años.

A finales de julio, cuando la señora Whitehead se hallaba hospitalizada a consecuencia de una infección renal, la policía de Florida irrumpió en la casa de los padres de la Sra. Whitehead, derribó a la abuela de Baby M y se apoderó de la niña, que fue entregada a la custodia del Sr. Stern. Los Whitehead retornaron a Nueva Jersey, y en septiembre intentaron de nuevo hacerse con la custodia de Baby M. En respuesta a sus demandas, el juez Sorkow se ratificó el 5 de mayo en su sentencia del día 31 de octubre sobre la custodia de la niña. En su opinión el contrato era exigible, y la custodia debía concederse al Sr. Stern en razón del mejor interés de la niña. El juez describía a los Stern en su sentencia como «personas sin doblez», en tanto que la Sra. Whitehead era, en su opinión, «incapaz de decir la verdad». Por todo esto, afirmaba que los derechos parentales de la Sra. Whitehead habían llegado a su fin, y concedía a Elisabeth Stern la adopción de la niña. La sentencia permitía a Beth visitar a su hija durante dos horas, dos veces por semana. Ante el vacío jurídico existente, el juez resolvió el asunto alegando que un contrato legal no puede romperse, incluso si se refiere a la custodia vitalicia de un niño. En su opinión los contratos de maternidad de alquiler deben cumplirse, y son judicialmente exigibles como cualesquiera otros.

Esta sentencia fue recurrida por la señora Whitehead ante un Tribunal Superior del Condado de Bergen, presidido también por el juez Sorkow. La vista se celebró entre los días 5 de enero y 13 de marzo de 1987. El juicio tuvo dos partes. La primera se ocupó de la legalidad de los contratos de maternidad de alquiler, y la segunda del problema concreto de Baby M. Respecto a este segundo punto, el tribunal debía decidir sobre la petición del matrimonio Stern de que se ratificaran sus derechos parentales y se les concediera definitivamente la custodia de Baby M. Frente a esta pretensión, Mary Beth alegaba que la sentencia del tribunal de primera instancia había sido defectuosa, favoreciendo al rico frente al pobre, y que adolecía de «contradicciones, criterios ambiguos, analogías impropias y conclusiones inadecuadas». Pero este argumento, que en un principio levantó muchas simpatías, poco a poco fue debilitándose. El matrimonio Whitehead era de hecho muy conflictivo. Mary Beth se había casado a los 16 años, y sus dos hijos nacieron antes de que cumpliera los 19.

Su marido era un alcohólico al que por dos veces se había retirado el permiso de circulación. Durante un tiempo en que careció de empleo, Mary Beth trabajó como bailarina de cabaret. Por otra parte, la economía de los Whitehead pasó por fases muy malas, para resolver las cuales llegaron a cometer perjurio. Y, en fin, todos los testigos de los Stern, así como los que por su cuenta eligió el tribunal, estuvieron de parte de éstos, en tanto que una testigo aportada por la señora Whitehead pudo ser acusada de perjurio. Tres expertos en salud mental testificaron que los problemas emocionales de la señora Whitehead podían impedirle ser una buena madre. Todo ello repercutió en la nueva sentencia, dictaminada por el juez Harvey R. Sorkow el 7 de abril de 1987. En ella, el juez consideraba la maternidad de alquiler como un procedimiento lícito y legal, aunque tan nuevo y maravilloso, que no podía ser juzgado con las leyes existentes. Respecto al otro tema, el de Baby M, mantuvo que el problema básico era el del mayor interés de la niña, y en consecuencia confirmó en su custodia al matrimonio Stern, ya que su carácter más estable protegía mejor, en su opinión, los intereses de la niña. El dictamen calificaba a la madre biológica de «manipuladora, impulsiva y explotadora, una mujer sin simpatía». Por el contrario, los Stern eran descritos como «gente sincera, creíble y honesta, que no ha demostrado dificultades para hacer frente a la crisis».

Finalmente, el caso llegó al Tribunal Supremo del Estado de Nueva Jersey, que lo resolvió el día 3 de febrero de 1988. La sentencia fue decidida por unanimidad y redactada por su Presidente, como en el caso Karen Ann Quinlan, sobre el que hubo de pronunciarse ese mismo Tribunal el año 1976. Su influencia no parece que vaya a ser menor que la de este célebre caso. La sentencia remedia algunas de las inconsecuencias de las anteriores, invalidando los contratos de maternidad de alquiler, aplicando las leyes vigentes para la concesión de la custodia, y restituyendo a la Sra. Whitehead sus derechos parentales. Al Tribunal Supremo no le parecía, como al juez Sorkow, que la maternidad de alquiler fuera un procedimiento tan nuevo y maravilloso que no pudiera ser juzgado con las leyes al uso. Muy al contrario, pensaba que el término «maternidad de alquiler» (surrogate motherhood) *era impropio, y consideraba que lo denominado con ese término no era otra cosa que la «maternidad natural». Mary Beth Whitehead no era y no había sido una madre de alquiler, sino la madre natural de Baby M. Por otra parte, el Tribunal no consideraba que la práctica de la maternidad de alquiler pudiera considerarse beneficiosa para las familias. En su opinión, este método reproductivo sólo puede ayudar a una familia a expensas de otra. La ruptura del matrimonio de la madre natural no puede atribuirse necesariamente al problema de Baby M, pero de lo que no hay duda es de que este procedimiento de procreación no puede crear un vínculo familiar más que a costa de destruir otro. Por lo demás, el contrato de maternidad de alquiler debe considerarse nulo, ya que va en contra de varias leyes, como la que prohibe el pago de dinero a una mujer para inducirle a que dé su hijo en adopción, otra según la cual un niño no*

puede ser donado irrevocablemente más que tras el nacimiento, y una tercera que exige la comprobación del abandono o la inconveniencia antes de que se pueda poner fin a la patria potestad o permitir la adopción sin consentimiento. De acuerdo con estos principios, el Tribunal Supremo negaba la licitud de la maternidad de alquiler, y afirmaba que en el caso de Baby M la custodia debía solucionarse buscando el mejor interés del niño. Dadas las profundas relaciones que se establecen entre madre e hijo, el Tribunal pensó que el niño debía seguir con quien había venido estando desde los primeros días de vida. Es muy probable que si el primer tribunal hubiera concedido la custodia de la niña a la Sra. Whitehead, el Tribunal Supremo hubiera fallado en su favor. Pero no fue así, y ahora el Tribunal consideraba que el mejor interés del niño exigía negar la custodia de la hija a su madre natural, Mary Beth, quien ahora, dos años después del parto, estaba divorciada de su primer marido y se había vuelto a casar, concediéndosela al matrimonio Stern. A Mary Beth se le garantizaba, sin embargo, el derecho de visita. Por otra parte, esta sentencia no se limitaba a fallar sobre la legalidad del contrato, como las dos anteriores, sino que entraba en el fondo ético de la cuestión, equiparando la maternidad de alquiler con la venta de niños y declarándola ilegal en el Estado de Nueva Jersey.

Esta sentencia ha dividido la opinión pública norteamericana. Los detractores de este tipo de prácticas han celebrado el fallo como una victoria, en tanto que los partidarios de la maternidad subrogada esperan que ésta siga practicándose en otros Estados. En palabras de Shannon Boff, «para nosotras, donar a alguien un niño es tan noble como donar en riñón a quien lo necesita». Es probable que el Tribunal Supremo de los Estados Unidos acabe estableciendo una norma legal para toda la nación.

INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior hemos intentado ver cuáles son los fundamentos de la moralidad humana. La ética fundamental es previa a la moral normativa y raíz suya. Vista desde la moral normativa, la ética fundamental aparece como «sistema de referencia». Eso es lo que quiere significar el término «proto-moral»: el fundamento o sistema de referencia desde el que la razón es capaz de establecer principios y normas morales concretos. A partir del sistema de referencia, lanzada por él, la razón humana se pone en marcha en busca de normas y principios morales concretos. Ahora bien, esto es lo que significa el término griego *méthodos*, vía, camino, marcha. El método es la *vía* de conocer en cuanto tal[1]. Y es vía problemática. El método es necesario precisamente porque hay problema. Lo protomoral no es en el rigor de los términos problemático. El problema surge cuando nos lanzamos desde la aprehensión allende ella, en busca

de lo que puedan ser las cosas en la realidad del mundo; en el caso de la moralidad, por tanto, cuando pretendemos pasar desde los bienes y valores en tanto que aprehendidos, a las normas morales de acción. Esta es la obra de la razón, ir desde lo dado en la aprehensión allende ello, en busca de lo que puedan ser las cosas en la realidad del mundo. Y por eso mismo el conocimiento racional es mediato, problemático y metódico. El tema de este capítulo es, pues, el de la razón moral. De lo que se trata es de saber cómo procede la razón para ir desde el sistema de referencia protomoral hasta la determinación de las normas y principios concretos. Tal será el objetivo de nuestro análisis.

Pero antes de exponer en detalle el método de la razón ética en la dirección que acabo de señalar, conviene que analicemos brevemente los modos como otras filosofías han entendido el funcionamiento de la razón moral. A lo largo de la historia de la filosofía occidental estos modos han sido fundamentalmente cuatro, que denominaré, respectivamente, ontológico o principialista, deontológico o formalista, epistemológico o decisionista y axiológico o del conflicto de valores. Tras estudiarlos muy someramente, expondré, en coherencia con lo ya visto en el capítulo anterior, una conceptuación del método de la moral basada en la filosofía de Zubiri.

EL MÉTODO ONTOLÓGICO O PRINCIPIALISTA

Por más que hablemos de cuatro métodos distintos, casi toda la historia de la ética se la reparten dos de ellos, el ontológico y el epistemológico. Sus puntos de vista son en gran medida antitéticos. Los sistemas metafísicos tienen una estructura por lo general descendente o deductiva, a partir de unos primeros principios que la razón pretende conocer de modo directo e indubitable. Lo meta-físico, aquello que hay más allá del orden meramente físico o talitativo, es el orden transcendental, que de una u otra forma los metafísicos siempre acaban identificando con el mundo de las ideas platónicas. Estas ideas, recordémoslo, eran para Platón inmutables, necesarias y eternas, y en ello consistía su carácter transcendental o metafísico. Entre ellas, pero no como una más sino presidiéndolas a todas, estaba la idea de Bien, principio y fundamento de todos los juicios morales. Poco más tarde, cuando con Aristóteles el mundo transcendental o de las ideas se introduce en el interior de las cosas reales concretas, se ponen las bases para la ulterior afirmación de que en todas y cada una de ellas hay dos niveles u órdenes distintos de consideración, el talitativo, lo que esta cosa es en tanto que tal cosa concreta, y el transcendental, lo que ella es por el simple hecho de existir. El orden transcendental es el *ordo entis ut sic*. En virtud de su carácter transcendental, cada cosa tiene una entidad (*ens*) real (*res*) con tres propiedades transcendentales: unidad, verdad y bondad; quizá también belleza. De ahí el catálogo de los trascendentales clásicos: *ens, res, unum, verum, bonum, pulchrum*. Las cosas en tanto que reales son siempre buenas. Cierto que hay cosas malas, pero la maldad, ya sea física o moral, no la tienen las cosas en tanto que reales sino sólo en tanto que tales.

El momento especulativo: la ética como «recta ratio»

A partir de esas premisas es fácil colegir cuál es el método de la razón moral en este tipo de sistemas filosóficos. Si la razón es capaz de conocer de modo directo, inmediato y cierto los primeros principios de la realidad, el saber auténtico o científico (*epistéme*) consistirá en la explicitación de los contenidos implícitos en esos primeros principios absolutamente evidentes, y tendrá por tanto un carácter estrictamente deductivo. Tal es la técnica del silogismo: deducir desde una premisa llamada mayor, a través de otra que se denomina menor, una conclusión. Cuando las dos premisas son universales y afirmativas (*aa*), la conclusión habrá de serlo también (*a*), con lo que se tendrá un silogismo en *barbara*. Por ejemplo el siguiente:

Todos los animales son mortales
Todos los hombres son animales
Luego todos los hombres son mortales.

Por más que ambas premisas sean universales, la menor es de extensión más reducida que la mayor. De ahí que frecuentemente la mayor sea universal y afirmativa (*a*), y la menor particular y afirmativa (*i*). La conclusión, por tanto, será también particular y afirmativa (*i*). Este es el modo del silogismo conocido con el nombre de *darii*:

Todos los hombres son mortales;
Sócrates es hombre,
Luego Sócrates es mortal.

En el silogismo la premisa mayor aporta siempre el predicado (P), y la menor el sujeto (S). Lo que la conclusión hace es aplicar uno al otro. Así, en el ejemplo anterior, el predicado de la mayor es la mortalidad de los hombres; por tanto, P = mortal. El sujeto de la menor es Sócrates; luego S = Sócrates. Lo que el silogismo hace es relacionar ambos extremos mediante término medio, M; aquí, M = hombre. Por tanto, nuestro silogismo podría también simbolizarse de la siguiente manera:

Si $M < P$ y $S < M$, entonces $S < P$

Ninguno de los dos silogismos citados tiene contenido ético, pero pueden formularse silogismos morales de idéntica estructura. Así, un silogismo moral en *barbara* es el siguiente:

Todo asesinato es un delito
Todo delito debe ser castigado
Todo asesinato debe ser castigado.

Más normales y frecuentes son los silogismos morales que intentan sacar conclusiones particulares (*i*) a partir de principios universales (*a*). He aquí un silogismo moral en *darii*:

Toda mentira es mala;
Es así que si yo miento por piedad digo una mentira,
Luego si miento por piedad hago algo malo.

O este otro:

Todo acto contra natura es malo
Este uso concreto de los órganos sexuales es un acto contra natura
Luego este uso concreto de los órganos sexuales es malo.

Este último silogismo es muy útil para entender cómo funciona la razón moral principialista y deductivista. La premisa mayor, de carácter universal y afirmativo, afirma como algo evidente e inobjetable que todo acto contra natura es malo. Para la ética naturalista esta es una proposición moral que se nos impone de modo absoluto y verdadero. Obviamente, cabe preguntarse de dónde les viene a quienes así piensan tanta seguridad en la evidencia del citado principio. Y la repuesta no puede ser otra que de la «recta razón» (*orthòs lógos, recta ratio*). Esto quiere decir que o bien se trata de un principio (*arkhé*) de por sí evidente y que se nos manifiesta o muestra como tal (*deîxis*), en cuyo caso no necesita de-mostración (*apó-deîxis*), o bien es una verdad directamente deducible de un principio evidente, por tanto demostrable. En el primer caso tendrá la fuerza de lo intuitivo e inmediato; en el segundo, la propia de lo apodíctico; y en ambos, la contundencia de lo verdadero.

Los principios del *noûs* no son en primera línea proposiciones, sino los supuestos de toda proposición. En ese sentido cabe decir que la premisa mayor que dice «Todo acto contra natura es malo», es ya el resultado de un proceso deductivo a partir de un principio noético de rango superior. De él no tenemos, pues, videncia sino e-videncia. La videncia última, el principio supremo acaba siendo siempre el mismo: que la naturaleza (*phýsis*) está intrínsecamente ordenada, tiene un orden (*kósmos*), y que este orden es una especie de *lógos* o razón inscrita en ella: es el *lógos spermatikós* de los estoicos, las *rationes seminares* de los escritores latinos. Hay, pues, una especie de lógica inscrita en la propia naturaleza o «lógica natural», según la cual, como dice Aristóteles en la *Etica a Nicómaco*, debe actuar el hombre[2]. Actuando así procede *katà lógon*, lo cual es también proceder *katà phýsyn*, En esto consiste la moral:

> Si la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón (*katà lógon*) o no desprovista de razón, y por otra parte decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todas las cosas, añadiéndose a la obra la excelencia de la virtud (pues es propio del citarista tocar la cítara, y del buen citarista tocarla bien), entonces podemos afirmar que la función del hombre es una cierta vida, consistente en la actividad del alma según razón, y la del hombre bueno esto mismo realizado bien y primorosamente...; y si esto es así, el bien del hombre es la actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además durante toda la vida. Porque si una golondrina no hace verano, así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo[3].

Probablemente ahora comprendamos mejor cómo se puede afirmar en la metafísica clásica el carácter apodíctico e indubitable de proposiciones tales como «Todo acto contra natura es malo», o «Toda mentira es mala». Para fundamentarlas es preciso echar mano de una ontología. Como tantas veces se ha dicho, en la filosofía antigua la ontología no es posterior a la lógica sino su condición de posibilidad. La lógica es ya onto-lógica. Si no se acepta la posibilidad de fundamentar apriorísticamente los primeros principios del entendimiento, la lógica silogística cae por su base. Y ese es el gran problema. La cuestión grave está siempre en probar la mayor. Como ya quedó dicho en el capítulo anterior, esa prueba tiene a la postre carácter naturalista: las proposiciones morales se deducen siempre de otras naturales; el «debe» se hace derivar del «es». Tal es el motivo por el que al método propio de esta tradición debe denominarse, en el rigor de los términos, ontológico.

Si esto es así, cabe preguntarse cuál es la función de la premisa menor, y en consecuencia del razonamiento en tanto que tal. La respuesta es obvia: una vez establecido el carácter evidente (y por tanto universal, aunque la proposición sea particular) de la premisa mayor, el silogismo tiene por objeto aplicar su contenido a unos sujetos concretos (ya sean universales o particulares), a través de un término medio. Y sucede que, como los principios universales tienen siempre carácter inmutable y absoluto, la conclusión ha de tenerlo también, y por tanto no admite «excepciones». Esta es una característica general de todo silogismo especulativo. El saber especulativo, la *epistéme* se caracteriza por derivar demostrativamente las consecuencias implícitas en los principios del *noûs*[4]. Se trata simplemente de explicitar lo ya implícito en el principio, de modo que la conclusión no puede nunca contradecir el principio. Por eso en la ciencia especulativa las excepciones son imposibles.

La ética es una ciencia especulativa. Lo es, porque los primeros principios de la moral proceden del *noûs*, y las consecuencias implícitas en ellos han de explicitarse mediante el procedimiento silogístico. Los principios: «Todos los actos contra natura son malos» o «Toda mentira es mala» son para los filósofos griegos tan evidentes como el de que «Todos los hombres son mortales». Y así como a partir de esta premisa mayor puede afirmarse mediante un silogismo especulativo que Sócrates es mortal, los silogismos especulativos morales deducen consecuencias implícitas en esos principios morales, como que «La mentira por piedad es mala». Hay, pues, una ética especulativa, que funciona exactamente igual que la ciencia especulativa, y es incapaz de justificar cualquier tipo de excepción a los principios.

El momento práctico: la ética como «recta ratio agibilium»

El método de la ética tiene una segunda parte. Por lo hasta aquí visto, la ética es una ciencia especulativa (*epistéme*), que hace juicios de valor apodíctico y universal. Ahora bien, los problemas morales se caracterizan por ser concretos y prácticos, ya que versan sobre lo que puede hacerse en situaciones particulares. Esto obliga a la ética práctica a tener en cuenta las circunstancias concretas, para lo cual hay que poner en juego un tipo de uso de la razón que ya no es

especulativo sino práctico, y que Aristóteles llama prudencia (*phrónesis*). La prudencia se definió como *recta ratio agibilium*, recta razón de las cosas que pueden hacerse. Esto significa que la prudencia es la virtud intelectual que permite sacar conclusiones prácticas sobre hechos particulares a partir de principios generales. En tanto que gobernados por la *recta ratio*, los juicios prudenciales son imposibles si antes no se tiene la «ciencia» universal de los principios éticos, conforme al método ya señalado. Pero en tanto que recta razón «de las cosas que pueden hacerse», debe ponderar las circunstancias de cada caso concreto, y a la vista de ellas decidir si una acción es prudente o no. Para alcanzar este fin podrá servirse, bien del procedimiento que Aristóteles denomina «deliberación» (*boúleusis*), descrito en el libro III de la *Etica a Nicómaco*, bien de la técnica del «silogismo práctico», presente en los libros sexto y séptimo de ese mismo tratado[5]. Los analizaremos sucesivamente.

La deliberación es el razonamiento previo a la toma de decisiones prácticas, y tiene por objeto conocer si algo «concreto» puede y debe hacerse. Se delibera siempre, pues, *de agibilibus*:

> Todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer. Sobre los conocimientos rigurosos y suficientes no hay deliberación, por ejemplo, sobre las letras (porque no vacilamos sobre el modo de escribirlas); pero sobre todo lo que se hace por mediación nuestra aunque no siempre de la misma manera, deliberamos; por ejemplo, sobre las cuestiones médicas o los negocios, y más sobre la navegación que sobre la gimnasia, en la medida en que la primera está más lejos de haber alcanzado la exactitud, y lo mismo sobre todo lo demás, pero más sobre las artes que sobre las ciencias, porque vacilamos más sobre las primeras[6].

En la ciencia especulativa no se vacila, ni cabe, por tanto, la deliberación; en la práctica, por el contrario, sí. Pero por ello mismo la deliberación no versa sobre la «sustancia» del razonamiento moral (pues ésta ya quedó clara en la fase especulativa) sino sobre sus «accidentes» o «circunstancias». Toda metafísica sustancialista que cree posible establecer principios morales de carácter absoluto, entiende siempre la relación «principio universal»-«caso concreto» de acuerdo con el binomio «sustancia»-«accidente». El principio moral tiene siempre carácter sustantivo, en tanto que las circunstancias son meros accidentes. Claro que como la moral trata *de agibilibus*, de las cosas que pueden hacerse, la prudente consideración de las circunstancias es de gran importancia, ya que permite conocer bajo qué condiciones la cosa puede hacerse y en qué otras circunstancias no. Es la vía que el método ontológico y principialista tiene para resolver el tema de las «excepciones». Toda mentira es mala, pero la deliberación prudente puede hacernos concluir que en este caso concreto no debe decirse la verdad (aunque quizá nunca deba mentirse).

Aristóteles dice inmediatamente después del texto de la *Etica a Nicómaco* antes citado, que la deliberación no versa sobre los «fines» sino sobre los «medios». Se delibera sobre la adecuación de los medios a los fines, y aun sobre qué es medio y qué es fin en un caso concreto. Para orientar la deliberación sobre esto último se establecieron varios principios, como el del «mal menor», el llamado «principio del doble efecto» o «principio del voluntario indirecto», de tanta importancia en

la historia de la ética naturalista. Cuando una misma causa prodece dos efectos, uno bueno y otro malo, es esencial que el efecto bueno sea anterior o simultánco al malo, y que el agente quiera sólo el primero, pues en caso contrario al malo habría que considerarle como «medio» malo respecto de un «fin» bueno, lo cual es siempre imposible de justificar moralmente. La deliberación no puede servirse de medios malos para conseguir fines buenos. El fin no justifica los medios.

Aristóteles complementa su doctrina de la deliberación con una técnica, la de los «silogismos de orden práctico» (*syllogismî tôn praktôn archèn*)[7]. Estos versan siempre sobre medios, no sobre fines, y por tanto comienzan con expresiones como las siguientes: «puesto que el fin es éste», o «puesto que lo mejor es esto»[8]. La razón está en que los silogismos prácticos inician su andadura en el mismo punto donde han terminado antes los teóricos o especulativos. Estos son de algún modo siempre universales, y los otros intentan deducir, partiendo de ellos, conclusiones particulares y prácticas. La premisa mayor será, pues, especulativa, y corresponderá a la conclusión del silogismo moral especulativo. Por tanto, la premisa mayor del silogismo práctico puede formularse así:

> Puesto que estamos obligados a hacer el bien y evitar el mal,

O también:

> Puesto que la vida es un bien natural que debe ser protegido.

La premisa menor es de tipo muy distinto, ya que carece de contenido normativo y se refiere a una situación individual[9]. Las premisas menores correspondientes a las dos mayores que acabamos de formular podrían ser las siguientes:

> Y decir la verdad en esta situación produce mal y no bien.
> Y en estas circunstancias es preciso matar para proteger la propia vida.

La conclusión de estos silogismos ha de ser a la vez terminante y práctica. Aristóteles dice que «el alma necesariamente afirma por un lado la conclusión, y por otro actúa inmediatamente en el orden práctico»[10]. La del primero debe decir:

> Luego en esta situación concreta no puede decirse la verdad[11].

El segundo concluye algo similar, una orden práctica o norma de acción:

> Luego en estas circunstancias es bueno (o lícito) matar en defensa propia (para proteger la propia vida).

Como resumen de la doctrina del silogismo práctico, valgan las siguientes palabras de Karl Rahner:

> La premisa mayor del silogismo contiene un principio general... La premisa menor establece la existencia actual de la situación y de las

> condiciones. La conclusión transforma por fin la mayor en un imperativo concreto y claro. En conformidad con esto se considera exclusivamente la conciencia como esa función moral espiritual de la persona que aplica la norma general al «caso» concreto. Así, pues, la dificultad de hallar en concreto el imperativo moral se hace consistir sólo en la exactitud y en la adecuación del análisis de la situación que se presenta en concreto y, eventualmente, en percibir con claridad las normas generales. Si ambas cosas son claras —según la opinión tácita corriente— no puede subsistir ya la menor duda sobre el imperativo concreto. Quien conozca perfectamente las leyes generales y penetre hasta lo último en la situación presente, sabrá también claramente lo que *hic et nunc* debe o *puede hacer*[12].

Así funciona la «moral de la deducción silogística», y ésos son sus momentos: el universal, especulativo o científico, que tiene por objeto la intelección de los principios, y el particular, práctico o prudencial, que analiza la situación concreta y deduce conclusiones prácticas[13]. El problema está en la articulación de ambos momentos. El primero es puramente «analítico», de modo que no aumenta nuestro conocimiento, aunque sí posee certeza. A él puede aplicarse la lapidaria sentencia de Wittgenstein en el *Tractatus Logico-Philosophicus*: «Las proposiciones de la lógica, pues, no dicen nada. (Son proposiciones analíticas)»[14]. Por el contrario, los juicios prácticos versan sobre hechos y, por tanto, tienen carácter sintético; aumentan el caudal de nuestros conocimientos, pero carecen de certeza. La deliberación es necesaria precisamente por eso, por el gran coeficiente de incertidumbre que rodea a los juicios prácticos. Ahora bien, esto que en un principio pudo parecer un grave inconveniente, a la larga se convirtió en la tabla de salvación de la moral naturalista. Si bien en el orden de los principios no cabían excepciones, en la práctica era posible justificar excepciones a los principios. Más aún, esto se hacía utilizando un criterio que en última instancia no tenía carácter deontológico sino teleológico o consecuencialista. Eran las consecuencias las que relativizaban la aplicación de los principios. De ahí que las éticas naturalistas deban considerarse deontológicas en los principios, pero teleológicas en las aplicaciones prácticas. De hecho estas éticas han sabido mantener los principios de la vieja metafísica, y a la vez hacer justicia a las situaciones concretas muy conflictivas con criterios de carácter consecuencialista. Esto es lo que hoy muchos denominan, a mi entender impropiamente, «metodología del conflicto de valores»[15]. Un ejemplo muy representativo de cómo mantener los principios absolutos y a la vez hacer justicia a las situaciones concretas, lo tenemos en Richard A. McCormick, autor junto con Paul Ramsay de un libro que lleva este significativo título: *Doing Evil to Achieve Good: Moral Choice in Conflict Situations*[16]. Baruch Brody ha podido afirmar que McCormick es deontologista en las normas y consecuencialista en las excepciones a las normas[17]. Ese es el motivo de que Knauer crea ver hoy en la moral cristiana una síntesis de deontologismo y consecuencialismo perfectamente equilibrada.

Análisis del caso «Baby M.»

Intentemos ahora analizar con los métodos propios de las éticas ontológicas el caso clínico expuesto al principio de este capítulo, el de «Baby M.», y en general todos los que plantean las nuevas técnicas de reproducción humana. Para ello nada mejor que escoger dos textos que pretenden juzgar la moralidad de tales técnicas de acuerdo con dos modalidades del método hasta aquí estudiado, la puramente principialista, para la que el juicio práctico sólo versa sobre las circunstancias, y aquella otra que acepta un consecuencialismo más sustantivo en situaciones excepcionales. El primer texto es la declaración efectuada por la Congregación para la Doctrina de la Fe el 22 de febrero de 1987, titulada «Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación. Respuesta a algunas cuestiones de actualidad»[18]. El segundo es el capítulo de Javier Gafo, «Problemática ética de las nuevas formas de reproducción humana»[19]. Expondré sucesivamente los métodos de trabajo y las conclusiones de ambos documentos.

El documento vaticano es un ejemplo difícilmente superable de pureza en la aplicación rigurosa de un método principialista y deductivista estricto. El principio de que parte es el orden de lo que llama «la naturaleza de la persona humana». Esta expresión, que a alguien puede parecer contradictoria, cobra todo su sentido situada en el contexto de la filosofía cristiana medieval, y más en concreto de la obra de Boecio, en la que se define la persona como *rationalis naturae individua substantia*, substancia individual de naturaleza racional. Por eso el texto vaticano sigue diciendo:

> Sólo en la línea de su verdadera naturaleza la persona humana puede realizarse como «totalidad unificada». Ahora bien, esa naturaleza es al mismo tiempo corporal y espiritual... La ley moral natural evidencia y prescribe las finalidades, los derechos y los deberes, fundamentados en la naturaleza corporal y espiritual de la persona humana. Esa ley no puede entenderse como una normatividad simplemente biológica, sino que ha de ser concebida como el orden racional por el que el hombre es llamado por el Creador a dirigir y regular su vida y sus actos y, más concretamente, a usar y disponer del propio cuerpo[20].

Se trata del viejo argumento naturalista que ya hemos expuesto, reforzado por el dato teológico de la creación por parte de Dios del orden de la naturaleza. La naturaleza tiene un orden y éste se convierte de algún modo en voz de Dios. De ahí que, como dice el texto, la «ley de la naturaleza» se convierta *eo ipso* en «ley moral». Es lo que el documento llama «ley moral natural».

De esta ley, el documento saca varias consecuencias «absolutas», en concreto dos principios que no admiten excepción. El primero dice así:

> La vida de todo ser humano ha de ser respetada de modo absoluto desde el momento mismo de la concepción..., desde su comienzo hasta su término: nadie, en ninguna circunstancia, puede

> atribuirse el derecho de matar de modo directo a un ser humano inocente[21].

Este primer principio tiene importancia en temas como el del aborto, pero no afecta directamente al que aquí nos ocupa, el de la inseminación artificial. Si algo pretende esta técnica es promocionar la vida, no la muerte. Pero junto a él, el documento establece este otro principio, justificándolo de la misma manera que el primero, es decir, por el recurso a la «ley moral natural». Helo aquí:

> El don de la vida humana debe realizarse en el matrimonio mediante los actos específicos y exclusivos de los esposos, de acuerdo con las leyes inscritas en sus personas y en su unión[22].

Esto quiere decir que resulta ilícita o inmoral toda técnica que intente transmitir la vida alterando «los actos específicos y exclusivos de los esposos». La naturaleza tiene un orden, y toda alteración de ese orden debe considerarse mala. Para justificar esto el documento aduce algunos textos escriturísticos y magisteriales, pero no duda en llamar en su auxilio también a la filosofía, afirmando que se trata de «verdades de razón»[23]. Dejando de lado el valor que puedan tener las pruebas teológicas que aduce, de lo que no hay duda es de que la razón que llama en su auxilio no es otra que la vieja razón naturalista y metafísica. Hay que respetar el *ordo naturae*, y como éste consiste en la unión sexual directa del hombre y la mujer sin interposición de medio artificial alguno, resulta que las técnicas de reproducción asistida han de considerarse desordenadas o malas. El caso más llamativo es el de la llamada «inseminación artificial homóloga». Se trata del intento de obviar la incapacidad de unión carnal de un matrimonio (*impotentia coeundi*) mediante la introducción artificial del semen del marido en el útero de la mujer. Este método no parece ir contra los objetivos propios de la institución matrimonial, que son el amor mutuo y la procreación, sino más bien en favor suyo. Sin embargo, de lo que no cabe duda es de que hay un artificio que rompe el orden natural, y que es imposible de obviar desde una metodología estrictamente naturalista y principialista. Tal es el motivo por el que el documento de la Congregación de la Fe tiene que acabar oponiéndose a la inseminación artificial homóloga:

> El acto conyugal con el que los esposos manifiestan recíprocamente el don de sí expresa simultáneamente la apertura al don de la vida: es un acto inseparablemente corporal y espiritual. En su cuerpo y a través de su cuerpo los esposos consuman el matrimonio y pueden llegar a ser padre y madre. Para ser conforme con el lenguaje del cuerpo y con su natural generosidad, la unión conyugal debe realizarse respetando la apertura a la generación, y la procreación de una persona humana debe ser el fruto y el término del amor personal. El origen del ser humano es de este modo el resultado de una procreación ligada a la unión no solamente biológica, sino también espiritual de los padres unidos por el vínculo del matrimonio. Una fecundación obtenida fuera del cuerpo de los esposos queda privada, por esa razón, de los significados y de los valores que se expresan, mediante el lenguaje del cuerpo, en la unión de las personas humanas[24].

La inseminación artificial homóloga es desordenada e inmoral porque altera el orden natural de la unión sexual. En este sentido tiene una moralidad muy similar a la de los métodos contraceptivos. En ambos casos, dice el documento, «la procreación queda privada de su perfección propia»[25], al no ser «el fruto del acto conyugal» puro, no sustituido por procedimientos técnicos:

> La contracepción priva intencionalmente al acto conyugal de su apertura a la procreación y realiza de ese modo una disociación voluntaria de las finalidades del matrimonio. La fecundación artificial homóloga, intentando una procreación que no es fruto de la unión específicamente conyugal, realiza objetivamente una separación análoga entre los bienes y los significados del matrimonio[26].

He analizado con cierta detención este documento vaticano porque permite ver, en un tema de palpitante actualidad, cómo funciona el método principialista y deductivo en toda su pureza. Como antes señalé, las rigideces de este tipo de análisis son evidentes, y ello permite entender por qué dentro de la propia teología moral católica ha habido que buscar procedimientos de corrección que, echando mano de criterios consecuencialistas para casos excepcionales, permitan seguir defendiendo la validez de los principios absolutos en las situaciones normales. El caso de la inseminación artificial homóloga sería una de esas excepciones en las que parece que deben derogarse puntualmente los principios, a fin de evitar las paradojas a que a veces conducen y poderlos defender con fuerza en las demás situaciones. Esa derogación excepcional no puede hacerse más que desde un criterio teleológico, es decir, a la vista de las consecuencias enormemente beneficiosas que el acto genera. En el caso de la inseminación artificial, la espléndida consecuencia resultante es el nacimiento de un hijo en un matrimonio que de otra forma no hubiera podido tenerlo. Esto parece que puede justificar el «desorden» que la técnica introduce en las relaciones conyugales. Así opina, por ejemplo, J. Gafo en el artículo antes citado:

> No se trata de una forma de procreación despersonalizada, quasi zootécnica, sino del recurso a un procedimiento tecnológico enmarcado dentro de la comunidad de amor y de vida, propia de la pareja. El acto técnico de inseminación debe ser visto a la luz del amor y la entrega de la pareja, que informa todas las manifestaciones de su vida, incluyento también el mismo acto técnico de inseminación[27].

Según Gafo un criterio parecido habría que aplicar al caso de la fecundación *in vitro* dentro del matrimonio. De nuevo aquí la técnica tiene un efecto altamente beneficioso, la posibilidad de tener descendencia. Esta consecuencia es tan importante para muchos matrimonios, que por lograrla están dispuestos a superar muchas dificultades y molestias, y a invertir en ello elevadas sumas de dinero. Todo esto, dice Gafo, parece justificar moralmente la técnica, por más que atente de algún modo contra «la perfección propia» del comercio sexual.

> En la ponderación moral de la técnica de la FIV (fecundación *in vitro*), habrá que subrayar el valor positivo de posibilitar tener

> descendencia propia a una pareja que vive su proyecto matrimonial como una comunidad no sólo de amor, sino también de vida... Nos parece relevante subrayar la gran capacidad de amor y de sacrificio que supone la tecnología de la FIV: costes económicos, riesgos médicos —la obtención de los óvulos se hace mediante laparoscopia con anestesia total—... El doctor Barri insistía en la gran calidad del amor de una pareja que, por el deseo de tener una descendencia, ha de asumir todos los sacrificios que impone la tecnología para lograr la fecundidad *in vitro*[28].

Como conclusión de todo este epígrafe podemos decir que las fundamentaciones naturalistas tienden siempre a utilizar un procedimiento deductivo que intenta extraer conclusiones morales a partir de principios ontológicos considerados de por sí evidentes. En esto la ciencia moral es similar a cualquier otra, como la física o la matemática. No hay más que una diferencia, y es que para la metafísica antigua la matemática y la física eran *sólo* ciencias especulativas, en tanto que la moral es *también* práctica. Las ciencias especulativas versan sobre lo universal, las prácticas sobre lo particular. Lo particular no añade nada sustantivo a lo ya contenido en los principios sino meras individuaciones de carácter accidental. Por eso en la ética clásica los conflictos morales no afectan nunca a lo sustantivo de una norma. Los principios tienen carácter absoluto, razón por la cual no admiten excepciones de ningún tipo. La *recta ratio* es siempre el *ordo naturae* que, por otra parte, la teología cristiana medieval absolutizó en tanto que producto y efecto de la razón divina. La ontología, el «es», constituye la base de la ética, el «debe». Tal es la esencia del método que hemos denominado ontológico o principialista. Sólo cuando el realismo exagerado de los principios vaya cediendo el paso al nominalismo de las realidades individuales, los principios normativos irán perdiendo fuerza y la moral irá haciéndose más y más conflictiva. Es el fin de la era metafísica clásica.

EL MÉTODO DEONTOLÓGICO O FORMALISTA

En el capítulo anterior aludimos a la feroz crítica a que fueron sometidas en los siglos XVII y XVIII las éticas de orientación naturalista y ontológica. Del «es» no se deduce el «debe», oímos decir a Hume. Y Kant añadiría que por tal razón en el futuro ya no iba a ser posible fundamentar la moralidad sobre criterios «heterónomos», del tipo de los naturalistas y ontológicos. La norma moral ha de ser «autónoma» y por ello no puede tener otro fundamento que el propio carácter autolegislador del ser humano. El hombre es un fin en sí mismo, y el reino de la moralidad es el reino de los fines. Partiendo de aquí, el hombre puede formular un criterio moral que no tenga carácer ontológico o «material», sino meramente deontológico o «formal». Es el principio del puro deber, el deber como principio. Su fórmula es bien conocida:

> Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal[29].

Este principio, que Kant denomina la «ley fundamental» de la razón práctica, no es heterónomo (ni teónomo) sino autónomo, y tampoco es material sino formal. Lo que este principio expresa es el puro «debe» sin mezcla de «es» alguno. Es el deber por el deber, el imperativo que la pura razón se da a sí misma. Por eso aquí no hay ontología sino estricta y pura «deontología». Es un imperativo deontológico, no ontológico. Y por eso también tiene que ser categórico, no hipotético. Para que esa ley pueda ser considerada como un imperativo categórico, es necesario pensarla como independiente de las condiciones empíricas, por tanto, de modo «puro», determinada «por la mera forma de la ley». No se trata, pues, de un «precepto» que nos diga qué hacer en situaciones concretas, empíricas, pues, dice Kant, «entonces sería una regla siempre físicamente condicionada»[30], y por tanto estaríamos ante un imperativo hipotético, no categórico. Kant llega a llamarla un «hecho de la razón» (*Faktum der Vernunft, factum rationis*), ya que no se deduce de nada anterior, «sino que se nos impone por sí misma». Estamos acostumbrados a hablar de «hechos empíricos», y Kant dedicó muchas páginas de su *Crítica de la razón pura* a estudiar en qué consisten. Pues bien, el imperativo categórico tiene la contundencia de un hecho, pero puramente racional, y por tanto sin estar originado por intuición alguna. La ley moral es «el único hecho de la razón pura, la cual se anuncia por él como originariamente autolegisladora»[31].

De lo dicho se desprende que la voluntad humana puede ser considerada de dos formas distintas: como voluntad pura o formal y como voluntad empírica o material. Según se opte por una u otra, se tendrán dos fundamentaciones completamente distintas de la moralidad. Kant piensa que el error de todas las fundamentaciones anteriores a la suya ha estado en partir de la voluntad empírica, a la que continuamente tilda de «patológica», en tanto que es sujeto paciente de las influencias de los objetos y se deja afectar por ellos. Esto hace que tales fundamentaciones hayan de ser obligatoriamente heterónomas. Su criterio de moralidad es siempre la «bondad» o «maldad» de las cosas, y el objetivo último la «felicidad», entendida en cualquiera de sus posibles formas. Por el contrario, la ética basada en la voluntad pura es autónoma y por esa razón no parte de la bondad o maldad de las cosas empíricas, sino de la «ley moral» que autolegisla la razón, es decir, del «deber». El deber se diferencia claramente de la felicidad, es decir, del «poder, la riqueza, la honra, la salud misma y la completa satisfacción y el contento del propio estado»[32]. La moralidad auténtica consiste en la práctica del deber por el deber, produzca o no felicidad.

El método de la razón práctica

Como se habrá advertido, en Kant tiene lugar una «inversión» del método, que ya no va, como en las éticas materiales y heterónomas, de lo bueno y lo malo a la definición de la ley moral, sino al revés, del establecimiento de la ley moral a

la definición de lo que es bueno y malo. Esta inversión es lo que Kant llama «la paradoja del método». Y la define así:

> El concepto de lo bueno y lo malo (*Guten und Bösen*) no tiene que estar determinado antes de la ley moral (a la cual parece que debería servir de fundamento) sino sólo (como efectivamente se hace aquí) después de ella y por ella[33].

Kant piensa que esta inversión metódica es de incalculables consecuencias, y que el no haberla efectuado antes ha impedido fundamentar adecuadamente la moralidad, pues,

> como ya se ponía como fundamento de toda ley práctica un objeto según conceptos del bien y del mal, y ese objeto sólo podía pensarse por conceptos empíricos sin una ley precedente, se había eliminado de antemano la posibilidad de concebir siquiera una ley práctica pura; por el contrario, si se hubiera investigado primero analíticamente esa ley, se habría encontrado que no es el concepto del bien como objeto lo que determina y hace posible la ley moral, sino, al contrario, es la ley moral lo que sólo hace posible el concepto del bien en la medida en que éste merezca absolutamente tal nombre[34].

Kant concede a este cambio de método una enorme importancia, y cree posible resolver con él los enormes problemas que en el epígrafe anterior nos planteábamos a propósito del método propio de las morales ontológicas. La mayor dificultad de éstas, según veíamos, era establecer una premisa mayor de carácter universal y contenido material. Kant intenta resolver esto dotando a la mayor de un mero contenido formal, es decir, quitándole todo lo que tenía de «objeto» y dejándola convertida en «ley». El objeto es empírico, la ley es pura.

Ahora bien, Kant es consciente de que las acciones de los seres humanos han de tener siempre algo así como dos caras: por una parte han de estar sometidas a la ley de la voluntad pura, es decir, al imperativo categórico, pero por otra han de tener un contenido empírico, ya que esas acciones son acontecimientos del mundo fenoménico. Por lo primero, estarán sometidas a la «voluntad pura» o ley moral; por lo segundo, a la «voluntad empírica», esto es, al mundo de los apetitos, que buscan siempre el bienestar y la propia felicidad. La voluntad empírica se rige por «máximas»; la voluntad pura por «leyes». Las primeras son muy concretas, y se fundan en las inclinaciones de los individuos. Las segundas, por el contrario, son enormemente abstractas, y tienen validez independientemente de las inclinaciones. Pues bien, el problema del método está en saber cómo se puede aplicar la regla universal (*in abstracto*), a una acción particular (*in concreto*). Esa es la función de lo que Kant llama «la facultad de juzgar práctica pura», que ha de ejercitarse de acuerdo con la siguiente regla:

> La regla de la facultad de juzgar bajo leyes de la razón pura práctica es ésta: pregúntate a tí mismo si la acción que te propones, si sucediera según una ley de la naturaleza de la cual tú mismo fueras

> parte, podrías considerarla como posible por tu voluntad. Juzga en realidad según esta regla todo el mundo de las acciones, si son moralmente buenas o malas[35].

Esta regla puede formularse a modo de silogismo. La mayor habrá de ser la ley moral pura, estrictamente formal, y por tanto universal y afirmativa; la menor, de carácter material, deberá formularse en términos de universalización de la máxima empírica del hecho concreto. De la comparación entre ambas se deducirá si la acción empírica es moralmente aceptable o no. Esto significa que una máxima de actuación no es aceptable cuando no puede convertirse en ley natural universal, es decir, cuando no es asumible bajo la forma del imperativo categórico. Pensemos una vez más en el ejemplo de la mentira. El mentir es un acto moral (o inmoral). Pero lo que no puede es generalizarse al conjunto de la sociedad, es decir, convertirse en ley natural universal. Esto significa, dice Kant, que la mentira como máxima no resiste el contraste con la ley moral.

> Si la máxima de acción no es de tal índole que sostenga la prueba con la forma de una ley de la naturaleza en general, es imposible moralmente[36].

La aplicación de este método al caso de la mentira podría dar lugar al siguiente silogismo:

> Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal;
>
> Es así que el mentir no puede valer como principio de una legislación universal,
>
> Luego la mentira no puede valer como máxima de tu obrar.

He tenido interés en traducir eso que Kant llama el «método» de su moral a la forma del silogismo, para que se vea lo que tiene de nuevo y lo que tiene de viejo. Se trata, una vez más, de un procedimiento puramente deductivo, como el analizado en el parágrafo anterior. Lo que pasa es que aquí se parte de una premisa universal que no es ontológica (al menos en el sentido clásico del término) sino deontológica, el deber puro de la voluntad pura, en su estricto carácter formal. En la menor se formula de forma universal el contenido material de la acción, es decir, el hecho empírico o la máxima de conducta. La conclusión es el resultado del contraste entre el principio formal y la máxima material; si el principio material sale con éxito del contraste, la máxima o el principio de actuación es bueno, y si no lo supera es malo. Como la premisa mayor es absoluta, universal, no admite excepciones, razón por la cual la mentira piadosa es imposible de justificar. Se trataría de una concesión al mundo de lo sensible (procurar un sentimiento de bienestar o de felicidad en una persona) que va en contra de la ley moral, y que por tanto es «patológica». He aquí cómo lo expone Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*:

> ¿Podría yo decirme a mí mismo: cada cual puede hacer una promesa falsa cuando se halla en un apuro del que no puede salir de

> otro modo? Y bien pronto me convenzo de que, si bien puedo querer la mentira, no puedo querer, empero, una ley universal de mentir; pues, según esta ley, no habría propiamente ninguna promesa, porque sería vano fingir a otros mi voluntad respecto de mis futuras acciones, pues no creerían ese mi fingimiento, o si, por precipitación lo hicieren, pagaríanme con la misma moneda; por lo tanto, mi máxima, tan pronto como se tornase en ley universal, destruiríase a sí misma[37].

La pedagogía de la razón práctica

Este método de la moral kantiana tiene una «pedagogía», que él expone con cierta detención en la segunda parte de la *Crítica de la razón práctica*, titulada «Metodología de la razón pura práctica». Comienza definiendo la metodología en unas frases que resumen de algún modo todo lo ya expuesto:

> Por metodología se entenderá el modo como se puede proporcionar a las leyes de la razón pura práctica entrada en el ánimo del hombre e *influencia* sobre las máximas del mismo; es decir, cómo se puede hacer de la razón práctica en el sentido objetivo, razón práctica también en el sentido subjetivo[38].

Se trata de saber cómo el principio objetivo de moralidad puede hacerse también subjetivo. No es cosa fácil, piensa Kant, ya que los educadores han utilizado siempre un método distinto, intentando estimular más la voluntad empírica mediante ejemplos sublimes de personas que han entregado su vida en momentos de arrebato, que educar la voluntad pura por medio de la metodología del deber. Llega a decir que «como este método no se ha puesto nunca en obra, no puede aún la experiencia mostrar nada de su éxito». En él debería educarse a las personas desde muy niños, y para ello propone dos tipos de ejercicios. El primero ya lo conocemos, y consiste en familiarizarse con la técnica de los «juicios por leyes morales»:

> En primer lugar, lo único que importa es convertir el juicio según las leyes morales en ocupación natural que acompañe todas nuestras acciones libres lo mismo que la observación de las de los demás, haciendo de él, por así decir, una costumbre[39].

Esta primera parte tiene a su vez dos fases, una en la que se inquiere si la acción es «objetivamente» conforme a la ley moral (pues si es conforme obliga interna y moralmente, pero si fuera una máxima o una ley no conforme con la ley moral, sólo podría obligar externa y legalmente), y otra en la que se analiza si la acción se ha realizado también «subjetivamente» de modo conforme a la ley moral (es decir, si no solamente ha sido bueno el «acto» sino también la «intención»).

El primer paso consiste, por tanto, en la técnica del juicio moral. Pero Kant piensa que eso sólo no constituye una verdadera pedagogía moral. De ahí la

necesidad del segundo paso, que consiste en el estudio de ejemplos y modelos paradigmáticos. Esto deja en los alumnos «una impresión duradera de alto respeto por un lado y de repulsión por el otro, pudiendo constituirse así, para la vida futura, una buena base de rectitud por la mera costumbre de considerar a menudo tales acciones como dignas de aplauso o de censura»[40]. De este modo, concluye Kant, el hombre aprenderá a conocer y respetar su propia libertad interior, su bien más preciado. En eso consiste el respeto a uno mismo, en la conciencia de la propia libertad. Y termina con las siguientes palabras:

> En ese respeto, si está bien fundado, si el hombre nada teme tanto como llamarse despreciable y repugnante ante sus propios ojos en el examen interior de sí mismo, puede injertarse ahora toda buena disposición moral de ánimo; porque ése es el mejor, el único vigilante para impedir que impulsos innobles y corrompidos penetren en el ánimo[41].

Razón práctica y bioética

Una vez analizado el método de la razón práctica tal como aparece descrito en la *Crítica de la razón práctica*, conviene prolongarlo en la dirección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Y ello porque en este libro Kant formula de modo algo distinto el imperativo categórico. He aquí el orden de su razonamiento: nadie puede darse una ley del tipo del imperativo categórico si no es un «fin en sí mismo»; de esto se deduce que la naturaleza racional (es decir, la persona) es un fin en sí mismo. Lo que permite reformular el imperativo categórico en los siguientes términos:

> 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[42].

Esto obliga a considerar a toda naturaleza racional en general como un fin en sí mismo, y por tanto también a la humanidad. De donde deriva la idea kantiana del «reino de los fines», consistente en el enlace sistemático de todos los fines, el todo de todos ellos. Si todos los seres racionales están sujetos a la ley que les obliga a tratarse a sí mismos y tratar a todos los demás «siempre y al mismo tiempo como fines en sí mismos» y «nunca como medios», entonces del enlace sistemático de todos estos fines nace un reino (que desde luego es sólo ideal), el reino de los fines. No se trata, ciertamente, de fines «materiales» (que son los fines subjetivos y empíricos, siempre relativos, de los seres humanos), sino de los fines «formales», que son objetivos y transcendentales. Las naturalezas racionales, es decir, las personas son fines en este segundo sentido. Esto dota al imperativo categórico de una cierta concreción, muy útil para extraer consecuencias prácticas. Para demostrar que esto es así, Kant pone varios ejemplos, algunos de gran trascendencia bioética, como es el del respeto a la vida y a la integridad del propio cuerpo:

> Según el concepto de deber necesario para consigo mismo, habrá de preguntarse quien ande pensando en el suicidio, si su acción puede compadecerse con la idea de la *humanidad como un fin en sí*. Si, para escapar a una situación dolorosa, se destruye él a sí mismo, hace uso de una persona *como mero medio* para conservar una situación tolerable hasta el fin de la vida. Mas el hombre no es una cosa; no es, pues, algo que pueda usarse como *simple medio*; debe ser considerado, en todas las acciones, como fin en sí. No puedo, pues, disponer del hombre, de mi persona, para mutilarle, estropearle, matarle. (Prescindo aquí de una determinación más precisa de este principio, para evitar toda mala inteligencia; por ejemplo, la amputación de los miembros, para conservarme, o el peligro a que expongo mi vida, para conservarla, etc... Todo esto pertenece propiamente a la moral)[43].

Análisis del caso «Baby M.»

Podemos preguntarnos si el caso de «Baby M.» es moral o no de acuerdo con el criterio kantiano. No sabemos lo que él hubiera pensado o cómo lo habría resuelto, ni tan siquiera si no habría soslayado el problema diciendo, simplemente, que eso «pertenece propiamente a la moral» y es, por tanto, cuestión de moralistas y no de filósofos. Pero podemos hacer un esfuerzo por resolverlo desde sus presupuestos. Intentemos convertir con la imaginación la técnica de la inseminación artificial y el alquiler de úteros en ley universal de la naturaleza. Esto llevaría a conclusiones paradójicas, incompatibles con el respeto a las personas consideradas como fines y su no utilización como medios. Desde este punto de vista parece, pues, que tales técnicas serían inmorales.

Pero el problema también puede verse desde otra perspectiva, la que precisamente apunta Kant en las líneas finales del texto últimamente transcrito: para salvar la vida, los médicos tienen a veces que amputar un miembro; el respeto a la vida obliga al médico, pues, a actuar de una forma que, desde cualquier otro punto de vista, parecería una falta de respeto grave o un atentado contra el ser humano como fin en sí mismo. ¿Es este el caso de la fecundación artificial o de la transferencia de embriones? Pienso que Kant difícilmente lo habría aceptado así, ya que antes de poner en práctica la técnica no hay nuevo ser humano que pueda considerarse un fin en sí mismo. Parece, pues, que, en puro rigor kantiano, mediante esas técnicas se trata a los seres humanos como medios, no como fines —(ya que la generalización de la máxima de actuar en forma de ley general de la naturaleza resulta contradictoria); la actuación técnica se hace en vistas a un fin en sí mismo (el nuevo ser humano), que aún no está presente. Pienso que desde la metodología kantiana esto es difícilmente justificable, y atenta contra el respeto debido a las personas.

Lo dicho también puede exponerse de otro modo. Toda norma de acción es un imperativo. Pero los imperativos pueden ser de varias clases. Hay imperativos meramente hipotéticos: son aquellos que mandan hacer una cosa sólo como medio

para otra. Esto pasa en todas las técnicas, razón por la cual Kant los llama «imperativos de habilidad»:

> Todas las ciencias tienen alguna parte práctica, que consiste en problemas que ponen algún fin como posible para nosotros y en imperativos que dicen cómo pueda conseguirse tal fin. Estos pueden llamarse, en general, imperativos de la *habilidad.* No se trata de si el fin es racional o bueno, sino sólo de lo que hay que hacer para conseguirlo. Los preceptos que sigue el médico para curar perfectamente al hombre y los que sigue el envenenador para matarlo, seguramente son de igual valor, en cuanto que cada uno de ellos sirve para realizar cumplidamente su propósito[44].

El médico se rige en el ejercicio de su arte, pues, por imperativos hipotéticos de habilidad. En sí no tienen ninguna connotación moral, de tal modo que no pueden ser considerados máximas o consejos morales, sino sólo «reglas de la habilidad». Cuando el médico cumple esas reglas se dice que ha actuado (técnicamente) bien, que es un buen médico. Tan no tienen connotación moral esas reglas, que pueden utilizarse ya para sanar, ya para envenenar. Por tanto, la definición de acto bueno o malo a nivel de los imperativos hipotéticos no tiene carácter moral sino meramente instrumental. Sólo así debe entenderse la definición kantiana que dice:

> Si la acción es buena sólo como medio para alguna otra cosa, entonces es el imperativo hipotético[45].

Resulta, pues, que una acción médica puede ser técnicamente buena, y por tanto cumplir con el imperativo hipotético de la habilidad, sin ser moralmente buena. Es la diferencia entre el médico y el envenenador. Para que la acción sea moralmente buena ha de hallarse acorde no con el imperativo hipotético sino con el categórico. Ahora bien, en el caso concreto de la inseminación artificial y la transferencia de embriones lo que hacemos es tratar el imperativo categórico exactamente igual que el hipotético, ya que consideramos la acción como moralmente buena si es medio para el alcance de un fin bueno. Kant piensa que este es un gravísimo error. Lo que sirve en el reino de la técnica no sirve en el de la moral. Por eso tal acción debe ser considerada inmoral, aunque sea técnicamente correcta. Como se ve, a la postre el resultado es el mismo que aquél a que llegamos siguiendo el método ontológico estricto, por más que la justificación sea completamente distinta.

El método en K. O. Apel y J. Habermas

No puedo acabar este epígrafe sin referirme a las variaciones introducidas en el anterior método por ciertos autores, en particular K.O. Apel y J. Habermas, pero también J. Rawls y H.T. Engelhardt. Todos ellos, sobre todo el primero,

han intentado superar las fundamentaciones de la moralidad puramente convencionalistas del racionalismo crítico y la filosofía de la ciencia (de las que hablaremos en el próximo epígrafe), mediante el recurso al transcendentalismo kantiano. Todos estos sistemas posconvencionales, de tanta vigencia en la actualidad, procuran rescatar dicho transcendentalismo, pero partiendo de los datos de la ciencia actual, y no de la física de Galileo y Newton, como Kant hubo de hacer. Esto les obliga a introducir grandes modificaciones en puntos esenciales del sistema. Así, Apel piensa que el desarrollo de la semiótica permite hoy reelaborar la teoría kantiana del conocimiento a un nivel completamente nuevo, en el que el hecho primario y radical no es la conciencia sino el lenguaje. De este modo la teoría crítica del conocimiento se nos transforma en teoría crítica del sentido. El principio básico de esta teoría es que en todo conocimiento, además de sujeto y objeto hay signos, y que estos son los que abren el conocimiento a la intersubjetividad, evitando la trampa del solipsismo. Por tanto, frente a lo puramente objetivo y lo puramente subjetivo está lo intersubjetivo, que es máximamente transcendental. Lo intersubjetivo media de tal forma entre lo subjetivo y lo objetivo, que sin ello, sin la mediación hermenéutica o de sentido, no es posible y carece de validez cualquier referencia a la objetividad. Por eso dice Apel que se trata de una condición «irrebasable»[46], esto es, transcendental. Lo cual permite plantear de forma nueva el tema de la razón kantiana, tanto pura (idea de la totalidad, carácter regulador, etc., que ahora se nos manifiestan en forma de coherencia lingüística o comunicativa) como práctica (porque el *Faktum der Vernunft,* el hecho primario de la razón práctica, adquiere ahora la forma de hecho lingüístico intersubjetivo, es decir, de unidad de interpretación). Esto le permite a Apel formular una versión dialógica del imperativo categórico, de tal forma que defina lo que él llama la «comunidad ideal de argumentación». Hela aquí:

> Quien argumenta ha testificado *in actu* y, por lo tanto, ha aceptado que *la razón es práctica*, es decir, responsable del obrar humano, lo cual significa que las pretensiones éticas de validez de la razón, del mismo modo que sus *pretensiones de verdad*, pueden y deben resolverse mediante *argumentos*; es decir, que *las reglas ideales de la argumentación* en una comunidad de comunicación, ilimitada en principio, de personas que se reconocen recíprocamente como teniendo los mismos derechos, constituyen *las condiciones normativas de posibilidad a la hora de decidir sobre las pretensiones éticas de validez mediante la formación del consenso*; y que, por lo tanto, en principio, *puede producirse un consenso sobre todas las cuestiones éticas relevantes de la praxis vital, en un discurso* sometido a las reglas de la argumentación de la comunidad ideal de comunicación[47].

Tal es la nueva formulación del imperativo, aunque no tenga forma de imperativo. De todos modos, Apel, como Kant, no da una sola versión del imperativo, sino varias. He aquí otra más sencilla:

> Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y

> expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión[48].

Esta fórmula se parece algo a la llamada tercera versión de Kant, que expresa el hecho de que los hombres son fines en sí mismos y por tanto personas. Lo que sucede es que en Apel el concepto de persona es inseparable del de comunidad de personas, del mismo modo que en Kant la idea de fin en sí mismo conduce a la de reino de los fines. Como síntesis de las dos fórmulas apelianas citadas, valga esta otra, que propone Adela Cortina:

> Que todos los miembros de la comunidad se reconozcan recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos y que se obliguen, por tanto, a exponer sus propios argumentos, a escuchar los ajenos, y a cumplir normas básicas en la lógica de la argumentación, como es la exclusión de la mentira[49].

Esta reformulación del imperativo categórico obliga también, naturalmente, a modificar el método kantiano de deducción de consecuencias a partir del procedimiento de universalización del contenido de las máximas[50]. En tal sentido, Habermas ha propuesto el siguiente principio procedimental de universalización de normas (U):

> (U) Cualquier norma válida tiene que satisfacer la condición de que las consecuencias y subconsecuencias, que resulten previsiblemente de su seguimiento *universal* para satisfacer los intereses de *cada* individuo, puedan ser aceptadas sin coacción por *todos* los afectados[51].

Mediante este principio es fácil la validación o legitimación pública de normas, pero no resulta tan claro que sirva para la toma de decisiones individuales. Apel pone a este respecto un típico ejemplo de bioética: si yo como individuo tengo una obligación moral frente a un tío enfermo y senil, que ya no puede hablar, y en caso de que la tenga, en qué consiste esa obligación. Para resolver este problema, Apel se ve obligado a reformular el principio procedimental (U) en los siguientes términos:

> Obra sólo según una máxima, de la que puedas suponer en un experimento mental que las consecuencias y subconsecuencias, que resultaran previsiblemente de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de cada uno de los afectados, pueden ser aceptadas sin coacción por todos los afectados en un discurso real[52].

Así formulado el principio, Apel piensa que ya no existe dificultad inicial

para aplicarlo al caso del tío anciano, aunque no dice cuál es en su opinión el resultado. Parece deducirse del contexto que él se inclina por la existencia de una obligación moral de cuidado. Esto le plantea otro problema, y es el de hasta dónde puede llegar tal obligación. Sería quimérico pensar que es absoluta, y que por tanto alguien pueda estar obligado a satisfacer sin más *todas las necesidades* de los hombres. Toda obligación tiene que fundamentarse racionalmente, y por tanto sólo puede afectar «a las necesidades que cabe justificar como exigencias en una situación concreta mediante argumentos consensuables, es decir, en consonancia con los recursos y exigencias de todos los demás». No puede haber obligación de cuidar a una persona con recursos o exigencias mayores de los que se pueden justificar mediante argumentos consensuables. Esta sería la definición apeliana de «medios extraordinarios». Hay, pues, obligación de cuidado hacia el tío anciano y enfermo (en virtud de lo que Apel llama *exigencias justificables a priori*), pero sólo hasta un cierto límite que no puede fijarse *a priori*, ya que depende de las necesidades y los recursos (es decir, de lo que Apel llama *necesidades en general*, que sólo son determinables *a posteriori*. Aquí se incluye también el tema del desenmascaramiento de las «falsas necesidades» y, en el caso de la medicina, de «los discursos terapéuticos»). La obligación moral concreta surge, pues, del contraste entre las «exigencias justificables *a priori*» y las «necesidades y los recursos justificables *a posteriori*». Si no cumple con los dos criterios, la acción no es obligatoria. Lo cual no quiere decir, prosigue Apel, que no se pueda ir más allá en el celo por los semejantes necesitados, en especial los que dependen de uno, por motivos tales como la «amistad», la «bondad», el «amor», la «caridad», la «compasión», el «agradecimiento» o la «generosidad».

De lo expuesto en el párrafo anterior se deduce que los juicios de obligación surgen del contraste entre unas normas ideales, las normas (U) que definen la situación ideal de habla o la comunidad ideal de comunicación, y las condiciones reales, históricas y contingentes de la situación real de habla o comunidad real de comunicación. A las primeras las hemos denominado «exigencias justificables *a priori*», y a las segundas «recursos y necesidades justificables *a posteriori*». En las comunidades históricas, por tanto reales y no ideales, ambos criterios no coincidirán probablemente nunca; hay, pues, una «diferencia» que rebaja los niveles de obligatoriedad de las normas (U). Pero el haber aceptado los principios ideales como normas éticamente obligatorias, obliga al que argumenta a aceptar también necesariamente la obligación moral de ayudar a la superación de esa diferencia, haciendo lo posible por transformar las relaciones reales. Pues bien, uniendo estos dos aspectos del tema de la «diferencia» (la existencia, por un lado, de condiciones empíricas e históricas, sólo determinables *a posteriori*, que limitan la aplicación de las normas ideales; y por otro la obligación de colaborar para que la diferencia de las condiciones reales a las ideales sea siempre la mínima posible), Apel ha formulado el que llama «principio de complementación» (C), especie de máxima formal que obliga a:

> colaborar en la realización de las condiciones de aplicación de (U), teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes[53].

De este modo resulta que el juicio moral concreto surge como resultado de la confluencia de criterios, una norma que es *a priori* y tiene carácter

deontológico (U), y el principio de complementación (C), que es teleológico y cuyo contenido sólo puede verificarse empíricamente, *a posteriori*.

Métodos deontológicos «fuertes» y «débiles»

A pesar de sus profundas diferencias internas, tal es el esquema que de una u otra manera siguen todas las llamadas «éticas procedimentales». He expuesto la de Apel porque es la más kantiana, razón por la cual sigue concediendo al *factum* de la razón práctica un valor absoluto. Otras éticas procedimentales no se atreven a tanto[54]. Tal es el caso de Rawls. Rawls se considera kantiano en tanto que acepta un procedimiento «constructivista» de la teoría moral[55], pero se distancia diametralmente del kantismo en cuanto no cree posible el establecimiento de leyes categóricas *a priori*. Cierto que lo que denomina «posición original» en su teoría de la justicia recuerda el imperativo categórico y la definición kantiana de persona[56], pero no debe olvidarse nunca que para Rawls los principios formulados en la situación original no pueden tener nunca carácter absoluto ni categórico sino sólo hipotético, como insinúa ya en *A Theory of Justice* y ha explicado con más detención en otros trabajos[57]. De este modo, vemos cómo se va pasando poco a poco de un deontologismo «fuerte», que acepta leyes de moralidad de carácter formal y validez absoluta, a otro deontologismo «débil», que sólo concede a los principios morales carácter hipotético o condicionado. John Rawls y Tristram Engelhardt son ejemplos claros de esto último.

Tal es lo que puede decirse del «método deontológico». En su versión «fuerte» es ciertamente distinto del ontológico, pero desde otro punto de vista puede considerarse una prolongación suya. Como él es principialista, es decir, parte de una proposición universal que se afirma de modo absoluto. Por más que en un caso la proposición sea óntica («es») y en el segundo deóntica («debe»), en ambos se afirma como transcendental. También cabría decir que para los primeros el canon de moralidad viene dado por las «cosas», en tanto que para los segundos lo constituyen las «personas», que forman «el reino de los fines». De cualquier forma, ambos tipos de sistemas fundan la moralidad sobre principios transcendentales de carácter absoluto, razón por la cual las condiciones talitativas (o empíricas) tienen el carácter de meras circunstancias que en nada pueden alterar la validez del principio. Esto pasa en las éticas ontológicas clásicas, y sucede también en el sistema deontológico de Kant, como hemos visto. De ahí la importancia de la corrección procedimental de Apel, introduciendo un criterio de acción (C) que permite tener en cuenta las condiciones reales de aplicación del principio.

Las éticas deontológicas «débiles» tienen ya muy poco que ver con las ontológicas clásicas. En ellas ya no hay imperativos absolutos e incondicionados, razón por la cual no se rigen más que por imperativos hipotéticos, empíricos, talitativos. De ahí que su procedimentalismo se halle muy cercano al convencionalismo propio de lo que Apel llama la mera «racionalidad estratégica». Son éticas estrictamente talitativas. De su método hemos de ocuparnos a continuación.

EL MÉTODO EPISTEMOLÓGICO O DECISIONISTA

El constructivismo metódico de la razón especulativa

Del mismo modo que en el apartado anterior tuvimos que analizar detenidamente la idea kantiana del método de la razón práctica, aquí hemos de partir de lo que Kant dice a propósito del método en la *Crítica de la razón pura*. No en vano se considera que esa obra inicia una nueva época de la historia de la filosofía, la etapa epistemológica. Su objetivo es analizar las condiciones de posibilidad del conocimiento «científico». Los filósofos antiguos, dice Kant, tuvieron una idea «dogmática» de la ciencia; pensaron que la mente es capaz de conocer las cosas tal como ellas son en sí. Método dogmático es aquél para el cual el recto orden del filosofar comienza por la certeza natural de los primeros principios. De ahí la definición de «método» usual en los manuales de filosofía escolástica: *Recta philosophandi methodus non a dubio incipit, sed a certitudine naturali primorum principiorum*[58]. Según el método dogmático o ingenuo, la filosofía no comienza mediante la duda metódica, como en Descartes, sino mediante la certeza natural de los primeros principios del entendimiento. Ahora bien, esto es lo que Kant considera «ingenuo». El método no puede definirse como la evidencia de los primeros principios del entendimiento sino, muy al contrario, como la determinación de las condiciones formales que hacen posible el conocimiento humano y por tanto la ciencia, el saber[59]. Ese método, el método crítico, tiene cuatro aspectos o facetas distintas: una «disciplina», un «canon», una «arquitectónica» y una «historia»; por tanto, el conocimiento crítico ha de ser disciplinado, canónico, arquitectónico e histórico, ya que en caso contrario no podrá considerársele «metódico».

La filosofía crítica ha de ser, primero, disciplinada. Kant entiende el término disciplina en su sentido más restrictivo y ascético, como lo que evita e impide el apartarse de las reglas adecuadas. El concepto de disciplina es, pues, puramente negativo, evitar los errores o, mejor, las desviaciones. Si método significa etimológicamente camino, vía, la disciplina ha de considerarse la primera parte del método, precisamente porque corrige las desviaciones. Kant no oculta un cierto nerviosismo al tratar este punto, en el que el filósofo juega una función de algún modo tutorial y casi policial. Por eso escribe:

> Es humillante para la razón humana que no consiga nada en su uso puro y que necesite incluso una disciplina que refrene sus extravagancias y evite las ilusiones consiguientes a las mismas[60].

Pero a pesar de lo desagradable del asunto, la disciplina es necesaria, porque la razón es proclive a las desviaciones. De entre todas las posibles, una es la más grave, quizá por haber gozado de mayor vigencia, el dogmatismo. El uso dogmático de la razón es una desviación, por tanto un error de método, del mismo modo que lo es también su uso escéptico. La filosofía crítica es una lucha denodada contra la desviación dogmática. Por eso no puede perderla de vista·

> Si no hay dogmas en el uso especulativo de la razón pura, ni siquiera atendiendo al contenido, es por sí mismo inadecuado todo método *dogmático*, trátese de uno tomado del matemático o de uno que se pretenda peculiar. En efecto, tal método no hace más que ocultar las faltas y los errores, confundiendo a la filosofía[61].

Pero la razón pura no sólo ha de ser disciplinada, también canónica. Kant entiende por canon el conjunto de principios *a priori* por el que se rigen las facultades cognoscitivas[62]. El canon es la otra cara del método; si la disciplina presentaba su rostro negativo, el canon muestra el positivo. Esto quiere decir que no hay canon más que de los usos justos de la facultad cognoscitiva. Por ejemplo, la razón pura especulativa por sí sola, es decir, desligada de la experiencia, no es capaz de conocimientos sintéticos, y por tanto de ese uso de la razón no puede haber canon sino sólo disciplina. Sí puede afirmarse, sin embargo, que la lógica trascendental es canon para el entendimiento y para la razón. También tienen carácter canónico las grandes ideas reguladoras de la razón, el mundo, el alma y Dios, siempre que se haga de ellas un uso sólo trascendente, y no se las considere, por tanto, como objetos de experiencia[63].

Además de disciplina y canon, la razón pura tiene unidad arquitectural o sistemática. Ciencia es sistema, y la arquitectura «es la doctrina de lo científico»[64]:

> Regidos por la razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema. Unicamente desde éste pueden apoyar e impulsar los fines más esenciales de la razón. Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea[65].

Conocimiento metódico es siempre conocimiento sistemático. El método es sistema porque la razón pura es sistemática. Si la función del entendimiento consiste en elaborar conceptos a partir de las intuiciones suministradas por los sentidos, el objetivo de la razón no es otro que el de construir con esos materiales el sistema canónico y arquitectural del saber humano. Esta integración de los conceptos se hace mediante el esquema de las ideas reguladoras de la razón, que permite elaborar con conceptos dispersos una totalidad con sentido absoluto. Método significa aquí, pues, construcción de un saber sistemático de acuerdo con las ideas reguladoras de la razón.

> El método puede ser siempre *sistemático*, pues nuestra razón es por sí misma (subjetivamente) un sistema[66].

El sistematismo es obra de la razón. Ese marco de referencia no puede estar dado en la experiencia, y por tanto de él no tenemos ningún tipo de intuición a la que aplicar nuestros conceptos. Y como es bien sabido, a la intelección de algo por puros conceptos, sin el apoyo de la intuición sensible, es a lo que Kant llama idea. El entendimiento se sirve de conceptos y la razón de ideas. Estas ideas son, como las de Platón, el marco referencial último de todos nuestros conceptos. Regular los conceptos a las ideas es la función del método que, por ello mismo, es «canon» y «arquitectura» de nuestro conocimiento. El resultado es la «ciencia».

En consecuencia, pues, ciencia es sistema, y el sistema se genera por construcción; pero no por cualquier tipo de construcción, sino que ésta necesita ser «metódica». Tal es la idea kantiana del método: construcción racional y sistemática; es decir, científica. La filosofía es, en última instancia, teoría del método científico, «epistemología».

La cuarta y última nota del método crítico, según Kant, es la historia. La razón crítica tiene historia. Antes de este edificio de la razón crítica hubo otro, que Kant considera ya «en ruinas»[67]. Frente al antiguo edificio de la ciencia dogmática se levanta la nueva arquitectónica de la ciencia crítica. Ya ha pasado «la infancia de la filosofía», pues Kant tiene conciencia de estar en el tránsito entre la adolescencia y la juventud, por tanto, al comienzo de la primera madurez. Otea tiempos nuevos, en los que el método científico-crítico despejará definitivamente las viejas ilusiones infantiles del entendimiento humano. De ahí el párrafo con que finaliza la *Crítica de la razón pura*:

> Sólo queda el camino *crítico*. Si el lector ha tenido la amabilidad y la paciencia de recorrerlo conmigo, puede ahora juzgar si le gustaría aportar su parte para contribuir a la conversión de este sendero en camino real, para conseguir antes de que termine este siglo lo que muchos siglos no han sido todavía capaces de obtener: dar plena satisfacción a la razón humana en relación con los temas a los que siempre ha dedicado su afán de saber, pero inútilmente hasta hoy[68].

Método de la ciencia y método de la ética

Ha nacido una nueva época, la epistemológica, la época científica. Kant piensa que con su libro ha abierto un pequeño sendero, que otros deberían convertir en camino real. Y así fue, en efecto. Toda la filosofía de la ciencia posterior a Kant no ha intentado otra cosa que eso, ampliar más y más el sendero kantiano, haciéndole más espacioso y transitable. Tal fue la intención del positivismo, primero, y del neokantismo, después. Tampoco puede olvidarse que el neopositivismo y la filosofía de la ciencia de nuestro siglo han sido hijos del neokantismo. Neokantiano fue Ernst Mach, y neokantianos comenzaron también siendo varios de los filósofos que luego fundaron, por reacción contra el neokantismo, el llamado *Wiener Kreis*. Reaccionaron contra el neokantismo, pero siguieron siendo profundamente kantianos. Lo que los llamados empiristas lógicos pretendieron no fue otra cosa que aplicar al método de funcionamiento del entendimiento y la razón las categorías propias de la matemática y la lógica, y desde ahí definir o demarcar lo que es «científico» de lo que no lo es No debe considerarse azaroso el hecho de que Popper llame al problema de la demarcación, «problema de Kant»[69]. Cierto que la bancarrota del neopositivismo lógico —de algún modo anticipada ya por el propio Kant— ha llevado a la filosofía de la ciencia posterior a Popper a relativizar el tema de las categorías *a priori* del entendimiento y la razón, de tal manera que ahora ya no se piensa que puedan ser inmutables y fijas (como las propias de la lógica y de las matemáticas) sino

convencionales e históricas. Ese es el sentido de los «paradigmas» y las «matrices disciplinares» de T.S. Kuhn, los «programas de investigación» de Lakatos, etc. Pero a pesar de todas estas transformaciones, sería ingenuo no ver que el universo mental en que se desarrolla el actual convencionalismo de la filosofía de la ciencia sigue siendo rigurosamente kantiano. Como ha escrito una especialista en Kant, Adela Cortina, la moderna filosofía de la ciencia ha surgido al sustituir la lógica transcendental kantiana por la sintaxis lógica y la semántica de los lenguajes científicos:

> La moderna lógica de la ciencia sustituye la lógica trascendental kantiana por la sintaxis lógica y por la semántica de los lenguajes científicos, de tal modo que la justificación lógico-sintáctica y lógico-semántica de los enunciados resuelve el problema de la validez objetiva del conocimiento. De ahí que la cuestión del sujeto trascendental de la ciencia quede arrumbada como obsoleta, porque tal sujeto, en cuanto función trascendental que asegura la validez objetiva de la ciencia, queda sustituido por la lógica del lenguaje científico y, en cuanto sujeto humano, se convierte de nuevo en objeto de la ciencia empírica: el sujeto humano de la ciencia «no existe»[70].

Adviértase lo que esto significa. La filosofía de la ciencia del último siglo ha permanecido fiel al kantismo en muchos puntos fundamentales, pero desde luego no en el del sujeto transcendental de la ciencia. Por eso parece justo definirla como una interpretación meramente talitativa de Kant, o un kantismo talitativo. Esto tiene una enorme importancia para la ética, dado que ya no se podrá fundamentar siguiendo el método transcendental que Kant propone en la *Crítica de la razón práctica*. Si la ética es un conocimiento estricto y riguroso, se va a decir ahora, tiene que poderse abordar con los métodos propios de la ciencia talitativa; de no ser así, debe concluirse que carece de toda consistencia epistemológica, y que por tanto debe excluirse del camino real de la ciencia. No hay otra ciencia que la talitativa. Por lo que el problema es ver cómo pueden aplicarse los métodos de la ciencia talitativa al caso concreto de la ética. Para lo cual tenemos que comenzar analizando en qué consisten eso que denominamos métodos talitativos de la ciencia.

La ciencia moderna se elaboró en sus orígenes con un método que suele conocerse con el nombre de «inductivismo» newtoniano o clásico. Se le caracteriza por lo siguiente: 1) tener una base empírica constituida por «proposiciones factuales» que expresan «hechos» establecidos como verdaderos por la experiencia; 2) considerar que el entendimiento humano puede «probar» las proposiciones de la base empírica, estableciendo por inducción, a partir de ellas, enunciados universales o teorías. El inductivismo clásico se caracteriza, pues, por ser empirista y justificacionista.

Kant conoció y aceptó este método, y quizá puede decirse que en su obra lo llevó hasta sus últimas consecuencias. Pero al hacerlo así, también comenzó a superarlo. El entendimiento no es capaz de conocer «cosas en sí» sino sólo «fenómenos»; no nos da «realidades» sino «objetos». Hay siempre, pues, una distancia insalvable entre nuestro entendimiento y las cosas. Lo que llamamos «hechos puros» son en realidad el resultado de una síntesis de intuiciones y conceptos. De este modo, Kant puso las bases de superación del método newto-

niano o clásico. A partir de él, poco a poco se irá dudando cada vez más de la capacidad del entendimiento humano para establecer con certeza la verdad de los «hechos», así como para construir una lógica inductiva capaz de incrementar el conocimiento de modo cierto. No hay «hechos», dirá Natorp a principios de nuestro siglo, porque los llamados datos de los sentidos no son «datos-de» la realidad, sino sólo «datos-para» el entendimiento. Tendríamos «hechos» puros si la realidad se nos actualizara en la sensibilidad tal como ella es en sí. Pero esto, dice Natorp, es quimérico. Como ya expuso Kant en los *Prolegómenos a toda metafísica futura*, la cosa en sí debe ser vista como un «concepto límite», a lo que Natorp añade en su gran obra *Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas*, que es como el «punto infinitamente lejano» de los matemáticos, que sirve para expresar la dirección siempre constante de la recta infinita, no desde fuera sino desde dentro de la propia recta. Así procede la razón y esto es lo que debe entenderse por «método». Método no significa sólo ir o avanzar, ni ir con o junto a, sino «ir hacia un fin o en dirección segura». En filosofía esto significa que nada puede ser considerado como «dato» más que por referencia a la unidad sistemática del conocimiento. Y concluye Natorp:

> Este problema puede ser infinito; lo es en realidad siempre; pero por esto mismo existe siempre como problema; no hay, no puede haber un «dato» en el sentido de dado, acabado, concluído, de algo que por tanto se sustrae a una elaboración más honda del conocimiento. En igual sentido afirmo el carácter de proceso del conocimiento, su carácter de *fieri*, no de *factum* rígido y acabado; esto es, como devenir[71].

El maestro de Natorp, Hermann Cohen, solía decir que nada está «dado» (*gegeben*) sino sólo «pro-puesto» (*auf-gegeben*). Por eso no hay «hechos» en el sentido fuerte del vocablo, *facta*. Lo que los hombres llamamos «hecho» no es en realidad un *factum* sino un *fieri*, una construcción. De ahí la imposibilidad de seguir admitiendo uno de los postulados de la metodología inductivista clásica o baconiana, la de que hay «hechos» empíricos sólidos y firmes que pueden describirse mediante proposiciones factuales. El otro postulado era que a partir de esos hechos podían formularse, por inducción, teorías explicativas del funcionamiento de la realidad. Pero también esto resulta ahora insostenible. Si no podemos establecer la verdad de las proposiciones factuales, mal podremos probar o refutar a partir de ellas la verdad de una teoría. Todas son igualmente imposibles de ser probadas.

Una vez aceptado esto, las posibilidades metodológicas eran varias: 1) Defender, ya que no la verdad, al menos la probabilidad mayor o menor de las proposiciones científicas. Del ideal del conocimiento «probado» propio del justificacionismo clásico se pasa así al del conocimiento «probable»: es el «probabilismo». 2) Otra posibilidad era la del «convencionalismo» clásico, para el cual la verdad de las teorías no obedece a pruebas sino a convenciones, de modo que cuando un hecho va en contra de una teoría, o se modifica ésta hasta darle cabida o se cambia por otra que explique la totalidad de los hechos conocidos de modo más simple; las teorías científicas son convencionales, y no podemos decidir entre ellas más que por el uso, es decir, por su utilidad. 3)

Intentando ir más allá, Popper elaboró el «falsacionismo». Se trata de una radicalización de los postulados convencionalistas al nivel de los enunciados básicos o proposiciones de hecho, de modo que el establecimiento de unos ciertos enunciados como básicos supone ya una selección dependiente de decisiones personales. Este proceso se repite al nivel de las teorías, motivo por el cual las proposiciones factuales, que por convención se aceptan como la base empírica de las teorías, no pueden probar ni reprobar las teorías sino sólo «falsarlas», esto es, contrastarlas con los enunciados básicos a fin de que «demuestren su temple». Cuando los enunciados básicos no pueden actuar como posibles falsadores de teorías estamos ante construcciones metafísicas y no ante sistemas empíricos; y si los enunciados básicos demuestran que la teoría es falsa, entonces debe sustituirse por otra más adecuada. Sólo merecen subsistir las que, por esa vez, salgan indemnes del proceso de falsación. 4) A partir de ahí se han desarrollado otras alternativas, las llamadas «postpopperianas», en las que la filosofía de la ciencia se convierte en historia de la ciencia, en un intento por determinar de forma concreta el modo como la razón científica ha ido demostrando el temple de sus propias teorías[72].

Volvamos ahora al tema de la ética. Ciencia y ética tienen objetivos muy distintos, como se desprende del análisis de sus respectivos lenguajes. Las proposiciones científicas suelen utilizar el verbo «ser» (o «no ser»), en tanto que las morales usan de preferencia el verbo «debe» (o «no debe»). Una proposición científica puede ser esta: «El síndrome de Down es una trisomía del cromosoma 21», en tanto que una típica proposición moral es la siguiente: «El hombre bueno no debe mentir». Estas diferencias de lenguaje traslucen la diversidad de metas, que en ciencia son teóricas y descriptivas y en moral prácticas y valorativas. Entre el orden científico y el orden moral hay, pues, diferencias evidentes, que hacen en principio problemático todo intento de construir una «ética científica» comparable a las éticas religiosas o metafísicas.

Pero entre ciencia y ética hay también profundas semejanzas. Ya lo vimos en el capítulo anterior. De hecho la razón humana parece actuar de forma muy parecida en el orden especulativo y en el práctico, motivo por el cual gran parte del sistema de la lógica y la epistemología científicas parece en principio aplicable a la moral. Una ética científica será, por tanto, aquella que no tenga carácter metafísico. Hemos definido los sistemas metafísicos como los que entienden el «es» como realidad en sí de la cosa o cosa en sí, y los científicos como aquellos otros que lo entienden en el horizonte del concepto kantiano de fenómeno. Pues bien, como el «es», el «debe» puede interpretarse de modo metafísico o de forma científica. Si se opta por lo segundo, habrá que asimilar los juicios morales a los enunciados básicos y los principios o criterios de la ética a las teorías científicas. De forma que, a diferencia de lo que acontece en las éticas religiosas y metafísicas, esas normas nunca podrán resultar probadas, ni ser tan siquiera probables; sólo podrán contrastarse con las proposiciones factuales a fin de que las citadas normas demuestren su temple, y con ello la mayor utilidad que sus contrarias en tanto que sistemas racionalizadores de la realidad moral. Como ha escrito Rawls, una teoría moral «está sometida a la misma regla metódica que otras teorías»[73].

La ética científica, en efecto, no puede ser ajena al método propio de la ciencia; y no precisamente al de las ciencias físicas o naturales, demasiado alejadas de su objeto de estudio, sino al de las ciencias sociales y humanas. De hecho, la ética

analiza racionalmente las acciones humanas, juzgándolas en tanto que buenas o malas. Ahora bien, todas las ciencias sociales y humanas se proponen objetivos muy semejantes, ya que todas se dedican también a analizar racionalmente las acciones humanas. Los métodos que ha puesto a punto la racionalidad científica en el ámbito de las ciencias sociales no pueden ser, pues, ajenos a la moral. Más bien habría que decir lo contrario, que una ética vuelta de espaldas a esos métodos científicos sería irracional. Esto explica por qué cada vez son más frecuentes las aplicaciones de teorías o principios de la ciencia económica a temas morales. Un ejemplo típico lo tenemos en el citado libro de Rawls. Se trata, obviamente, de un gran tratado de ética. Y sin embargo, en una de sus primeras páginas se lee lo siguiente:

> El concepto de racionalidad tiene que ser interpretado, en lo posible, en el sentido estrictamente tradicional de la teoría económica, según el cual se emplean los medios más efectivos para los fines dados[74].

Los métodos de la ética científica se identifican así, al menos parcialmente, con los métodos de la economía.

Desde el momento en que se fundó la llamada Economía política, todos los economistas estuvieron de acuerdo en que la ciencia económica parte de unos presupuestos indemostrables desde dentro de ella misma, que tienen un carácter moral y político, cuando no estrictamente metafísico. Así, la creencia de Adam Smith en que la ley «natural» de la economía es el *laissez faire* tiene a veces el sentido de una proposición metafísica (el orden natural) y moral (la ley natural), aunque otras pretende sin duda ser científica (el *laissez faire* sería a la ciencia económica lo que la gravedad de Newton a la física). Hoy sabemos que, como la propia ley de Newton, es indemostrable mediante los recursos del inductivismo clásico. No queda, pues, sino asumirla como una convención, que será tanto más racional cuanto más contrastada se halle por los hechos. La economía descriptiva no sirve para probar el principio de que parte Adam Smith, pero sí para contrastarlo, haciendo que demuestre (o no) su temple.

Quiere esto decir que no hay *una sola* racionalidad económica sino *varias*; tantas como convenciones racionales de principios. Fundamentalmente son tres, como ya vimos en el capítulo anterior: el «liberalismo» económico puro; el «socialismo» económico; y un intermedio, la llamada economía «mixta». En el primer caso se considera que el principio absoluto es la «libertad» del individuo; en el segundo, la «igualdad» económica y social; en el tercero, el «bienestar». Como estas opciones son formalmente morales, podemos decir que la primera alternativa acepta como máximo criterio moral la «autonomía», la segunda la «beneficencia» y la tercera la «justicia». Todos hablan de justicia, ya que ella es la médula de la vida moral, pero cada cual la entiende de modo distinto. La justicia como libertad es el gran tema de Nozick; la justicia como igualdad, el de los marxistas; y la justicia como equidad o imparcialidad, el de Rawls. No es fácil imaginar muchas más posibilidades, motivo por el cual la ética ha de elegir entre ellas, rectificando la opción siempre que los datos empíricos, y no en último lugar los aportados por la economía descriptiva, no verifiquen ni falsen esa teoría en una situación concreta.

La teoría de la decisión racional

Todo lo expuesto puede elevarse a un más alto grado de generalización. Hemos dicho antes que la racionalidad científica se aplica primariamente a las proposiciones descriptivas, no a las prescriptivas, es decir, a los sistemas de pensamiento y no a los de acción. Pero también hemos afirmado que la racionalidad humana es única, y que por tanto puede y debe desarrollarse una lógica de la decisión racional, lo mismo que se ha desarrollado la clásica lógica del pensamiento racional. Esto es lo que ha dado lugar a la llamada teoría de la decisión racional (*Rational Decision Making Theory*), elaborada a partir de la teoría de la decisión estadística de Abraham Wald (1939), y que no ha hecho más que ganar en importancia en estas últimas décadas, primero en economía, después en las demás ciencias humanas. Algunos libros ya clásicos, como los de Peter C. Fishburn, *Decision and Value Theory* (1964), Richard C. Jeffrey, *The Logic of Decision* (1965), Maynard W. Shelly y Glenn L. Bryan (eds.), *Human Judgements and Optimality* (1964) y George H. von Wright, *The Logic of Preference* (1963), dan una idea clara de la amplitud y complejidad de estos métodos, que puestos a punto en el dominio de las ciencias humanas, y particularmente de la economía, tan importantes son hoy para la elaboración de una ética acorde con los principios de la racionalidad científica. Y ello no tanto porque tales métodos puedan servir para encontrar soluciones nuevas a los problemas éticos clásicos, cosa por demás improbable, cuanto porque permiten aumentar la racionalidad en el proceso de «toma de decisiones» (*decision making*) y de «resolución de problemas» (*problem solving*). Defecto secular, tanto de la enseñanza de la medicina como de la ética, ha sido la utilización de métodos excesivamente teóricos, que ofrecían soluciones abstractas de los problemas, pero no enseñaban la resolución de problemas concretos ni educaban en la toma de decisiones. Pocas cosas más antiéticas que la carencia de la racionalidad que capacite para la propia toma de decisiones, es decir, para la racionalidad autónoma.

Veamos, pues, en qué consiste la citada «lógica de la decisión racional». Esta lógica suele considerar racionales aquellas decisiones que se toman de acuerdo con el principio de «maximización de las consecuencias». Se trata, pues, de una lógica teleológica o consecuencialista, frente a la clásica lógica deontológica o principialista. Esta tiene siempre un carácter vertical y deductivo, del tipo siguiente:

PRINCIPIOS
|
CONCLUSIONES

Por el contrario, la lógica consecuencialista tiene carácter horizontal:

HECHOS —— CONSECUENCIAS

Naturalmente, para evaluar las consecuencias de una acción es preciso echar mano de los métodos estadísticos. Pero teniendo en cuenta que en las opciones

morales tienen una enorme importancia factores subjetivos del tipo de creencias, opiniones, preferencias, etc., los métodos derivados de las funciones de decisión estadística de A. Wald no resultaban de gran utilidad. Estaban construidos según la teoría ortodoxa, y pensados para el científico, en tanto que persona necesitada de tomar decisiones objetivas. El científico utilizaba la teoría de la decisión estadística para tomar «la mejor» decisión, pero entendiendo por tal la elección más racional entre todas las alternativas que podían ser definidas de modo objetivo. Ahora bien, no está claro que «lo mejor» pueda definirse de un modo completamente objetivo, ya que cada ser humano tiene una idea distinta de qué es «lo mejor», y aun dentro de un mismo sujeto, ésta es una idea cambiante: lo que hoy consideramos lo mejor puede no serlo mañana. Esto es lo que le llevó a Churchman en 1961 a hablar de una «ciencia de los valores». Hay que objetivar y cuantificar de alguna manera las preferencias o valoraciones de las personas, ya que sólo de esa manera podremos diseñar las estrategias adecuadas para que cada una de ellas pueda decidir racionalmente de acuerdo con su propio criterio sobre lo que es «mejor» para ella[75]. De ahí el avance que supuso la elaboración, bajo el liderazgo de L.J. Savage, de la probabilidad subjetiva y la utilidad, y por tanto de la estadística subjetiva o personalista[76], generalmente conocida con el nombre de «estadística bayesiana», a pesar de que en la obra de Thomas Bayes (1763) no se encuentra alusión alguna a la probabilidad personal y la utilidad[77]. En esta nueva estadística se proponen modelos de toma de decisiones que maximicen las expectativas de «valores» o de «utilidades» del sujeto que toma la decisión. En la variedad de von Neumann-Morgenstern y de Savage se habla de «utilidades», en tanto que Fishburn prefiere denominarlos «valores», aunque a condición de aclarar inmediatamente que se trata de valores «relativos», porque la cuantificación se hace siempre comparando un valor con otras cosas o valoraciones (de ahí que la cuantificación pueda ser métrica, ordinal, etc.), y por tanto no de modo absoluto. Los valores absolutos son imposibles de cuantificar. Las valoraciones son subjetivas (lo mismo que las utilidades), razón por la cual el objetivo de la presente metodología es cuantificar de algún modo estos valores subjetivos, a fin de poder aplicarles los modelos de la decisión racional. Además de racionales, las decisiones deben respetar la escala de valores de quien decide, es decir, su orden de prioridades respecto de las consecuencias posibles[78]. Como dice Fishburn, quien decide (*the decision maker*) es un componente integral e indispensable en el proceso de evaluación, ya que necesitamos conocer sus juicios de valor antes de ayudarle a resolver su indecisión sobre los medios más efectivos para lograr sus objetivos (mediante técnicas que le permitan identificar, descubrir o construir cursos de acción y estrategias que le permitan lograr de modo eficiente sus objetivos), o también hallar soluciones a sus problemas (mediante criterios de elección entre estrategias que le permitan evaluar las alternativas y decidir cuál es la «mejor» en su caso particular). El criterio de elección que utiliza esta teoría es el de la maximización de los valores (relativos) que el individuo pretende lograr. Estos métodos, obviamente, no son en principio éticos, sino lógicos y matemáticos; pero al tener en cuenta los valores subjetivos de los individuos, tienen siempre indudables connotaciones éticas. Como escribe Fishburn:

> Este libro no trata primariamente de ética, aunque las implicaciones éticas están presentes en toda teoría de la decisión. Parte de la idea

> de que todo sujeto tiene objetivos y propósitos, y que a menudo se ve en la necesidad de tomar decisiones entre estrategias alternativas, a pesar de encontrarse (inicialmente) incierto sobre cuál de esas estrategias es la mejor para el logro de sus objetivos. No especularemos sobre cuáles deben de ser los objetivos del sujeto: por ejemplo, si debe buscar el Nirvana, o procurar vivir según la Regla de Oro, o actuar conforme el imperativo categórico kantiano, o procurar placer, o vivir tanto como pueda, o procurarse toda la riqueza que le sea posible, o servir a Dios, etc. Lo que nos preocupa aquí es la consecución eficiente de objetivos y la determinación de qué métodos de análisis deben utilizarse a tal fin[79].

El método para determinar la «probabilidad subjetiva» y el «deseo subjetivo» o «utilidad» es, como ya hemos adelantado, la teoría bayesiana de la decisión. Tomar una decisión es evaluar las posibles líneas de acción de acuerdo con sus consecuencias. En el modelo bayesiano las estimaciones del sujeto sobre las probabilidades de las circunstancias relevantes y la apeticibilidad de las posibles consecuencias se representan por conjuntos de números, combinando los cuales podemos calcular la «utilidad esperada» de cada uno de los actos en consideración. El principio bayesiano de deliberación es, por tanto, *ejecutar el acto que posee el máximo de utilidad o que resulta más deseable*[80]. Veámoslo en unos ejemplos[81].

Supongamos que el invitado a una cena se ha comprometido a llevar el vino y no recuerda si lo que se va a servir es carne de pollo o de vacuno. No puede telefonear, y tiene que escoger entre una botella de vino blanco y otra de tinto. Supongamos también que sólo puede llevar una, porque tiene la cartera llena y va a ir en bicicleta. La *matriz de consecuencias* ha de ser la siguiente:

	Pollo	Vacuno
Vino blanco	Vino blanco con pollo	Vino blanco con vacuno
Vino tinto	Vino tinto con pollo	Vino tinto con vacuno

Estos hechos objetivos pueden valorarse, de acuerdo con sus deseos o preferencias subjetivos, del siguiente modo:

	Pollo	Vacuno
Blanco	Vino adecuado	Vino inadecuado
Tinto	Vino indiferente	Vino adecuado

Si ahora cuantificamos las precedentes apreciaciones, la matriz de consecuencias se nos convierte en la siguiente *matriz de predilecciones*:

	Pollo	Vacuno
Blanco	1	−1
Tinto	0	1

Supongamos, además, que el invitado considera las dos condiciones posibles como igualmente probables, independientemente de que él lleve vino tinto o blanco. Por tanto, la *matriz de probabilidades* es la siguiente:

	Pollo	Vacuno
Blanco	.5	.5
Tinto	.5	.5

Una vez establecidas las predilecciones y probabilidades numéricas, podemos calcular la *predilección esperada* de cada acto multiplicando las correspondientes cantidades en las matrices de probabilidad y predilección. Eliminando los titulares de filas y columnas, las matrices son:

$$\begin{bmatrix} .5 & .5 \\ .5 & .5 \end{bmatrix} \quad \begin{bmatrix} 1 & -1 \\ 0 & 1 \end{bmatrix}$$

Multiplicando las correspondientes cantidades, obtenemos una nueva matriz:

$$\begin{bmatrix} (.5)(1) & (.5)(-1) \\ (.5)(0) & (.5)(1) \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} .5 & -.5 \\ 0 & .5 \end{bmatrix}$$

Finalmente, sumando cada fila, tenemos

$$(.5) + (-.5) = 0$$

como complacencia del primer acto (Blanco), y

$$0 + .5 = 5$$

como la deseabilidad o complacencia del segundo acto (Tinto). Por tanto, el vino tinto tiene las expectativas de más elevada deseabilidad o complacencia, y de acuerdo con los principios bayesianos es la mejor elección.

Supongamos ahora que el invitado piense que su anfitrión escogerá la carne una vez que él llegue y de acuerdo con el vino. Si está convencido de que esto va a ser así, la matriz de probabilidad será:

$$\begin{bmatrix} 1 & 0 \\ 0 & 1 \end{bmatrix}$$

Multiplicando estas cantidades por las correspondientes de la matriz de deseabilidad o complacencia, y sumando las filas, tendremos:

$$(1)\ (1) + (0)\ (-1) = 1$$

y

$$(0)\ (0) + (1)\ (1) = 1$$

que son los valores de la deseabilidad o complacencia de los dos actos. Por tanto, según los principios bayesianos, debe considerar irrelevante el tipo de vino que elija.

Supongamos ahora que el invitado piensa que la anterior matriz de probabilidad es correcta, pero a la vez que la carne no se escogerá a la vista del vino. Entonces debe sumar las dos matrices de probabilidad:

$$\begin{bmatrix} 1 & 0 \\ 0 & 1 \end{bmatrix} + \begin{bmatrix} .5 & .5 \\ .5 & .5 \end{bmatrix}$$

y hallando la media de los correspondientes valores tenemos:

$$\begin{bmatrix} .75 & .25 \\ .25 & .75 \end{bmatrix}$$

que definen la nueva matriz de probabilidad. Calculando ahora del mismo modo que en el caso anterior la deseabilidad o complacencia de ambas acciones tendríamos:

$$(.75)\ (1) + (.25)\ (-1) = .5$$

y

$$(.25)\ (0) + (.75)\ (1) = .75$$

Aquí también la segunda opción es la mejor.

El problema de estos métodos está, naturalmente, en cuantificar la deseabilidad o complacencia. Una forma sencilla es hacerlo, cuando ello es posible, en términos monetarios. Pensemos en el siguiente ejemplo: La adquisición de un ticket para entrar en una playa todo un fin de semana cuesta trescientas pesetas, en tanto que la entrada diaria cuesta doscientas. La matriz consecuencial es, pues, la siguiente:

	0 días de buen tiempo	1 día de buen tiempo	2 días de buen tiempo
Ticket semanal	Paga 300 por 0 días baño	Paga 300 por 1 día baño	Paga 300 por 2 días baño
Ticket diario	Paga 0 por 0 días baño	Paga 200 por 1 día baño	Paga 400 por 2 días baño

El agente de este ejemplo puede pensar que las espectativas de 0, 1 y 2 días de baño tienen unos valores monetarios desconocidos de «x», «y» y «z» pesetas; y entonces puede identificar la deseabilidad o complacencia de cada consecuencia restando a ese valor el precio del ticket. De este modo obtendrá la siguiente matriz de deseabilidad:

$$\begin{bmatrix} x-3 & y-3 & z-3 \\ x & y-2 & z-4 \end{bmatrix}$$

Esta es una matriz genérica de deseabilidad, que se convierte en específica al dotar de valores numéricos a «x», «y» y «z». Supongamos ahora que su matriz de probabilidad es la siguiente:

$$\begin{bmatrix} .25 & .5 & .25 \\ .25 & .5 & .25 \end{bmatrix}$$

Esta matriz de probabilidad se ha hecho pensando que la probabilidad de que llueva es la misma (.5) en cada uno de los dos días, y que esta probabilidad es la misma ya llueva o no el otro día y ya elija el agente la primera o la segunda posibilidad. Entonces, la deseabilidad esperada de la primera posibilidad es:

$$(.25)\ (x-3) + (.5)\ (y-3) + (.25)\ (z-3)$$

o

$$.25x + .5y + .25z - 3$$

y la deseabilidad esperada de la segunda posibilidad es:

$$(.25)\ (x) + (.5)\ (y - 2) + (.25)\ (z - 4)$$

o

$$.25x + .5y + .25z - 2$$

Por tanto, una vez que los valores numéricos de «x», «y» y «z» de 0, 1 y 2 días de baño sean conocidos, los valores esperados de los dos actos posibles tendrán una expresión numérica concreta. Pero a fin de determinar cuál de los dos actos es el mejor no es necesario conocer los valores de «x», «y» y «z»: tengan el valor que quieran, la deseabilidad o utilidad del segundo acto será superior a la del primero en 1, y por tanto el segundo acto o la segunda elección será mejor. Comprar los tickets diariamente es la mejor elección de acuerdo con los principios bayesianos, a pesar de que la matriz de deseabilidad nos sea imperfectamente conocida.

Un último ejemplo, más directamente relacionado con la moral. En las discusiones sobre desarme nuclear suelen utilizarse argumentos que pueden ser ordenados en la siguiente matriz consecuencial:

	Guerra	Paz
Rearme con armas nucleares	Extinción de la vida humana	Continuación de la vida en las presentes condiciones
Desarme	Continuación de la vida bajo condiciones sociales pésimas	Edad de oro

En este ejemplo las consideraciones monetarias no pueden ayudarnos a cuantificar los deseos, y es extremadamente difícil transformarlos en probabilidades numéricas. A veces se argumenta que, sin embargo, es posible deliberar y llegar a una conclusión, ya que, de hecho, el desarme puede identificarse como la mejor elección a pesar de que no conozcamos su probabilidad, sólo mediante la siguiente matriz de deseabilidad:

$$\begin{bmatrix} r_1 & r_2 \\ d_1 & d_2 \end{bmatrix}$$

ya que cada «d» es mayor que su correspondiente «r»:

$$d_1 > r_1 \qquad d_2 > r_2$$

En términos de consecuencias, esto significa que la continuación de la vida bajo condiciones sociales pésimas es preferible a la extinción de la vida ($d_1 > r_1$), y que la edad de oro también es preferible a la continuación de la vida en las

presentes condiciones ($d_2 > r_2$). El argumento parte del hecho de que el segundo acto domina al primero en el sentido de que (a la vista de la primera columna de la matriz) el segundo acto es preferible al primero en caso de guerra y (a la vista de la segunda columna) en caso de paz. Suceda lo que suceda, pues, el segundo acto es más deseable que el primero, y por tanto debe ser el elegido.

Pero tanto si la conclusión es verdadera como si es falsa, el argumento es falaz. Quien crea en el efecto disuasor de las armas nucleares puede utilizar la misma matriz de deseabilidad para llegar a la conclusión opuesta. El convencido de la disuasión puede estar de acuerdo en que la *matriz de deseabilidad* sea:

$$\begin{bmatrix} -100 & 0 \\ -50 & 50 \end{bmatrix}$$

Sin embargo, puede objetar que el desarme incrementa la probabilidad de guerra hasta tal extremo que hace del rearme el mejor acto posible. En concreto, él puede pensar que la probabilidad de guerra en caso de desarme es de .8, y sólo de .1 en caso de rearme. Por tanto, la *matriz de probabilidad* es:

$$\begin{bmatrix} .1 & .9 \\ .8 & .2 \end{bmatrix}$$

y en consecuencia, él calcula que la *deseabilidad esperada del rearme* es:

$$(.1)\,(-100) + (.9)\,(0) = -10$$

en tanto que la *deseabilidad esperada del desarme* es sólo:

$$(.8)\,(-50) + (.2)\,(50) = -30$$

De donde concluye que el rearme es la mejor elección.

Sólo podemos afirmar que el acto más deseado es el mejor, cuando sabemos que las probabilidades de las condiciones son idénticas, ya se elija un acto o el otro. En efecto, cuando las condiciones son independientes de los actos, las dos filas de la matriz de probabilidad serán iguales, de modo que la matriz tendrá la forma:

$$\begin{bmatrix} p & 1-p \\ p & 1-p \end{bmatrix}$$

Por tanto, la *deseabilidad esperada del primer acto* será:

$$pr_1 + (1 - p)\, r_2$$

y la del *segundo acto* será:

$$pd_1 + (1 - p)\, d_2$$

Dado que los valores de «d» son mayores que los de «r», la segunda expresión debe ser mayor que la primera, y la deseabilidad esperada del segundo acto es la mayor. En caso de que las deseabilidades particulares fueran:

$$\begin{bmatrix} -100 & 0 \\ -50 & 50 \end{bmatrix}$$

como antes, las dos expresiones se transformarían en:

$$(p)\ (-100) + (1 - p)\ (0) = -100p$$

y

$$(p)\ (-50) + (1 - p)\ (50) = -100p + 50$$

y la segunda expresión resultaría ser mayor en 50 que la primera, abstracción hecha del valor de «p». Por tanto, si el partidario del desarme corrige su argumento introduciendo una premisa extra, a saber, que la probabilidad de guerra, sea ella cualquiera, permanece idéntica se elija uno u otro acto, entonces debe conceder que si hay efecto disuasor de las armas nucleares, ha de ser en cantidad tal que resulta anulada por el aumento del peligro de guerra accidental. Pero aun admitiendo esto último, no tiene sentido pensar que la elección del acto no influya sobre las condiciones, y por tanto en la matriz de probabilidad. En su forma original, el argumento era, pues, inválido.

He puesto estos tres ejemplos a fin de explicar el método por el que las probabilidades objetivas y las consecuencias subjetivas o valores pueden ser cuantificados. El proceso bayesiano de toma de decisiones parte del establecimiento de dos matrices de números que representan la probabilidad y la deseabilidad (o valor, o utilidad) asignadas a los pares de actos-condiciones. Las columnas representan un conjunto de condiciones incompatibles, una de las cuales se cumplirá, aunque desconocemos cuál. Cada fila de la *matriz de deseabilidad,*

$$d_1 d_2 \ldots d_n$$

representa la deseabilidad o estimación que el agente atribuye a las «n» condiciones descritas por los encabezamientos de las columnas, caso de que se cumpla la condición descrita en el encabezamiento de la correspondiente fila; y la fila correspondiente de la *matriz de probabilidad,*

$$p_1 p_2 \ldots p_n$$

representa las probabilidades que el agente atribuye a las «n» condiciones, en caso de que se cumplan las condiciones descritas en la cabecera de la fila. Para

calcular la deseabilidad del acto, han de multiplicarse las correspondientes probabilidades y deseabilidades, y sumar:

$$p_1d_1 + p_2d_2 + \ldots + p_nd_n$$

Habiendo hecho esto con cada fila, se elige para ejecutar el acto (o uno de los actos, caso de que haya varios con la misma puntuación) en el que la suma de los productos es mayor.

La lógica que hay detrás de este procedimiento es perfectamente conocida por los *jugadores*: si existen «n» acontecimientos incompatibles, uno de los cuales tiene que suceder, y si las *probabilidades* de esos acontecimientos son:

$$p_1p_2...p_n$$

y si además resulta que la *ganancia* en dólares de cada uno, en caso de que ocurra, es:

$$d_1d_2...d_n$$

entonces el *valor actuarial de la jugada* es la suma de los productos

$$p_1d_1 + p_2d_2 + \ldots + p_nd_n$$

Por tanto, si hay tres posibilidades cuando se lanza una moneda dos veces: la posibilidad 0 (que ninguna de las dos veces salga cara), la posibilidad 1 (que salga una vez cara y otra cruz) y la posibilidad 2 (que ninguna de las dos veces salga cruz); si además las probabilidades respectivas son .25, .5 y .25, como deberían ser en el caso de una moneda bien equilibrada y correctamente lanzada; y si en las tres posibilidades se pueden ganar, respectivamente, 50 pesetas, 25 pesetas y nada, entonces el valor actuarial de la jugada es:

$$(.25)(50) + (.5)(25) + (.25)\ (0) = 25 \text{ pesetas}$$

que es el precio justo que debe costar una jugada en la que el jugador pueda ganar esas cantidades tirando la moneda dos veces. La única diferencia entre el ejemplo del juego y los de la lógica decisional es que en aquél no intervienen factores subjetivos, en tanto que en ésta sí, e intentan evaluarse. La idea básica de la lógica de la toma de decisiones es, en efecto, que la deseabilidad o valoración que un agente hace de un acto o una consecuencia puede ser cuantificada. Hemos visto cómo pueden cuantificarse en términos de preferencias. Con la técnica de von Neumann-Morgenstern pueden cuantificarse también en términos de probabilidades. Para ello, ambos autores partieron de la idea formulada por F. P. Ramsey en 1926[82], de que la condición «éticamente neutra» (*ethically neutral condition*) tiene probabilidad 1/2. Una condición es éticamente neutra si las preferencias del sujeto respecto de la tabla de consecuencias fuera la misma, tanto si la condición se pone como si no. Supuesto que A y B son consecuencias entre las que un agente no permanece indiferente, y que N es una condición ética neutra, entonces N tiene probabilidad 1/2 si y sólo si el agente se muestra

indiferente ante las siguientes dos posibilidades:

B si N, A si no
A si N, B si no[83]

De este modo, vemos cómo los valores subjetivos pueden convertirse en probabilidades y entrar a formar parte de las teorías matemáticas de optimización de las elecciones. No hay duda de la importancia que tal proceder tiene para la ética, aunque sus aplicaciones concretas hayan sido casi siempre abiertamente consecuencialistas y relativistas. Pero el método es en sí compatible con cualquier otra teoría moral. Todas tienen necesidad de tomar las decisiones más racionales posibles, y para ello necesitan del concurso de la teoría de la decisión racional. Con lo cual se demuestra cómo la ciencia dota a la ética de una determinada racionalidad, y por ello de una lógica y una metodología. Ellas le permiten además desarrollarse como pensamiento crítico y autónomo. La autonomía racional y la capacidad crítica son dos cualidades inherentes al auténtico pensamiento científico, que este tipo de racionalidad ha desarrollado en grado sumo, y que desde él puede aplicarse a los procesos de toma de decisiones, y más en concreto a las condiciones morales.

Sociedad abierta y moral abierta

Pero aún hay más. Precisamente por su carácter antidogmático, abierto y crítico, la racionalidad científica está basada en el «pluralismo». No es un azar que los orígenes de la ciencia moderna coincidieran en el tiempo con las primeras revoluciones democráticas, cuyo objeto no fue otro que el de desacralizar y desabsolutizar el poder civil, permitiendo la discrepancia religiosa, moral y política, y por tanto la diversidad y el pluralismo. En las revoluciones democráticas triunfó ese tipo de pensamiento autónomo, crítico y plural que denominamos racionalidad científica. No es que la religión y la metafísica hayan de darse por muertas o desaparecidas. En su fuero interno y aun en su vida social los hombres seguirán cultivando ideas metafísicas y profesando credos religiosos. Pero no podrán utilizar el aparato del Estado para imponerlas a los demás, o para conseguir cualquier tipo de privilegio en su difusión o defensa. Ninguna persona o grupo tiene la exclusiva de las ideas religiosas, morales o políticas, y por tanto debe respetar todas las demás, a la vez que procura depurar lo más posible la justificación racional de sus propias opciones, a fin de defender las mejores e intentar persuadir a los demás de que efectivamente lo son. Estableciendo estas reglas de juego, el Estado moderno democrático no hace sino aplicar a su propio campo las reglas generales de lo que venimos denominando racionalidad científica, crítica o epistemológica. A partir del siglo XVIII, y de modo cada vez más claro según ha ido pasando el tiempo, el tipo de racionalidad imperante en las sociedades occidentales, aquél que ha permitido un rápido y fácil consenso, ha sido el científico. Las reglas de convivencia y acción propias de las sociedades plurales y abiertas (en el sentido de Bergson y de Popper[84]) no se deducen directamente de los credos religiosos o de los sistemas

metafísicos, sino de los criterios de racionalidad imperantes en nuestras culturas desde hace aproximadamente dos centurias, la racionalidad científico-crítica.

Es necesario insistir en que el pluralismo de las sociedades abiertas no es sólo político, sino también religioso y moral. Bergson lo vio con toda claridad, al distinguir la «moral abierta» de la «moral cerrada». La ley mata, pero el espíritu vivifica, dice una sentencia evangélica. La ley que se cierra sobre sí misma da lugar a la moral y la religión esclavas, cerradas; por el contrario, el espíritu libre y liberador abre al hombre y le hace creativo. Es bien sabido que de los cuatro documentos literarios que conservamos sobre la historia del antiguo Israel y que se hallan integrados en el *Pentateuco*, las llamadas fuentes yahvista (J), elohista (E), deuteronomista (D) y sacerdotal (P), las dos últimas son muy distintas, no tanto por lo que dicen como por el modo como lo dicen: la fuente D tiende a ser «abierta» en tanto que la P es más «cerrada». Lo aduzco como simple ejemplo de lo que significan o pueden significar estos términos. Pues bien, a partir del mundo moderno han comenzado a existir también «sociedades abiertas». Las sociedades abiertas se caracterizan por tener morales abiertas. Y a la moral abierta le es consustancial el pluralismo. Esto explica, quizá, por qué en las sociedades del primer mundo hay un enorme pluralismo moral. Los individuos y los grupos sociales practican morales religiosas, generalmente —pero no siempre— de raíz judeo-cristiana, morales de carácter filosófico y metafísico, y morales de racionalidad puramente científica. Naturalmente, cada una enfoca los problemas morales que plantean las ciencias biomédicas de forma distinta. Ante una transfusión sanguínea no reaccionará igual un testigo de Jehová que un agnóstico, ni ante un aborto se comportan de idéntico modo el utilitarista y el católico. Extraer un órgano de un cuerpo en el que todavía late el corazón está prohibido para un judío ortodoxo, y no plantea particulares problemas para un cristiano. Para asumir toda esta pluralidad de puntos de vista, estas sociedades han de admitir que cada ser humano es un individuo autónomo y, más en concreto, un agente moral cuyas decisiones deben ser respetadas siempre que ello sea posible, es decir, cuando no entren en conflicto con otros seres humanos o con el bien común.

Pluralismo y ética civil: los métodos de búsqueda del consenso

De hecho los problemas bioéticos no afectan sólo a los individuos sino a las sociedades como cuerpos orgánicos, esto es, al bien común, y ello explica que además de «morales individuales», en toda comunidad haya una moral colectiva, la denominada «moral civil». Pensemos en cuestiones tales como el aborto o la eutanasia, o en cómo distribuir los recursos sanitarios —siempre escasos, insuficientes— o, en fin, en qué condiciones debe permitirse la experimentación en seres humanos. En todos estos casos es necesario establecer algún tipo de consenso social que proteja el bien común. En razón del bien común, el médico está obligado a informar a las autoridades sanitarias de la detección de cualquier sujeto afecto de ciertas enfermedades, aun a sabiendas de que con ello vulnera el derecho de los individuos a su privacidad. No hay duda de que la sociedad puede y debe establecer este tipo de normas de conducta. El problema

está en definir el método adecuado para su elaboración. Otro ejemplo: En un hospital conviven con toda probabilidad médicos con criterios morales muy distintos respecto de lo que es bueno y malo. Es evidente que cada uno está obligado a obrar según su conciencia. Pero también resulta obvio que esa institución social que llamamos hospital, o la institución de instituciones civiles, el Estado, tiene que evitar el caos o la anarquía, estableciendo líneas concretas de actuación. Es decir, además de las morales individuales, no hay duda de que cada sociedad y cada Estado han de establecer y fijar unos criterios de «moral civil». Así, por ejemplo, las Constituciones de los países son grandes códigos de moral civil (por eso recogen los catálogos de derechos humanos). Y tras esas leyes fundamentales, todas las demás.

Hay distintos modos de construir el cuerpo doctrinal de una moral civil. Los defensores del Derecho Natural han pensado siempre que la moral civil viene dada por el «orden natural» de la *pólis*, tal como lo exponen, por ejemplo, Aristóteles o los estoicos. Una versión modernizada de esta tesis es la que afirma que el cuerpo social de la ética civil está dado en el catálogo de los «derechos humanos». El problema de los derechos humanos está en su justificación. De ellos puede darse una justificación iusnaturalista, y entonces se reducen a derecho natural, o una justificación utilitarista, como hacen muchos autores anglosajones. Ahora bien, de ser esto así, es evidente que son convenciones sin otro valor que su propia utilidad, de modo que cuando dejan de ser útiles deben ser abandonados.

En uno u otro caso, es obvio que los valores propios y constitutivos de una moral civil no pueden ser otros que los que esa sociedad civil sea capaz de descubrir y apreciar como tales. Son los individuos los que descubren y estiman los valores, y la sociedad no puede hacer más que «consensuar» lo más posible los valores de todos los individuos, resolviendo las situaciones de «conflicto». Esta resolución se hace en los países del primer mundo mediante un método perfectamente establecido, que es el «democrático». Esto quiere decir que la moral civil no puede ser otra que el conjunto de valores morales defendido y vivido por la mayoría de los agentes morales de una sociedad. En las sociedades que Popper denominó «abiertas» no hay otro modo de elaborar los criterios propios de la moral civil que el del consenso democrático. Con ello no quiere decirse que el consenso sea el criterio último y único para decidir lo que es bueno y lo que es malo. Hay casos históricos que demuestran de modo flagrante cómo la mayoría también puede equivocarse. Los criterios de moralidad primarios son de tipo religioso, metafísico o positivo, y no el mero consenso o la opinión de la mayoría. Esto es obvio. Pero también lo es que en las sociedades plurales y democráticas el único método posible de establecer los criterios de la moral civil es mediante el juego democrático.

El método de la bioética se ha elaborado desde estos presupuestos. La bioética es hoy una disciplina muy importante porque trata cuestiones «conflictivas». En la base de la bioética está el conflicto, el «conflicto de valores». Si todos estuviéramos de acuerdo en la solución de los problemas, éstos no serían tales. Hay problema porque hay conflicto. ¿Y cómo se resuelven los conflictos?

Hay varias disciplinas que tienen gran experiencia en esto de la resolución de conflictos. Una de ellas es el Derecho. El Derecho no pretende normativizar toda la vida de los hombres, sino sólo las situaciones conflictivas. Partiendo de los casos concretos, intenta hallar soluciones justas. Por eso el método

«casuístico» es tan importante en Derecho. Lo mismo le sucede a la Medicina, que intenta resolver los conflictos que tienen los enfermos concretos. Es verdad que hay todo un cuerpo teórico muy fuerte, como lo hay también en Derecho, pero el «casuísmo» acaba teniendo una importancia fundamental. Esto es claro en ciertas ramas, como por ejemplo el Psicoanálisis, en las que el casuísmo ha tenido un extraordinario desarrollo. Por todo ello, no puede extrañar que el casuísmo haya tenido tanta importancia en el desarrollo de la bioética. Yo diría que las dos características fundamentales del método de la bioética civil son: el trabajo en equipo, bajo forma de «comités» o «comisiones» (intentando consensuar las posturas divergentes y llegando a soluciones democráticas) y el «casuísmo» (frente a un sistema excesivamente deductivista a partir de principios generales).

El método de trabajo de la «National Commission»

El origen de este peculiar método de trabajo hay que situarlo en el año 1977, cuando la *National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Sciences* elaboró su informe sobre la investigación clínica en niños. En el transcurso de las labores de la Comisión se hizo evidente que era muy difícil llegar a resultados aceptables por todos partiendo de principios morales abstractos, ya que el disentimiento en los principios era muy elevado. Para evitar este escollo, al parecer insalvable, sus miembros decidieron marginar el método deductivo (de los grandes principios a los casos concretos) y poner en práctica otro de carácter inductivo (de los casos concretos a los principios). La experiencia demostró que de este modo el consenso en cuestiones prácticas se lograba con relativa rapidez. Aún más, se pudo comprobar que los resultados diferían ampliamente de las opiniones previas de todos y cada uno de los miembros de la Comisión.

Es interesante describir con algún detalle ese cambio de mentalidad. El objetivo de la Comisión era estudiar las condiciones en que debía prohibirse la investigación clínica en niños; en otras palabras, se trataba de saber

> el nivel de riesgo que podía permitirse justificadamente en la investigación científica que utilizara niños como sujetos, cuando estos no reciban directamente de ella beneficio terapéutico alguno. Partiendo de los principios de riesgo aceptable utilizados por la Comisión en sus propias deliberaciones previas, sus miembros se inclinaron en principio a aceptar la idea de que sólo aquellos experimentos que conllevan un riesgo mínimo o pequeño podían justificarse en el caso de los niños (donde «riesgo mínimo» significa el nivel de riesgo presente en las pruebas médicas de exploración de los pacientes). Sin embargo, se citaron ejemplos de la historia de la medicina que mostraban cómo determinados avances muy importantes de tipo diagnóstico, terapéutico y preventivo pudieran no haber tenido lugar, o al menos se hubieran retrasado, de no haberse empleado procedimientos que entonces tenían un alto nivel de riesgo. Contra estos ejemplos se adujeron

> contraejemplos de investigadores excesivamente celosos que habían sometido a los niños a riesgos excesivos, y así continuó el debate por varios meses. Inesperadamente, la mayoría de los miembros abandonaron su punto de vista original de que la investigación de carácter no terapéutico que presentara mayor riesgo del mínimo no podía ser justificada; en su lugar, aceptaron el principio de que se puede justificar un nivel mayor de riesgo en razón de los beneficios producidos a otros niños (como cuando un cierto número de niños enfermos terminales se someten a un experimento en la esperanza de que se pueda aprender algo sobre su enfermedad que resulte aplicable a otros niños). Una vez que cristalizó el consenso sobre esta cuestión particular, fue fácil y rápido llegar a conclusiones sobre toda la controversia moral acerca de la utilización de niños como sujetos de investigación (aunque una pequeña minoría de miembros siguió sin estar de acuerdo)[85].

Un año después, en 1978, esa misma Comisión publicó el llamado *Belmont Report,* sobre la protección de los sujetos humanos en la investigación biomédica (*Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*). Este informe tiene un carácter más general que el titulado *Research involving Children*, ya que trata de regular toda la investigación biomédica mediante criterios muy generales. El informe parte, como es lógico, del Código de Nuremberg (1947) y de la Declaración de Helsinki (1964, revisada en 1975). Pero considera que en la práctica esos códigos resultan a veces inadecuados:

> Los códigos consisten en reglas, algunas generales, otras específicas, que guían a los investigadores o a quienes evalúan la investigación en sus trabajos. Pero estas reglas a menudo son inadecuadas cuando se aplican a situaciones complejas; a veces las reglas entran en conflicto mutuo, y con frecuencia se hacen difíciles de interpretar o de aplicar. Principios éticos más generales constituirán una base desde la que se puedan formular, criticar e interpretar reglas o normas específicas[86].

Para evitar los problemas de esos códigos y respetar más la realidad, el Informe Belmont propone la utilización de tres principios, el de respeto a las personas, el de beneficencia y el de justicia:

> Tres principios o juicios prescriptivos generales que son relevantes en la investigación con sujetos humanos, han sido identificados de esta forma. También otros principios pueden ser relevantes. Sin embargo, estos tres son comprehensivos, y se han establecido a un nivel de generalización tal que podrían ayudar a los científicos, a los participantes, a los evaluadores y a los ciudadanos interesados en entender los problemas éticos inherentes a la investigación en que participan sujetos humanos. Estos principios no siempre pueden ser aplicados de modo que resuelvan sin disputa los problemas éticos particulares. El objetivo es proporcionar un marco analítico que sirva de guía en la resolución de los problemas éticos planteados por la investigación en que participan sujetos humanos[87].

Adviértase el modo o método con el que la Comisión Belmont llegó a la definición de los citados principios: no fue de manera apriorística y metafísica, sino partiendo de los hechos concretos; por tanto, inductivamente. Los llamados *basic ethical principles* funcionan, por ello, a modo de «teorías» morales que quieren dar razón de los llamados «hechos» (lo mismo que en el conocimiento científico las «teorías» científicas intentan dar razón de lo que el vulgo denomina «hechos»). De ahí que el Informe Belmont diga:

> La expresión «principios éticos básicos» se refiere a esos juicios generales que sirven como justificación básica para las muchas prescripciones y evaluaciones éticas particulares de las acciones humanas. Entre aquellos generalmente aceptados en nuestra tradición cultural, tres principios básicos son particularmente relevantes para la ética de la investigación en la que participan sujetos humanos: el principio de respeto a las personas, la beneficencia y la justicia[88].

Es un hecho que desde el Informe Belmont esos tres principios se han convertido en las categorías vertebradoras de toda la bioética norteamericana. Esta aceptación tan general se ha hecho a sabiendas de que no reivindican para sí un estatuto absoluto o metafísico, sino que sólo quieren ser tomados como los principios básicos en que suelen estar de acuerdo todos los grupos culturales y religiosos que conviven en el mundo occidental (cada uno de los cuales tiene su propia moral específica) y desde los que es posible llegar a conclusiones prácticas moralmente aceptables por todos. Se trata, pues, de principios básicos de *moral civil*, no de las morales particulares o específicas de los diferentes individuos o grupos sociales. Esto explica que la doctrina de los tres principios no la gestara ningún filósofo particular, ni ningún grupo social, sino una comisión gubernamental que incluía miembros de morales muy distintas.

Uno de los miembros que formó parte de la *National Commission*, Albert R. Jonsen, ha publicado en 1986 un artículo comentando la importancia que esa comisión ha tenido en el establecimiento de un nuevo método de análisis de los problemas bioéticos, que él denomina «casuístico». El método de la bioética que parte de los hechos es lógico que deba ser casuístico, del mismo modo que el método de la bioética que parte de principios propende al legalismo. He aquí cómo lo expone Albert R. Jonsen:

> La Comisión Nacional para la Protección de los Sujetos Humanos de Investigación Biomédica y Comportamental fue establecida por el Congreso para que le recomendara cómo proteger los derechos y el bienestar de las personas que participan en la investigación. El Congreso pidió a la Comisión que desarrollara principios para la realización ética de las investigaciones, y también que examinara los difíciles problemas planteados por la investigación con fetos humanos, niños, prisioneros y enfermos mentales. La Comisión pudo haber trabajado primero sobre los principios y después aplicarlos a esos casos concretos; de hecho, empero, se sumergió en los casos. Muy pronto los miembros de la Comisión descubrieron un hecho singular: a menudo tenían serias discrepancias sobre la formulación de los principios, en tanto que llegaban rápidamente a un acuerdo sobre casos particula-

res. El *Report on Children as Research Subjects* es, en mi opinión, un excelente ejemplo de casuística moderna. El éxito de la Comisión, según creo, vino de su atención a los casos concretos, en los que los principios eran descubiertos tanto como eran aplicados. El *Belmont Report*, que establece los principios de la investigación, vino sólo al final del proceso[89].

El método de la ética clínica

Tras los trabajos de la *National Commission*, pudo darse un paso más y utilizar un método similar con los problemas morales planteados por el ejercicio de la moderna biomedicina. Tal fue el objeto de la *President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research*. El atenimiento a los hechos es de nuevo la norma básica del trabajo. Y cuando los problemas dicen relación directa a la práctica médica, como por ejemplo en el tema de la definición de la muerte, o el uso de técnicas de soporte vital y reanimación en pacientes terminales, etc., los hechos de que se parte son, obviamente, los de la clínica. Albert R. Jonsen, que también formó parte de esta Comisión, ha escrito después un libro, *Clinical Ethics*[90], en el que condensa toda su experiencia con el método de estas comisiones. El principio general de que parte es que la ética médica no debe comenzar por el establecimiento de grandes principios o de códigos normativos, sino por el estudio de los «casos concretos» que plantea el ejercicio de la medicina; es decir, tiene que ser «clínica». La «ética clínica» no puede entenderse como mera «aplicación» de los principios establecidos por la «bioética fundamental»; muy al contrario, el «método» de la bioética ha de ser formalmente clínico. El *ethical judgement* es inseparable del *clinical judgement*, y se apoya en él. La bioética es una disciplina «médica» en cuanto analiza las dimensiones morales del *clinical judgement*. Por eso la *Clinical Ethics*, como dicen sus autores en la Introducción del libro,

> está diseñada para ofrecer un método que permita hacer presentes y analizar los aspectos éticos de un caso clínico[91].
>
> Cada clínico aprende desde sus primeros días en la Facultad de Medicina a «presentar» un paciente de forma organizada, de modo que puedan ser sistemáticamente exploradas las posibilidades diagnósticas y terapéuticas. De modo similar, este libro ofrece una vía para «presentar un paciente» en vistas a una decisión ética: organizando y disponiendo los hechos relevantes y las cuestiones en vistas a lograr una decisión *ética* práctica. Para esto puede ser de ayuda el ordenar las cuestiones, reunir los datos, resaltar los puntos centrales, excluir los extraños y ponderar la evidencia; pero no dictará las conclusiones. Las conclusiones deben ser formuladas por el clínico responsable tras utilizar el método para clarificar y consolidar sus ideas y sentimientos sobre el caso[92].

Este método consta de tres pasos sucesivos: exposición del «caso clínico», «comentario» y, en fin, «consejo» moral. De ellos, el primero se ajusta por completo a las normas de la historia clínica, y por tanto no tiene por qué ser expuesto aquí. Lo que ese primer momento nos ofrece son los datos médicos sobre los que proceder al análisis moral. Este es el objetivo de los dos pasos siguientes.

Segundo paso: el «comentario» moral. Este comentario se hace desde cuatro categorías que son: criterios médicos, preferencias del paciente, calidad de vida y factores socioeconómicos. Los criterios médicos suelen estar basados en el principio de beneficencia; las preferencias del paciente, en el de autonomía; la calidad de vida, en el de bienestar; y las consideraciones socioeconómicas, en el principio de justicia o de equidad. Como escriben los autores del libro,

> cuando una cuestión ética tiene que ser analizada en un medio clínico, el caso debe presentarse de acuerdo con las cuatro categorías. Primero deben revisarse las indicaciones de la *intervención médica*, es decir, todo lo que haya en la historia del paciente y en su condición clínica que pueda ser relevante para el diagnóstico y tratamiento. Deben analizarse también las expectativas de resultados. Segundo, se debe establecer y discutir cualquier información sobre las *preferencias del paciente* a propósito del tratamiento y sus objetivos. Tercero, en ausencia de preferencias del paciente sobre *calidad de vida*, se deben analizar con cuidado el tipo y grado de expectativas de futuro del paciente. Por fin, deben tenerse en cuenta las *consideraciones socioeconómicas*, es decir, las cargas y beneficios que van a recaer sobre las otras partes implicadas, distintas del paciente. Sugerimos que esta es la mejor forma de presentar los aspectos éticos del caso. Toda la información adquirida y sus problemas se expondrán de forma comprehensiva y ordenada. Se irá en busca de los hechos que aún falten, y se obtendrán las consultas sobre puntos especiales, médicos o legales, que sean precisas. Tras esto se definirá el punto preciso del caso y se intentará formular más precisamente su problema moral; entonces puede comenzar a aparecer la solución del problema[93].

Tercer paso: «consejo» moral. Es el punto más problemático. Aconsejar sobre la importancia de los hechos, las opiniones y las circunstancias a la luz de las categorías éticas, es siempre una labor compleja.

> Cuando los hechos, las opiniones y las circunstancias se engarzan con nuestras categorías éticas, entonces las llamamos consideraciones. No existen escalas éticas en las que las consideraciones puedan ser introducidas, de modo que seamos capaces de calibrar su «importancia» de modo preciso. Sin embargo, se pueden hacer y se realizan en la vida cotidiana mediciones aproximadas. En este libro estas medidas aproximadas se realizan colocando las cuatro categorías en orden de prioridad. En las condiciones ideales de la relación médico-enfermo, el deber del médico es recomendar el tratamiento que está médicamente indicado; el derecho del paciente es aceptar o rechazar estas recomendaciones a la luz de sus preferencias personales. Por

> tanto, en el orden de prioridad, las preferencias del paciente son la categoría ética de más peso en la relación médico-enfermo. Sin embargo, cuando el paciente se niega a autorizar un tratamiento que desde el punto de vista médico está claramente indicado, entonces se plantean varias cuestiones: "¿Con qué finalidad se ha elegido este tratamiento? ¿Qué es lo que el paciente necesita? ¿Se trata de un paciente realmente competente y capaz? ¿Son las necesidades del paciente tan grandes como para pasar por encima de sus preferencias?" Las preguntas de este estilo se deben responder analizando los hechos y formulando opiniones. Dada su relativa importancia, estos hechos y opiniones serán, además, comprobados. Esta comprobación puede llevar a la conclusión de que debe cambiarse el orden de prioridad. Por ejemplo, las decisiones basadas en indicaciones médicas son prioritarias en situaciones de urgencia y cuando el paciente es incompetente o incapaz[94].

Es difícil ofrecer un método más concreto y más práctico de enfrentar los problemas prácticos surgidos en una relación médico-enfermo «normal». Lo cual demuestra la fecundidad de lo que Jonsen denomina el «método casuístico». Con todo, hay casos en que esa relación no es «normal», bien porque las indicaciones médicas no son muy claras, o porque las preferencias del paciente nos son desconocidas, o por ambas cosas a la vez. Entonces hay que echar mano de los otros dos criterios, el de calidad de vida y el de los costos socioeconómicos.

> Cuando esto sucede, deben tenerse en cuenta las cuestiones relacionadas con la calidad de vida o con la importancia de factores socioeconómicos tales como costos o cargas familiares. En nuestra escala, ni las elecciones basadas en la calidad de vida que no se expresan como preferencias del propio paciente, ni los factores socioeconómicos tienen gran peso en las decisiones clínicas. Sólo adquieren verdadera importancia cuando las indicaciones médicas y las preferencias de los pacientes pasan a ser, por las razones aludidas, menos importantes. Nuestra escala inicial en orden de importancia ética es (1) preferencias del paciente, (2) indicaciones médicas, (3) calidad de vida, (4) factores socioeconómicos. El texto expone la manera como este orden puede alterarse en casos particulares, de modo que los factores de abajo pasen a ocupar la mayor importancia[95].

Mediante este preciso método analítico pueden establecerse al final juicios evaluativos del tipo de: tal hecho es «relevante», «importante» o «decisivo». Los juicios morales siempre son evaluativos, y por tanto han de utilizar expresiones que permitan medir de algún modo la estimación positiva o negativa, más o menos positiva o más o menos negativa. He aquí las palabras de Albert R. Jonsen:

> Ciertas palabras se repiten con frecuencia en el texto. Hablamos de consideraciones «relevantes», «importantes» y «decisivas». Estas tres palabras expresan nuestra estimación del lugar que una conside-

> ración guarda en nuestra escala. «Relevante» significa simplemente que una consideración tiene algún papel en la deliberación de un problema ético: no debe por tanto ser desechada como «evidencia inadmisible». Para poner un ejemplo llamativo, la pobreza evidente de una persona herida en un accidente de automóvil *no es relevante* en la decisión de procurarla ayuda. Si una consideración es «relevante», puede tener varios grados de importancia. Su mayor o menor importancia puede verse a veces intuitivamente; otras no, y exigirá el análisis cuidadoso de las varias razones ofrecidas a favor y en contra suya. Por ejemplo, no es intuitivamente obvio si la petición de un paciente que dice «líbrame de esta miseria», debe o no ser cumplida. La importancia de esta preferencia ha de ser juzgada mediante un cuidadoso análisis de los argumentos en pro y en contra de la eutanasia activa. Finalmente, una consideración «importante» puede llegar a ser «decisiva» cuando, tras cuidadoso análisis de sus implicaciones y de los otros valores, se ve que decide la escala en favor de una elección particular. Una consideración «decisiva» es aquella que, a la vista de todas las demás consideraciones relevantes e importantes, aparece como de mayor peso. Ciertamente, puede discutirse mucho sobre qué debe considerarse decisivo, pero creemos que en muchas situaciones clínicas se puede lograr un gran consenso mediante el análisis cuidadoso de las consideraciones relevantes e importantes[96].

Para finalizar la exposición del método casuístico de la moderna bioética, tal como lo expone uno de sus más autorizados representantes, Albert R. Jonsen, veamos cómo establece el sentido de los términos prescriptivos por antonomasia, «permitido» y «obligatorio».

> Una acción está «permitida» cuando, tras suficiente análisis, no se pueden encontrar consideraciones «decisivas». Las alternativas de elección vendrán ofrecidas por consideraciones «importantes», en cuyo caso la elección de la persona no puede ser constreñida hacia una u otra de las alternativas. Cuando existe una consideración decisiva en favor de una alternativa, consideramos que esa alternativa es obligatoria. Por tanto, nos parece permisible retirar del respirador a una persona en estado vegetativo permanente. Y es obligatorio, en nuestra opinión, respetar el rechazo del tratamiento (excepto en circunstancias muy concretas) de un paciente competente o capaz[97].

Este método casuístico es típicamente pragmático y decisionista. No intenta discutir las cuestiones de fundamento, sino sólo tomar decisiones sensatas y prudentes. Para ello utiliza unas pautas ya viejas en el dominio de la medicina clínica, y que también se hallan perfectamente experimentadas en ciencias como el Derecho y el Psicoanálisis. La ciencia del Derecho tiene una vertiente abstracta y general, la ley, pero otra es eminentemente concreta, la jurisprudencia. Prudencia tiene aquí el sentido preciso que los moralistas griegos dieron a *phrónesis* y los latinos a *prudentia*, es decir, aplicación a casos concretos de principios o normas generales. Ya vimos al comienzo del presente capítulo la lógica interna de este proceso. Esta lógica sigue viva, sobre todo en el Derecho

continental europeo, que ha heredado el racionalismo y el principialismo propios de la cultura greco-romana. Ello hace que la jurisprudencia europea se limite por lo general a la mera aplicación de la ley, teniendo en cuenta las circunstancias concurrentes en el caso. No sucede lo mismo en el Derecho anglosajón, donde la *common law* tiene un ámbito mucho más amplio y agil que la *statutory law*. Esto se debe a que el derecho anglosajón es menos racionalista y más empirista que el europeo. No piensa que todo pueda preverse *a priori* y formularse en el articulado de un código, sino que fía más de las costumbres sociales, de la experiencia. Este derecho es más inductivista que deductivista. Por eso el método casuístico tiene una mayor relevancia en él. Como ha escrito Tom L. Beauchamp, el método de trabajo a base de ejemplos y contraejemplos, es decir, mediante casos concretos,

> se constituye tras el razonamiento legal que tiene lugar en los tribunales de justicia. Allí un abogado expone los casos precedentes, y un segundo abogado presenta los contraejemplos frente a las exigencias del primero. Este uso de los ejemplos y contraejemplos sirve como medio de sopesar las consideraciones conflictivas y situarlas en la perspetiva adecuada[98].

La importancia del método judicial en el análisis de los problemas bioéticos explica el por qué de la profundísima influencia que en el desarrollo de la bioética norteamericana han tenido las decisiones de los tribunales de justicia (los famosos casos Karen Ann Quinlan, Elizabeth Bouvia, Brophy, etc.). No se trata sólo de que la sentencia judicial haya dirimido de algún modo la cuestión en favor de una u otra de las alternativas. Se trata de que el proceso de análisis que se sigue ante los tribunales ayuda mucho al propio discernimiento bioético. La importancia no está solo —ni quizá principalmente— en el resultado sino en el método. Repárese, además, en que en el mundo anglosajón las decisiones judiciales las toma la sociedad reunida en un comité o «jurado», de similar modo a como actúan los «comités de ética» (en que también está representada toda la comunidad) para la resolución de los problemas morales. Todas estas semejanzas obedecen a una razón muy profunda, la de que la bioética, en tanto que moral civil, no puede elaborarse en los países plurales y democráticos más que con un sistema similar al que se utiliza para la elaboración de las leyes (cámaras o comisiones en que esté adecuadamente representada toda la sociedad) y para ejecutarlas (jurados). Esto es lo que intentan ser los «comités de ética». Ello explica también que, en la práctica, los comités de ética funcionen como una instancia intermedia entre los individuos concretos y los tribunales de justicia.

El método casuístico es fundamental en clínica médica, en la práctica judicial, y ahora sabemos también que en bioética o en ética médica. No quiero dejar de referirme al psicoanálisis, en el que la morosidad y la finura en el estudio de los motivos más profundos que intervienen en la configuración de una respuesta humana han llegado a su más alta cima. El psicoanálisis no ve el problema individual como un «accidente» casual en la vida del sujeto, sino como algo con perfecto «sentido», y por tanto incomprensible sin la referencia al mundo completo de sentido del ser humano, a su biografía entera. Esto es muy importante, ya que las creencias y los valores morales forman parte fundamental de ese mundo de sentido. De ahí que el bioeticista pueda aprender mucho del

método psicoanalítico, y que sus técnicas de análisis del sentido le puedan servir a veces para comprender las motivaciones más profundas de ciertas conductas morales de los pacientes, al parecer «incomprensibles».

Tal es lo que, en resumen, era necesario decir a propósito de la tercera de las actitudes metodológicas que estamos analizando en este capítulo, la que he denominado epistemológica, decisionista y casuística. Esta actitud surge por reacción contra el carácter principialista y deductivista de las éticas metafísicas, y propone como alternativa un método que parte de los llamados hechos e intenta llegar a los principios por vía inductiva. Este inductivismo no puede ser total, razón por la cual los citados principios no tendrán nunca un carácter absoluto e inmutable, sino el atribuible a cualquier otra teoría científica. Esto hace que les sean aplicables las mismas reglas lógicas y metodológicas que se usan en las llamadas ciencias descriptivas. El carácter prescriptivo de la moral añade ciertas peculiaridades a su lógica, pero las reglas por las que se rige son formalmente las mismas. En cuanto al método, esta ética que parte de los hechos y no es capaz de conceder valor absoluto a los principios, es natural que tienda a ser concreta. En las sociedades plurales los ciudadanos mantienen posiciones morales muy distintas, que cuando traspasan el ámbito de lo meramente individual para convertirse en cuestión social y política, han de ser consensuadas por procedimientos «democráticos». Esto obliga al uso de dos tipos de técnicas: el trabajo en equipo, en forma de «comités» o «comisiones» (a fin de consensuar las posturas divergentes) y el método inductivo o «casuístico» (frente a los sistemas en exceso deductivistas a partir de principios generales).

Análisis del caso «Baby M.»

No puedo finalizar este apartado sin abordar desde él la historia clínica del comienzo del capítulo. Se trata, como sabemos, de un caso de inseminación artificial heteróloga, es decir, realizada en una mujer que no es la esposa. Aplicando el método de Albert R. Jonsen hemos de considerar primeramente los datos clínicos. Según ellos es obvio que Elizabeth Stern padece una enfermedad grave que desaconseja su embarazo. El criterio médico es, pues, que Elisabeth no debe quedar embarazada, aunque sí puede ser madre mediante las técnicas de procreación asistida. Según el método de Jonsen, junto al criterio médico, y aun por delante de él, están las preferencias del paciente. En este caso las preferencias son extremadamente claras: tanto Elisabeth como su marido quieren tener un hijo, y están dispuestos a correr con todos los gastos que ello acarree. Por tanto, tampoco se ve que haya lesión del factor socioeconómico, y menos del de calidad de vida, sobre todo si por tal entendemos la del matrimonio Stern, y no la de Baby M. He aquí, pues, un caso en que los cuatro criterios convergen hacia su solución positiva. No hay razones «decisivas» ni a favor (de ahí que no pueda considerarse una acción «obligatoria») ni en contra (motivo por el que no es posible considerarla «prohibida»). Sólo hay consideraciones «relevantes», y todas de carácter positivo; parece, pues, que desde el punto de vista de los Stern la solución del caso es clara.

Pero la moralidad no depende sólo de lo que quieren los Stern, sino también de lo que le sucede a la otra familia involucrada, los Whitehead. Mary Beth ha

decidido voluntariamente someterse a la inseminación artificial, y lo ha hecho por razones muy claras, elevar la precaria condición socioeconómica de su familia. Su decisión es, pues, autónoma, y tiene unos motivos socieconómicos perfectamente justificables. Por otra parte, Mary Beth es una mujer sana, cuyo organismo no va a resultar seriamente perjudicado como consecuencia de este nuevo embarazo. El principio de beneficencia tampoco parece lesionado por su decisión. Sólo queda un escrúpulo, ciertamente no baladí. La historia clínica de Mary Beth nos demuestra cómo su decisión de aceptar la nueva maternidad le ha producido mil conflictos y sinsabores, hasta el punto de desarticular su propia familia. Si esto es así, si se hubiera podido prever que estas iban a ser las consecuencias de su acto, entonces hubieramos tenido razones para dudar de la moralidad del acto. Mary Beth no debería haber sido considerada candidato idóneo a la maternidad de alquiler. Y si se comprobara que la reacción de la señora Whitehead no es diferente a la del común de las mujeres, entonces habría razones para considerar la maternidad de alquiler como una práctica inmoral, en virtud de los perjuicios que produce, y para prohibirla en virtud del principio de justicia. De hecho, así parece que razonó el Tribunal Supremo del Estado de Nueva Jersey. En cuyo caso habría que aceptar la licitud moral de la inseminación artificial, pero no de la maternidad de alquiler.

Pero en la historia de Baby M. no intervienen sólo los Stern, ni tampoco éstos más la familia Whitehead. De la decisión que tomen unos y otra va a depender el que entre en escena un tercer personaje, el verdadero protagonista de esta pequeña tragedia, que es la propia Baby M. El juicio moral sobre este caso sólo será adecuado si coloca en primer término los mejores intereses de Baby M. Como no podemos tener en cuenta sus preferencias, hemos de colocar en lugar preferente el principio de beneficiencia, es decir, el mayor beneficio de la paciente. ¿Cuál puede ser éste? Darle la vida es, sin duda, un beneficio, razón por la que en nombre de Baby M. dificilmente puedan ponerse objeciones éticas a la inseminación artificial. Otro beneficio es el de su tutela, y en este sentido parece que la decisión del Tribunal Supremo de concedérsela al matrimonio Stern está perfectamente justificada, ya que ha sido tomada en el mayor beneficio de Baby M.

De todo esto cabe concluir que la moralidad de la inseminación artificial no es directamente objetable desde ninguno de los tres puntos de vista analizados, aunque quizá sí lo es la maternidad de alquiler. Adviértase que es la primera vez que conseguimos justificar moralmente la inseminación artificial, ya que aplicando estrictamente los dos métodos anteriores el resultado fue exactamente el contrario.

Los peligros del método casuístico: la racionalidad estratégica

El casuismo es el método moral propio de las épocas empiristas y nominalistas, y la nuestra sin duda lo es. No constituye tampoco un azar que fuera precisamente el nominalismo del siglo XIV el que hiciera nacer el casuismo antiguo o clásico. Hemos expuesto con una cierta morosidad en qué consiste concretamente este método casuístico, dado que es el hoy imperante en el

dominio de la bioética. Lo cual no quiere decir que esté exento de problemas. A ello vamos a dedicar los próximos epígrafes. Pero antes, como conclusión del presente, conviene recordar algunas de las críticas más radicales que se han hecho a este tipo de metodologías. Me refiero a la de K.O. Apel, autor del que ya hubimos de ocuparnos al estudiar las derivaciones actuales del kantismo.

Como buen kantiano, Apel considera que no cumple con los requisitos mínimos de «fundamentación» aquella teoría que es incapaz de compaginar la unidad de ciertos principios, aunque sólo sean formales, con la pluralidad de las decisiones individuales. Cuando se renuncia al primero de esos presupuestos en beneficio del segundo, acaba cayéndose en el «decisionismo», que es lo contrario del «fundamentalismo». El decisionismo parte de la idea de que no hay principios éticos absolutos (como tampoco hay principios científicos absolutos) y que por tanto la única tarea del filósofo moralista es enseñar a *decidir*, no a *fundamentar*. Ya que no podemos fundamentar, aprendamos a decidir. Tal viene a ser la consigna del decisionista. De ahí que Apel lo defina así:

> El decisionismo sólo aparece cuando la fundamentación última es sustituida por la decisión última[99].

Si el fundamentalismo afirma la unidad de los principios morales hasta el punto de hacer imposible la pluralidad de decisiones, al decisionismo le sucede exactamente lo contrario: la pluriformidad de las decisiones le impide establecer principios objetivos y universales del razonamiento moral. De ahí que su modo de proceder en la búsqueda del consenso interpersonal o social sea meramente «estratégico»: debe considerarse bueno para un colectivo o un conjunto de individuos, aquello que ese colectivo considera como tal; es lo que Apel llama, en un sentido claramente peyorativo, «la racionalidad *estratégica* de la acción»[100]. Esta racionalidad estratégica no tiene en cuenta en sus decisiones al conjunto de la humanidad, sino sólo los intereses del pequeño colectivo de seres humanos en que se gesta. Así proceden de hecho, en la mayor parte de las ocasiones, no sólo los individuos sino también los Estados, por ejemplo los del llamado «primer mundo». Ello explica las grandes y graves injusticias de nuestro medio: abismales diferencias Norte-Sur, fomento estratégico de las contiendas bélicas como modo de aumentar la riqueza de ciertos sectores de la población, degradación ecológica del medio, etc. Las diferencias entre los países desarrollados y los no-desarrollados son cada vez mayores porque aquéllos no toman sus decisiones pensando en el bien de toda la humanidad, sino sólo en el de su país o de su zona geopolítica. Del mismo modo, la degradación ecológica se debe al uso y abuso de la naturaleza en interés de unos pocos, y no en el de todos, ni menos en las futuras generaciones. En ambos casos, pues, el defecto está en el carácter no universal ni universalizable de las decisiones tomadas. El decisionismo meramente estratégico, que actúa según criterios no universalizables, y a los que por tanto no puede aplicarse la regla kantiana, acaba siendo siempre nefasto. Tal es la idea de Apel, que por ello mismo establece como alternativa lo que él llama «la racionalidad *comunicativo-consensual*», basada en la «comunidad ideal de comunicación» o la «situación ideal de diálogo». Para Apel, sólo desde ella es posible fundamentar la moral, ya que la interacción meramente «estratégica» está motivada *por el propio interés de los actores* (tal como lo describe, por ejemplo, la teoría de los juegos), en tanto que la racionalidad «comunicativo-consensual»

busca una interacción entre los seres humanos *motivada moralmente*. Y añade Apel:

> La posibilidad de una fundamentación racional última de la ética que no se reduzca —con Hobbes— a la racionalidad estratégico-instrumental al servicio del interés propio, sino que recurra —con Kant— a una razón práctico-ética *sui generis*, descansa... en la *racionalidad consensual-comunicativa*... Si no podemos recurrir a esa racionalidad, sino sólo a la racionalidad *teleológica* de la autorrealización de los individuos o de los sistemas colectivos de autoconservación (*técnico-instrumental*, en el caso de los objetos naturales; *estratégico-instrumental*, en el de los sujetos humanos de la acción), entonces no nos queda más posibilidad que fundamentar la moralidad o bien en el interés propio calculado, o —extrarracionalmente— en la fe religiosa o en sentimientos de simpatía (tal vez residuos instintivos)[101].

Aceptar la racionalidad meramente estratégica es tanto como condenarse a no poder fundamentar racionalmente la moralidad humana.

> Es posible comprobar... que todos los intentos de reducir la moralidad al propio interés estratégicamente calculado —por ejemplo, en una teoría del contrato fundamentada de este modo— están condenados al fracaso. Fracasan ya por el hecho de que el cumplimiento de los contratos no pueda ser suficientemente fundamentado ni por contratos ni por el interés propio... Resulta evidente que la *comunicación consensual* y las *reglas éticas presupuestas por ella* no pueden sustituirse por la *racionalidad abiertamente estratégica* de las *negociaciones* o por la racionalidad ocultamente estratégica de la persuasión[102].

Eso que Apel llama racionalidad comunicativo-consensual tiene en cuenta el conjunto de todos los hombres, y no sólo los intereses de quienes intervienen directamente en la negociación. Se trata, por tanto, de una ética universal, de carácter muy parecido al kantiano. De ahí que conduzca a resultados por completo similares. Pensemos, por ejemplo, en el tema de la paz. Desde la pura racionalidad estratégica la paz se ha demostrado imposible. A lo más que puede llegarse es a la disuasión basada en el miedo al exterminio total. Y sin embargo, la razón comunicativo-consensual no puede aspirar a nada que no sea, como ya dijo Kant, «la paz perpetua». La paz perpetua no puede ser consecuencia del mero provecho estratégico sino del derecho supremo de la razón práctica, de la ley. El primero es un imperativo hipotético; el segundo, un imperativo categórico. Frente a la política meramente estratégica está, pues, la política que se atiene a los dictados de la razón práctica y su justicia. De ahí la máxima que Kant ofrece a los políticos:

> Procurad ante todo acercaros al ideal de la razón práctica y a su justicia, y entonces el fin que os propongáis —la paz perpetua— se os vendrá a las manos[103].

Esto significa que los actos políticos sólo podrán ser morales si se encaminan a realizar lo que Kant llama «un Estado de derecho público universal»[104]. Tal Estado no puede basarse en la guerra sino en la paz, ni en la economía sino en la ecología[105], es decir, en el respeto a los hombres como fines, y en la consideración de la Humanidad entera como reino de fines que nunca pueden convertirse en medios. Lo cual no significa que esos fines sean alcanzables sin el recurso de «mediaciones»; esto sería utópico[106]. Hay mediaciones, pero no es lícito convertir los fines en medios, tal como hace con inusitada frecuencia la razón estratégica, tanto en su dimensión científico-técnica como en la político-práctica. Esto plantea el grave problema de la «legitimación» moral del capitalismo avanzado[107] y de la democracia parlamentaria[108]. Los últimos desarrollos de la «escuela de Francfort» han ido en esta dirección[109].

EL MÉTODO AXIOLÓGICO O DEL CONFLICTO DE VALORES

A fines del pasado siglo se llegó a una situación ciertamente singular. El método crasamente positivista había comenzado a evidenciarse como inválido, y sin embargo ya no era posible volver a las ontologías ingenuas antiguas o medievales, ni tampoco quedarse en el puro formalismo kantiano. Ya no podía pasarse del «es» al «debe» ni del «debe» al «es», pero tampoco parecía posible reposar en el puro «no-es» o «no-debe». Era preciso abrir caminos nuevos, o tratar de establecer puentes entre unas posiciones y otras, a fin de superar de este modo la unilateralidad de sus respectivos planteamientos. Así, el neokantismo y el neohegelianismo intentaron cohonestar las filosofías idealistas con la nueva ciencia positiva; la neoescolástica, por su parte, pretendió renovar la filosofía medieval mediante la asunción del método transcendental kantiano, etc. En el tema concreto de la ética, casi todos consideraron necesario buscar un fundamento material a la moralidad, pero que no obligara a la aceptación de unas premisas ontológicas del tipo de las del viejo realismo ingenuo. Esto dio lugar a la idea de valor, ya utilizada profusamente con anterioridad por los economistas. Una ética material que intentara salvar a la vez el Escila del naturalismo y el Caribdis del positivismo no podía fundarse más que en la idea de valor.

Conviene insistir en la importancia que para la renovación de las preocupaciones éticas tuvo un nuevo y riguroso contacto con la obra de Aristóteles. En tal sentido resultó decisiva la obra de dos grandes filósofos, uno inglés y otro austriaco, W.D. Ross y Franz von Brentano. No fueron estrictamente contemporáneos, pero ambos jugaron un papel muy similar en sus respectivos ámbitos culturales. Ross fue en la filosofía anglosajona el máximo investigador de la obra aristotélica, y a la vez uno de los renovadores de la ética filosófica. Brentano, por su parte, contribuyó decisivamente al auge de los estudios aristotélicos en el mundo cultural germánico, y puso las bases de la ética de los valores. En la situación de crisis a que llegó el tema de la fundamentación de la ética con el positivismo y el neopositivismo, el contacto con la obra aristotélica supuso un nuevo impulso y abrió vías inéditas. Veamos cuáles.

Deberes «prima facie» y deberes reales: David Ross

Sir David Ross, profesor de filosofía en la Universidad de Oxford y uno de los mejores conocedores de la obra de Aristóteles que ha dado nuestro siglo, además de realizar cuidadosísimas ediciones críticas de tratados aristotélicos y escribir un gran libro de conjunto sobre la filosofía de este pensador, ha sido autor de varias obras morales de singular importancia, entre las que destaca la que en 1930 publicó con el título *The Right and the Good*[110], muy influyente en toda la filosofía anglosajona posterior. Ross parte del análisis de actos cotidianos y sencillos, como por ejemplo la guarda o el respeto de las promesas efectuadas. Generalmente uno hace una promesa porque cree que debe hacerla, no porque tenga en mente todas sus posibles consecuencias futuras, y menos aún porque suponga que éstas vayan a ser las mejores posibles. De hecho, él sabe más al hacerla sobre el pasado que sobre el futuro. Y lo que le hace pensar que el cumplir las promesas es justo o correcto es el hecho de haberse comprometido a ello, no otra cosa. Lo correcto de ese acto no depende de que de él deriven las mejores consecuencias posibles. Esto ni se plantea seriamente, razón por la cual Ross piensa que en tales casos la explicación utilitarista resulta cuando menos artificiosa. No sucede lo mismo en esos otros casos, bastante excepcionales, en los que el cumplimiento de una promesa provoca consecuencias tan desastrosas a otras personas que nos parece correcto no respetarla. No se puede negar que esos casos existen. Si he quedado con un amigo a determinada hora para cualquier asunto trivial, debo considerarme justificado en romper el compromiso cuando de esa forma puedo prevenir un grave accidente o ayudar a quien lo ha sufrido. Los utilitaristas justifican esta postura diciendo que las consecuencias de ese acto son mejores que las de su contrario. Pero la cosa puede examinarse desde otra perspectiva más real. Además del deber de cumplir mis promesas, yo tengo y reconozco un deber de evitar el daño, y cuando me parece correcto hacer esto último a costa de incumplir lo otro, no es porque piense que con ello estoy produciendo consecuencias mejores sino porque lo considero el deber mayor en esas circunstancias concretas. El que algo sea correcto no depende de que produzca las mejores consecuencias.

Así planteado el tema, Ross propone denominar «deber *prima facie*» (*prima facie duty*) o «deber condicional» (*conditional duty*) a la característica que tiene un acto por el hecho de ser de un cierto tipo (p.e., guardar una promesa), en virtud de la cual debe realizarse si no entra en conflicto con otro deber condicional distinto de él mismo. Los deberes *prima facie* existen por distintas vías. 1) Algunos son consecuencia de actos previos de uno mismo. Estos a su vez pueden ser de dos tipos: *a*) deberes de «fidelidad» (consecuencia de promesas explícitas o implícitas: no mentir cuando se escriben libros de historia, aunque ello pueda hacerse en libros de ficción, etc.); *b*) deberes de «reparación» (consecuencias de actos negativos previos). 2) Otros son consecuencia de actos previos de otros seres humanos, p.e., servicios que ellos me han hecho a mí; son los llamados deberes de «gratitud». 3) Otros deberes se basan en la posibilidad de que la distribución de los bienes sociales no se realice de acuerdo con los méritos de las personas implicadas; son los deberes de «justicia». 4) Hay deberes que se fundan en el hecho de que podemos mejorar la condición de otros seres del mundo; son los deberes de «beneficencia». 5) También tenemos deberes con

la promoción de nosotros mismos; son los deberes de «autoperfeccionamiento». 6) Ross, en fin, distingue de (4) el deber de no hacer daño a otros (piénsese en los mandamientos de la segunda tabla del Decálogo), que denomina deber de «no-maleficencia».

Ross no piensa que esa clasificación sea exhaustiva, pero sí opina que tales deberes son objetivos y de algún modo absolutos. Pertenecen a lo que llama, con expresión muy aristotélica, *the nature of knowledge*. Son «autoevidentes» (*selfevident*) y los conocemos de modo similar a los axiomas matemáticos. Y precisamente porque los intuimos por sí mismos, no dependen de otras premisas de hecho u ontológicas. He aquí, pues, una actualización del aristotelismo en la que el «debe» ya no depende del «es». La gran tradición filosófico-moral inglesa, de Hume a Moore, no ha pasado en balde para Ross. Los deberes *prima facie*, piensa él, se nos imponen con absoluta evidencia, pero en tanto que tales deberes, no como premisas naturales u ónticas. Lo que Ross hace es, por tanto, situar la percepción de los deberes morales en el orden de lo que Aristóteles llamó el *noûs* y la *epistéme*[111]. Esto quiere decir que tenemos intuición directa (*prima facie*) de los deberes morales. El problema está en que, como ya sabemos, para Aristóteles la ética no es un saber especulativo (*noûs kaì epistéme*) sino práctico. Ross es muy consciente de ello, y por tal razón los llamó sólo «deberes condicionales». Cuando esos deberes no contienden entre sí en un acto concreto, el deber condicional se torna sin más un «deber real y efectivo» (*actual or absolute duty*). Pero si admitimos, como ha parecido obvio a la práctica totalidad de los filósofos (excepto Kant), y en general al común de los mortales, que a veces es bueno decir una mentira o incumplir una promesa, entonces es preciso afirmar que existe una diferencia entre el «deber *prima facie*» y el «deber efectivo o absoluto». Aunque nos sintamos en determinadas circunstancias no sólo justificados a transgredir un deber *prima facie,* sino hasta obligados a hacerlo cuando dos o más de ellos entran en conflicto, no por tal motivo dejamos de reconocer que el cumplir las promesas o el decir la verdad siguen siendo deberes *prima facie*, hasta el punto de que sentimos un cierto malestar por haberlos transgredido y nos consideramos en el deber de reparar su incumplimiento, aunque sólo sea pidiendo disculpas a aquél a quien le habíamos hecho la promesa, etc. Y es que el no cumplir una promesa es algo moralmente incorrecto, aunque se haga por un motivo correcto, como el de ayudar a un necesitado. Tiene, pues, una parte buena y otra mala. Esto es lo que Ross llama un «atributo parti-resultante» (*parti-resultant atribute*), es decir, aquel que pertenece a un acto en virtud de algunos de los componentes de su naturaleza, que «tienden» a hacer de ese acto un deber (en cuyo caso diremos que éste «tiende a convertirse en deber»: *tendency to be one's duty).* Por el contrario, las cosas se nos imponen como deberes reales, es decir «son deberes» (esto es lo que Ross llama *being one's duty*), por su entera naturaleza, no por una parte de ella, de modo que el deber real y efectivo es siempre un «atributo toti-resultante» (*toti-resultant atribute*). Los «deberes reales» están siempre en este último caso, mientras que los deberes *prima facie* que no llegan a convertirse en reales (y que por ello se quedan en mera «tendencia» a convertirse en deberes efectivos), tienen un carácter meramente «parti-resultante».

Obviamente, el juicio sobre los deberes reales en situaciones concretas no tiene la certeza de los principios generales del deber. Por eso Ross considera a éstos «auto-evidentes» (*self-evident*) (lo que no obsta para que no puedan

percibirse más que después de una educación adecuada, como sucede en el caso de los principios matemáticos), en tanto que a los deberes reales o efectivos no los considera autoevidentes ni ciertos, sino opinables y probables (*object of probable opinion*). No podemos tener más que opinión probable de que este acto concreto sea (no *prima facie* sino) realmente correcto (*right*). Ello se debe a que ahora nos encontramos, no en el orden de la *epistéme* aristotélica sino en el de la *phrónesis*, y ahí las evidencias son prácticamente imposibles. Como puede verse, la teoría de Ross es un furibundo ataque al utilitarismo, realizado desde una perspectiva fundamentalmente aristotélica. Pero reformula las tesis aristotélicas de tal modo, y propone un método tan nuevo de abordaje, que se ha convertido en un clásico de la moderna metodología del conflicto de deberes y valores. A la teoría de Ross ya no se le puede objetar de naturalista, dado que sus deberes *prima facie* no se identifican sin más con el *ordo naturae*. Lo que ha ganado en modernidad lo ha perdido en contundencia. Por eso la ética de Ross ya no se basa en la idea de «bien», como todas las ontológicas, sino en la de «deber», como las deontológicas. Por otra parte, tampoco entiende el deber de modo estrictamente «formal», sino como dotado siempre de contenidos materiales muy concretos. Ello explica que no sea en el rigor de los términos un naturalista ni un deontologista moral, sino uno de los primeros representantes de la llamada metodología del conflicto de principios, que tanto han desarrollado las éticas axiológicas. En tal sentido puede afirmarse que de quienes más cerca se encuentra Ross es de las éticas materiales de los valores. Para comprobarlo no hace falta salir del ámbito anglosajón, ni tampoco llamar en nuestro auxilio a los filósofos de inspiración fenoemenológica. Pienso que un método de análisis ético como el propuesto hace algunos años por Robert Nozick, es incomprensible sin la obra de Ross, y de algún modo puede considerarse una prolongación suya. La diferencia está en que Nozick ya no habla de «deberes», como Ross, sino de «valores». Veamos en qué sentido.

La «estructura de comparación» de Robert Nozick

La valoración es connatural al ejercicio de la inteligencia y la libertad humanas. El hombre está siempre valorando sus acciones y las de los demás, y parece que no puede no hacerlo. Hay valores de vario tipo: unos son los «valores instrumentales», como el de algo en vistas a otra cosa o con relación a sus efectos o consecuencias; otros son «valores intrínsecos», los que la cosa tiene por sí misma, abstracción hecha de sus ulteriores conexiones o consecuencias [112]. Este valor intrínseco podemos identificarlo con el «grado de unidad orgánica»: a más unidad orgánica mayor valor intrínseco, y a la inversa. Los valores son unidades orgánicas, de modo que una cosa es intrínsecamente valorable según su grado de unidad orgánica. Pero de aquí no se sigue que el propio reino de los valores se halle dotado de elevada unidad orgánica, ni que los valores diversos y aparentemente conflictivos puedan ser reunidos en una unidad superior o en una mayor armonía; de ahí el tema de la ineludible pluralidad de valores y del conflicto entre ellos[113]. Nozick recuerda a este respecto la obra de W. D. Ross, y afirma que si bien los valores individuales son objetivos, no podemos suponer

que exista una única ordenación objetiva correcta suya, una única combinación óptima posible de ellos, una ordenación fija e inmutable. Existe, dice Nozick, un cierto espacio abierto, dentro del cual cualquier ordenación parcial de valores es objetivamente correcta[114]. De este modo puede compaginarse la objetividad de los valores, no ya con el hecho de la pluralidad sino con el del pluralismo. Pluralismo significa aquí, dice Nozick, «que no existe un orden objetivamente correcto» de valores[115]. Los valores son objetivos, pero su orden no está claro que lo sea, al menos completamente.

La moralidad es un valor, y está basada en el hecho que cada uno percibe «ser un Yo» (*being an I*). La moralidad es un valor, el valor de «ser sí mismo» (*being myself*), algo completamente distinto del ensimismamiento propio del egoísta[116]. El ser sí mismo abre al hombre a la dimensión del valor, que por tanto no se identifica con la puramente factual. Entre valores y hechos, dice Nozick, hay la misma diferencia que entre mente y cuerpo: el simple planteamiento del problema muestra ya que existe una mente, una subjetividad. Lo mismo sucede entre hechos y valores: ambas dimensiones están conectadas pero son distintas; de ahí la posibilidad de divergencia entre una característica factual y un valor, demostrativa de que no es lo mismo ir buscando un valor que una propiedad factual. Por tanto, la falacia naturalista de Moore no tiene aquí cabida[117]. La característica moral básica del hombre debe definirse en términos de valores, como «un yo realizador de valores» (*a value-seeking self*). Un juicio moral es, por ejemplo, el siguiente: «No mates a seres que realizan valores» (*Do not kill value-seeking I's*). Y el principio moral fundamental ha de ser este:

> Trata a alguien (que es un yo realizador de valores) como un yo realizador de valores[118].

Nozick llama la atención sobre el parentesco que existe entre este principio y el kantiano que dice:

> Trata a cualquiera como a un fin en sí mismo y no sólo como un medio.

Por eso mismo se opone con él a las éticas teleológicas y a los métodos de toma de decisiones basados en la teoría de los juegos, cuyas estrategias mensuran los deseos y preferencias del hombre, pero no pueden considerarlo en cuanto realizador de valores[119]. Resolver mediante esas estrategias los problemas morales es responder negativamente a las exigencias de la moralidad humana. El principio moral básico exige del ser humano lo que Nozick llama «respuesta» o «anti-respuesta». La anti-respuesta es un tipo de respuesta provocado por una determinada característica, pero en la que no se valora ésta adecuadamente, sino que se la considera como menos valiosa de lo que ella es, o como no valiosa. Por tanto, el principio moral básico podría formularse también de estas otras dos formas:

> No trates a un Yo realizador de valores como algo inferior a un Yo realizador de valores; no anti-respondas a los Yos realizadores de valores.

> Trata a los Yos realizadores de valores como Yos realizadores de valores; responde a los Yos realizadores de valores como Yos realizadores de valores[120].

Sólo respondiéndoles tratamos a los demás como Yos realizadores de valores. El responder es, por ello, un «deber» *prima facie*, dice Nozick. El deber consiste en la obligación que tenemos de responder a los valores en tanto que tales. Hemos de tratar a cada uno según sus valores. Nozick pone el ejemplo de la prostitución, la ejecución de actos sexuales por dinero. La actividad sexual tiene su propio valor y debe ser valorada por sí misma, no como un medio para lograr dinero o mantenerse en forma física. La prostituta no valora la actividad en su verdadero nivel, ni el cliente tampoco, sino en otro menor al que la actividad (la unión sexual) puede tener. Cada uno usa del otro para conseguir algo inferior a lo que esa actividad puede ofrecer. Esto no es motivo para prohibirlo, pero justifica nuestro juicio negativo al respecto, ya que degrada el valor del acto sexual y de sus participantes[121].

A pesar de esto, Nozick no deja de reconocer que la relación de los principios con la respuesta es «oscura»[122]. Ello permite entender por qué es necesario un «método» de respuesta a las cuestiones morales. El problema es el mismo que ya se planteó Ross, si bien aquí intenta abordarse con un método más preciso, el de la teoría matemática de los conjuntos. Nozick piensa que en ética sucede algo similar a lo que acontece en matemáticas, que no hay procedimiento efectivo para establecer toda la verdad de la teoría de los números (conforme demostró Kurt Gödel en su famoso teorema) aunque no por ello puede negarse la racionalidad de tal teoría, ni tampoco que se da una cierta intuición de verdades matemáticas. En ética puede suponerse que sucede lo mismo[123], razón por la cual el método para tomar decisiones en ética no tiene por qué ser distinto al que se utiliza en ciencia para evaluar diferentes teorías y decidir entre ellas.

> Toda actividad (como la evaluación científica y la ética) que ha de guiarse por dimensiones y factores de valor (y disvalor) y que ha de emitir juicios evaluando casos complicados, puede ser racional, aun cuando algunas de las evaluaciones no pueda sostenerse que sean mejores y más correctas que cualquier otra evaluación posible (aunque puede que sean objetivamente mejores y más correctas que puedan serlo otras muchas evaluaciones). Cada aspecto de una actividad racional no necesita ser tal que cualquier divergencia en ese aspecto haya de ser objetivamente peor. En ética como en ciencia, faltarán algoritmos y sin embargo los juicios serán a veces necesarios; y en ambas áreas confiaremos, correctamente, más en los juicios de algunas personas que en los de otras. Si algún día se formularan reglas explícitas y adecuadas de comparación en cualquiera de esas dos áreas, esto no iría contra la racionalidad de la práctica corriente, aunque sí podría mejorarla[124].

Nozick no acepta la interpretación meramente utilitarista de la ética, como tampoco de la ciencia. Una y otra son sistemas racionales, y por tanto poseen gran coherencia interna, aunque ésta no pueda nunca ser absoluta o total. Los elementos básicos de la racionalidad moral son esas cualidades o factores que

hacen a las acciones buenas o malas (lo que Nozick llama *right-making features* y *wrong-making features*), y que de algún modo se corresponden con las *prima facie duties* de Ross. El problema está en cómo decidir cuándo estas notas o características entran en conflicto, por tanto, en cómo pasar de los valores *prima facie* a las *actual duties*. Los utilitaristas (que por lo demás no aceptarían la distinción entre estos dos niveles) piensan que deben decidir siempre las consecuencias, y por eso proponen un procedimiento de decisión que Nozick denomina *maximization structure*[125]. Nozick, que está mucho más cerca de Ross que de ellos, propone como alternativa lo que denomina «estructura de comparación» (*balancing structure*), según la cual una acción se considera mala o no permisible si y sólo si tiene características —que podemos denominar «factores negativos o malos»— tales que, en ausencia de otras características morales relevantes, la hacen mala; pero esa moralidad negativa puede variar si los factores negativos se compensan con otros «factores positivos o buenos». Por tanto, un acto es moralmente permisible si y sólo si sus factores buenos preponderan sobre los malos. Con estos dos tipos de factores pueden elaborarse dos listas abiertas. La estructura moral resultante de la interacción de esos dos tipos de factores puede presentar varios grados de complejidad.

Estructura de comparación simple

En este caso se parte de dos listas abiertas de propiedades de acción: M (que designa las propiedades o factores malos) y P (para las propiedades o factores buenos). Las propiedades particulares las designaremos en estas listas por subíndices añadidos a las letras minísculas: m_1, m_2, ..., p_1, p_2, ..., y los subconjuntos de estas propiedades los designaremos por subíndices añadidos a las letras mayúsculas: M_1, M_2, ..., para los subconjuntos de factores negativos, y P_1, P_2, ..., para los subconjuntos de factores positivos. Si una acción tiene algunos factores bajo M y ninguno bajo P, no es moralmente permisible. Si una acción tiene algunos factores en P y ninguno en M, es moralmente permisible (y quizá moralmente obligatoria). Siempre habrá factores en ambas. Los factores son siempre exclusivos, de modo que ninguno puede hallarse en ambas a la vez. Pero sin embargo estas listas no son exhaustivas; hay factores que no están en ninguna lista, como son los factores morales indiferentes o neutros.

Consideremos ahora una acción en la que todos los factores positivos están incluidos en P_1 y sólo allí; todos los factores negativos en M_1 y sólo allí; y todos los indiferentes en ninguno de los dos conjuntos. Escribimos $M_1 > P_1$ para indicar que tal acción no está permitida, pues sus factores malos anulan a los factores buenos. (Adviértase que el signo de desigualdad $>$ denota el peso moral relativo de los conjuntos de factores entre sí, no el número relativo de factores de los dos conjuntos). De modo similar, $P_1 > M_1$ indica que la acción es permisible, ya que los factores buenos superan a los malos. Estas comparaciones no comprometen los juicios posteriores sobre acciones que tengan todos los factores presentes en M_1 y P_1, pero además posean otros moralmente relevantes. Sólo comprometen los juicios sobre acciones que posean exactamente los mismos factores relevantes positivos o negativos; estas acciones, de darse, tendrán que ser juzgadas exactamente de la misma manera.

Para un acto «a», designaremos al conjunto de sus factores negativos por M_a, y al conjunto de sus factores positivos P_a; el conjunto que no contiene factores o conjunto nulo, lo designaremos por 0. Ahora podemos reescribir nuestra afirmación inicial sobre la no permisibilidad de un acto en el que todos los factores relevantes están en la lista de M, como $M_a > 0$; y podemos representar la permisibilidad de un acto en el que todos los factores relevantes están en la lista de P, como $P_a > 0$. (No podemos detenernos a representar el hecho de que un acto carente de factores en M y en P, que por tanto sólo tiene factores neutros, está permitido). Adviértase que este tratamiento del tema no excluye la existencia de algunos principios sin excepciones. Todo acto con factores negativos en el conjunto M_i no es permisible, a no ser que el conjunto de los factores positivos P_j sea tal que $P_j > M_i$.

Estructura compleja

En la estructura de comparación simple, el que una acción sea moralmente permisible sólo depende de los factores moralmente relevantes de la acción y de la desigualdad entre esos factores: un acto «a» no es moralmente permisible si y sólo si $M_a > P_a$. Para concluir que el acto «a» no es permisible, en la estructura de comparación simple no es necesario considerar ni las otras acciones alternativas por las que el sujeto pudiera optar, ni cursos de acción más amplios de los que la acción «a» es sólo una parte. Estas dos consideraciones adicionales requieren modificaciones de la estructura de comparación simple:

A) *Las acciones alternativas*

Consideremos las dos situaciones siguientes, adaptadas de una mencionada por Kant en su trabajo sobre la mentira:

> **(1)**
> Ves a cierta persona huir calle abajo de otra persona, que sabes quiere, si pudiera, perjudicar (físicamente) de modo injusto o matar a la primera. La segunda persona se acerca a ti y te pregunta qué dirección ha tomado la primera. Si tú no dices nada, aquella continuará a lo largo de la calle y alcanzará a la otra. El único modo de evitar esto es mentirle, aconsejándole una dirección errónea, diciéndole que la primera persona se fue por ella.

Demos por supuestos, dice Nozick, todos aquellos detalles que permiten concluir que en esa situación una acción tal es buena. Los factores buenos de salvar a alguien de un grave daño compensan los factores malos de mentir al perseguidor; por tanto, los factores P compensan a los factores M.

(2)
La segunda situación es idéntica a la primera, excepto en que hay otro modo de salvar a la persona perseguida de su perseguidor, que no envuelve daño ni ningún otro factor malo. Si hablas con el perseguidor, haciéndole ver que su acción es mala, él se parará y escuchará, acabará convencido, y dejará de perseguir al otro hombre.

El detalle de esta segunda situación es que, si la aceptas, es decir, si piensas que puedes convencer al perseguidor, entonces la acción de mentir ya no puede considerarse como permisible. La misma acción es, pues, permisible en un caso y no permisible en otro, a causa de la posibilidad de elección de una acción alternativa. En ambos casos los factores P son superiores a los factores M, a pesar de lo cual el mentir no está permitido en el segundo. Parece claro, pues, que el hecho de que el peso de los factores P sea superior al peso de los factores M no es suficiente para justificar una acción; y que el predominio de los factores M sobre los P tampoco es condición necesaria de los actos no permitidos. Hay, pues, que formular principios de nivel más elevado, para dar cuenta de los actos morales con acciones alternativas. Las listas de factores y los contrastes entre ellos necesitan de principios más complejos que los de la estructura de comparación simple. Los principios siguientes parecen apropiados:

Principio I:
Cuando un acto A tiene factores negativos, de modo que M_A no está vacío, entonces si existe un acto alternativo B al alcance de la persona, en el cual los factores negativos o malos son una parte de los de A, y los factores positivos incluyen a los de A como una parte (de modo que $M_B \subset M_A$ y $P_A \subseteq P_B$), entonces no es moralmente permisible hacer A, aunque $P_A > M_A$.

Este principio dice que no es permisible hacer una acción si se puede conseguir el mismo nivel de P a costa de menos M; esto es, si una acción alternativa permite conseguir el mismo bien a menor costo. Un principio más fuerte podría hacer no permisible un acto cuando alguna acción alternativa permite conseguir un mayor bien con igual costo; sin embargo, este requerimiento de no elevar algún factor P si con ello se incurre en un costo adicional M parece una condición muy dura de imponer.

Podemos generalizar el principio I a situaciones en las que los factores relevantes de una acción alternativa B pueden ser comparados con los de A, a pesar de que ningún conjunto incluye al otro.

Principio II:
Aunque $P_A > M_A$, si hay un acto B elegible por una persona tal que $M_B << M_A$ y $P_B >> P_A$ (o éstos son del mismo peso), entonces no está permitido hacer A.

Este segundo principo expresa la idea del primero en una mayor generalidad: uno no puede realizar una acción con factores malos si se puede elegir otra acción alternativa con menor peso de los factores negativos y (al menos) igual

peso de factores positivos. En este caso, uno puede conseguir el mismo peso de P a un costo menor de M. Adviértase que el principio II concluye que el acto A no es permisible, no que el acto B sea permisible; pues de la misma manera que la existencia de la alternativa B *socava* la permisividad del acto A, de modo similar otra alternativa C puede socavar la permisividad de B.

El principio II dice de un acto que socava la permisividad de A que tiene (cuando se le compara con A) menos factores M de peso y al menos tantos factores P de peso. En este caso podemos lograr el mismo monto de P a menos costo. Sin embargo, aun cuando no exista la posibilidad de elegir una tal alternativa, puede existir un acto alternativo (que de nuevo llamamos B) cuyo peso de P sea menor que el de A, pero cuyo peso de M sea también mucho menor que el de A, de modo que la bondad extra de A sobre B sobrepase su maldad extra.

Permítasenos suponer por el momento que no sólo podemos ordenar los factores P y M de los dos actos (por la relación $>>$), especificando cuál es de mayor peso, sino que también podemos medir sus pesos de algún modo, de forma que no sólo pueda hablarse de pesos mayores y menores, sino de asignarles números que nos permitan comparar diferencias entre los pesos. En este caso, designaremos por «M_A» y «P_A» no sólo el conjunto de los factores M y P de A, sino la medida de los pesos apropiados de esos factores. Entonces estaremos en condiciones de formular el

Principio III:

> Aunque $P_A > M_A$, si se puede elegir una acción B tal que $M_B << M_A$ y $(M_A - M_B) > (P_4 - P_B)$, entonces no es permisible hacer A.

No es permisible hacer A si existe una acción alternativa con menor peso de factores M tal que la maldad extra de A sobre esta acción alternativa sobrepasa la bondad extra de A sobre la bondad alternativa.

Considérese el siguiente argumento intuitivo del principio III: Supóngase un acto C que represente exactamente la diferencia moral entre los actos A y B, que sólo alcanza en M y P la diferencia entre A y B. Por tanto, el acto conjunto B & C tiene exactamente el mismo peso de factores P y M que el acto A. Supóngase que ya se ha decidido efectuar el acto B; ¿está permitido efectuar el acto C como complemento? Puesto que $M_C > P_C$ (porque $M_C = M_A - M_B$ y $P_C = P_A - P_B$), este acto C no es permisible. (Aquí hacemos abstracción de complicaciones debidas a más largos cursos de acciones). Por tanto, no es permisible efectuar la acción conjunta B & C en vez de sólo B. Pero dado que B & C tiene exactamente los mismos factores moralmente relevantes que A, no está permitido hacer A en vez de B. No está permitido hacer A cuando existe una elección alternativa B, donde $M_B << M_A$ y $(M_A - M_B) >> (P_A - P_B)$.

La racionalidad subyacente al principio III es que un acto no es permisible si (en comparación con otra alternativa) su maldad extra sobrepasa su bondad extra. Este principio, sin embargo, no requiere maximizar la diferencia entre el peso de P y el de M; no se requiere elegir una acción cuya diferencia P − M sea mayor que la de cualquier otra alternativa disponible. Podemos formular este principio más fuerte así:

Aunque $P_A > M_A$, si hay una acción B elegible tal que $(P_B - M_B) > (P_A - M_A)$, entonces no es permisible hacer A.

El contenido intuitivo del principio III sobre la comisión de una maldad extra, no se deduce de este principio más fuerte. El principio III establece cuándo no se puede incurrir en un costo moral extra, es decir, cuándo este costo sobrepasa el beneficio moral extra ganado; en tanto que el principio de mayor maximización requiere a veces incurrir en un costo moral extra, a saber, cuando el beneficio moral extra que se intenta ganar es mayor. De aquí que, en una situación en la que, adecuadamente medidos, $P_B = 52$, $M_B = 50$, $P_A = 2$ y $M_A = 1$, el principio de mayor maximización tiene como consecuencia que no es permisible hacer A (y que se debe hacer B con su costo moral de 50); el principio III no tiene esta consecuencia.

El principio de fuerte maximización —como sucede con los principios similares en otras áreas del análisis coste-beneficio— parece, dice Nozick, excesivamente fuerte para ser aceptable como un principio de ética. Los factores malos juegan un papel especial en el nivel más elevado de los principios morales que se dirigen contra el costo moral, tal como se halla expresado en los tres principios morales. El costo moral difiere de otros costos, ya que no se satisface adecuadamente con los principios de maximización que se centran sólo en las diferencias entre costes y beneficios. (Y por tanto tenemos que ser cautos, concluye Nozick, en la utilización en ética de las técnicas y métodos de coste-beneficio).

Los principios morales tratan los factores M y P asimétricamente. Esto lo evidencia también el hecho de que los factores M de una acción dejan un residuo moral, aun cuando los sobrepasen los factores P en una situación en la que es permisible ejecutar la acción. Hay que analizar las alternativas, hay que ofrecer explicaciones y apologías, hay que efectuar rectificaciones, hay que dar restituciones, etc. Cuando M_A no se puede evitar, uno no puede, si $P_A > M_A$, efectuar alegremente A e ir confiadamente en una sola dirección. Otra asimetría ulterior de cómo los principios morales tratan los factores P y M viene indicada por el principio III. Ahí la existencia de una acción alternativa de una cierta suerte demuestra que $P_A > M_A$ no es suficiente para que la acción sea permisible; sin embargo, esto no significa que la existencia de una acción de otro tipo pueda mostrar que $M_A > P_A$ no es suficiente para la no permisividad. Aunque la existencia de una acción mejor (de un tipo especificado) muestra la no permisividad de A, especialmente cuando $P_A > M_A$, la permisibilidad de A no es manifiesta, cuando $M_A > P_A$, sólo por existir otra acción que es aún peor.

B) *Los amplios cursos de acciones*

La estructura de comparación simple, según hemos visto siguiendo a Nozick, es inadecuada a la vista de las consideraciones sobre cursos alternativos de la acción, ya que en ellos el principio de nivel superior III es adecuado. Pues bien, las consideraciones sobre amplios cursos de acciones sugieren modificaciones ulteriores de la estructura simple.

Una acción A, en la que $M_A > P_A$, podría ser una parte (necesaria) de un más amplio curso de acciones B, tal que $P_B > M_B$; ¿no podría la acción A ser moralmente permisible, a pesar de que sus factores M superen a los factores P? Considérense los dos ejemplos siguientes:

> **1.**
>
> Una persona es injustamente apresada por otra; usted roba una llave de la puerta de una inocente tercera parte, lo que hace posible liberar al prisionero. Yo acepto que este robo sólo es permisible cuando es parte de un curso mayor de acciones que dan como resultado la liberación del prisionero. Si, por ejemplo, tras sustraer la llave, la arrojas o la vendes o la pones en tu album de recortes, entonces tu sustracción de la llave (y el no liberar a la persona presa) no es permisible.

En este caso, aun asumiendo que los factores negativos del acto de sustraer la llave superen a los factores positivos (y que «hacer lo posible por liberar a la persona», o no es un factor P de este acto o, aunque lo sea, no supera los factores M cuando se combina con los otros factores P del acto); aun en estas condiciones, puede resultar permisible sustraer la llave, en virtud de un más amplio curso de acciones.

El segundo ejemplo posee una moralidad algo más controvertida.

> **2.**
>
> Un conocido terrorista es torturado en orden a descubrir y frustrar los planes, a punto de ser ejecutados, de su grupo terrorista —planes que él ayudó a formular y a poner en práctica—. La salvación de vidas inocentes puede compensar, en mi opinión, la tortura de esta persona (culpable y cómplice), de tal modo que torturarle podría ser permisible como parte del más amplio curso de acciones tendente a salvar esas vidas. Sin embargo, si la persona fuera torturada pero no interrogada, o la información conseguida fuera simplemente archivada e ignorada, entonces la tortura sería moralmente no permisible.

Por tanto, parece que $M_A > P_A$ puede no ser suficiente para la no permisividad de A, pues A puede ser una parte necesaria de un más largo curso permisible de acciones. Los principios que dan cuenta de esta complicación son complejos de formular; no podemos decir simplemente que A es una parte necesaria de un curso más amplio de acciones B tal, que $P_B > M_B$, pues este acto B puede resultar también no permisible si es socavado por alguna acción alternativa de acuerdo con el principio III. Esto da lugar a lo que Nozick llama una «estructura de equilibrio pluriestratificado» (*multi-leveled balancing structure*)[126]. De ella se van a derivar dos principios, el IV y el V, que junto con el tercero pueden originar un modelo de estructura moral alternativo al de la estructura de comparación simple. Estos principios son, según Nozick, los siguientes:

> *Principio IV*:
>
> Si $P_A > M_A$ y existe otro acto C elegible por la persona tal que,

para cierto tiempo t, C inicia un socavamiento secuencial fuerte $\geq t$ de A, entonces A no es permisible. Si $P_A > M_A$ y no existe un acto C elegible, entonces A está permitido.

Según Nozick si se aligera este principio eliminando de él el término «secuencial», entonces el principio resultante es inadecuado.

Principio V:
Si $M_A > P_A$, pero existe un más amplio curso de acción C que comienza A (donde $P_C > M_C$), que ninguna acción socava fuertemente de modo secuencial, entonces el acto A está permitido en tanto que parte de este más amplio curso de acción C. Cuando $M_A > P_A$ y no existe la opción de este más amplio curso de acción C, entonces A no está permitido[127].

Ya habíamos dicho antes que A es permisible, aunque $M_A > P_B$, cuando A es una parte necesaria de un más amplio curso de acciones C. El principio V especifica como crucial para la permisibilidad de C, que el curso de acciones comience en A, y que C no sea socavado, incluso por cualquier variante que no contenga A.

Me he detenido en la exposición del método de Nozick, porque es muy representativo del modo de proceder propio de la llamada *Wertphilosophie* o filosofía de los valores, que a diferencia de la *Werttheorie* se caracteriza por no ser de inspiración fenomenológica sino kantiana y neokantiana. Nozick es, en mi opinión, un típico representante de la filosofía de los valores, y dentro de ella creo que ha intentado como pocos aclarar los problemas metódicos. Hay «hechos» y hay «valores», y hay también el hombre como «yo realizador de valores»; es decir, como el valor por antonomasia. Los valores son algo así como principios *prima facie*, que el hombre tiene que respetar si quiere actuar correctamente, moralmente. Lo que sucede es que los valores no son armónicos entre sí, de modo que puedan respetarse todos a la vez, sino esencialmente «conflictivos». Una acción es moral no cuando respeta los valores de modo completo o absoluto, sino cuando los lesiona lo menos posible. Hay, por tanto, que distinguir tajantemente entre los «valores» (que sólo son deberes *prima facie*) y los «actos» (que son los únicos deberes «reales»). O también cabe decir que dentro de los actos es preciso establecer dos niveles: el de los «factores positivos y negativos» del acto, es decir, el de los valores y disvalores, que lógicamente pertenecen al orden de las *prima facie duties*; y el nivel del «deber» real y concreto. Estos dos niveles no coinciden porque para Nozick en todo acto suele haber «conflicto» de factores positivos y negativos, es decir, conflicto de valores. El método de toma de decisiones morales es, por ello, aquel que nos permite analizar esos conflictos de valores y, a partir de ese análisis, tomar decisiones racionales. Nozick no piensa que ese método deba de ser el de la teoría estadística de la decisión racional, tal como propugnan los utilitaristas, sino la resolución racional de los conflictos de valores, maximizando siempre el bien, es decir, los valores superiores. Hay conflictos de valores, pero hay también modos de resolver racionalmente esos conflictos. Esos modos son los que constituyen el método de la ética.

La axiología neokantiana y el «conflicto de valores»: H. Rickert y M. Weber

A nadie se le escaparán las similitudes entre el modo de pensar de Nozick y el de Ross. Pero tampoco pueden minimizarse las diferencias. Ross se halla más cerca de Aristóteles que de Kant. En Nozick sucede todo lo contrario. Aun así, ni Ross es estrictamente aristotélico, ni Nozick estrictamente kantiano. Ambos han intentado situarse más allá del aristotelismo y del kantismo. De ahí sus coincidencias, por supuesto parciales, pero que nos permiten agruparlos dentro de un mismo epígrafe, el de los métodos de resolución de los conflictos de valores (o de deberes).

Conviene insistir sobre la importancia que en la definición del método del conflicto de valores ha jugado la *Wertphilosophie* neokantiana. En la versión que del neokantismo dieron los teóricos de la llamada escuela de Baden, en especial Rickert, es fundamental la idea de valor. Hay escritos en que este autor intenta dotar a la idea de valor de un sentido trascendente a toda conciencia empírica, en la línea de la razón kantiana. El orden de la razón es el orden del deber ser o del valor, que no es sólo lógico sino también ético y estético. A este nivel, el valor tiene un sentido suprahistórico, universal e impersonal, y constituye la «conciencia en general» (*Bewusstsein überhaupt*). Ahora bien, en el orden de la «conciencia empírica», es decir, de la historia, los valores se plasman de modo contingente y relativo. Su estudio es el objetivo de un tipo particular de ciencias, las que Rickert llama «ciencias de la cultura». Unas son las ciencias de la naturaleza, descriptivas y universales, y otras las de la cultura, valorativas y particulares. El ejemplo paradigmático de las primeras es la Física; el de las segundas, la Historia.

La universalidad de los valores empíricos o históricos (es decir, de la realización histórica de los valores) es muy pequeña. Cierto que los individuos de un mismo grupo social y que forman parte del mismo círculo cultural suelen compartir las mismas o parecidas opiniones sobre la religión, el Estado, el derecho, la moralidad, el arte, la ciencia, etc., de modo que estos valores tienen un cierto carácter supraindividual o universal; como escribe Rickert:

> Los valores culturales o son universales de hecho, esto es, valorados *por todos*, o al menos *exigidos* como válidos a todos los miembros de una comunidad de cultura[128].

Esta «universalidad» dota a su vez a los valores de una cierta «objetividad»[129]. Pero se trata de una universalidad circunscrita a cada círculo cultural concreto, y por tanto también de una «objetividad históricamente limitada»[130], ya que nunca podrá afirmarse que los mismos valores hayan de ser válidos para todos los hombres, sino sólo para grupos muy determinados en el espacio y en el tiempo. De ahí que Rickert continúe diciendo:

> Admitimos que las leyes naturales son incondicionalmente válidas, aun cuando no hubiésemos de *conocer* ninguna, por lo cual podemos suponer que los diferentes conceptos de las ciencias generalizadoras hállanse más o menos próximos a una verdad absolutamente válida. Pero las exposiciones históricas no guardan relación

> alguna con una verdad absoluta, mientras los principios directores de su conceptuación sean exclusivamente las *valoraciones* efectivas, que van y vienen como las olas del mar. Prescindiendo de los hechos puros, habrá, pues, tantas *verdades históricas diferentes* como haya *diferentes círculos de cultura*, y todas esas verdades serán de igual modo válidas en cuanto se refieren a la selección de lo esencial[131].

Los valores «empíricos» o «históricos», según acaba de afirmar Rickert, no tienen carácter «absoluto», ni son por tanto generalizables al conjunto de todos los hombres, aunque sí gozan de *una cierta* objetividad y *una cierta* universalidad. Rickert piensa que el progreso en las ciencias de la cultura depende, en muy buena medida, de un incremento en la «objetividad», la «universalidad» y la «conexión sistemática» de los valores[132]. Hay dos grandes esferas de valores, los valores *vitales* o inferiores y los *espirituales* o superiores, razón por la cual las culturas tienden a elevarse cuando colocan a éstos sobre aquéllos.

Así definidos los valores, es obvio que son esencialmente *conflictivos*. Si en su realización contingente e histórica no son absolutos, si poseen una objetividad y una universalidad siempre precarias, de modo que los valores de un grupo social serán distintos a los de otro, entonces el «conflicto» entre valores resulta inevitable. La conflictividad es una característica formal del mundo de la cultura, y de la ciencia de la axiología. La realización contingente e histórica de los valores siempre será conflictiva. No hay valores sin conflicto, ni conflicto sin valores. Esta sería la opinión de los axiólogos neokantianos.

La importancia que estos planteamientos tuvieron en la Alemania de principios de siglo fue enorme. Para comprobarlo basta hojear el escrito más conocido de uno de los máximos pensadores de la época. Me refiero a las dos conferencias que con el título de «La política como vocación» y «La ciencia como vocación», pronunció Max Weber en la Asociación Libre de Estudiantes de Munich en el invierno de 1919. Al científico, dice Weber en la segunda de ellas, se le debe exigir:

> que tenga la probidad intelectual necesaria para comprender que existen dos tipos de problemas perfectamente heterogéneos: de una parte, la constatación de los hechos, la determinación de contenidos lógicos o matemáticos o de la estructura interna de fenómenos culturales; de la otra, la respuesta a la pregunta por el *valor* de la cultura y de sus contenidos concretos y, dentro de ella, de cuál debe ser el *comportamiento* del hombre en la comunidad cultural y en las asociaciones políticas[134].

Para Weber, pues, todo científico debe pensar en categorías neokantianas, diferenciando con rigor lo que son hechos de lo que son valores. El profesor que enseña una disciplina científica debe transmitir a sus discípulos «hechos», pero no «valores», pues en ese mismo momento deja de ser un científico. No cabe hacer una defensa «científica» de los valores, ya que:

> los distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible[134].

Esta metáfora bélica de la batalla demuestra bien que para Weber los valores son entre sí «conflictivos».

> Pertenece a la sabiduría cotidiana la verdad de que algo puede ser verdadero aunque no sea ni bello, ni sagrado, ni bueno. No obstante, éstos no son sino los casos más elementales de esa contienda que entre sí sostienen los dioses de los distintos sistemas y valores. Cómo puede pretenderse decidir científicamente entre el valor de la cultura francesa y el de la alemana es cosa que no se me alcanza. También aquí son distintos dioses los que entre sí combaten. Y para siempre[135].

En la mitología antigua, sigue diciendo Weber, los dioses contendían entre sí, y era imposible estar a bien con todos a la vez. Los valores son de algún modo la secularización de aquellas mitologías, de forma que han perdido su antiguo carácter divino o demoníaco, pero no su conflictividad. Éste es para Weber un «hecho fundamental», que puede formularse así:

> Las ideas que estoy exponiendo... derivan de un hecho fundamental, el de que la vida, en la medida en que descansa en sí misma y se comprende por sí misma, no conoce sino esa eterna lucha entre dioses. O dicho sin imágenes, la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista que, en último término, *pueden tenerse* sobre la vida y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos y la necesidad de optar por uno u otro[136].

Max Weber no sólo afirma la existencia de «valores» y su intrínseca «conflictividad», sino también la imposibilidad de dirimir esos conflictos de modo estrictamente racional. Esto dota a la axiología weberiana de otra característica, el «relativismo». ¿Cuál puede ser, entonces, el método de la ética? La respuesta de Weber es clara: la función del método no es dirimir las contiendas entre valores sino evidenciarlas, haciendo ver qué postura práctica deriva lógicamente de cada visión del mundo, y cuáles son las consecuencias últimas y significativas de cada opción axiológica, de modo que mediante él «se dé cuenta el individuo del sentido último de sus propias acciones»[136]. Lo que el método aporta no es otra cosa, pues, que «claridad y sentido de responsabilidad». Y esto se logra tanto mejor cuanto más se controle por parte del maestro o el profesor el deseo de imponer o sugerir su propia postura personal, el propio sistema de valores[138].

El «realismo intencional» de los valores: F. Brentano

La influencia de la axiología neokantiana y weberiana ha sido enorme. En la práctica conduce a un cierto relativismo, razón por la cual ciertos autores intentaron reaccionar contra ella. Los valores han de tener un fundamento más consistente. Tal fue la postura defendida por Brentano en *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889). Brentano fue toda su vida adversario acérrimo de

kantianos y neokantianos pues, en su opinión, la teoría del conocimiento de Kant no responde en absoluto a los hechos. Por eso Brentano cree que debe volverse, aunque con propósitos distintos de los antiguos, a la distinción escolástica entre «datos físicos» y «datos intencionales». Cuando toco una piedra o veo un cuadro, no hay duda de que estoy en contacto *físico* con la cosa. Cierto que, según ha demostrado la ciencia, los contenidos de lo que veo o toco no son «en sí» reales, como pensaba la filosofía antigua, pero sí tienen un carácter «físico», «real». En esto se diferencian de los fenómenos «psíquicos», que no son reales sino hechos de conciencia. La cuestión está en definir qué es exactamente un hecho de conciencia. El psicologismo hizo de los fenómenos psíquicos «meros» hechos de conciencia. Brentano piensa que esto no es exacto. Los fenómenos psíquicos no son meros hechos de conciencia, precisamente por su carácter «intencional». Esto significa que los hechos de conciencia ineludiblemente contienen en sí, de forma intencional, el objeto. Los fenómenos psíquicos no son, pues, subjetivos sino objetivos, ya que la conciencia humana es siempre «conciencia-de» un objeto. Esto le hace a Brentano apartarse del subjetivismo moderno, pero también del realismo antiguo. La doctrina de la intencionalidad es una vía nueva, y de algún modo intermedia, entre el «realismo ingenuo» de los antiguos y el «subjetivismo ingenuo» de los modernos. Esta vía media es el «objetivismo». Los correlatos intencionales no son reales en el sentido estricto del término, pero tampoco subjetivos; son objetividades. Este objetivismo de Brentano podría también denominarse, probablemente, a diferencia del «realismo substancial» o clásico, «realismo intencional»[139].

Los actos intencionales son de tres tipos, «representaciones» (*Vorstellungen*), «juicios» (*Urteile*) «afectos» (*Gemüter*), que generan tres tipos de objetividades, las «ideas», los «juicios» y los «valores», y fundan tres disciplinas filosóficas, la Estética (entendida en su sentido originario), la Lógica y la Ética. De este modo Brentano cree posible establecer las bases de una ética objetivista o, si se prefiere, realista[140] (aunque no substancialmente realista sino sólo intencionalmente realista). Este realismo es tan distinto del clásico, que no tiene un fundamento directamente lógico u ontológico, sino axiológico. Como Hume y tantos otros filósofos modernos, Brentano piensa que la ética tiene su raíz más en los sentimientos que en las ideas. Lo que él pretende es rescatar el sentimiento de la categoría de lo meramente subjetivo, elevándolo a la de objetividad y aun a la de realidad. Lo que entonces surge es una ciencia de valores objetivos, la axiología. En esta nueva e incógnita región de la filosofía ha de fundarse el conocimiento moral. Brentano tiene tal conciencia de la novedad de su empeño, que no duda en escribir en el prólogo del citado libro:

> Nadie ha determinado los principios del conocimiento en la ética del modo como —sobre la base de nuevos análisis— los determino yo aquí. Nadie, sobre todo de los que han creído deber otorgar al sentimiento una participación en los fundamentos de la moral, ha roto tan radical y completamente con el subjetivismo ético[141].

La ciencia de los valores o axiología funciona de modo similar a la ciencia de los juicios de razón o lógica. Así, del mismo modo que en los juicios la referencia intencional lleva a admitir o rechazar el objeto representado, en las emociones la referencia intencional lleva a amar u odiar (o sentir agrado o desagrado por) el

objeto representado. Lo primero da origen a los conceptos de verdadero y falso; lo segundo, a los de bueno y malo[142].

Pero la ética no consiste sólo en diferenciar lo bueno de lo malo, sino en actuar con vistas a «lo mejor». La elección de lo mejor se basa en el fenómeno de la «preferencia»[143]. Él nos permite elegir algo que, aun siendo malo, es «mejor» que su contrario; o preferir un bien a otro, que por eso mismo pasa a la categoría de «peor» que el primero. La preferencia obedece a unas leyes que Brentano formula, como las de oposición, ausencia y adición. Mediante estas leyes pueden resolverse ciertos «conflictos» de valores, estableciendo entre ellos un orden de preferencia. Otras veces, sin embargo, esos conflictos le parecen lisa y llanamente «insolubles»[144]. Entonces no hay modo racional de decidir entre los valores en lid. Pero de lo que no cabe duda es de que hay valores, que los valores son entre sí conflictivos, y que el método para la resolución de los conflictos y la elección del bien mayor es la preferencia. Tal es la opinión mantenida por Brentano, como puede comprobarse más objetivista y realista que la neokantiana.

La axiología fenomenológica: E. Husserl

De Brentano procede la ética fenomenológica. Como ya sabemos, para Husserl la conciencia fenomenológica se diferencia de la psicológica en que aquélla es «pura», en el sentido de que no considera que lo presente a ella sean meros contenidos, los que en la psicología de la época se denominaban «contenidos de conciencia», sino «noemas intencionales». Siguiendo a Brentano, Husserl piensa que el noema es algo distinto de la conciencia, presente en ella de modo intencional. La conciencia es una noesis que hace presente intencionalmente al noema en ella. El noema, en tanto que término intencional, tiene tres caracteres. Es, en primer lugar, «objetivo», ya que hace presente en la conciencia algo distinto de ella misma; decimos objetivo y no real, porque la conciencia pura es conciencia «reducida», y en la reducción es preciso poner entre paréntesis la realidad de las cosas; por tanto, el noema es objetivo, y por ello distinto de la conciencia como noesis, pero no real. En segundo lugar, el noema es «fenoménico», es decir, sólo puede darse en la conciencia pura; por tanto, como fenómeno. Y en tercero, el noema es «intencional» o, lo que es lo mismo, no sólo se da en mi conciencia, sino que está fundado en la propia conciencia, ya que la intencionalidad es la propiedad fundamental de la conciencia pura. Este último carácter tiene una particular relevancia para nuestro propósito, ya que precisamente por su carácter intencional, habrá tantos modos de noema cuantos modos de conciencia. No es lo mismo el modo de la percepción que el del recuerdo, ni éste idéntico al de la «estimación». Así como la percepción nos hace presentes las cosas en su dimensión óntica, como «seres», la estimación nos las actualiza en cuanto «valores». El valor es el correlato noemático de la estimación noética. De aquí parte toda la ética fenomenológica[145].

Hay, pues, un tipo de noemas que son los valores. De ellos pueden predicarse las tres notas antes citadas: la objetividad, la fenomenalidad y la intencionalidad. Esto significa que los valores son rigurosamente objetivos, son

objetos puros o fenomenológicos, aunque ciertamente no son reales; y significa también que tienen carácter intencional, y por tanto se hallan fundados en una dimensión de la noesis que es el sentimiento. La fundamentación de una ética pura ha de hacerse, pues, desde una «lógica del sentimiento» (*Gefühlslogik*), de algún modo análoga a la más conocida y estructurada «lógica del juicio» (*Urteilslogik*)[146]. La ética fenomenológica ha de ser, pues, una *Gefühlsethik*. Esta lógica del sentimiento o ética tendrá dos dimensiones, en analogía con la lógica dóxica. Habrá, por ello, una axiología material y otra formal. La axiología material es el fundamento de la «ética material de los valores»[147]. Una de las tareas de esta axiología material es determinar los tipos fundamentales de valores. Este es un tema que Husserl abordó desde diferentes perspectivas, sin que llegara nunca, según parece, a conclusiones definitivas[148]. A pesar de lo cual dejó muy claro que los valores son más o menos elevados según el nivel ontológico a que pertenecen. Como es sabido, Husserl creyó poder ordenar el mundo en niveles ontológicos distintos: la materialidad, la animalidad, la realidad humana y la intersubjetividad. Otras veces habló de dos grandes niveles: el de la naturaleza y el del espíritu (o la persona). Pues bien, de acuerdo con esto clasificó los valores en dos tipos o niveles fundamentales, que llamó, respectivamente, *Sachwerte* y *Personwerte*, valores materiales y valores personales[149]. Dentro de los valores materiales están los pertenecientes a la esfera de lo orgánico, entre los que Husserl sitúa la salud, el bienestar, etc., es decir, los denominados «valores vitales» (*Vitalwerte*). Por encima de ellos están los «valores personales» (*Personwerte*)[150]. De acuerdo con la estructura de la subjetividad humana, los valores pueden dividirse, también, en sensibles (*sinnliche Werte*) y espirituales (*geistige Werte*). Estos últimos son, por supuesto, los más elevados. Entre ellos está el amor, que Husserl considera «el más elevado valor de la persona» (*der höchste Wert der Person*)[151]. Pero ese amor admite varias formas igualmente auténticas, como la del auténtico amor propio (*echte Selbstliebe*) y el auténtico amor al prójimo (*echte Nächstenliebe*). Esto permite entender que en el mundo de los valores espirituales pueda darse la posibilidad de «conflicto de valores», por ejemplo el conflicto entre el amor propio y el amor al prójimo[152].

Los conflictos de valores no son para Husserl tanto una cuestión ética cuanto un problema práctico. Él siempre distinguió entre la axiología y la práctica o praxiología. Así como la axiología está dominada por la idea de valor, la práctica se ocupa del deber (*sollen*). Ambos puntos de vista no coinciden exactamente. La actividad humana no queda justificada sólo porque se haya elegido un valor positivo. El principio rector de la actividad humana no puede ser otro, como ya afirmó Brentano, que el del «máximo bien»[153]. Esto le lleva a Husserl a formular el siguiente imperativo categórico: «Quiere siempre lo mejor posible»[154]. Esto obliga a «preferir», como ya afirmó Brentano. La elección del máximo valor entre todos los que concurren en un acto, es el método de la praxiología axiológica.

El método de la ética material de los valores: M. Scheler

En su gran obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Scheler asumió la tesis husserliana de que los valores son objetivos, autónomos y

jerárquicos. Esta jerarquía Scheler la estableció analizando los «estratos en profundidad» (*Tiefenschichten*) de la vida emocional, que son cuatro: el de los sentimientos sensoriales, el de los vitales, el de los del yo y el de los de la persona. Esto le llevó a distinguir cuatro tipos de valores, los sensibles, los vitales, los espirituales y los religiosos. Vida y espíritu son, pues, valores de diferente rango. El más elevado, el «superior» y a la vez el «más fundante» es el espíritu. Para Scheler es erróneo pensar que la vida es un valor inferior, pero fundante del espíritu. Que no es así lo demuestra el hecho de que la vida sólo tiene valor para los seres espirituales: «La vida *misma* no tendría ningún valor, si los valores fueran *relativos* a la vida. Esta sería entonces un ser indiferente al valor»[155]. Los valores, pues, tienen una jerarquía, y el conocimiento moral, como un modo particular del conocimiento axiológico, consiste en «preferir» (*Vorziehen*) el valor superior al inferior[156]. En todo el tema de la preferencia Scheler procede directamente de Brentano. Preferir es elegir lo «más importante» (el espíritu) a lo «más urgente» (la vida). Esto es lo que hacen los grandes hombres, quienes han realizado de modo plenario el mundo de los valores, y por tanto también el ideal ético: el genio, el héroe, el santo.

La experiencia cotidiana nos demuestra, sin embargo, que no todos los hombres proceden así. No es lo mismo, pues, «preferencia» apriorística de los valores que «apetencia» empírica[157]. Hasta tal punto no coinciden ambas, que normalmente se oponen, de modo que ante los valores más elevados nos sentimos «impotentes» de apetecerlos: es el tema de la «impotencia del espíritu», fundamental en la obra de Scheler, y muy frecuentemente interpretado de modo erróneo. He aquí cómo lo expone el propio Scheler:

> Existe desde luego un *engaño* frecuente en el valor, que toma algo por valioso de un modo positivo, *porque* nos es dado en una tendencia; y toma algo por valioso en el sentido negativo porque nos es dado en una contratendencia. De este modo acostumbramos a *sobreestimar* todos aquellos valores respecto de los cuales tenemos una tendencia positiva (o mejor dicho, respecto de los cuales vivimos un «poder apetecer»); y solemos *subestimar* todos aquellos valores, por el contrario, que sentimos todavía, pero respecto a los cuales nos sabemos en una *impotencia* de apetecerlos... Toda aplicación de nuestros juicios de valor a nuestro sistema de tendencias *fáctico* —tal como lo caracteriza la resignación y el ascetismo inauténticos— va fundamentando en aquella *forma capital* del engaño de valores[158].

El resultado de esto es el fenómeno de la «ceguera axiológica»[159]. Esta puede ser individual, pero también social e histórica: hay individuos, grupos sociales y épocas de la historia en que parece perderse la capacidad de estimación de ciertos valores. Éstos no se ven en absoluto como tales valores, o al menos se perciben de modo muy deficiente. El fenómeno contrario al de la ceguera axiológica es el de la «voz de la conciencia». En ella la preferencia axiológica *a priori* nos habla frente a la apetencia empírica[160]. La fuerza de las tendencias empíricas puede hacer que esta voz no se oiga claramente, y puede hasta silenciarla. Esta es la auténtica causa del conflicto de valores, que Scheler engloba dentro del concepto de «lo trágico»[161]. La tragedia acontece cuando alguien se ve obligado por su

propia experiencia de los valores a realizar algo que los demás consideran axiológicamente inadmisible. El conflicto de valores tiene siempre algo de trágico.

El conflicto de valores en la ética de N. Hartmann

Nicolai Hartmann parte en su *Etica* (1925) de los presupuestos de Scheler, pero con modificaciones tales que amplían enormemente el ámbito de la conflictividad de los valores. Vimos que para Scheler los valores más elevados no sólo eran jerárquicamente «superiores» sino también «fundantes» de los inferiores. Hartmann no acepta esta idea de Scheler, a la que califica de «fundamentación invertida»[162]. Él piensa que en el plano de la axiología también deben cumplirse las leyes categoriales de la ontología[163]. Una vez reformuladas, estas leyes dicen así: 1) los valores no son separables de la realidad concreta; 2) los valores se agrupan naturalmente en capas o estratos; 3) los valores del estrato superior contienen muchos del inferior, pero no al revés; y 4) los valores del estrato superior están fundados en los del inferior, pero no al revés. De acuerdo con esta cuarta ley, los valores superiores no pueden ser los fundantes, sino al revés, los fundados[164]. Así, por ejemplo, los valores espirituales no pueden florecer más que cuando los valores vitales están satisfechos[165]. Quizá por eso son empíricamente más «fuertes» (*stärke*), como ya había advertido Scheler, aunque no más «elevados» (*höhe*)[166]. Cabe decir, pues, que los valores superiores son los más débiles, y los inferiores los más fuertes[167]. Esto le lleva a Hartmann a distinguir entre dos tipos de fundamentación de los valores, una ontológica y material, que va de abajo arriba («*von unten auf*»), y otra formal y axiológica, que va de arriba abajo («*von oben her*»)[168]. El gran conflicto de la vida moral está, pues, en la oposición entre los valores más elevados y los más fuertes o fundamentales. Esta antinomia, que no se da en Scheler, ya que para él no hay oposición entre «lo superior» y «lo fundante», es básica en la ética de Hartmann.

Esto modifica drásticamente el concepto de «preferencia» (*Vorzug*). «Preferir» no se identifica en Hartmann con realizar un valor «superior» sino también con evitar un disvalor «inferior». Muchas veces hay que preferir lo «más urgente» a lo «más elevado». En esto consiste lo que Hartmann llama el «doble rostro de la moral»[169]. Resumiendo este punto de la doctrina de Hartmann, ha escrito Ricardo Maliandi:

> «Preferir» no significa para Hartmann necesariamente aprehender lo «superior» (o «más importante»), sino que, en ocasiones, puede representar una opción por lo «inferior» (que es lo «más fuerte» y, por tanto, lo «más urgente»). El criterio de la «altura» no deja de ser una «legalidad preferencial»; pero junto a ella es preciso considerar la «fuerza», también entendida como «legalidad preferencial», y que reviste por lo menos una significación equivalente a la de aquélla para la determinación del bien moral. Esta otra manera de «preferir» se caracteriza por no apuntar al «cumplimiento de los valores» (*Erfüllung*

der Werte) sino a la «elusión de los disvalores» (*Vermeidung der Unwerte*). Junto a la exigencia moral de «realizar los valores superiores» se encuentra entonces otra, contrapuesta, de no lesionar los inferiores, ya que tal lesión representa una simultánea realización de disvalores. Entre los propios valores morales es posible distinguir aquellos en que predomina la exigencia positiva (tales como los de «lo noble», la valentía, la sabiduría, la fidelidad, etc.) y aquellos signados por la exigencia negativa (la «pureza», la templanza, la modestia, la humildad, etc.). Hartmann sostiene, en consecuencia, que la moral tiene un «doble rostro», como la cabeza de Jano, con una exigencia «prospectiva» y otra «retrospectiva» (entendiendo estos términos no en un sentido cronológico sino axiológico). Si lo elementalmente valioso contase con una garantía absoluta para su existencia, entonces el agente podría desentenderse del ámbito de intereses correspondientes a los valores inferiores, o sea, no necesitaría mirar «hacia atrás», y le sería posible mirar exclusivamente «hacia adelante» (o, si se quiere, hacia «arriba»), esto es, hacia los valores superiores que deben ser «realizados». Pero no es tal la condición humana. La imagen popular admite que el hombre «mire las estrellas», siempre que tenga los pies bien asentados sobre la tierra, para no caer en un pozo (recuérdese la célebre anécdota de Tales de Mileto) ni tropezar con los obstáculos materiales... Hartmann advierte la permanente amenaza a que se halla sometida no sólo la vida como tal, sino también todo lo moralmente valioso que se apoya en ella, y por tal razón sostiene que la «exigencia negativa» y la consiguiente preferencia según la «fuerza» tienen una perpetua relevancia incluso en los grados superiores de la moralidad[170].

Hartmann llama a este conflicto básico de la vida moral, «la antinomia ética fundamental» (*die ethische Grundantinomie*) y «la antinomia general» (*die allgemeine Antinomie*) de la vida moral, y más en concreto de la «preferencia axiológica» (*Wertvorzug*)[171]. Tan básica es la antinomia, que ha dado lugar a dos tipos de doctrinas morales distintas, las que defienden los valores inferiores pero fuertes, y las que cultivan los valores superiores pero débiles. La moral del primer tipo es la propia de todos los sistemas jurídicos, en tanto que la del segundo es la que representan las morales religiosas, basadas en la idea del amor, de la sabiduría, etc. Ambas son, para Hartmann, «unilatererales», ya que se quedan a medio camino[172]. Pero eso mismo demuestra que en algún sentido son complementarias. Así, cuando el juridicismo no va acompañado de amor, cae fácilmente en el «fariseísmo»[173]. Pero la pura ética del amor también se queda a medio camino. Hartmann recuerda a este respecto la crítica de Nietzsche al precepto básico de la moral cristiana. Y es que si bien el amor al lejano es el más «elevado» valor ético, el amor al prójimo, es decir, al próximo, es el valor ético más «fuerte»[174]. Ni lo fuerte ni lo elevado son suficientes por sí mismos. Son dos dimensiones de una misma realidad. La ética completa debe ser la «síntesis» de ambos puntos de vista. Pero síntesis no significa disolución sino plenificación. Esto quiere decir que la síntesis ha de hacer justicia a las antinomias constitutivas de la vida moral. Lo demás no sería auténtica síntesis, sino un

irenismo de circunstancias, que lejos de suponer el cúlmen de la ética, significaría su degradación.

Siguiendo el camino abierto por Hartmann, otros han intentado ir más allá en el análisis de la conflictividad de los valores. Tal es el caso de Hans Reiner[175] y, entre nosotros, de Ricardo Maliandi. Maliandi ha hecho ver cómo el conflicto entre «vida» (valor inferior que sólo nos plantea la «exigencia negativa» de «protegerlo») y «espíritu» (valor superior, cuya exigencia es «positiva» y consiste en «realizarlo»), es más complejo de lo que el mismo Hartmann pensó. Ello se debe a que el espíritu también tiene sus propias «urgencias» que exigen «conservación». De esto resulta que el conflicto no se da sólo entre vida y espíritu, sino también en el interior de este último.

> Los valores vitales... no exigen "realización" sino sólo "conservación" (lo que Hartmann llama "exigencia negativa"). Ahora nos encontramos con que los valores espirituales, en cambio, no sólo exigen "realización" sino también "conservación". Su exigencia es "positiva" y "negativa" a la vez. En otras palabras, el conflicto básico "diacrónico" hace aquí una doble aparición. De ahí la ambigüedad de lo "urgente", que está de ordinario en lo "inferior" (fundante), pero que puede presentarse asimismo en lo "superior", coincidiendo entonces con lo "importante". Y las dos raíces diacrónicas determinan en realidad dos conflictos distintos: uno en que se enfrentan la vida y el espíritu, y otro que tiene lugar en el seno mismo del espíritu, entre exigencias espirituales contrapuestas. Si a todo esto se agrega... que también el conflicto "sincrónico" (entre lo "general" y lo "particular") desempeña un considerable papel en esta oposición, se comprenderá la magnitud de la complejidad aludida, que alcanza al sentido mismo del "bien" moral[176].

El conflicto de valores tiene siempre carácter «individual» e «intransferible». El conflicto no afecta sólo a «los» valores en abstracto, sino también, y principalmente, a «mis» valores concretos. De ahí que la resolución de los conflictos de valores dependa, en última instancia, de la «voz de la conciencia». Cierto que cada autor define de modo distinto este tribunal interior, pero para todos es la instancia última de las decisiones individuales. Vimos cómo el término aparecía en Max Scheler. Y Hans Reiner ve en él el último recurso en la resolución de los conflictos axiológicos.

Conflicto de valores y ética de situación

La metodología del conflicto de valores abre, como vemos, un gran abanico de posibilidades, que va desde el extremo de aceptar un sistema de valores absolutamente objetivo y universal, hasta el de pensar que las decisiones son siempre individuales e irrepetibles. Hoy se tiende a reservar el término de «conflicto de valores» para las actitudes más objetivistas (por ejemplo, las de Scheler y Hartmann), y utilizar el de «ética de la situación» para aquellas otras

que priman sobre todo los factores subjetivos y existenciales. Pero esta distinción es dudoso que ayude mucho a entender las cosas. De hecho la metodología del conflicto de valores es inseparable de la ética de situación. No es un azar que Nicolai Hartmann haya propuesto la inversión del imperativo categórico kantiano, de tal modo que de abstracto se transforme en concreto. Este imperativo categórico invertido diría así:

> Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad nunca pueda convertirse enteramente (*restlos*) en principio de una legislación universal. También podría decirse: no obres nunca de modo meramente esquemático, según valores universales, sino siempre al mismo tiempo (*zugleich*) según los valores individuales, entre los cuales está tu propio ser personal. O también: además de hacerlo según tu conciencia universal (el sentimiento axiológico moral en general), siempre también (*auch*) al mismo tiempo según tu conciencia privada (tu sentimiento axiológico individual)[177].

Hartmann piensa que los valores tienen una dimensión universal y otra individual, y que ambas se hallan entre sí en relación conflictiva[178]. En consecuencia, lo individual no es la mera concretización o accidentalización de lo universal, sino algo con estructura entitativa propia. De ahí que, a su modo, la ética de Hartmann tenga que asumir la categoría de «situación»[179]. No es separable la ética del conflicto de valores de la ética de situación. A pesar de lo cual, por ética de situación se entiende una tendencia de génesis y características muy peculiares. Veamos cuáles.

La ética de situación tuvo sus orígenes en Europa a finales de los años 20. Se inició en ciertos círculos filosóficos y teológicos protestantes. En el fondo de ella está el sentimiento protestante de rechazo de la «ley» como norma de conducta de la existencia cristiana, en favor de la «gracia», entendida como experiencia existencial concreta. Frente al carácter «inmutable» y permanente de la ley, surge así la categoría de «oportunidad» (*kairós*) de la gracia. De ahí la importancia ética y religiosa del concepto de «situación». Las éticas basadas en principios abstractos y universales, ontológicos —es decir, en la «ley»— no pueden entender el caso concreto más que como la mera individuación accidental de los principios abstractos (en esto consistió el viejo «casuísmo»). Por el contrario, las éticas basadas en la categoría de *kairós* o de gracia ven el hecho concreto como «situación» existencial única e intransferible, fuente exclusiva de decisiones ante el tribunal de la «voz de la conciencia». Frente al casuísmo surge así el «situacionismo», la «ética de situación»[180], que tanta importancia ha adquirido en los países europeos y americanos a partir de esa fecha. Para la ética de situación, como ha escrito Karl Rahner,

> no queda como norma del obrar más que la llamada de la situación en cada caso, inédita, en la que el hombre debe responder, sea ante el dictado inapelable de su decisión libre como persona, sea ante Dios[181].

La situación, por tanto, no es una circunstancia o un accidente, sino la estructura concreta y conflictiva ante la que hay que dar una respuesta moral

también concreta. Aun suponiendo que dos sujetos se encuentren ante dos situaciones al parecer completamente idénticas, sus respuestas morales pueden ser distintas, y ello por la sencilla razón del carácter único e irrepetible de sus propias existencias individuales. Por situaciones no debemos entender sólo ni principalmente las circunstancias de la vieja ética ontológica. Lo que define formalmente la situación no son las circunstancias externas sino la propia existencia única e irrepetible de cada individuo en cada momento de su vida. Esto explica que la ética de situación haya ido muy unida al nacimiento y desarrollo de la filosofía existencial.

Es Kierkegaard, el filósofo —protestante— en el que de algún modo tiene su inicio la filosofía de la existencia, quien convierte al término «situación» en una categoría filosófica fundamental. El hombre puede vivir en «situación contemplativa» o inauténtica, como sucede en el «estadio estético», o en «situación decisoria» o auténtica, lo que acontece en el «estadio religioso». En este estadio la categoría de «instante» adquiere un papel decisivo; y los instantes son irrepetibles.

Un filósofo —y médico— en quien el concepto de situación ha cobrado particular desarrollo ha sido Karl Jaspers. Para él la existencia humana está siempre situada. Pero las situaciones pueden ser de muy diverso tipo. Hay unas, auténticamente privilegiadas desde el punto de vista de la existencia, que Jaspers llama «situaciones-límite». Es tal su profundidad, que en ellas el hombre puede tocar el fondo de la existencia y abrirse al horizonte de la transcendencia. La culpa, el sufrimiento, la muerte, son algunas de las situaciones-límite del hombre. Es importante advertir la importancia que el dolor, la enfermedad y la muerte tienen como situaciones, ya que esto puede darnos una explicación de por qué la ética situacionista se ha desarrolaldo sobre todo en los campos de la biología y la medicina[182].

La ética de situación surge cuando confluyen estas dos tradiciones, la de ciertos teólogos protestantes, como Friedrich Gogarten y Paul Tillich, y la procedente de la filosofía de la existencia de Kierkegaard y Jaspers. Esta convergencia es ya evidente el año 1928, cuando el teólogo Eberhard Grisebach publica su libro *Gegenwart: Eine kritische Ethik*. En él rechaza como inauténtica la idea de que la acción moral es buena cuando se ajusta a ciertos principios o normas. Para él el conflicto inherente a toda actuación moral tiene los caracteres de una verdadera «situación-límite», en el sentido de Jaspers, y por tanto la ética auténtica no puede ser más que «ética de situación», *Sitautionsethik*. Cada situación es en el fondo única e irrepetible, motivo por el cual es absurdo pensar que puede resolverse de antemano mediante reglas o normas. La ética de situación no considera moralmente decisorias las normas ni las reglas, ya que no pueden tener en cuenta el hecho básico de la vida moral, la situación existencial concreta. Por otra parte, y dado el talante teológico y cristiano de los principales teóricos de este movimiento, no puede extrañar que la situación existencial concreta se hiciera coincidir desde un principio con la *agápe*, el amor o la gracia, hasta hacer de ella el único criterio de actuación moral. Frente al rigorismo deontológico de las leyes y normas, el carisma teleológico del amor. No puede extrañar, por esto, que William K. Frankena se haya atrevido a comparar el consecuencialismo utilitarista con el situacionismo, hasta el punto de calificar a este último de «agapismo de acto», a semejanza del clásico «utilitarismo de acto»[183].

Es importante recordar que cuando surge la bioética como movimiento, en los años 60, lo hace de la mano de la ética de situación, y en particular de uno de

sus máximos cultivadores norteamericanos, Joseph Fletcher. En 1966 publicó este autor el libro que de algún modo iba a definir las categorías de la ética de situación americana, *Situation Ethics: The New Morality*[184]. En él Fletcher se opone tanto al «legalismo» de quienes lo fían todo de las reglas y normas, como al «antinomismo» de los que creen posible prescindir de las normas y fundamentar sus decisiones morales en la sola situación concreta. En la primitiva Iglesia cristiana estos fueron los *peumatikoì* de que habla San Pablo[185], y en nuestro tiempo son, dice Fletcher, los existencialistas europeos, en especial Sartre. Frente al legalismo y al antinomismo está, para Fletcher, el verdadero situacionismo, que él, como teólogo cristiano, cifra en el mandamiento del amor.

> La ética de situación *cristiana* tiene una sola norma, principio o ley (llámese como se quiera), que obliga sin excepción posible, y que en cualquier circunstancia es buena y justa. Esta norma es el "amor" —la *agápe* del mandamiento que resume todos los demás—: el amor a Dios y al prójimo. Cualquier otra cosa sin excepción, todas las leyes, reglas y principios, ideales y normas, son sólo *contingentes*, únicamente válidos *si realmente* sirven al amor en una situación concreta. La ética de situación cristiana no es un sistema o un programa de vida según un código determinado, sino un esfuerzo por llevar el amor al interior mismo de un mundo de relatividades por medio de una casuística obediente al amor. Es la estrategia del amor[186].

Esta actitud ética se concreta en un *método*, que Fletcher considera compuesto de tres momentos: el amor-*agápe* como principio, las normas y reglas de nuestra cultura como medio, y el *kairós* de la situación concreta como término.

> El situacionismo cristiano es un método que avanza, por decirlo así, desde: 1) su propia y única ley, la *agápe* (amor), por medio de: 2) la *sophía* (sabiduría) de la Iglesia y de la cultura, expresada en numerosas «reglas generales», más o menos dignas de confianza, para terminar en: 3) el *kairós* (momento de la decisión, plenitud del tiempo), en el que *el propio responsable de la situación* decide si, en aquel caso, la *sophía* puede servir o no al amor[187].

Naturalmente, Fletcher piensa que Eberhard Griesbach no fue un situacionista sino un antinomista[188]. La auténtica ética de situación no niega ni desprecia los valores, sólo los subordina siempre al imperativo categórico del amor. De lo que se trata, pues, es de un método de resolución de conflictos entre valores. La instancia decisoria es siempre el valor máximo, el principio del amor, ya que sólo él es siempre bueno.

Unos años después, Fletcher publicó otro libro, *Moral Responsibility: Situation Ethics at Work*[189], en el que intentó aplicar los principios generales de su método a cuestiones morales concretas. No puede sorprender que estas cuestiones fueran en su mayoría biomédicas: la sexualidad, el control de la natalidad, la eutanasia, ni que a partir de ese momento la ética de situación fuera uno de los métodos preferidos por los bioeticistas norteamericanos. Como el propio Fletcher ha escrito en su contribución a la *Encyclopedia of Bioethics*, la ética de situación

procede de un modo similar al propio de la clínica, motivo por el cual los médicos suelen identificarla con la ética clínica.

> Los médicos hablan a veces de la ética de situación como "clínica", en el sentido de analizar cada caso según sus propios méritos. A través de su formación y de su ejercicio práctico a ellos les es familiar la importancia del diagnóstico y el tratamiento caso por caso. Conocen que las «leyes» de la ciencia médica no se pueden aplicar categóricamente a todos los pacientes con determinada dolencia; están acostumbrados a juzgar qué es lo mejor no tanto por los principios generales cuanto a su luz. Centrados en los casos, los clínicos rechazan la idea de que la medicina deba practicarse según reglas morales. Las recomendaciones son bien recibidas, pero no las reglas morales categóricas[190].

Fletcher quiere hacer del médico un situacionista nato. Probablemente exagera. No hay duda de que la medicina ha estado siempre muy cercana en sus desarrollos a la ética (o ésta a aquélla), pero por eso mismo puede decirse que el método clínico ha pasado a lo largo del tiempo por las mismas fases que hemos ido exponiendo en este capítulo a propósito del método de la moral. La medicina hipocrático-galénica vio al enfermo concreto como una individuación accidental del universal patológico, es decir, de la especie morbosa. La medicina utilizó, pues, el método ontológico y principialista. Luego usufructuó a su modo el método deontológico o formalista, como lo demuestra el hecho histórico de la medicina romántica; y más tarde, en el periodo positivista, el método epistemológico y casuístico. Ya en nuestro siglo, la medicina se ha planteado también el tema de los valores y del conflicto de valores. A ello se debe, en muy buena medida, el surgimiento de la bioética. Es interesante señalar cómo cada uno de esos pasos ha supuesto un aumento de la conflictividad moral. En la vieja ética principialista el conflicto no podía tener nunca carácter sustantivo, sino sólo accidental o circunstancial. Con el advenimiento de la ética casuística, más nominalista, la conflictividad subió de grado. Y ha llegado a su punto máximo en la ética axiológica, donde el conflicto es formal y constitutivo de todo acto humano; la moral consiste ahora en conflicto de valores. Se da así un desplazamiento desde la inmutabilidad de unos principios que se inscribían en el orden del «siempre», a la variabilidad infinita de los conflictos axiológicos que es preciso decidir en el «instante».

Análisis del caso «Baby M.»

Veamos ahora, como colofón de este apartado, cómo procederían un representante de la metodología del conflicto de valores y otro de la ética de situación ante el caso de Baby M. En mi opinión ninguno de los dos encontraría graves problemas en justificar el deseo del matrimonio Stern de lograr descendencia mediante la técnica de inseminación artificial. El primero argumentaría probablemente que ese acto no se ve que provoque un gran conflicto de valores; muy

al contrario, parece que crea valores sin lesionar sensiblemente los ya existentes, razón por la cual ha de considerarse bueno. Claro que la cuestión puede complicarse, haciendo intervenir a otras personas además del grupo familiar. Por ejemplo, uno puede preguntarse si es éticamente adecuada la inseminación artificial de una persona para tener hijos, cuando hay tantos niños abandonados, y los abortos se cuentan por millones. Este sí es un grave conflicto axiológico entre el valor de los hijos ya concebidos (y quizá nacidos), pero ajenos, y el valor de los hijos aún no concebidos ni nacidos, pero propios. El deseo de tener descendencia «propia» es una urgencia «vital», en tanto que el deber de ayudar a los demás es una obligación «espiritual». El axiólogo considerará que como regla general el conflicto entre estos dos valores debe resolverse en favor del más elevado. Por tanto, Elisabeth Stern tendría que haberse considerado con una cierta obligación moral de ayudar a otro semejante, adoptando un hijo. No sabemos si ha hecho tal razonamiento, ni tampoco si tras ponderar su situación concreta ha considerado que pesan más otros factores. En efecto, pudiera darse el caso de que su deseo de tener descendencia propia fuera tan grande, que convirtiera en imperativa la urgencia vital frente al valor espiritual. Desde la axiología scheleriana no parece posible justificar esto, razón por la cual habría que considerar a Elisabeth como víctima del fenómeno de la «ceguera axiológica». Desde los presupuestos de Nicolai Hartmann sí parece justificable la decisión de Elisabeth, ya que se trataría de un típico conflicto de valores, resuelto en favor de los menos elevados. El representante de la ética de situación opinaría lo mismo, pero resaltando la importancia de ese último conflicto y la imposibilidad de decidirlo desde fuera de la «situación concreta». No caben normas generales a este nivel, aunque sí en los que le preceden. Recordemos que el método de esta ética tiene, según Fletcher, tres pasos. El primero es el amor de donación como principio. En ese punto el situacionista se comportaría exactamente igual que un axiólogo, al colocar los valores espirituales por encima de los vitales y materiales. El segundo paso es la utilización de normas y reglas que medien entre ese principio tan general y las situaciones concretas. Tampoco aquí habría diferencia entre uno y otro métodos, ya que esas normas y reglas tienden a resolver los conflictos concediendo prioridad a los valores de mayor rango o jerarquía. Pero hay un tercer paso que el situacionista resaltaría más que el axiólogo. Es el momento de la decisión individual o existencial. Para la ética de situación se trata de un auténtico *kairós*, imposible de ajustar a reglas. Es cada persona concreta la que ha de tomar la decisión moral, y ésta debe considerarse siempre única e intransferible. Por eso toda decisión tiene que ser respetada, a no ser que atente gravemente contra el bien común. En consecuencia, el situacionista tendería a no juzgar la decisión de Elisabeth, cosa a la que el axiólogo puro podría ser bastante más remiso.

Pero el problema moral no lo plantea sólo la decisión de Elisabeth, sino también la de Mary Beth. Ésta ha decidido prestar su cuerpo para la maternidad de los Stern. En principio es un acto axiológicamente positivo. El hecho de que se le compense económicamente tampoco debe ser visto como un disvalor, ya que el dinero tiene también un valor positivo. Otra cosa es que en caso de conflicto de valores, concediera prioridad al de rango inferior, es decir, al económico. Esto desde una metodología como la scheleriana no podría ser justificado. Desde la hartmanniana sí tendría sentido, siempre y cuando tuviera necesidad de ese dinero para la supervivencia suya o de su familia. Por último, el

representante de la ética de situación diría que no pueden darse reglas generales sobre esto, y que sólo el interesado tiene los elementos de juicio para saber qué decidir, y si la decisión que ha tomado es buena o mala. Por principio, nadie debería poner en duda que Mary Beth ha actuado bien. De todos modos, y conforme al paso segundo del método, si se viera que las consecuencias de la maternidad de alquiler son tan negativas como en este caso o aún más, entonces habría que establecer una norma o regla desaconsejando su práctica, y el Estado, en último extremo, podría acabar prohibiéndola.

En resumen, pues, parece que desde el método axiológico y del conflicto de valores, no sería difícil justificar la inseminación artificial, pero la maternidad de alquiler podría originar conflictos de valores que la hicieran inviable.

CONCLUSIÓN: LA MORAL NORMATIVA

Tras lo ya expuesto no pueden quedar muchas dudas sobre la existencia de distintos métodos de reflexión ética. Hay diversos métodos y, lo que es más significativo, en la base de cada uno de ellos hay una idea distinta de lo que debe entenderse por método. Existe una concepción ontológica del método, otra deontológica, una tercera epistemológica y, en fin, existe otra fenomenológica. Esa diferente concepción del método hace que en el primer caso tenga carácter deductivo, en el segundo formal, y en el tercero crítico. Frente a todos, Husserl propuso a principios de siglo otra alternativa, la del método como «reducción». Por método no debe entenderse principio ni sistema, sino *epokhé,* reducción; reducción de la conciencia natural a la conciencia «pura». Este es un proceso que Husserl describe en sus obras como difícil, largo y penoso, y que conduce a las simas más profundas de la vida espiritual. En sus obras se pueden leer frases como ésta:

> Quien vive en la *epocké* intencional y a través de ella, tiene el horizonte universal de la pura "vida interior"[191].

Esto recuerda el *intimeor intimo meo* agustiniano, y hace de la filosofía un método de interiorización. Quizá por eso Husserl utiliza con tanta frecuencia en sus escritos el término «meditación» para definir la actividad filosófica. Cuando uno pone entre paréntesis el mundo natural y retorna al santuario de la conciencia pura, entonces se le abre un nuevo universo, el de las esencias eidéticas, cuyo estudio es la primera tarea del fenomenólogo. He aquí cómo lo describe Husserl en la sección de *Ideas para una fenomenología y filosofía fenomenológica* titulada «Sobre el método y los problemas de la fenomenología pura»:

> Si nos fijamos en las normas que nos prescriben las reducciones fenomenológicas, si desconectamos rigurosamente, como ellas lo requieren, todas las trascendencias, si tomamos, pues, las vivencias puramente, en su esencia propia, entonces se nos abre, según todo lo

> expuesto, un campo de conocimientos eidéticos. Este campo se presenta, cuando se han superado las dificultades del comienzo, como infinito en todas direcciones. La multiformidad de las vivencias con sus componentes esenciales, ingredientes e intencionales, es una multiformidad inagotable, y por lo mismo lo es también la multitud de las relaciones esenciales y de las verdades apodícticas necesarias que se fundan en ellas. Se trata, pues, de tornar cultivable, para sacar de él preciosos frutos, este infinito campo del *a priori* de la conciencia, al que nunca se había hecho justicia en su peculiaridad, más aún, el que en rigor no se había echado de ver nunca[192].

Tal es la profundidad y amplitud que abre a la filosofía el método fenomenológico.

La filosofía de Zubiri, como ya sabemos, está emparentada con la fenomenología. Lo que es para Husserl el análisis de las cosas en tanto que dadas en la conciencia pura o reducida, es para Zubiri la descripción de la realidad en tanto que actualizada en aprehensión. Parecería, pues, que el método tiene en Zubiri el sentido fenomenológico de *epokhé,* y por tanto de puesta entre paréntesis de lo que la realidad sea o pueda ser allende la aprehensión, para analizarla sólo en tanto que actualizada en la aprehensión. Pero para esto, dice Zubiri, no hace falta método, ya que las cosas nos están dadas en la aprehensión de modo primario y directo. La aprehensión o se tiene o no se tiene, pero en cualquiera de los dos casos no precisa de método. Todo lo que hemos descrito en el capítulo anterior como perteneciente a la aprehensión humana y actualizado en ella, eso que en relación con la ética hemos denominado el nivel «proto-moral», no requiere de verdadero método. Es algo inmediatamente aprehendido, que por tanto se muestra, se describe, pero no se demuestra ni se explica.

El método empieza a ser necesario cuando desde la realidad como formalidad, es decir, la realidad en tanto que dada en aprehensión, intentamos ir más allá, en busca de lo que podrían ser las cosas en la realidad del mundo, esto es, más allá de la aprehensión. Esta es la obra de la razón. Realidad aquí no es formalidad (como en la aprehensión) sino «fundamentalidad», el fundamento de las cosas fuera de mi aprehensión. Lo que Zubiri llama «aprehensión primordial» es una especie de intuición (aunque él, por muy buenas razones[193], evita este término), algo inmediato o, como él dice, «compacto». Por el contrario, la razón no intuye sino que conoce, y el conocimiento es un proceso, un complicado proceso que ha de atenerse a un «método». En la aprehensión primordial no hay método; en la razón, sí. Mediante él la razón se lanza, desde lo dado en la aprehensión (que ahora funciona como «sistema de referencia»), «hacia» lo que «podría ser» la cosa en la realidad del mundo. *Méthodos* significa vía o camino; pues bien, la razón tiene método porque ha de recorrer un difícil camino, el de ir desde la realidad como formalidad, es decir, desde la realidad en tanto que dada en la aprehensión, hacia la realidad como fundamentalidad, esto es, hacia la realidad de las cosas en tanto que objetos del mundo. Este no es un camino en el que el hombre pueda actuar como mero espectador; todo lo contrario, en él tiene que «construir», que «crear». El método no consiste ni en principio, ni en sistema ni en reducción sino en «creación». Adviértase la similitud de esta concepción zubiriana del método con la propia del kantismo. El método tiene que ver con lo no directamente dado en la intuición sensible (Kant) o en la aprehensión de realidad

(Zubiri). El método como «creación» guarda alguna relación —sólo alguna— con el método como «canon» y «arquitectura». Luego veremos que esto tiene su importancia, ya que permite asumir desde la filosofía de Zubiri muchas de las metodologías que quedaron descritas en los apartados segundo y tercero de este capítulo.

Para Kant el método de la razón pura consistía en disciplina, canon, arquitectura e historia. En Zubiri la razón tiene carácter mensurante, mensura la realidad de modo abierto, principial y canónico[194]. Además, es una marcha dinámica:

> La razón no es sólo un sistema articulado principial y canónicamente, al modo por ejemplo de las demostraciones de un teorema. Este sistema demostrativo será, como veremos, resultado de la razón, pero no es lo que formalmente constituye la razón. La razón es una marcha. Y el principio y el canon de la razón son principio y canon de búsqueda, de búsqueda de realidad en profundidad. Si la realidad estuviera total y completamente aprehendida en intelección primordial, no habría lugar a hablar de razón[195].

Porque no lo está, la razón consiste en marcha dinámica, es intelección en búsqueda. Esta búsqueda es direccional (en esto consiste el canon, en dirigir la marcha de la búsqueda) y es siempre provisional. Aun en el caso de que lo encontrado por la razón sea verdadero, esa verdad no tendrá nunca carácter absoluto sino provisional.

> Provisional significa que aun siendo verdad, es una verdad que por su propia índole está llamada no a ser forzosamente derogada, pero sí a ser superada[196].

De lo dicho se deduce que la razón es rigurosamente «problemática». Si todo nos estuviera dado en aprehensión primordial, no habría problemas ni tampoco razón. Pero no es así, y el hombre se encuentra «lanzado» desde la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión, allende ella. Esto es lo que significa exactamente problema.

> Este lanzar ante sí, actualizando aquello hacia lo cual estamos lanzados, es justo lo que etimológicamente significa la palabra *problema* (del griego *pro-bállo*, arrojar algo 'ante')[197].

En el caso que aquí nos ocupa, esto es evidente. Es lo moral en tanto que dado en la aprehensión (por consiguiente, eso que hemos llamado en el capítulo anterior el orden «proto-moral» de la realidad humana), lo que nos «lanza» allende la aprehensión, a la búsqueda de lo que sea lo bueno y lo malo en la realidad del mundo. Nos encontramos lanzados por la realidad protomoral del hombre, que en tanto que tal es cualquier cosa menos problemática. Pero la moralidad humana no se reduce a esa dimensión, y por ello es la misma realidad protomoral la que nos lanza más allá de ella misma, en busca de los contenidos concretos de la vida moral[198]. Esta marcha de la moral en busca de su concreción es real y necesaria, pero problemática. La moral concreta es un

problema para la razón humana. En otros términos: la moral racional es siempre problemática. Aun en el caso de que sus contenidos sean verdaderos, esa verdad no será nunca definitiva sino siempre provisional. La protomoral es estructural, permanente; la moral racional está siempe afectada de provisionalidad. Más tarde reaparecerá el tema.

La marcha de la razón moral, como la de cualquier otra dimensión de la razón, es problemática y necesita, por tanto, de un «método». Este método, en tanto que racional, tiene una estructura que, según Zubiri, consta de «tres pasos esenciales»[199]: el «sistema de referencia», el «esbozo» y la «experiencia». La razón opera siempre «desde» algo, que no puede ser otra cosa que lo aprehendido en el campo; es decir, la razón moral ha de iniciar siempre su marcha desde lo que en el capítulo anterior hemos denominado «protomoral», de modo que vista desde la razón, la protomoral es el «sistema de referencia» de toda la moral normativa. Desde él y por él, la razón se halla lanzada a «esbozar» lo que podría ser la cosa en la realidad del mundo. El sistema de referencia lo es siempre, pues, de una creación racional, que primeramente se expresa en forma de esbozo. Hay que esbozar el «podría ser» del contenido concreto de la realidad. La protomoral sólo es sistema de referencia vista desde el esbozo moral. Y a la inversa: el esbozo es siempre una «construcción libre»[200] de la razón, pero fundada en el sistema de referencia. Sin sistema de referencia no hay esbozo moral. Todo esbozo es una «posibilidad» entre otras, lo cual quiere decir que el esbozo es, en realidad, un «sistema de posibilidades». El sistema de referencia funda un sistema de posibilidades[201].

Pero el método de la razón no finaliza ahí, precisamente porque es razón real, y no meramente ideal o conceptiva. No es la razón de Leibniz, ni tampoco la de Hegel. Una vez elaborado el esbozo de posibilidades, el hombre tiene que contrastarlas con la realidad en la «experiencia», de modo que sea la misma realidad la que «apruebe» o «repruebe» el esbozo. De ahí que Zubiri defina la experiencia como «probación física de realidad»[202]. Mediante ella «discernimos» los esbozos. Probación física es, por ello, dice Zubiri, «ejercitación discerniente» [203]. Cuando uno posee gran capacidad para discernir (en el sentido apuntado) decimos que tiene «mucha experiencia».

La experiencia prueba el esbozo, bien por experimentación, bien por compenetración, bien por comprobación, bien por conformación. Estos son los cuatro tipos de probación física de realidad que conocemos. Mediante ellos, el esbozo de posibilidades queda «verificado». Es el término del método de la razón, la verdad del esbozo. Esta es una verdad racional, y por tanto no consiste en verdad real (propia de la aprehensión primordial), ni tan siquiera en autenticación o veridictancia (que son las formas de la verdad dual o del logos). En el orden de la razón hay un tipo de verdad propio que es la verificación. Cuando la experiencia aprueba el esbozo, éste queda verificado. Se trata de una auténtica y rigurosa verdad, no de mera convención (esto es lo que separa a Zubiri de los convencionalistas estrictos), pero de una verdad tan provisional y tan abierta como lo sean los propios esbozos que verifica.

Los cuatro pasos analizados, sistema de referencia, esbozo de posibilidades, experiencia y verificación son típicos de toda razón sentiente, y no sólo de la razón teorética o especulativa, por más que sea a ésta a la que más directamente se aplican. El propio Zubiri acude siempre para explicar esos diferentes pasos al ejemplo de los colores: el verde que vemos es el sistema de referencia, desde el

cual la razón elabora un esbozo intelectual, como es la teoría electromagnética, que verifica la experiencia bajo forma de experimento. Parece, pues, que en el orden de la razón especulativa los pasos señalados se cumplen puntualmente. Pero cuando estamos intentando establecer el método de la razón moral, es importante dejar claramente dicho que la razón sentiente no es sólo teorética[204], y que el método expuesto lo es de todo tipo de razón, teorética o no. Lo cual requiere alguna mayor explicación.

Zubiri deja claro más de una vez que la razón sentiente no es sólo teorética. «La intelección racional, dice en un párrafo, no es siempre teorética» [205]. Y es que, en efecto, además de «razón teorética» hay «razón práctica». En *Sobre el hombre* establece entre esos dos usos de la razón la misma diferencia que entre la «inteligencia sentiente» y la «inteligencia posidente». Ya he insinuado antes, siguiendo a Antonio Pintor Ramos, que en mi opinión no son dos inteligencias distintas, ni tan siquiera dos usos autónomos de la inteligencia humana, dado que por necesidad toda inteligencia sentiente es posidente, y a la inversa. Pero no cabe duda de que la intelección racional es unas veces *preponderantemente* teorética y otras *preponderantemente* práctica, y que tiene sentido llamar a la primera «razón teorética» y a la segunda «razón práctica». Pues bien, del mismo modo que por la vía de la inteligencia sentiente y de la razón especulativa se llega al conocimiento y a la ciencia, por la de la inteligencia posidente y la razón práctica se alcanza el sentido moral.

> Precisamente porque (la inteligencia del hombre) es una inteligencia sentiente y posidente puesta en marcha, da lugar a una razón práctica, que es de orden posidente, y esto es lo que, rigurosamente hablando, se llama el sentido moral[206].

Y poco después:

> La razón práctica es la inteligencia posidente puesta en marcha, esto es, un sentido moral[207].

El hecho de que pueda hablarse de una razón práctica a diferencia de la razón teorética, es motivo suficiente para pensar que el método de la razón, por más que sea idéntico en ambas, poseerá en cada una de ellas peculiaridades específicas. Y también es lógico suponer que en la descripción que del método de la razón ha hecho Zubiri, se han tenido en cuenta las particularidades propias de la razón teorética, no las de la práctica. Con lo cual nuestro actual problema es ver cómo quedan modulados esos distintos momentos en el orden de la razón práctica, es decir, en la vida moral.

Empecemos por el principio. Lo dado en la aprehensión «lanza» al hombre a conocer el contenido de las cosas allende la aprehensión, en la realidad del mundo, objetivamente, y esta impulsión es lo que etimológicamente significa «problema». La razón, según vimos, parte siempre de problemas. La razón moral parte también de un problema, del «problema moral»[208], que consiste en la consecución o realización del bien; sin embargo, el *contenido* del bien queda en la aprehensión ante el hombre como algo «indeterminado»[209], para determinar lo cual tiene que poner en marcha su «razón moral»[210]. Como dijera Zubiri respecto

de la felicidad, ésta se presenta a la razón humana «como algo indeterminado, como problema»[211].

Para solucionar ese problema el hombre necesita seguir un método, el método de la razón. Ya sabemos cómo funciona este método en el orden de la razón teorética. En el de la razón práctica tiene una estructura por completo similar, aunque con determinaciones distintas. El sistema de referencia tiene ahora un nombre concreto, el de «deber»; si en el esbozo de posibilidades la razón especulativa coloca en primer lugar lo que tiene de «esbozo», aquí cobra toda su fuerza el de «posibilidad»; por su parte, la experiencia moral tiene también un nombre propio, el de «apropiación»; y la verificación moral se llama, técnicamente, «justificación». La razón moral procede así desde el deber protomoral, por medio de las posibilidades, a la apropiación justificada. O dicho de otro modo, la razón moral no es otra cosa que la puesta en marcha del deber, que consiste en la apropiación justificada de posibilidades. Veamos ahora el contenido de cada uno de esos términos, deber, posibilidad, apropiación y justificación morales.

El deber como sistema de referencia moral

Decíamos antes que vista desde la razón, la «protomoral» es el sistema de referencia de la «moral normativa». El sistema de referencia es, pues, la protomoral analizada desde una nueva perspectiva. Por eso tenemos que comenzar recordando algunas de las conclusiones logradas al término del capítulo anterior.

La moralidad del hombre, veíamos allí, es algo tan primario que está dado en el acto elemental y básico de la intelección humana, la aprehensión primordial de realidad. Toda intelección, decíamos entonces, consiste en la actualización de lo real en la inteligencia sentiente, según la fórmula que Zubiri repite con insistencia a lo largo de la trilogía[212]. En la intelección sentiente hay, pues, tres términos, el noético, la propia intelección, el noemático, la cosa inteligida en tanto que inteligida, y el noérgico, la actualización coincidencial de la inteligencia y la cosa. Este tercer momento, el noérgico, a pesar de ser el menos atendido, es el de mayor importancia, de modo que los otros dos se constituyen precisamente en él. En la aprehensión humana yo actualizo la cosa como «de suyo», como «realidad», y me actualizo a mí como realidad personal, es decir, como «suyo» (o «mío»). Por otra parte, la coactualidad de ambos momentos, el noético y el noemático, que es lo que propiamente constituye el momento noérgico, tiene un carácer propio, que Zubiri denomina «religación». La religación consiste, en última instancia, en la coactualización simultánea del «de suyo» de la cosa y el «suyo» de la persona. La relación primaria y formal del hombre con las cosas no es de posesión sino de religación. La religación es un fenómeno constitutivo y formal de la realidad humana, previo a la posesión de cosas. El hombre «posee» cosas porque antes «está poseído» por la realidad. Esta *vis a tergo* es previa a toda ulterior *vis a fronte*.

También decíamos que entre la *vis a tergo* de la religación y la *vis a fronte* de la actuación con las cosas hay un término medio, la «obligación». La religación me lanza a actuar, y ese lanzamiento es la estructura formal de la obligación moral.

Por la religación la realidad adquiere el carácter transcendental de buena, ya que no puedo «estar en plena forma», «estar en forma plenaria» desligado de ella. Ahora bien, eso es lo que los griegos denominaron *eû práttein* y los latinos *beatitudo*, que quizá debemos traducir al castellano por «felicidad»[213]. Sólo porque estoy religado a la felicidad (en el sentido expuesto, y no en el de lo que los anglosajones llaman *well-being* o bienestar), me encuentro «obligado» a actuar en orden a su consecución. Lo que resulta es un «deber». Lo que visto desde la protomoral adquiere el carácter estructural de obligación, desde la perspectiva del sistema de referencia se tranforma en deber. Por eso ha podido escribir Zubiri que «la obligación es la forma en que el deber se apodera del hombre»[214].

Esto nos plantea frontalmente el problema del «deber». ¿Qué es el deber? Nunca ha sido fácil contestar a esta pregunta. Durante un tiempo se pensó que el deber estaba radicado en el ser. Más tarde se separaron ambas dimensiones, hasta oponerse: lo que es no debe, y lo que debe no es. En cualquier caso, no hay duda de que el debe sigue de algún modo siempre el destino del es. Esto sucede también en Zubiri. Como es bien sabido, el ser no es para él un concepto primario, sino derivado de otro más fundamental, el de realidad. Lo primero es la realidad, no el ser. El ser no es otra cosa que la reactualización de la realidad en el mundo[215]. Las cosas transcendentes al mundo, como Dios, serían realidad pero no podrían tener ser. En el orden noético, pues, lo primario es la realidad y el ser tiene un carácter meramente secundario. Pues bien, para Zubiri lo mismo sucede en el orden ético. El problema moral no se ventila en el orden del deber, como quería Kant, sino en el de la realidad. Es la realidad humana la que es constitutivamente moral. El deber no es más que una reactualización ulterior de esa realidad moral o buena. De ahí que escriba:

> El hombre está vertido constitutivamente por su propia realidad al deber, y... por consiguiente es a una, y por la misma razón, realidad que es, y realidad debida[216].

El deber es, por tanto, la reactualización del bien, y no al revés. El deber no es la causa del bien sino consecuencia suya. De ahí la crítica de Zubiri a Kant:

> El deber, pues, no es algo que formalmente se contrapone a la realidad. Kant había pensado que la realidad es lo que es, y que por otro lado está el deber, la pura norma. Ahora bien, aquí no se trata de normas, sino de una realidad que nos es debida en orden a la felicidad[217].

El hombre es una realidad «debitoria»[218], ya que se halla en condición de apropiarse las cosas en orden a su felicidad. El carácter de «apropiables» hace de las cosas *bienes*; el carácter de «apropiandas» las convierte en *deberes* [219]. Pero los deberes concretos no son lo primario. Lo primordial y primario es la propia condición debitoria del hombre, el hecho de que:

> el hombre está debitoriamente vertido a su propia realidad humana como apropianda, y tiene el área del deber que emerge de su propia realidad[220].

Esto último es muy importante. Los deberes concretos, lo que Zubiri llama «los deberes en plural»[221], son deberes «materiales»; pero por debajo de ellos, fundamentándolos, hay un deber «formal», la forma del deber, que surge de la propia forma de realidad del hombre, es decir, del hecho de que esté debitoriamente vertido a su propia realidad como apropianda. Por eso dice Zubiri que:

> los deberes en plural... son deberes fundados en una cosa primaria y radical, que es el carácter debitorio del hombre en orden a su propia felicidad[222].

Ahora bien, si esto es así, resulta que en Zubiri hay, como en Kant, un *factum* formal, de carácter imperativo y categórico. Este *factum* quizá podría formularse así:

> Obra de tal manera que te apropies las posibilidades mejores, en orden al logro de tu felicidad y perfección.

Los deberes concretos del hombre no podrán ser nunca más que especificaciones de este principio general del deber. Por otra parte, en esta definición se incluyen los términos «posibilidad» (que es el nombre propio del esbozo moral) y «apropiación» (o experiencia moral). La posibilidad pertenece al momento del esbozo y la apropiación a la experiencia; pero el imperativo anterior no sólo es previo a ellos, sino también su condición de posibilidad; es, en concreto, su «sistema de referencia».

En el capítulo anterior dijimos que Zubiri había puesto las bases de una «ética formal de los bienes», donde el adjetivo formal tiene el sentido preciso que Zubiri da a este término, pero también el de ausencia de un contenido concreto (y en esto es asimilable al formalismo kantiano, ajeno a todo tipo de determinaciones materiales). En Zubiri hay, pues, una ética formal de los bienes. Acabamos de ver, por otra parte, que de ella deriva una «ética formal del deber». El deber se funda en el bien, de tal modo que el deber es siempre la maximización del bien. Y como ya en la aprehensión aprehendemos las cosas como «de suyo» y la propia realidad como personal o «suya», resulta que el máximo bien consiste en la realización religada con la realidad. En esto reside la perfección y la felicidad, en la realización personal. El bien moral, y por tanto la fuente de todo deber, consiste en la apropiación de posibilidades en orden a la autorrealización personal, es decir, a la perfección y felicidad. El bien por antonomasia y el deber primario es la propia realidad personal del hombre. Y como el carácter de realidad personal no es meramente talitativo sino transcendental[223], resulta que no comprende sólo mi perfección o mi felicidad, sino la de toda la Humanidad. La perfección y la felicidad de mi persona y de todas las personas es el «fin» de la vida moral. Ese fin no puede convertirse nunca en «medio». El medio de la moral no es la perfección ni la felicidad, sino la apropiación de posibilidades. De acuerdo con esto, parece que el anterior imperativo categórico puede reformularse de la siguiente manera:

> 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.

A nadie se le ocultará la similitud entre esta fórmula y la que utiliza Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* para expresar su 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 medio[224].

Mil veces se ha discutido si esta fórmula es meramente formal, o tiene contenidos materiales. Naturalmente, todo depende de cómo se defina el formalismo. Pero de lo que no cabe duda es de que tiene carácter formal, si el término «formal» se entiende en el sentido usual en la filosofía de Zubiri. Lo formal no se opone a lo material sino al contenido. Las anteriores formulaciones del deber moral son formales porque no especifican o determinan los contenidos concretos. No son contenidos sino algo previo a ellos. ¿Qué? Exactamente su «sistema de referencia».

El principio formal del deber puede formularse en otros términos derivados de los anteriores. Una de esas formulaciones es la que Kant establece al comienzo de la *Crítica de la razón práctica*:

> Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal[225].

Este principio se halla muy cercano a la llamada Regla de Oro, y puede considerarse como su explicitación. También la Regla de Oro es un modo estrictamente formal de definir el deber. Como es bien sabido, esta regla dice así:

> Actúa con los demás como quieres que ellos actúen contigo.

Esta máxima ha sido el sistema de referencia moral de la generalidad de las culturas. La cultura occidental recibió esta máxima de la tradición judía, que la formuló de forma negativa:

> Lo que odias, a nadie se lo hagas[226].

La fórmula positiva es la del libro del *Levítico*, que dice:

> Amarás a tu prójimo como a tí mismo[227].

La tradición cristiana modificó ambas máximas, formulando la primera de forma positiva («haced con los demás lo que queráis que hagan con vosotros»)[228], y ampliando el amor al próximo con el amor al lejano y al enemigo[229]. La «regla de oro» es propiamente la primera, no la segunda, aunque ambas convienen en tener un carácter más «formal» y «canónico» que «deontológico» y »preceptivo». Esto explica que en la tradición cristiana occidental, empezando por el propio texto del evangelio de Lucas, hayan ido por lo

general juntas. La *Didajé* o *Doctrina de los Doce Apóstoles* comienza con estas palabras:

> Dos caminos hay, uno de la vida y otro de la muerte; pero grande es la diferencia que hay entre estos caminos. El camino de la vida es éste: En primer lugar, amarás a Dios, que te ha creado; en segundo lugar, a tu prójimo como a tí mismo. Y todo aquello que no quieres que se haga contigo, no lo hagas tú tampoco a otro[230].

Cabe preguntarse cuál es el estatuto ético de estas fórmulas. Se podría pensar que son principios «deontológicos» o «materiales», de los que pueden y deben extraerse conclusiones prácticas. Sin embargo, la experiencia parece demostrar que son principios excesivamente abstractos y genéricos, como para que de ellos puedan deducirse proposiciones morales concretas. Kant interpretó esa imposibilidad de un modo nuevo, afirmando que esos principios no tienen carácter «material» o «deontológico», sino estrictamente «formal» o «canónico». En una célebre página de la *Crítica de la razón práctica*, Kant intentó demostrar la coincidencia de su imperativo categórico con la moral evangélica, y más en concreto con el precepto que dice:

> Ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a tí mismo[231].

No es que este mandato evangélico sea idéntico al imperativo categórico kantiano; no lo es. Pero tampoco resulta comprensible sin él, de modo que el mandato del amor a Dios y al prójimo debe considerarse como el término ideal al que llega el hombre que se halla regido por el imperativo categórico. Así se explica, piensa Kant, su condición estrictamente escatológica[232]. De ser esto así, como parece, el imperativo cristiano de la *agápe* no debe considerarse como un mandato de contenido concreto, sino como el «sistema de referencia» de toda ulterior concreción moral, por tanto, como el criterio que debe cumplir toda ulterior apropiación de posibilidades concretas, a fin de que puedan ser consideradas como cristianas[233].

La regla de oro es fruto de la tradición judeo-cristiana, y el imperativo categórico carece de sentido fuera de la filosofía kantiana. Sin embargo, una y otro no hacen sino expresar algo que, en el fondo, es independiente de ellos, y que por tanto les trasciende. Quiere esto decir que el sistema de referencia sigue siendo el mismo aun para quienes no sean capaces de asentir a la tradición judeocristiana o a la filosofía kantiana. Veámoslo con un ejemplo muy significativo. En 1977 publicó Ronald Dworkin un gran libro, titulado *Taking Rights Seriously*. Todas sus páginas son un duro alegato en contra del positivismo jurídico propio de la filosofía utilitarista, tal como lo defendió su predecesor en la cátedra de la Universidad de Oxford, H. L. A. Hart. Para esta teoría el hombre no puede tener más derechos que aquellos que le concede el Estado en el cuerpo de la legislación positiva. El positivismo jurídico no acepta la idea de que los derechos puedan preexistir a cualquier forma de legislación. Dworkin, por el contrario, piensa que hay algún tipo de derecho humano previo a las leyes y fundamento suyo. No son los antiguos derechos humanos tal como los definía en su contenido material la tradición iusnaturalista, sino un derecho

que Dworkin no duda en calificar de «formal», ya que no prejuzga qué derechos positivos o concretos ha de tener la gente, ni garantiza siquiera que tengan alguno[234]. A este derecho formal lo llama Dworkin,

> derecho de los hombres a igual consideración y respeto[235].

La simple formulación de este derecho demuestra bien su semejanza con la «regla de oro», y el hecho de que Dworkin lo califique de «formal» indica hasta qué punto se halla cerca del imperativo kantiano. Los derechos humanos, tal como aparecen en las diferentes tablas, tienen un carácter «positivo» y «material», pero si queremos tomar los derechos en serio no tenemos más remedio que admitir la existencia de un derecho previo a todos ellos y sistema de referencia suyo, un derecho que es por tanto puramente «formal», el derecho de todos los hombres a igual consideración y respeto. Dworkin defiende en su libro, además, que este derecho está en la base de toda la magnífica construcción de Rawls, de modo que la que éste llama «posición original», tan mal comprendida por sus críticos, no es otra cosa que la versión rawlsiana del «sistema de referencia»[236]. He aquí, pues, una formulación del sistema de referencia distinta de la judeo-cristiana y de la kantiana, pero a la postre concordante con ellas.

De todos estos modos se expresa o puede expresarse el sistema de referencia moral. La «obligación» protomoral se convierte en él en «deber», un deber formal que cuando adquiere contenido concreto mediante la «apropiación de posibilidades», conduce a la «justificación» moral. El deber como sistema de referencia es, por ello, el principio del movimiento de la razón en todo el proceso de justificación moral. El deber lanza al hombre a la justificación moral. Pero este proceso no es lineal, sino circular, de modo que al final de todo este proceso se vuelve al punto de partida. La justificación es siempre una determinación del sistema de referencia. Por eso creo conveniente añadir ahora que además de principio de la razón moral, el sistema de referencia es de algún modo su término. Esto significa que toda decisión moral, para que pueda justificarse, tiene que estar de acuerdo con el sistema de referencia. O dicho de otro modo, que el imperativo categórico del sistema de referencia, en cualquiera de sus formulaciones, es algo así como la «prueba del nueve» de la razón moral. Cuando se ponderan las diferentes posibilidades concretas y se toma la decisión de apropiarse una concreta, conviene contrastar esa decisión con la fórmula del imperativo, para ver si la decisión está de acuerdo o en desacuerdo con ella. Sólo en el primer caso la decisión estará realmente justificada. La apropiación de posibilidades puede hacerse por motivos muy varios, algunos de los cuales distan mucho de ser morales. No es, pues, la apropiación de posibilidades lo que concede validez al razonamiento moral, sino el sistema de referencia. El es la única garantía que tenemos de que nuestras decisiones no están mediatizadas o dirigidas por intereses egoístas o ambiciosos. Como ha escrito Adela Cortina discutiendo con la ética de situación, el imperativo categórico kantiano quiere ser una garantía moral frente a las tentaciones de la conciencia individual.

> Precisamente por evitar que los mandatos morales presentes en la conciencia fueran el resultado de intereses inconscientes como los descritos, y no por afán unificador, recurrió Kant al *test* del imperativo... ¿Cómo distinguir un mandato moral de una apariencia de

> mandato que brota de intereses no morales? ¿Cómo saber ante una "revelación" interior si soy un "escogido" o un desequilibrado, que va a llevar a la desgracia a un buen número de gentes con sus alucinaciones únicas? Las cautelas kantianas, precisamente en una época en que el interés económico empezaba a mover el mundo casi en exclusiva, siguen siendo —a mi juicio— modélicas: antes de seguir tu máxima interior, piensa si la extenderías como ley universal de la naturaleza, piensa si daña a seres que son en sí mismos fines, por ser autolegisladores, piensa si conviviría con otras leyes que fomentan la autonomía de tales seres haciendo posible un reino de los fines. Este es el sentido de ese test kantiano para máximas que es el imperativo y que no anula la necesidad de que cada individuo asuma la decisión en el momento concreto. Ningún totalitarismo está legitimado para arrebatar la decisión a seres autolegisladores para anular la disidencia; pero este mismo reconocimiento de la autonomía es un criterio moral que obliga a obedecer al derecho cuando la fomenta[237].

Ahora vemos, al final del recorrido, que el término «referencia» significa dos cosas distintas en la expresión «sistema de referencia». Este sistema es, de una parte, «principio» de todo ulterior razonamiento moral; pero es también su «canon»[238], y en tanto que tal mide o mensura la validez de todos los momentos ulteriores de la razón moral o práctica. Brevemente, el sistema de referencia es el principio y fin del razonamiento moral.

El esbozo de posibilidades morales

El segundo momento del método de la razón es el esbozo de posibilidades. Del mismo modo que en la protomoral había dos niveles distintos, el de bien-obligación y el de valor-estimación, así también en el orden de la razón hay un doble estrato, el del imperativo del deber y el de la apropiación de posibilidades. Hay una cierta correspondencia entre ellos, de modo que el sistema de referencia se desarrolla en la línea del bien-obligación, como ya hemos visto, y el sistema de posibilidades en la del valor-estimación. Es lo que ahora debemos explicar.

El logos moral nos permitía identificar valores y ordenarlos jerárquicamente, de modo que pudiéramos hacer juicios de valor sobre las cosas; por tanto, estimarlas. Ahora bien, los valores no son más que la estimación de las cosas en tanto que aprehendidas. Para que esos valores puedan convertirse en principios de la vida moral es preciso buscarles su fundamento allende la aprehensión, en la realidad del mundo. Esa es la obra de la razón moral, «fundamentar» los valores. Hay que ver lo que son los valores desde el fundamento de la realidad. Sucede aquí, en la dimensión axiológica de la inteligencia humana, exactamente lo mismo que en la óntica u ontológica. Pensemos, por ejemplo, en mi percepción del color verde. Yo aprehendo este color como verde, y así lo afirmo en el juicio. Ahora bien, será la razón la que intente buscar el fundamento real del verde allende la aprehensión. Y para ello habrá de construir «esbozos», del tipo de la teoría corpuscular o la teoría ondulatoria. No

es que el verde no sea real, es que es real «en» la aprehensión, no allende ella. Si los colores son reales allende la aprehensión, es algo que tiene que dilucidar la razón, concretamente la razón científica. Para ello ha de construir esbozos, que son los que se hallan en cualquier tratado de Física: allende la aprehensión, en la realidad del mundo, lo que puede haber son fotones, ondas electromagnéticas, etc. Los fotones y las ondas electromagnéticas son «esbozos» racionales, que como tales son «creaciones libres» de la razón, por tanto, «irreales», con un estatuto muy preciso, el de «posibilidades»[239]. Los esbozos son siempre esbozos de posibilidades, sistemas de posibilidades. Nada más.

Pasemos desde aquí a la axiología. Mi percepción del color verde es de algún modo equiparable a mi estimación del valor estético de esta luz que estoy percibiendo, o del cuadro que contemplo. Pero con ello no está dicho por qué estimo este cuadro como bello y aquella persona como fea. Dilucidar esto, dar razones de ello, será la tarea de la razón estética. Para explicar esas estimaciones la razón estética tendrá que elaborar unos ciertos esbozos, del tipo de los que se hallan en los tratados de Estética: un cuadro me parece bello por la proporción de sus partes, o por el equilibrio de sus colores, o porque reproduce fielmente la naturaleza, etc. Todas estas explicaciones racionales son creaciones libres, esbozos, posibilidades. No todas son igualmente posibles, ya que la experiencia las corroborará en diferente medida; pero en tanto que puros esbozos, no hay duda de que todas son meras posibilidades.

Quizá ahora estamos ya en franquía para entender lo que es un esbozo moral. Veo que Pedro hace una acción A, y la estimo buena, correcta, en tanto que percibo cómo Pablo realiza otra, B, que juzgo mala. Hasta ahí me he movido en el plano del puro logos. Pero me surge inmediatamente la pregunta de por qué estimo la primera acción como buena y la segunda como mala. Tengo que «explicar» mi preferencia axiológica, «dar razón» de ella, y esto es obra de la razón moral. Estas razones las tendré que construir yo, serán, pues, «construcciones libres», «posibilidades construídas» y, por tanto, «esbozos». De ellas están llenos los tratados de Etica. Se pregunta Hume en el *Tratado de la naturaleza humana* por qué ante la presencia de un asesinato emito inmediatamente un juicio negativo, desaprobatorio, y afirmo que se trata de una acción mala. Hume no discute que, en el plano del logos, todos estamos de acuerdo en la estimación y valoración de ese acto. Lo que se pregunta es por qué lo estimamos así. Su respuesta es que la contemplación del acto produce en nosotros un sentimiento de desagrado tal, que lo rechazamos de modo instintivo. Nuestras estimaciones morales tendrían su explicación, según eso, en el sentimiento. Es la respuesta propia del emotivismo. Otros filósofos, los intuicionistas, piensan que la explicación hay que buscarla por otro camino, y que el rechazo obedece a una especie de sentido innato de la justicia que tenemos todos los hombres. Los naturalistas opinan que el desagrado ante la contemplación del crimen se debe a nuestra tendencia a considerar mala cualquier alteración del orden de la naturaleza. Y así sucesivamente. Pues bien, todas estas explicaciones son «creaciones libres», «construcciones racionales» y, por tanto, «esbozos»; esbozos morales. Sin ellos es imposible hacer de la moral un «conocimiento objetivo», y por tanto un «saber», una «ciencia» dotada de contenidos concretos. Ciertamente, al hablar de la protomoral y del sistema de referencia vimos ya cosas importantes en orden a la elaboración de una ética; pero tenían todas un carácter preponderantemente formal. Sólo ahora, con la puesta en marcha de la razón moral y la creación

de esbozos, la Ética formal empieza a convertirse en otra cosa, en Moral concreta, por tanto en un conocimiento objetivo, en verdadera ciencia.

El Diccionario de la Real Academia Española define así el término esbozo: «Bosquejo sin perfilar y no acabado. Se aplica especialmente a las artes plásticas, y por extensión a cualquier obra de ingenio». El esbozo es sólo el primer paso en la construcción o creación racional. Se le llama esbozo porque está pidiendo desde dentro de sí mismo la existencia de otro u otros pasos ulteriores que den plenitud a la obra. Lo cual no significa que el esbozo carezca de autonomía o de verdad. Se pueden construir esbozos verdaderos o falsos, buenos o malos. Así, por ejemplo, se puede dibujar un mal esbozo de un cuadro, o elaborar un esbozo intelectual falso, como esbozamos mal la estrategia a seguir en un partido de futbol, o en una oposición, etc. 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 mundo. Por más que sean «irreales» y consistan en «construcciones libres», no todos los esbozos son iguales, ni puede caerse en un convencionalismo ingenuo. Hay esbozos más adecuados y menos adecuados, más verdaderos y más falsos, como también hay esbozos mejores y peores. Es importante insistir sobre este punto, ya que conviene evitar dos extremos igualmente perniciosos, el que niega todo valor de verdad a los esbozos, y el que les concede un valor inmutable y absoluto. Zubiri piensa que los esbozos tienen verdad, pero no «verdad real» (que de algún modo es absoluta), ni tan siquiera «verdad dual» (de autenticación o de veridictancia), sino sólo «verdad racional», es decir, «verdad de verificación». Es una verdad limitada, pero auténtica verdad. Lo cual no quiere decir ni que los esbozos sean absolutamente verdaderos ni que carezcan de excepciones. Es importante aclarar estos dos puntos. Por más que los esbozos puedan tener pretensión de absolutos, no son nunca absolutamente verdaderos. Esto sería dotar a los esbozos de la contundencia de la «verdad real», y es evidente que no la tienen. Pero tampoco puede afirmarse lo contrario, al modo del convencionalismo, y decir que en sí no son ni verdaderos ni falsos sino meramente útiles o coherentes. El esbozo tiene tras de sí una verdad muy fuerte, la verdad de lo dado en la aprehensión, y consiste en la construcción, a partir de ella, de algo dotado, al menos, de lógica. El esbozo ha de tener, cuando menos, la verdad propia de la lógica, lo que en la antigua escolástica se conocía con el nombre de «verdad lógica». No se trata, pues, de mera convención. Es una construcción racional que parte de una verdad real previa (permítaseme englobar aquí bajo el nombre genérico de verdad real a lo que Zubiri denomina verdad real, verdad de autenticidad y veridictancia) y elaborado conforme a las normas de la «verdad lógica». Los esbozos, pues, tienen su verdad (o su no verdad, su falsedad y su error), por más que esa verdad no sea «absoluta». La razón está siempre abierta a nuevas precisiones, a nuevos esbozos. Las teorías científicas son buena prueba de ello. Pero este progreso no se da sólo en el campo de la razón científica, también en el de la razón metafísica. Pensemos, por ejemplo, en el caso de Dios. Dios ha sido esbozado continuamente a lo largo de la historia humana. Ha habido esbozos de muchos tipos. Unos, por ejemplo, han sido politeístas y otros monoteístas. Pues bien, como la racionalidad del esbozo monoteísta parece mayor que la del esbozo politeísta, aquél ha acabado imponiéndose hasta el punto de hacer inviable el esbozo politeísta[240]. Lo mismo cabe decir en cualquier otro

uso concreto de la razón humana. Por eso dice Zubiri que el uso de la razón es una tarea inacabada y siempre abierta. Los esbozos pueden ser verdaderos, pero no absolutamente verdaderos.

Los esbozos morales tienden a afirmarse como absolutos, aunque ello no puede significar que sean absolutamente verdaderos. Pertenecen al orden de lo que Zubiri ha denominado «absolutos relativos»; no son absolutos-absolutos, sino absolutos-relativos. Parece un juego de palabras, pero no lo es. Hay diferentes niveles de absolutez. El ser humano es absoluto, en el sentido de que es inteligente y libre y puede, en última instancia, decir «no», conforme a la espléndida frase de Scheler. Tener capacidad de decir no a las cosas, y aun a la realidad toda, es ser absoluto. Pero la realidad del hombre no es absolutamente absoluta (este sería el caso de Dios) sino relativamente absoluta; quiere esto decir que a pesar de su realidad absoluta, el hombre sólo puede realizarse en contacto con las cosas, en relación con ellas. Este momento de relación o de relatividad hace de él un absoluto relativo. Pues bien, los esbozos morales, en tanto que esbozos construidos por el hombre, tienen este mismo carácter, son absolutos relativos. Esto no sólo quiere decir que admiten excepciones, sino algo más que excepciones; significa que los esbozos absolutos han de contrastarse con la realidad concreta en la experiencia, a fin de que demuestren su temple. A pesar de ser absolutos, los esbozos por sí solos no pueden convertirse en imperativos concretos de acción. Los esbozos no son más que eso, esbozos, y por tanto necesitan siempre y continuamente el contraste con la realidad en forma de experiencia. Lo veremos más adelante.

Así definidos, es obvio que los esbozos morales han de tener un claro carácter «deontológico». De ahí que los principios elaborados por la mayor parte de las éticas deontológicas estén a este nivel, el de los esbozos. En este nivel se hallan, por ejemplo, las éticas que Max Weber llamó «de la convicción». Tanto las éticas deontológicas como las éticas de la convicción han gozado en los últimos tiempos de muy mala prensa. Parece como si hubieran de ser siempre necesariamente ingenuas y fueran incapaces de resistir el más leve análisis crítico. Pero en cualquier caso son necesarias, y constituyen un momento esencial de todo razonamiento moral. Esto, como en una ocasión escribió Max Weber, «es algo mucho más serio» de lo que suele pensarse. «No es para tomarlo a broma»[241]. No hay ética sin principios deontológicos, por más que estos solos sean insuficientes y lleven a insufribles paradojas, como la de decir la verdad siempre, sin importar las consecuencias:

> La ética absoluta (e.d., deontológica) nos impone sin condiciones la obligación de decir la verdad. De aquí se ha sacado la conclusión de que hay que publicar todos los documentos, sobre todo aquellos que culpan al propio país, y, sobre la base de esta publicación unilateral, hacer una confesión de las propias culpas igualmente unilateral, incondicional, sin pensar en las consecuencias. El político —por el contrario— se dará cuenta de que obrando así no se ayuda a la verdad, sino que se la oscurece con el abuso y el desencadenamiento de las pasiones. Verá que sólo una investigación bien planeada y total, llevada a cabo por personas imparciales, puede rendir frutos, y que cualquier otro proceder puede tener, para la nación que lo siga, consecuencias que no podrán ser eliminadas en decenios. La ética

absoluta, sin embargo, ni siquiera se *pregunta* por las consecuencias[242].

Esta caracterización de Max Weber de la ética deontológica frente a la teleológica o consecuencialista es muy oportuna, porque demuestra bien cómo la realidad moral posee siempre dos momentos o respectos, uno deontológico, que el filósofo moral probablemente percibe con más claridad que nadie, y otro teleológico, que cobra particular relevancia en el hombre de acción y el político. Pero tan absurdo como absolutizar el deontológico es hacer eso mismo con el teleológico. Bien podría decirse que teleología sin deontología está vacía, y que ésta sin aquella resulta imposible.

Los esbozos tienen, pues, carácter deontológico, y se identifican con lo que Weber denominó «éticas de la convicción», a diferencia de las «éticas de la responsabilidad» (o teleológicas). También se corresponden con lo que Ross llamó «deberes *prima facie*». Por eso éstos necesitan siempre de un momento posterior y distinto al del esbozo, el de contraste con la realidad, a fin de convertirse en «deberes reales» (*actual*). Lo mismo cabe decir de las tablas de derechos humanos. Los derechos humanos han de tomarse como tablas de esbozos universales y absolutos, y no como meras convenciones que deben respetarse sólo en cuanto resultan útiles. Esta es la perversión propia de la razón meramente estratégica, como con tanta insistencia ha denunciado Apel. El racionalismo crítico es en este sentido la tumba de la razón. Como diría Ronald Dworkin, el tema de los derechos humanos hay que tomárselo más en serio (*taking rights seriosly*)[243]. Ellos son los grandes esbozos de carácter universal y absoluto que ha elaborado la razón moral en los últimos siglos.

Lo mismo cabe decir de los tres grandes principios que desde hace algunos años viene utilizando la bioética norteamericana: «autonomía», «beneficencia» y «justicia». Son también esbozos racionales de gran coherencia, y muy útiles en el proceso propio de la razón moral. El problema está en cómo se consideran estos principios, si como meras hipótesis de trabajo (al modo del convencionalismo y el racionalismo crítico) o como principios que tienen tras de sí una cierta verdad real y están dotados de verdad lógica, razón por la que pueden afirmarse de modo universal y, en alguna medida, como absolutos. Sólo en este segundo caso alcanzan, a mi entender, la categoría de auténticos esbozos morales.

En resumen, pues, podemos decir que los esbozos morales son criterios deontológicos que se afirman con carácter absoluto y sin excepciones. En la historia de la ética se han propuesto varios, según el sistema de referencia de que se parta. Cuando el sistema de referencia es un derecho, como en el caso de Dworkin, el esbozo tiene que desarrollarse en esa misma línea y consistirá, por ello, en una tabla de derechos humanos; cuando, por el contrario, el sistema de referencia afirma el carácter de fines y no de medios de todos y cada uno de los seres humanos, es lógico que el esbozo consista en el orden de valores que los hombres se dan autónomamente a sí mismos; y, en fin, cuando el sistema de referencia es un principio general del tipo de la Regla de Oro, el esbozo va a consistir en criterios también genéricos, como son los de autonomía, beneficencia y justicia. A cada sistema de referencia, pues, corresponde un esbozo distinto. Los principales son los siguientes:

1. *Los derechos humanos.* Las tablas de derechos humanos son principios morales de carácter deontológico que se afirman de modo

absoluto y sin excepciones. Se han propuesto diferentes fundamentaciones de los derechos humanos, desde las iusnaturalistas hasta las utilitaristas. A mi modo de ver, la única fundamentación posible es la que propone Dworkin: hay un derecho humano fundamental o formal, que es el sistema de referencia de todos los demás derechos humanos. Este sistema de referencia es el derecho de todos los hombres a igual consideración y trato. A partir de él pueden deducirse todos los otros derechos humanos. Pero estos, que ya no tienen carácter formal sino material, sólo pueden recabar para sí la condición de esbozos.

2. *Las tablas de valores.* Los valores, como ya hemos dicho, pertenecen al nivel del logos. Pero cuando se afirman como objetivos, entonces adquieren la categoría de esbozos racionales. Las tablas de valores, por ejemplo, la que describimos en el epígrafe del capítulo anterior dedicado a la axiología, han de tenerse por esbozos racionales. Estos esbozos pueden considerarse puras convenciones culturales de los pueblos. Pero cuando están asumidos libre y autónomamente por las personas, entonces pueden verse como determinaciones materiales del principio formal de autonomía, tal como lo expresa, por ejemplo, la fórmula del imperativo categórico.

3. *Los tres principios morales.* Desde el año 1978 es común utilizar en bioética los tres principios propuestos por el Informe Belmont: autonomía, beneficiencia y justicia. En estos tres principios están de algún modo condensados todos los derechos y todos los valores, de tal manera que con su sola consideración pueden resolverse los más complejos casos morales. Como en el tema de los derechos y de los valores, se plantea la cuestión de cuál es el estatuto de estos principios. En mi opinión este estatuto no es otro que el de esbozo. Son esbozos que tienen tras de sí un sistema de referencia muy elemental, y que por ello mismo puede ser fácilmente aceptado por todos, del tipo de la Regla de Oro.

De lo dicho se desprende que en Etica, como en Estética o en Física, hay esbozos rivales. Unos están formulados en clave de derechos, otros en clave de valores y otros en clave de principios. Desde un cierto punto de vista son complementarios, pero desde otro son rivales[244]. Para elegir entre ellos siempre es preciso echar mano de una instancia distinta del esbozo. Esta instancia es la experiencia, la probación física de realidad. Ella es la piedra de toque de todo esbozo, también del moral. Es el tercer momento del método de la razón, la experiencia moral.

La experiencia moral como apropiación de posibilidades

Una vez construidos los esbozos, es preciso contrastarlos con la realidad en la experiencia; hay, pues, que «probarlos». Lo que la probación hace es aprobar o

reprobar un esbozo. Cuando un esbozo queda reprobado hay que sustituirlo por otro, en tanto que la aprobación le dota de validez y vigencia, al menos por cierto tiempo.

Zubiri define la experiencia como «probación». Apelando a ese cultismo evita en lo posible el uso del término «prueba», ya que éste sugiere por lo general la idea de una prueba lógica o matemática, es decir, puramente racional. La probación no es eso; es prueba física, real. Como dice Zubiri, es «probación física». Es la propia realidad la que en la experiencia aprueba o reprueba el esbozo. Por realidad no se entiende aquí la nuda realidad, es decir, la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión primordial (o reidad) sino «la realidad de la cosa como momento del mundo»[245], la realidad mundanal o allende la aprehensión, la realidad como fundamentalidad. Lo que la razón busca es el fundamento real de la cosa, y lo que la experiencia aprueba o reprueba es la adecuación del esbozo a ese fin. A la capacidad de discriminar la adecuación de los esbozos la llama Zubiri, con palabra magnífica, «discernimiento»[246]. Luego veremos las consecuencias de esto en orden a la moral.

La probación tiene sus «modos», según el tipo de esbozo de que se trate y la realidad a que se pretenda adecuar. Cuando lo que se intentan probar son «hechos» naturales, la probación recibe el nombre de «experimento». Cuando se trata de «sucesos» personales, la experiencia ha de realizarse por «compenetración». En las realidades postuladas, como las matemáticas, la experiencia es de «comprobación». Y, en fin, la experiencia de mi propia realidad, la experiencia de mí mismo, que no consiste tanto en la aprehensión del carácter personal de mi realidad (esto es previo a la razón, pues como ya vimos está dado en aprehensión primordial, y es uno de los puntos básicos del carácter protomoral de la realidad humana), cuanto en la probación de que los esbozos que voy construyendo en orden a la realización de mi persona son o no adecuados; por tanto, si hay adecuación entre la «personalidad» que esbozo y la «personeidad» que soy. Es lo que Zubiri llama experiencia por «conformación».

Conviene que nos detengamos en este último tipo de experiencia, dado que de ella depende la «experiencia moral» de la persona. La conformación es probación física de mi propia realidad, es experiencia de mí mismo. Y en tanto que experiencia consiste en un «discernimiento». ¿Cuál? El de cómo se insertan los esbozos (que por tanto son irreales) de posibilidades de lo que soy, en mi propia realidad. La probación física de esta inserción no puede hacerse por experimento, ni por compenetración, ni por comprobación. Sólo cabe realizarla, dice Zubiri, tratando de conformar la propia vida a lo esbozado.

> La inserción es pues un intento de conformación de mí mismo según el esbozo de posibilidades que he llevado a cabo. *Conformación*: he aquí el modo radical de experiencia de uno mismo, es la radical probación física de mi propia realidad. Conocerse a sí mismo es probarse en conformación. No hay un abstracto "conócete a tí mismo". Sólo puedo conocerme según tal o cual esbozo de mis propias posibilidades. Sólo el esbozo de lo que yo "podría ser" insertado en mí como conformación es lo que constituye la forma de conocerse a sí mismo. Evidentemente, es una conformación en el orden de la actualización de mi propia realidad. Difícil operación este discernimiento de sí mismo. Es discernimiento en probación y en conformación[247].

La experiencia moral se inscribe dentro de esta experiencia por conformación. No en vano el hombre está «obligado a sí mismo»[248]. El objeto de la moral es discernir qué posibilidades de entre las apropiables tienen el carácter de apropiandas, y por tanto deben ser apropiadas. La moral es un momento ineludible en la inserción de cualquier esbozo de posibilidades de lo que soy en mi propia realidad. Lo que sucede es que el genérico «podría ser» propio de la razón, adquiere en la razón moral un carácter muy preciso, el de «debería ser». Pues bien, la experiencia por conformación en el orden del «debería ser» se llama «apropiación». Dicho de otro modo, la apropiación es el nombre propio de la experiencia moral. Dentro de la conformación hay muchos momentos, de los cuales sólo el de apropiación pertenece a la experiencia moral. Veamos en qué consiste.

La apropiación es siempre apropiación de posibilidades. Los esbozos morales eran posibilidades, y la experiencia moral consiste en su apropiación o expropiación. Apropiación tiene aquí el sentido de realización de algo irreal. Hemos dicho ya que los esbozos de posibilidades son irreales. Pues bien, la apropiación es un modo de realización.

> Las posibilidades, en lo que tienen de posibilidades, son irreales. Lo que no es irreal es que el hombre tenga esas posibilidades, las que tenga realmente. Pues bien, precisamente porque el tener la posibilidad es algo real, aunque lo tenido en ella sea todavía irreal, tiene sentido que yo me plantee el problema de apropiarme o no esa posibilidad[249].

Todas las posibilidades son, en principio, igualmente apropiables; pero no todas son igualmente apropiandas. Esa diferenciación es la que realiza el discernimiento de la experiencia. Cuando existe conformación entre la posibilidad esbozada y la realidad propia, el esbozo pasa de ser meramente apropiable a ser apropiando, de modo que se convierte en un «deber concreto». Antes situábamos el deber al nivel del sistema de referencia. Pero al hacerlo decíamos, con Zubiri, que el término deber podía tomarse en dos sentidos distintos. Está, de una parte, lo que Zubiri llama el «carácter debitorio» del ser humano, y de otra «los deberes en plural»[250]. El carácter debitorio es el propio del sistema de referencia, en tanto que el deber concreto surge de la experiencia. 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 absoluto.

> El hombre se apropia las posibilidades apropiandas, y por consiguiente da figura real y efectiva a aquello a que el hombre está debido, a saber, a su propia felicidad. Es a lo único a que el hombre está formal y radicalmente debido, abierto en forma debida a su propia felicidad... En todo acto el hombre se apropia unas posibilidades, unas más apropiandas que otras, pero de modo que el hombre puede anteponer las menos apropiandas a las más apropiandas. Al apropiárselas, el hombre traza su figura real, moral y física de felicidad; física, por lo que tiene de figura; moral, por lo que tiene de apropiada. Es decir, el hombre traza la figura real, moral y física de su

> propia felicidad. De ahí que cuando decimos que el hombre responde a la realidad de una situación mediante la proyección de unas posibilidades y la apropiación de algunas apropiandas a diferencia de otras, está haciendo algo concreto, pero está haciendo algo mucho más profundo, que es realizar moral y físicamente su figura de la felicidad[251].

Este doble plano del deber moral en Zubiri, el concreto y el genérico, viene a corresponder con el que Ross establece entre el deber *prima facie* y el deber «real y efectivo» (*actual*). Ross piensa que los deberes *prima facie* (que en la terminología de Zubiri han de tener el estatuto de meros «esbozos») sólo se convierten en deberes *efectivos* una vez contrastados con la experiencia. Ya dijimos que esto le viene a Ross de lejos, nada menos que de Aristóteles y de su doctrina de la *phrónesis*. Por eso lo que Zubiri llama «discernimiento» no anda lejos de lo que Aristóteles denominó *phrónesis* y los latinos tradujeron por *prudentia*.

Pero aún hay más. Aunque clásicamente se ha venido considerando a la ética aristotélica como «deontológica», para algunos autores de nuestro siglo, como Rashdall, Paulsen y Schüller, las éticas de Platón y de Aristóteles son ejemplos típicos de pensamiento «teleológico»[252]. De hecho, es claro que hasta la obra de Kant no se construye un sistema deontológico «puro». La doctrina griega del orden de la naturaleza y la ley natural como fuente de moralidad se ha interpretado deontológicamente, pero puede interpretarse también teleológicamente. Muchos autores piensan que esta segunda interpretación se ajusta más a los hechos. En este caso, la definición aristotélica de *phrónesis* como *recta ratio agibilium* debe recibir una interpretación estrictamente consecuencialista. De hecho, así se ha venido haciendo tradicionalmente, y esa es la razón de que la prudencia se convirtiera en la virtud que mediaba entre la rigidez de los principios y la necesaria adaptación a las circunstancias concretas. Ya hemos visto cómo esto influyó, por ejemplo, en la idea tomista de la epiqueya. Así surgió también toda la doctrina del voluntario indirecto (principio del doble efecto) y de la no necesidad moral de poner medios extraordinarios. De lo que no cabe duda, pues, es de que el llamado por la tradición *iudicium ultimo-practicum,* añade una dimensión claramente teleológica a los principios deontológicos. Pues bien, esta es una típica concesión a la «experiencia», en el sentido en que aquí la hemos definido. En los sistemas clásicos de moralidad hay principios deontológicos (que funcionan como «esbozos») y hay consecuencias teleológicas (que constituyen el momento de «experiencia»). Lo cual nos llama la atención sobre un hecho de gran relevancia, y es el carácter fuertemente consecuencialista de la experiencia moral. Así como los esbozos son deontológicos, la experiencia es preponderantemente teleológica.

Pensemos ahora en sistemas deontológicos distintos de los clásicos, como pueden ser los de Ross y Nozick, ya analizados. Como dijimos, ambos están estrechamente emparentados, y proceden con método muy similar. Hay unos deberes o valores *prima facie*, que en la práctica entran muchas veces en conflicto. Cuando esto sucede, se echa mano para resolverlos y tomar decisiones de criterios que no son utilitaristas, pero sí teleológicos. Basta repasar las páginas que hemos dedicado al pensamiento moral de Nozick, para convencerse de ello[253].

Lo mismo cabe decir de otros sistemas morales, como los de Scheler y Hartmann, y en general de la metodología del conflicto de valores. El principio scheleriano de la «jerarquía» de valores es claramente deontológico, por cuanto afirma que siempre debe elegirse el valor de jerarquía más alta. Pero la corrección hartmanniana según la cual también debe tenerse en cuenta el criterio de «fortaleza», es sin duda teleológica: lo que viene a decir esta corrección es que las consecuencias de elegir el valor más elevado son a veces tan graves, que parece justificable suspender el acto o realizar su contrario. Con nuevos ropajes, aparece una vez más el viejo tema de los medios extraordinarios, que, como ya ha quedado dicho, es claramente consecuencialista. Por cualquier lado que se tome la cuestión, pues, el resultado es siempre el mismo.

Max Weber elevó estos dos momentos de la razón moral, el de esbozo y el de experiencia, a la categoría de tipos ideales. Al primero lo denominó «ética de la convicción» (*Gesinnungsethik*) y al segundo «ética de la responsabilidad» (*Verantwortungsethik*). La primera no se pregunta por las consecuencias de sus acciones, en tanto que la segunda sí las tiene en cuenta. Esta última es, para Weber, la ética propia del político. Aquélla dirá que el fin nunca justifica los medios. Ésta, por el contario, piensa que los medios quedan en la práctica justificados por el fin, y que esa es la razón de ser del poder coercitivo y la violencia institucionalizada del Estado. El Estado siempre tiende a hacer bueno el llamado «principio de Caifás»: «Conviene que muera un hombre solo (e inocente) por todo un pueblo»[254], que desde la ética de la convicción es indefendible. De ahí la conclusión de Weber:

> Quien quiera en general hacer política y, sobre todo, quien quiera hacer política como profesión, ha de tener conciencia de estas paradojas éticas y de su responsabilidad por lo que *él mismo*, bajo su presión, puede llegar a ser. Repito que quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder. Los grandes virtuosos del amor al prójimo y del bien acósmico, de Nazaret, de Asís o de los palacios reales de la India, no operaron con medios políticos, con el poder. Su reino «no era de este mundo», pese a que hayan tenido y tengan eficacia en él. Platón Karatajev y los santos dostoievskianos siguen siendo sus más fieles reproductores. Quien busca la salvación de su alma y la de los demás que no la busque por el camino de la política, cuyas tareas, que son muy otras, sólo pueden ser cumplidas mediante la fuerza. El genio o demonio de la política vive en tensión interna con el dios del amor, incluido el dios cristiano en su configuración eclesiástica, y esta tensión puede convertirse en todo momento en un conflicto sin solución[255].

Pero el propio Weber reconoce, algo más adelante, que la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad no tienen por qué ser absolutamente opuestas, sino que más bien deben considerarse como elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, aun al político auténtico, el hombre de verdadera «vocación política». Este sería el caso del político *maduro*, que siente con toda su alma la responsabilidad por las consecuencias y actúa conforme a una ética de la responsabilidad, pero que al llegar a un cierto punto es capaz de decir: «no puedo hacer otra cosa, aquí me detengo». Las

consecuencias pueden justificar algunos actos, pero no todos. Dicho de otra forma, las consecuencias son un momento del razonamiento moral, no otra cosa.

Tras lo dicho podemos concluir que 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[256]. 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 libre 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 responsables. Los seres substantes o naturales son, por ello, «animales responsivos», en tanto que los seres suprastantes o morales son «hombres responsables»[257]. Esto nos lleva al último punto del desarrollo de la razón moral, el problema de la «justificación».

La justificación moral

Cuando la experiencia aprueba el esbozo, decimos que éste queda «verificado»; o dicho en otros términos, la razón verifica el esbozo en la experiencia. Y como el esbozo es una construcción libre que nunca agota la realidad ni es completamente adecuada a ella, resulta que la verificación del esbozo por la realidad en la experiencia ha de ser siempre parcial. Como el esbozo es por necesidad «concreto», y está determinado individual, social e históricamente, la verdad de la razón también lo es. La verificación racional es a la vez lógica e histórica. En tanto que histórica es un proceso siempre abierto hacia adelante: verificar es, dice Zubiri, «ir verificando». Y este ir verificando es lo que constituye la experiencia[258]. Esto es muy importante en el tema que aquí nos ocupa, el de la moralidad, pues si bien en el orden de la estructura ética o protomoral, y aun en el del sistema de referencia era posible afirmar principios universales, ciertos e inmutables, en el de la moral normativa las cosas ya son bastante más complejas. Tanto, que la verificación moral es un proceso abierto, continuo e inacabable. El hombre tiene que estar verificando continuamente sus propias decisiones morales.

Es probable que el lector se haya sentido incómodo ante el uso del término verificación en contextos como el que acabo de citar. Y es que, en efecto, en el ámbito moral la verificación tiene un nombre propio, se llama «justificación». Lo que queríamos decir es que el hombre tiene que estar justificando continuamente sus propias decisiones morales. La justificación es el término de la razón moral, de la razón práctica. Por eso dice Zubiri que «justificar es dar la última razón de la razón»[259]. También se podría decir que es dar la última razón del sistema de referencia, a través de la verificación del esbozo. Mediante la justificación ratificamos el sistema de referencia moral. Lo ratificamos de varias maneras: por «concordancia» entre el esbozo y el sistema de referencia, por «convergencia» entre ambos y, en fin, por las «consecuencias»[260]. Esto último, que es lo que puede parecer más extraño, tiene una enorme importancia en el mundo de la moral, donde la ponderación de las consecuencias es tan importante. Como ya hemos dicho, la experiencia moral es fundamentalmente teleológica, y por tanto

no puede extrañar que el análisis de las consecuencias sea básico para justificar el esbozo ante el sistema de referencia. Si el esbozo no ratificara el sistema de referencia ni por concordancia ni por convergencia ni por sus consecuencias, tendríamos que decir que no es verificable ni, por tanto, justificable.

La razón tiene una función biológica de control y adaptación al medio; más precisamente, de «ajustamiento». El animal está «naturalmente» ajustado a su medio; posee lo que Zubiri denomina «justeza». El hombre no, el hombre es un ser biológicamente «excéntrico», y la función de la razón es estrictamente biológica, ajustarle a un medio que, precisamente por su inteligencia, se ha convertido en *mundo*. El hombre tiene mundo porque su horizonte no está recortado al ámbito de sus estímulos, sino que abarca el todo de la realidad en tanto que realidad. La amplitud del medio del hombre es tal, que sus respuestas a los estímulos no pueden estar nunca definidas, determinadas; por eso no está «ajustado» a su medio. El hombre tiene que hacer su propio ajustamiento; es decir, tiene que «justi-ficarse». Los animales actúan por «selección» de estímulos, y por eso su horizonte es el de la «justeza» natural. El hombre es libre, actúa por «elección», y por eso su horizonte es el de la «justicia» moral.

> Si el ajustamiento en el caso del animal es una mera justeza, en el caso del hombre es un ajustamiento que, antes de tener justeza, pende de una posibilidad que establece el tipo de justeza que el hombre va a realizar en su acto. Tiene que elegir, o hacer la justeza misma, *facere iustum*, justificar[261].

El mecanismo de la justificación moral es la apropiación de posibilidades. El animal responde a los estímulos; el hombre se apropia posibilidades. Cuando esas posibilidades se las apropia de modo debido, es decir, de acuerdo al sistema de referencia, entonces la acción está justificada.

> Precisamente cuando el hombre se apropia esas posibilidades apropiandas, o las repele en cada una de sus acciones apropiantes o repelentes, entonces es cuando la acción no solamente está ajustada, sino que está justificada. El problema de la justificación pende esencialmente del carácter de deber que tienen las posibilidades que el hombre se apropia en cada uno de los instantes de la vida[262].

Antes decíamos que el objetivo último de la vida moral del hombre era la consecución de la *beatitudo*, de la felicidad. Si éste era el término de la vida moral, y la justificación es la meta de todo el proceso de la razón moral, es lógico que la felicidad de la vida humana no pueda consistir en otra cosa que en la justificación.

> La justificación de la vida no es —y no puede ser otra cosa— sino la propia felicidad concreta del hombre[263].

El intermedio entre ambas, la justificación como acto y la felicidad como estado, es la virtud como hábito. Los actos de justificación van determinando mis posibilidades, y de ese modo labrando físicamente en mí la virtud.

> El hombre determina su sustantividad psicofísica, y esa determinación por apropiación de posibilidades es lo que constituye su virtud y su vicio. La concreción moral y efectiva del hombre no es otra cosa sino la concreción de sus virtudes y de sus vicios. La concreción de la moral es la apropiación racional y razonable de las posibilidades que van implicadas incoativamente en la idea del hombre, perfectamente actualizada en cada una de sus situaciones. Esto y no otra cosa es lo que constituye la felicidad del hombre. De esa felicidad penden los deberes, y la felicidad a su vez pende de la índole misma de una realidad: la realidad humana que está constitutivamente abierta a su interna justificación[264].

De este modo se cierra el ciclo de la vida moral. Partimos de la felicidad y hemos vuelto a ella. Entre uno y otro polo hemos tenido que elaborar trabajosamente los distintos momentos del desarrollo de la moralidad humana. La consecución de la felicidad precisa de todas estas mediaciones. Por eso no es algo aprehensible de modo inmediato ni pleno. Decíamos antes que la justificación es algo siempre abierto, tanto de modo individual como social e histórico. Pues bien, eso mismo ha de sucederle a la felicidad.

En resumen, pues, el método de la moral consta de cuatro pasos, que aplicados a la ética de la vida o bioética son los siguientes:

EL MÉTODO DE LA BIOÉTICA

Paso I. El sistema de referencia moral: El **«deber ser» moral: La «obligación».**

1. *La Ley Moral:* Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal.
2. *El Derecho Humano fundamental o básico:* Todos los seres humanos tienen derecho a igual consideración y respeto.
3. *La Regla de Oro:* Actúa con los demás como quieras que ellos actúen contigo.

Paso II. Los principios morales: El «debería ser» moral: Lo «correcto» *(Right).*

1. *Corrección subjetiva:*
   a) Evaluación de la «capacidad» o «competencia» del sujeto.
   b) Evaluación de la «autenticidad» del acto, por contraste con el sistema de valores del propio individuo.
2. *Corrección objetiva:*
   a) La tabla de valores.
   b) La tabla de derechos humanos.

3. *¿Hay conflicto de principios?*
   d) Autonomía.
   b) Beneficencia.
   c) Justicia

Paso III. Las consecuencias morales: El «debe ser»: Lo «bueno» (*Good*).

1. *Bondad subjetiva del acto.*
   a) Carácter ordinario o extraordinario.
   b) Calidad subjetiva de vida.
2. *Bondad objetiva del acto.*
   a) Carácter proporcionado o desproporcionado.
   b) Calidad objetiva de vida.
3. *¿Hay conflicto de consecuencias?*

Paso IV. La toma de decisiones morales: La «justificación» moral.

1. *Resolución del conflicto de consecuencias.*
2. *Relación de las consecuencias con los principios.*
   a) ¿Hay unidad de acto o se trata de los actos, uno de los cuales es medio para el otro?
   b) ¿Se puede aplicar el principio del voluntario indirecto?
3. *Resolución del conflicto de principios.*
4. *Contraste del resultado con los criterios del sistema de referencia.*
5. *Decisión final.*
   a) Acto obligatorio.
   b) Acto permisible.
   c) Acto prohibido.
6. *Establecimiento de criterios o normas.*
   a) Individuales.
   b) Colectivos o civiles: *Guidelines,* protocolos.

EPICRISIS

Al término de cada epígrafe de este capítulo hemos ido viendo cómo se enfocaría el caso Baby M desde las diferentes metodologías éticas. En el naturalismo estricto no existía posibilidad de justificar la inseminación artificial ni la maternidad de alquiler, ya que ambos se consideraban procedimientos antinaturales y, por tanto, malos. A la misma solución se llegaba desde la ética kantiana, para la cual tanto la inseminación artificial como la maternidad de alquiler eran procedimientos no generalizables ni convertibles en máximas universales compatibles con la ley moral del imperativo categórico. Por el contrario, las éticas utilitaristas creían posible justificar sin reservas la inseminación artificial, a la vez que planteaban serias dudas sobre la maternidad de alquiler. Los reparos a este último procedimiento se debían a las posibles consecuencias malas que pudieran seguirse para

las madres (como demuestra el caso de Mary Beth) y para sus familias (divorcio, etc.). Finalmente, desde las éticas axiológicas se llegaba a soluciones muy similares: la inseminación artificial no parecía provocar graves conflictos axiológicos, aunque la maternidad de alquiler sí podía plantearlos, y de tal naturaleza que llevarían a juzgarla como un valor negativo o disvalor, y por tanto como mala. No vamos a repetir aquí el detalle de las distintas argumentaciones, ya expuestas en sus respectivos lugares. Lo que ahora interesa es mostrar cómo funciona en la práctica la metodología que hemos propuesto en la conclusión del capítulo, aplicándola a dos de las cuestiones morales que plantea el caso Baby M, la licitud o ilucitud de la inseminación artificial y de la maternidad de alquiler. Dejamos de lado, pues, otros dos problemas morales también presentes en la historia, como son el de si la adopción de niños no sería una alternativa axiológicamente más elevada y socialmente más útil que las nuevas técnicas de reproducción humana, y el de si la niña pertenece a los Stern o a los Whitehead. Así delimitado el tema, sigamos ahora, uno a uno, los pasos del método.

1) *El método debe comenzar siempre por la formulación de la ley moral. Esta ley tiene carácter formal, y por tanto desde ella no pueden hacerse juicios concretos; pero es el «principio» de todo ulterior juicio moral, y el «canon» por el que han de regirse éstos. Hemos dado tres formulaciones de esa ley moral, el imperativo ético, el derecho básico y la regla de oro. Las tres tienen un sentido canónico.* Kanón *significa en griego regla, modelo. Y en efecto, esas formas de la ley moral son algo así como los moldes o modelos formales con los que hay que comparar los hechos concretos materiales cuya moralidad intentamos conocer. El procedimiento es el que ya estableciera el propio Kant. Se trata de generalizar el caso concreto hasta convertirlo en máxima universal, y comparar ésta con el modelo, para ver si se ajusta o no a él. Cuando se ajusta completamente, podemos concluir que el acto es bueno, y cuando el canon rechaza de modo frontal la norma, también está claro que el acto es malo. En ambas situaciones sobran todos los pasos ulteriores del método. Tal cosa sucede con enorme frecuencia, y eso hace que los seres humanos tomemos continuamente decisiones morales sin necesidad de ningún método explícito. Sólo requieren un tratamiento metódico complicado aquellas decisiones que no se ajustan completamente a la ley canónica, y que por eso mismo resultan «conflictivas», «problemáticas».*

El ejemplo típico de lo que venimos diciendo es el de la mentira. La ley moral manda actuar de forma que nuestro proceder pueda convertirse en máxima universal. Si el objetivo de nuestro acto es decir la verdad a alguien, inmediatamente veremos que al convertirlo en máxima universal (hay que decir siempre la verdad), concuerda perfectamente con la ley moral, y por tanto es bueno. No resulta probable que nos surjan dudas razonables respecto a ello, ni tampoco que precisemos de mayores sutilezas metodológicas. Lo mismo sucede en el caso de la mentira. Al hacer de la mentira una norma universal,

veremos que no concuerda con la ley en cualquiera de sus formulaciones, y por tanto concluiremos que el acto de mentir es malo. El problema se nos planteará, como ya le sucedió a Kant, en el caso de la mentira piadosa. Si aplicamos estrictamente el método señalado, habremos de concluir que es mala. Y sin embargo, la realidad nos demuestra que eso va contra toda norma de prudencia y sensatez. Aquí surge el «conflicto», el «problema», para resolver el cual son precisas las fases ulteriores del método.

Vengamos ahora al caso de Baby M. Lo que nos preocupa es si la inseminación artificial y la maternidad de alquiler son técnicas moralmente buenas o malas. La inseminación artificial es un acto que, a pesar de la probable opinión personal de Kant en contra, parece que puede convertirse en máxima univesal sin que ello contradiga la ley moral fundamental, ni el derecho humano básico, ni, en fin, la regla de oro. Tampoco la maternidad de alquiler plantea en este sentido excesivos problemas. Que ciertas personas cedan temporalmente un órgano suyo, como es el útero, para beneficio de las parejas estériles, parece que puede convertirse en ley universal sin problemas. Digo «parece», porque aun así es posible que nos queden serias dudas sobre la moralidad de ambas técnicas. No todo está claro en este ya de por sí oscuro campo. Lo único que nos atreveríamos a concluir en este primer paso es que ambas técnicas no pueden considerarse «intrínsecamente malas», pero no que sean completamente buenas. Ahora bien, tal es lo que debe entenderse como situación moralmente «problemática», aquella que una vez analizada de este modo, no sabemos si es realmente buena.

*En estos casos se impone continuar con la aplicación del método ético, analizando primero si la acción es «correcta» (*right*), y segundo si es «buena» (*good*). Por lo hasta ahora visto puede afirmarse que la inseminación artificial y la maternidad de alquiler no son intrínsecamente malas, pero no que sean correctas ni buenas. Hay ciertos aspectos de estas prácticas que nos hacen dudar de su corrección y de su bondad. Por eso tenemos un conflicto moral. Y ese conflicto sólo puede solucionarse yendo desde el sistema de referencia a los momentos ulteriores del método de la razón moral.*

2) *La ley moral es muy abstracta y tiene carácter formal. Ahora bien, a partir de ella se han formulado principios morales de contenido material algo más concreto. Este es el caso, por ejemplo, de los catálogos de derechos humanos. Cuando un acto va contra alguno de los derechos humanos, debemos cuestionar o poner en duda su corrección ética. Este es un procedimiento básico de resolución de conflictos morales. Lo que atenta contra la vida, la integridad personal, la libertad, la intimidad, etc., es en principio moralmente incorrecto. Por otra parte, la estimación y la valoración propias del logos hacen que la razón pueda elaborar tablas de valores, de gran utilidad en el análisis de la correción o rectitud moral de nuestros juicios. Las tablas de «derechos» y de «valores» son, por tanto, criterios materiales de algún modo equiparables a las máximas kantianas, pero que la*

razón de siglos ha ido seleccionando de entre todas ellas, dado su carácter prioritario y fundamental. Son criterios materiales elaborados por la razón a partir de lo dado en el sistema de referencia, en extremo sabios y útiles, pero que nunca expresan de modo completamente adecuado ni agotan la riqueza del sistema de referencia. Por eso tienen el carácter de meros «esbozos» racionales. Cumplen en el ámbito de la moral una función parecida a la que desempeñan las teorías en el dominio de la razón científica.

Pero antes de contrastar los problemas de la inseminación artificial y la maternidad de alquiler con las tablas de derechos y valores, conviene que analicemos un aspecto más elemental de la corrección ética de los actos humanos. Se trata de saber si quien los realiza está «capacitado» o es «competente» para hacerlos. Si no lo fuera, si p.e. se tratara de un enfermo mental grave, el acto sería incorrecto de raíz, haciendo inútiles y superfluos todos los demás pasos del método.

Aunque el análisis de la capacidad y competencia de las personas es tema muy complejo y que este libro no ha expuesto en detalle, parece que ninguno de los que intervienen en la historia de Baby M. puede ser considerado incompetente o incapaz. Tampoco tenemos razones para pensar que sus actos puedan ser «inauténticos», como sucedería si las decisiones que tomaran fueran absurdas, al ser opuestas a sus propios sistemas de valores (así, tendríamos derecho a considerar inauténtica la decisión de una persona de hacer algo completamente opuesto a su sistema habitual de valores, como matar a otra persona). Los protagonistas del caso Baby M. no se hallan en ese caso, y por tanto podemos concluir que actúan con una aceptable «corrección subjetiva».

Pero puede suceder que su decisión, a pesar de ello, no sea «objetivamente correcta». Esta corrección se mide contrastando el acto con la tabla de derechos humanos, pero también con la tabla de valores. Los valores tienen un momento subjetivo, que es el analizado antes, pero tienen también otro objetivo. Puede suceder, en efecto, que alguien considere el asesinato como un valor positivo. En ese caso su decisión debe ser considerada auténtica (e.d., subjetivamente correcta), pero «objetivamente incorrecta». Por eso es siempre conveniente preguntarse por la corrección objetiva de la tabla de valores de quienes realizan el acto. En nuestro caso esto supone analizar los valores objetivos en conflicto en los dos supuestos que aquí nos ocupan, el de la inseminación artificial y el de la maternidad de alquiler.

Los valores son de distinto tipo, los hay materiales, vitales, espirituales, y entre ellos se da una cierta «jerarquía», de modo que una decisión moral será incorrecta cuando conceda prioridad a un valor de rango inferior sobre otro de rango superior. En el caso de la inseminación artificial, es difícil suponer que sucede esto último, al menos en condiciones normales. Cuando la inseminación artificial tiene lugar en un medio familiar y espiritual que busca la creación de valores positivos, no se ve cómo pueda decirse de ella nada

axiológicamente negativo. Otra cosa es que se utilizaran con fines meramente comerciales, lucrativos, o con otros aún peores. Entonces sí habría una alteración del orden jerárquico de los valores, y podríamos decir que las citadas técnicas estaban sirviendo para fines éticamente reprobables.

El caso de la maternidad de alquiler no es en principio muy distinto. Que alguien preste temporalmente un órgano para crear vida, difícilmente puede considerarse un disvalor. Lo sería, eso sí, que hiciera tal cosa por dinero (salvo caso de gran necesidad), pues ello supondría anteponer un valor puramente material a otro vital y espiritual. Ahora bien, lo que sí tiene sentido es que se compense económicamente a quien soporta nueve meses de embarazo para otra persona, por los gastos, bajas laborales, etc., que el embarazo le ocasione. El dinero es un valor positivo, por más que sea de rango inferior a los otros. Así pues, desde la pura axiología, ni la inseminación artificial ni la maternidad de alquiler parecen procedimientos moralmente incorrectos.

La tabla de derechos humanos nos permite enfocar el caso de Baby M. desde una perspectiva distinta y complementaria. Los derechos civiles y políticos tienen un carácter meramente «negativo», y por tanto definen lo que no se puede hacer, no lo que puede y debe hacerse. El derecho a la vida lo que afirma es que no puede atentarse contra la vida de otro, etc. Hay algunos, como el derecho a la libertad de conciencia, que nos obligan a no hacer en los demás aquellas cosas que éstos no consientan de modo expreso y positivo. Así, para intervenir médicamente en el cuerpo de otra persona se requiere la voluntad positiva y expresa de ésta. Iría contra los derechos humanos que se utilizaran las técnicas de reproducción asistida en personas que no han dado su consentimiento, o que desconocen su alcance, etc. En el caso de Baby M no parece que suceda esto, ya que todas las personas que intervienen son adultas, responsables, están bien informadas sobre el alcance de esas técnicas, y expresan libremente su consentimiento. No se lesiona, pues, el derecho a la libertad. Tampoco los derechos a la vida y a la salud, ya que el objetivo de estas técnicas es producir vida y salud. El embarazo de Mary Beth tiene, ciertamente, algún riesgo, pero está dentro de los que se consideran normales en la vida, y por otra parte lo ha asumido voluntariamente. Cabría decir que prestándose a correr un riesgo mínimo, Mary Beth evita que Elisabeth ponga en peligro su propia vida, ya que en ella el embarazo sí puede considerarse de alto riesgo.

Cuando un acto es a la vez objetiva y subjetivamente «correcto», entonces puede considerarse acorde con los tres grandes principios bioéticos, el de autonomía, el de beneficiencia y el de justicia. Si es así, huelga ir más allá en la aplicación del método, pues esa corrección nos indica que los «deberes prima facie» *se han convertido, en ese caso concreto, en «deberes reales y efectivos». Por el contrario, cuando en el análisis de la corrección subjetiva y objetiva se han detectado conflictos, entonces conviene determinar qué principios se hallan en conflicto, si son los de autonomía y beneficencia*

(como sucede cuando el enfermo no da su consentimiento a una operación que el cirujano considera beneficiosa), o los de autonomía y justicia (como cuando el Estado, en nombre del bien común, nos obliga a pagar impuestos, o a ir a la guerra), o, en fin, los de beneficiencia y justicia (piénsese, p.e., en la restricción del uso de ciertas tecnologías diagnósticas o terapéuticas de muy elevado costo, a fin de contener, en virtud del principio de justicia distributiva, el gasto sanitario, a pesar de que tal medida haga que ciertos pacientes no puedan beneficiarse de ellas). A veces estos conflictos pueden y deben resolverse por la simple ordenación jerárquica de los principios. Parece claro, por ejemplo, que salvo casos muy excepcionales, la autonomía debe tener un rango superior a la beneficencia, ya que no es lícito hacer el bien a nadie en contra de su propia voluntad. Cuando esto sucede, es decir, cuando el conflicto puede resolverse por puros criterios internos, entonces no hace falta ir más allá en la aplicación del método. Pero en otras muchas ocasiones la ordenación jerárquica de los principios no puede efectuarse más que desde las consecuencias. Entonces es cuando se hace necesario continuar el análisis hasta el final, y por tanto pasar a la tercera fase del método.

3) *El segundo paso ha tenido por objeto contrastar el hecho cuya moralidad investigamos con los esbozos o principios morales, a fin de concluir si es moralmente «correcto» o «incorrecto» . La correción no lo es todo, pero constituye un factor muy importante del razonamiento moral. No todo lo correcto (*right*) es bueno (*good*); y a la inversa, no todo lo bueno (es decir, lo que produce consecuencias buenas) debe considerarse correcto. El deber surge de la conjunción de ambos factores. Lo correcto es deber* prima facie, *de modo que si no produce consecuencias malas ha de considerarse moralmente obligatorio. Cuando las consecuencias que produce son negativas, entonces no puede ponerse en práctica más que si su ejecución está justificada por otro principio que adquiera en esa situación concreta un rango superior al derogado. Pensemos, por ejemplo, en la defensa de la patria en caso de guerra. De todo lo hasta aquí dicho se deduce que no es correcto privar a nadie de vida, autonomía, libertad, en contra de su propia voluntad. Por tanto, el respeto de esos derechos y principios ha de considerarse un deber* prima facie, *que todos, incluido el Estado, hemos de respetar cuando de él no deriven consecuencias negativas. Estas consecuencias negativas son evidentes en casos como el de la guerra justa. La mayoría de la sociedad considera que en esas circunstancias la defensa del bien común tiene prioridad sobre el bien particular de los individuos concretos, razón por la cual se obliga a los jóvenes a ir a la guerra y morir, si es preciso, en el campo de batalla. Es difícil concebir una transgresión más flagrante del derecho a la vida, a la libertad y a la autonomía de las personas. Sin embargo, siempre ha parecido posible justificar ese proceder, afirmando que en el caso de guerra justa las consecuencias derogan el derecho de libertad y autonomía, y ponen por encima de él la defensa del bien común en virtud del principio de justicia.*

La bondad de un acto de corrección ética ya conocida, se mide por las consecuencias que produce, tanto en los ejecutores de la acción como en todas las demás personas. En el caso de Baby M hemos visto que la inseminación artificial y la maternidad de alquiler pueden considerarse éticamente correctas, a pesar de lo cual seguimos abrigando ciertas dudas sobre su bondad moral. De hecho, las consecuencias que han tenido tanto para Mary Beth como para su familia deben considerarse muy negativas, trágicas. Al parecer nadie había previsto que Mari Beth iba a sentirse y comportarse, tras nueve meses de gestación, como una típica madre, estableciendo con la niña vínculos afectivos y humanos capaces de convertir todos los contratos y cláusulas en auténtico papel mojado. Esto hace sospechar que, si bien las consecuencias de la inseminación artificial, sobre todo de la homóloga, no pueden considerarse desde ningún punto de vista como negativas, las de la maternidad de alquiler sí pueden serlo. Han sido negativas para Mary Beth, como lo demuestra la grave crisis psicológica que se ha visto obligada a soportar, y que merece un juicio tan negativo juzgada desde el principio de beneficencia. Y parecen haberlo sido también para sus otros hijos y para toda su familia, como parece insinuarlo el hecho del posterior divorcio. Tan negativas han sido las consecuencias de la maternidad subrogada, que debemos preguntarnos, como lo hizo el Tribunal Supremo del Estado de Nueva Jersey, si el alquiler de úteros no es un medio inhumano e inmoral, que debe ser terminantemente prohibido. Y aun en el caso de que no llegáramos a esa conclusión, al menos habríamos de convenir dos cosas. Primera, que la decisión de Mary Beth de aceptar el èmbarazo fue imprudente y desaconsejable. Segunda, que el equipo sanitario no debió aceptarla como medio para la maternidad de los Stern. Si la decisión aún no se hubiera tomado, el equipo debería haberla disuadido. Pero éste no es el caso. Ya lo ha hecho, y como ha sido una decisión para la que estaba capacitada (tenía libertad, responsabilidad, etc.), hemos de respetarla. El único problema que surge es el de la justicia. Si las consecuencias para la familia de las mujeres que han alquìlado sus úteros fueran tan negativas como las de Mary Beth, no hay duda de que el Estado podría prohibir ese comercio en virtud del principio de justicia.

Esto que hemos expresado en el lenguaje de la beneficencia y la justicia, podría traducirse a otros dos, muy usuales en las éticas consecuencialistas. El que las consecuencias hayan sido tan negativas para Mary Beth significa que han deterioriado bastante su «calidad de vida» subjetiva, lo cual convierte a la maternidad de alquiler, al menos en su caso, en un medio en algún sentido «extraordinario». Por otra parte, el que las consecuencias sean también negativas para la familia y probablemente para la sociedad, significa que la maternidad de alquiler deteriora de tal modo la «calidad de vida» objetiva de la familia y la sociedad, que debe considerarse un medio «desproporcionado». Lo extraordinario pierde por el mero hecho de serlo su carácter beneficente, y lo desproporcionado su condición de justo. Esto quiere decir que una persona nunca tendrá obligación moral de

hacer algo que para ella resulte extraordinario, y que la familia y la sociedad no podrán considerarse moralmente obligadas a realizar actos desproporcionados, a fin de cumplir con el principio de justicia. En ambos casos las consecuencias son tan graves, que anulan la posible obligatoriedad de un acto.

4) *Afortunadamente, no todas las decisiones morales requieren un proceso mental tan complicado como el que acabamos de exponer. Muchas decisiones, la mayor parte, pueden tomarse sin salir del primer nivel, y bastantes otras no pasan del segundo. Pero si la dificultad del caso obliga a continuar hasta el final, entonces el acto de toma de decisión habrá de realizarse por pasos, gradualmente, siguiendo un orden que es exactamente el inverso al del análisis. Parece lógico que así se haga, ya que los procesos de análisis y de toma de decisiones con complementarios: uno es el camino de ida y otro el de vuelta. Esta vuelta ha de hacerse desde el punto 3 al 1, de modo que por medio de decisiones parciales, lleguemos a la decisión final.*

La primera decisión que hemos de tomar es la referente al punto tercero, es decir, a las consecuencias. Una vez visto en qué consiste el conflicto entre las consecuencias subjetivas y objetivas, se hace preciso solucionar ese conflicto. La experiencia demuestra que en muchos casos aquí está la clave de la que dependerán las decisiones ulteriores. Así, por ejemplo, si se llegara a probar que la maternidad de alquiler es un procedimiento «desproporcionado», ya que busca conseguir un beneficio a un coste social y humano excesivo, entonces podríamos desde ahí ordenar las consecuencias, y decir que si bien las consecuencias subjetivas para Elisabeth Stern se suponen muy positivas, las consecuencias subjetivas de Mary Beth, y sobre todo las consecuencias objetivas de ella y de la mayoría de las madres de alquiler, son tan negativas que no justifican el uso de tal técnica.

Suponiendo que ésta fuera la solución correcta del conflicto de consecuencias, podríamos ya, tras la decisión tomada, dar un paso más y abordar el conflicto de principios. Esa decisión, en efecto, permite ordenar los principios, colocando en el caso de la maternidad de alquiler la justicia por encima de la autonomía y la beneficencia. Si, por el contrario, en el tema de la inseminación artificial homóloga hubiéramos llegado a la conclusión de que tanto las consecuencias subjetivas como las objetivas son buenas, entonces la ordenación de los principios bioéticos habría de ser distinta, ya que la autonomía y la beneficencia tendrían rango superior a la justicia.

Aún no debemos considerar esas decisiones como definitivas. Para que lo sean es preciso contrastarlas con las leyes del sistema de referencia, es decir, con el imperativo categórico, con la regla de oro y con el derecho humano fundamental; es decir, se necesita elevar esas decisiones al nivel del punto primero del método. De este modo veremos si el sistema de referencia aprueba o reprueba las decisiones tomadas. Sólo cuando suceda esto último podremos decir que la decisión está «justificada», por tanto, que es «justa».

NOTAS

[1] Cf. Xavier ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza, 1983, p. 203.

[2] ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco*, II,2: 1103b 32-3. En lo que sigue expondré el método propio de la ética aristotélica, ya que es el ejemplo paradigmático de método principalista y deductivo. Sin embargo, la razón naturalista ideó también otros métodos, como el de la «ponderación» (o método de la balanza), propio de los estoicos, y que tanta fortuna iba a tener en la ciencia del Derecho. Su descripción canónica se encuentra en el capítulo titulado «Del conocimiento de sí mismo», § 3, de las *Máximas* de EPICTETO (ed. española, México, Porrúa 1975, p. 27). Cf. también MARCO AURELIO *Meditaciones* VIII, 1; ed. Bartolomé Segura, Madrid, Alianza, 1985, p. 99.

[3] ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco*, I,7: 1098a 7-20.

[4] Para la distinción entre ciencias especulativas y prácticas en Aristóteles, cf. Diego GRACIA, «El estatuto de la medicina en el *corpus aristotelicum*», en *Asclepio* 25, 1973, 31-63 y «The Structure of Medical Knowledge in Aristotle's Philosophy», en *Sudhoffs Archiv* 62, 1978, 1-36.

[5] Cf. José MONTOYA SÁENZ, «Debilidad moral y silogismo práctico», en *Revista de Filosofía*, 2 ép., VI, 1983, 239-255. Cf. también David ROSS, *Aristotle*, Londres, Methuen, 5.ª ed., 1971, p. 199. Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, París, PUF, 1963; José MONTOYA y Jesús CONILL, *Aristóteles: Sabiduría y felicidad*,, Madrid, Cincel, 1985, pp. 137-139.

[6] ARISTÓTELES, *Et. Nic.* III,3: 1112a 33-b8.

[7] ARISTÓTELES, *Et. Nic.* VI,12: 1144a 31.

[8] ARISTÓTELES, *Et. Nic.* VI,12: 1144a 30-36.

[9] Cf. ARISTÓTELES, *De Anima* III,11: 434a 16-21; *Et. Nic.* VII,3: 1147a 24-5.

[10] ARISTÓTELES, *Et. Nic.* VII,3: 1147a 28-30.

[11] Este silogismo de conclusión práctica también podría formularse así:

Puesto que no debo hacer mal a nadie
Si digo la verdad hago mal a Pedro
Luego no debo decir la verdad a Pedro.

[12] Karl RAHNER, «Sobre el problema de una ética existencial formal», en *Escritos de Teología* (trad. esp.), Madrid, Taurus, vol. II, 3.ª ed., 1967, pp. 237-238.

[13] Con frecuencia se afirma que el silogismo moral es *sólo* el concreto o práctico, lo que no es del todo exacto, dado que la prudencia es *recta ratio*, y por tanto necesita fundarse en la razón especulativa. Exponiendo este punto escribe Santo Tomás: «*Ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod appliandum est et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes*». S.Th. II-II, q.47, a.3.

[14] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.1 (trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera), Madrid, Alianza, 1987, p. 149.

[15] Más adelante, al exponer el método propio de la moral axiológica, veremos que hay otros modos de entender los conflictos de valores. Los criterios consecuencialistas se introdujeron en la ética clásica, entre otras, por la vía de la *epiqueya*, que según Tomás de Aquino tiene que atemperar el peso deontológico de la ley con la evaluación de las consecuencias teleológicas, lo que Tomás de Aquino llama la *comunis utilitas* (S. Th. II-II, q. 120, a. 1); este es, obviamente, un criterio utilitarista.

[16] Richard MCCORMICK y Paul RAMSAY, *Doing Evil to Achieve Good: Moral Choice in Conflict Situations*, Chicago, Ill., Loyola University Press, 1978.

[17] Cf. el libro citado en la nota anterior, p. 55.

[18] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre el respeto de la vida*

humana naciente y la dignidad de la procreación. Respuesta a algunas cuestiones de actualidad, Ciudad del Vaticano, 1987.

[19] Publicado en el libro de J.R. LACADENA *et al., La fecundación artificial: Ciencia y Etica*, PS, Madrid 1985, pp. 77-97.

[20] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Op. cit.*, p. 8. Cf. el libro de Marciano VIDAL, Javier ELIZARI y Miguel RUBIO, *El don de la vida: Etica de la procreación humana*, Madrid, PS 1987, especialmente p. 85 (donde se pone en relación la mentalidad del documento vaticano con la ética kantiana y con la «filosofía dialógica» alemana, especialmente Ebner y Guardini) y p. 95 (donde se critica el «naturalismo» del documento).

[21] *Ibid.*, p. 11.

[22] *Ibid.*, p. 11.

[23] *Ibid.*, p. 12.

[24] *Ibid.*, pp. 27-28.

[25] *Ibid.*, p. 27.

[26] *Ibid.*, p. 27.

[27] Javier GAFO, «Problemática ética de las nuevas formas de reproducción humana», ed. cit., p. 85.

[28] GAFO, *Op.cit.*, p. 87. Cf. también Javier GAFO (Ed.), *Nuevas técnicas de reproducción humana*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1986, p. 72: «La insistencia en el carácter 'artificial' de la FIV, además de suponer una falsa consideración estática y antiprogresista de la historia humana, cae en las exageraciones de la argumentación 'deontológica'. La correcta argumentación ética tiene en cuenta, además de la materialidad de la acción (el aspecto deontológico válido), los restantes significados que lleva consigo la intervención humana: consecuencias, finalidades, circunstancias». Adviértase cómo en este texto se intenta mitigar la rigidez de los principios absolutos mediante la ponderación de las consecuencias. De este modo se pretende alcanzar un cierto equilibrio entre deontologismo y teleologismo.

[29] I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* I,l,1,7,54 (trad. esp. Emilio Miñana y Manuel García Morente), Madrid, Espasa-Calpe, 3.ª ed., 1984, p. 50.

[30] Cf. KANT, *K.p.V*, 1,1,1,7,55 (trad. esp., p. 51).

[31] KANT, *K.p.V.* 1,7,56 (trad. esp., p. 52). Este tema del *factum rationis* es de consecuencias incalculables dentro de la propia obra kantiana. Actuando como legisladora, la razón se autoafirma como «hecho» absoluto, por tanto como una realidad «metafísica» (cf. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785). Si como facultad teórica la razón sólo tienen carácter sintético y regulador de los datos empíricos (y por tanto es incapaz de fundamentar una metafísica), en su uso práctico sí se autoafirma de modo absoluto, como «libertad pura» (a diferencia de la «libertad empírica», que en el rigor de los términos no es otra cosa que «necesidad natural»). El problema grave es que este dualismo hunde sus raíces en la antropología del racionalismo, y a la postre en la metafísica platónica, lo cual abre enormes interrogantes sobre el *factum* en que parece estar asentada la metafísica kantiana. A esto se debe la acusación de K. O. Apel de que «el *factum rationis* kantiano se fundamenta en una antropología metafísica de corte platónico-cristiano» (cf. Adela CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: Etica y Política en K.O. Apel*, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 159). A su vez, esto replantea el tema de si el imperativo categórico es un principio tan «formal» como parece, o si por el contrario parte de unos determinados presupuestos «materiales». Probablemente no es del todo formal, y quizá ello explique por qué no es por completo tautológico. No se olvide que las proposiciones que Kant considera formales han de ser puramente analíticas, y en consecuencia tautológicas. También esto replantea la cuestión de si en Kant el «debe» es en realidad independiente y previo al «es» (Cf. el citado libro de Adela CORTINA, p. 68).

[32] KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Cap. I (trad. esp.), México, Porrúa, 5.ª ed., 1983, p. 21.

[33] KANT, *K.p.V.* I,1,2,110 (trad. esp., p. 94). Cf. también la traducción de J. Rovira Armengol, *Crítica de la Razón Práctica*, Buenos Aires, Losada, 3.ª ed., 1961, p. 69.

[34] *K.p.V.* I,1,2,112 (trad. Mmorente, pp. 95-96; trad. Rovira, p. 70).

[35] *K.p.V.* I,1,2,122 (trad. Morente, p. 103; trad. Rovira, p. 76).

[36] *K.p.V.* I,1,2,123 (trad. Morente, p. 104; trad. Rovira, p. 76). La inmoralidad de la mentira piadosa la analizó Kant en su escrito «Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía» («Über ein vermeintes Recht aus Menschliebe zu Lügen», ed. Heinrich Mainer, en *Kant's gesammelte Schriften,* tomo VIII, Berlín y Leipzig, Real Academia Prusiana de Ciencias, pp. 423-430). Hay trad. esp. de Juan Miguel Palacios en Immanuel KANT, *Teoría y Práctica,* Madrid, Tecnos, 1986, pp. 61-68. Respecto a la expresión del método kantiano en forma de silogismo, cf. *Crítica de la razón práctica,* ed. Morente, p. 131.

[37] I. KANT, *Grundelegung zur Metaphysik der Sitten*, Erster Abschnitt, en *Kant's Gesammelte Schriften* (Berlin, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften) Bd. IV, 1911, p. 403 (trad. esp. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, 5.ª ed., 1983, pp. 27-28).

[38] *K.p.V.* II, 269 (trad. Morente, p. 209).

[39] Ed. Rovira, p. 167.

[40] Ed. Morente, p. 213.

[41] Ed. Morente, pp. 221-222.

[42] I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. cit., p. 44.

[43] *Op. cit.*, p. 45. Antes, en la p. 40, Kant ha analizado este mismo ejemplo del suicidio según el método de elevar el acto a ley natural universal. He aquí sus palabras: «Uno que, por una serie de desgracias lindantes con la desesperación, siente despego de la vida, tiene aún bastante razón para preguntarse si no será contrario al deber para consigo mismo el quitarse la vida. Pruebe a ver si la máxima de su acción puede tornarse ley universal de la naturaleza. Su máxima, empero, es: hágome por egoísmo un principio de abreviar mi vida cuando ésta, en su largo plazo, me ofrece más males que agrado. Trátase ahora de saber si tal principio del egoísmo puede ser una ley universal de la naturaleza. Pero pronto se ve que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma, por la misma sensación cuya determinación es atizar el fomento de la vida, sería contradictoria y no podría subsistir como naturaleza; por lo tanto, aquella máxima no puede realizarse como ley natural universal y, por consiguiente, contradice por completo el principio supremo de todo deber». Cf. también sus ensayos «Del suicidio», en I. KANT, *Lecciones de ética,* trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 188-195; y «El suicidio», en *La Metafísica de las Costumbres*, trad. Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 281-284.

[44] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. cit., p. 35.

[45] *Ibid.*, p. 35.

[46] En la exposición del pensamiento de Apel sigo el libro de Adela CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985. Para el tema de la «irrebasabilidad», cf. pp. 93 y ss.

[47] K.O. APEL, «Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft», en P. Kanellopoulos (Ed.), *Festschrift für K. Tsatsos*, Atenas 1980, pp. 264-265. Citado y traducido por Adela CORTINA en su libro, p. 156. Cf. también K.-O. APEL, *Estudios éticos,* Barcelona, Alfa, 1986, p. 161.

[48] Citado por A. CORTINA, *Op. cit.*, p. 109.

[49] A. CORTINA, *Op. cit.*, p. 107.

[50] Para todo este tema de la reformulación del método de la moral, seguiré el trabajo de APEL «¿Límites de la ética discursiva?», publicado por Adela CORTINA como Epílogo de su libro, pp. 233-262.

[51] J. HABERMAS, «Moralität und Sittlichkeit. Was macht eine Lebensform 'ratio-

nal'?», en H. Scjnädelbach, (Ed.), *Rationalität*, Fankfurt A. M., Suhrkamp, 1984, p. 219. Cit. por Apel en el epílogo a Adela CORTINA, p. 250.

[52] APEL, Epílogo citado, p. 251.

[53] APEL, Epílogo citado, p. 261.

[54] Tal es el caso de H. Tristram Engelhardt, ya comentado en el capítulo anterior. De modo muy similar a como hace Apel, Engelhardt habla de la «gramática» como condición *a priori* o «trascendental» del conocimiento, pero esto no le lleva a aceptar la existencia de imperativos categóricos de la razón práctica; muy al contrario, opina que los imperativos morales sólo pueden ser hipotéticos; dependen, pues, de cada sistema lingüístico, es decir, de cada cultura. (cf. *The Foundations of Bioethics*, Nueva York, Oxford University Press 1986, p. 42)

[55] Cf. su estudio «El constructivismo kantiano en la teoría ética», publicado en el libro: J. RAWLS, *Justicia como equidad: Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 137-186. Este libro complementa la obra fundamental de RAWLS, *Una teoría de la justicia* (trad. esp.), F.C.E., Madrid 1979.

[56] Cuando se lee la famosa declaración de Rawls: «La posición original puede ser considerada como una interpretación procedimental de la concepción kantiana de la autonomía y del imperativo categórico, dentro del sistema de una teoría empírica» (*Una teoría de la justicia*, trad. esp. cit., p. 293), sería conveniente no olvidar que Rawls sólo acepta la comparación «dentro del sistema de una teoría empírica», y por tanto en el orden de los imperativos hipotéticos, no categóricos. La posición original *no es* un imperativo categórico. Rawls se considera kantiano en tanto que constructivista, y por tanto en la línea de la «razón pura», no de la «razón práctica». (Cf., en este sentido, las atinadas observaciones de Adela CORTINA en *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, ed. cit., pp. 58-59).

[57] Rawls ha escrito dos trabajos muy importantes de metodología del razonamiento moral, que confirman plenamente la idea de que para él no es posible establecer normas éticas por la vía de la razón práctica kantiana, sino sólo por la propia de la razón pura. El primero se titula «Esbozo de un procedimiento de decisión para la ética» (cf. el libro *Justicia como equidad*, ed. cit., pp. 1-17), fue escrito en 1951 y es la declaración más explícita que Rawls ha hecho sobre su método de trabajo en la teoría moral. El otro se titula «La independencia de la teoría moral» (ed. cit., pp. 122-136) y data de 1974.

[58] Cf. I. GREDT, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, 13.ª ed., Barcelona, Herder 1961, vol. 2, n. 675, p. 69. Cf. también J.J. URRABURU, *Logica*, Valladolid, A. Cuesta, 1890, pp. 1044-1065.

[59] De ahí la definición de Kant: «Entiendo por doctrina trascendental del método la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura». I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A 707, B 735 (trad. Pedro Ribas), Madrid, Alfaguara, 6.ª ed. 1988, p. 571.

[60] *K.r.V.* A 795, B 823; trad. p. 624.

[61] *K.r.V.* A 737, B 765; trad. pp. 589-590.

[62] *K.r.V.* A 796, B 824; trad. p. 625.

[62] *K.r.V.* A 799, B 827; trad. pp. 626-627.

[64] *K.r.V.* A 832, B 860; trad. p. 647.

[65] *K.r.V.* A 832, B 860; trad. p. 647.

[66] *K.r.V.* A 737-8, B 765-6; trad. p. 590.

[67] *K.r.V.* A 852, B 880; trad. p. 659.

[68] *K.r.V.* A 856, B 884; trad. p. 661.

[69] Cf. K.R. POPPER, *Lógica de la investigación científica* (trad. esp.), Madrid, Tecnos, 1962, p. 34, 54 y 291.

[70] Adela CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme 1985, p. 71.

[71] P. NATORP, *Kant y la Escuela de Marburgo* (trad. esp.), Médico, Porrúa, 1975, p. 82.

[72] La bibliografía sobre este tema es realmente pasmosa. Un breve resumen de las diferentes metodologías rivales de la ciencia puede encontrarse en Imre LAKATOS, *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Madrid, Tecnos 1974.

[73] J. RAWLS, *Teoría de la justicia* (trad. esp.), Madrid, F.C.E., 1979, p. 70.

[74] RAWLS, *Op. cit.*, p. 31.

[75] Cf. Maynard W. SHELLY y Glenn L. BRYAN (Eds.), *Human Judgements and Optimality*, Nueva York, John Wiley and Sons, 1964, pp. 8-9. Una exposición sintética de las teorías de la decisión racional puede hallarse en el libro de Sixto RÍOS, María Jesús RÍOS-INSÚA y Sixto RÍOS-INSÚA, *Procesos de decisión multicriterio*, Madrid, Eudema, 1989.

[76] Cf. L.E. SAVAGE, *Foundations of Statistics*, New York, John Wiley and Sons, 1954; CHURCHMAN, ACKOFF y ARNOFF, *Introduction to Operations Reserarch*, Nueva York, John Wiley and Sons, 1957.

[77] Cf. Maynard W. SHELLY y Glen L. BRYAN (Eds.), *Human Judgements and Optimality*, Nueva York, John Wiley and Sons, 1964, pp. 160-161.

[78] Cf. Peter C. FISHBURN, *Decision and Value Theory*, Nueva York, John Wiley and Sons, 1964, p. VII: «The decision models dealt with in the book are models of the expected relative values or expected utilities of strategies, with the presciptive criterion of choice being maximization of the decision maker's expected relative value. I have used the term 'relative values' in this volume in place of 'utility' (of the von Newmann-Morgenstern or Savage variety) since I feel it is more descriptive of the construct it represents. I do this, of course, at the risk of irritating those who prefer the more popular term "utility"».

[79] FISHBURN, *Op. cit.*, p. 2.

[80] Cf. R.C. JEFFREY, *The Logic of Decision*, Nueva York, McGraw-Hill, 1965, p. 1.

[81] Tomo los ejemplos del excelente libro de R.C. JEFFREY, *The Logic of Decision*, Nueva York, McGraw-Hill, 1965, pp. 1-13.

[82] Cf. Frank PLUMPTON RAMSEY, *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, Londres, Kegal Paul, 1931.

[83] Cf. R.C. JEFFREY, *The Logic of Decision*, Nueva York, McGraw-Hill, 1965, pp. 36-38.

[84] Cf. el libro de H. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, y el de K.R. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos* (trad. esp.), Barcelona, Paidós, 2.ª reimpr. 1982.

[85] Tom L. BEAUCHAMP, *Philosophical Ethics*, Nueva York, McGraw-Hill, 1982, pp. 54-55.

[86] National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Sciences, *The Belmont Report*, Washington 1979, p. 1.

[87] *Ibid.*, pp. 1-2.

[88] *Ibid.*, p. 4.

[89] Albert R. JONSEN, «Casuistry and Clinical Ethics», en *Theoretical Medicine* 7, 1986, 65-74.

[90] Cf. Albert R. JONSEN, Mark SIEGLER y William J. WINSLADE, *Clinical Ethics. A Practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine*, 2.ª ed., Nueva York, MacMillan 1986.

[91] JONSEN, *Op. cit.*, p. 4.

[92] JONSEN, *Op. cit.*, pp. 4-5.

[93] JONSEN, *Op. cit.*, p. 5.

[94] JONSEN, *Op. cit.*, pp. 6-7.

[95] JONSEN, *Op. cit.*, p. 7.

[96] JONSEN, *Op. cit.*, pp. 7-8.

[97] JONSEN, *Op. cit.*, p. 8.

[98] Tom L. BEAUCHAMP, *Philosophical Ethics*, Nueva York, McGraw-Hill, 1982, p. 54.

[99] Cit. por Adela CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, p. 44. El texto original en W. OELMÜLLER (Ed.), *Materialien zur Normendiskussion*, Bd. 1: *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn, UTB 1978, p. 166.

[100] Cf. su trabajo «¿Límites de la ética discursiva?», publicado como epílogo del libro de Adela Cortina antes citado, p. 255.

[101] K.-O. APEL, *Ibid.*, pp. 257-258.

[102] K.-O. APEL, *Ibid.*, p. 258.

[103] I. KANT, *La paz perpetua* (trad. esp.), México, Porrúa, 5.ª ed., 1983, p. 241.

[104] KANT, *Ibid.*, p. 247. Sobre el tema de la paz en Kant y Apel, cf. Adela CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, p. 65, así como su artículo «Jóvenes por la paz» en el libro colectivo, *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*, Madrid, Fundación Friedrich Ebert e Instituto Fe y Secularidad, 1985, pp. 87-95.

[105] Cf. algunas reflexiones sobre este tema en J.L. SAMPEDRO, «Desarrollo económico y ecología», en el volumen colectivo *Visiones de España. Reflexiones en el camino hacia una España avanzada*, Barcelona, Círculo de Lectores 1986, pp. 290-301.

[106] Cf. K.-O. APEL, «Etica y Utopía», en el volúmen colectivo *Utopía hoy*, Madrid, Instituto Fe y Secularidad e Instituto Alemán de Cultura, 1986, pp. 83-106.

[107] Cf. J. HABERMAS *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973 (hay traducción española, Buenos Aires 1975).

[108] Cf. el volúmen colectivo *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*, citado en la nota 78.

[109] Cf. Adela CORTINA, *Crítica y Utopía: La Escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel, 1985; E. MENÉNDEZ UREÑA, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid 1978; J.M. MARDONES, *Razón comunicativa y teoría crítica*, Bilbao 1985.

[110] W. D. ROSS, *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press, 1930. Ya desde el título, Ross contrapone los dos pares de palabras «*right*»-«*wrong*» y «*good*»-*bad*» para referirse con el primer par al bien y al mal objetivos, y para designar con el segundo las intenciones buenas o malas. En última instancia, lo que él pretende es elaborar una teoría objetiva y deontológica del bien y del mal, frente a la doctrina utilitarista, que sólo juzga los actos como buenos o malos en virtud de sus consecuencias. En la teoría ética actual los pares *right-wrong* y *good-bad* suelen utilizarse en un sentido algo distinto al de Ross, reservando el primero para designar los sistemas deontológicos, y el segundo para los teleológicos. Un ejemplo de esto lo tenemos en el influyente libro de William K. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1963, p. 13, donde define las teorías teleológicas como aquellas que se basan en «the comparative amount of good produced, or rather to the comparative balance of good over evil produced». Por el contrario, se consideran deontológicas aquellas teorías que consideran «that there are, at least, other considerations which may make an action or rule right or obligatory besides the goodness or badness of its consequences» (p. 14). En el mismo sentido se expresa RAWLS, *Teoría de la Justicia*, Madrid 1979, pp. 42-43. Por este carácter más sustantivo que los autores conceden a *right*, cabría traducirlo por el sustantivo «bien», y dado el carácter más adjetivo de *good* (que en el utilitarismo significa *good consequences*), usar en su versión el adjetivo «bueno» (en el sentido de «consecuencias buenas»). Esto, sin embargo, conduce a ciertos equívocos, para evitar los cuales suele traducirse *right-wrong* por «correcto»-«incorrecto», y *good-bad* por «bueno»-«malo». La exposición de Ross está hecha sobre el libro antes citado, pp. 19-28. Cf. también David ROSS, *Fundamentos de ética,* trad. Dionisia Rico y Andrés Pirk, Buenos Aires, Eudeba, 1972, esp. pp. 274-275. Como es lógico, la teoría del deber de Ross depende de la de Kant. Cf. su obra *Kant's Ethical Theory: A Commentary on the «Grundlegung zur Metaphysiuk der Sitten»,* Westport, Conn., Greenmood Press, 1978. El libro sobre Aristóteles que cito es: David ROSS, *Aristotle,* 5.ª ed., Nueva York, Barner and Noble, 1964.

[111] Cf. la Lección I, «Aristóteles», del libro de X. ZUBIRI, *Cinco lecciones de Filosofía*, Madrid, Alianza, 4.ª ed. 1982, esp. pp. 21—26. Cf. también el libro de José MONTOYA y

Jesús CONILL, *Aristóteles: Sabiduría y Felicidad*, Madrid, Cincel, 1985, así como mis artículos, «El estatuto de la Medicina en el *Corpus Aristotelicum*», en *Asclepio*, XXV, 1973, pp. 31-63, y «The Structure of Medical Knowledge in Aristotle's Philosophy», *Sudhoffs Archiv*, Bd. 62, 1978, pp. 1-36.

[112] Cf. Robert NOZICK, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1981, p. 414.

[113] *Op. cit.*, p. 446.

[114] *Op. cit.*, p. 448.

[115] *Op. cit.*, p. 449.

[116] *Op. cit.*, pp. 453-454. La radical diferencia que existe entre el ego moral y el egoísmo, le lleva a Nozick a realizar el siguiente juego de palabras: «We might say: you are valued for your self but not for yourself» (p. 454).

[117] *Op. cit.*, p. 458.

[118] El texto inglés dice: *Treat someone (who is a value-seeking I) as a value-seeking I* (*Ibid.*, p. 462). Nozick formula el imperativo categórico kantiano así: «Treat everyone as an end-in-himself and not merely as a means». El hecho de que en una fórmula utilice el término «someone» y otra «everyone» es altamente significativo. Los hombres son valores intrínsecos, objetivos. Pero Nozick no dice que sean valores absolutos, o que todos los hombres sean valores absolutos. Esa es su diferencia con Kant.

[119] Dada su importancia, me permito transcribir el texto entero: «In a game-theoretic strategic situation we interact with another rational reflexive consciousness and agent, taking account of his desires. However, in no way need we take account of the fact that he is a value seeker. The utility functions of game theory encapsulate desires, wants, and preferences, and provide a way of measuring their strength if certain conditions are satisfied. (If the von Neumann-Morgenstern conditions on preference among probability mixtures are satisfied, then preference can be measured, with utility numbers assigned, on an interval scale, unique up to a positive linear transformation.) Nothing within the apparatus of game theory, either in the normal from specifying a game or in the rationale underlying bargaining model solutions, requires that any participant be a value seeker or takes account of the fact that he is. The game-theoretic interaction of pursue and kill does not treat another as a value-seeking I» (p. 463).

[120] *Op. cit.*, p. 468.

[121] *Op. cit.*, p. 473.

[122] *Op. cit.*, p. 471.

[123] *Op. cit.*, p. 482.

[124] *Op. cit.*, p. 484.

[125] *Op. cit.*, p. 475. Tras lo dicho debe quedar claro que este procedimiento de toma de decisiones que propugna Nozick tiene muy poco que ver con el utilitarista de la maximización de las consecuencias. Las características o factores son la expresión de los valores, tal como Nozick los define. Es interesante constatar el reproche que Nozick hace al propio Ross de haber sido proclive en algún momento al principio utilitarista de maximización de las consecuencias (cf. p. 735, nota 83). El método de Nozick intenta evitar esto por todos los medios a su alcance.

[126] *Op. cit.*, p. 494.

[127] *Op. cit.*, p. 738. En mi exposición me he permitido omitir las definiciones de los términos de los principios IV y V. En la nota 88 de la p. 737 encontrará el lector las explicaciones pertinentes.

[128] H. RICKERT, *Ciencia cultural y ciencia natural* (trad. esp. Manuel García Morente), Madrid, Espasa Calpe, 4.ª ed., 1985, p. 145.

[129] Cf. *Op. cit.*, p. 146.

[130] *Op. cit.*, p. 198.

[131] *Op. cit.*, pp. 199-200.

[132] Cf. *Op. cit.*, p. 203.

[133] Max WEBER, *El político y el científico* (trad. esp.), Francisco Rubio Llorente, 2 ed., Madrid, Alianza, 1969, pp. 212-213.

[134] *Op. cit.*, pp. 215-216.

[135] *Op. cit.*, p. 216.

[136] *Op. cit.*, pp. 223-224.

[137] *Op. cit.*, p. 223.

[138] Cf. *Op. cit.*, p. 223.

[139] Sobre este tema, cf. mi libro *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona, Labor, 1986, esp. pp. 35-42.

[140] Brentano tiene clara conciencia de que su realismo es distinto del antiguo, y por eso se resiste a llamarle realismo, en favor del término objetivismo. He aquí un texto: «El rasgo característico de todo lo psíquico consiste en eso que frecuentemente se ha designado con el nombre de conciencia —expresión, por desgracia, muy expuesta a malentendidos—; es decir, consiste en una actitud del sujeto, en una referencia intencional —que así ha sido llamada— a algo que, acaso, no sea real, pero que, sin embargo, está dada interiormente como objeto»: Francisco BRENTANO, *El origen del conocimiento moral* (trad. esp. Manuel García Morente), Madrid, Revista de Occidente, 2 ed., 1941, pp. 33-34.

[141] *Op. cit.*, p. 13.

[142] Cf. *Op. cit.*, pp. 36-39.

[143] Cf. *Op. cit.*, pp. 48-49.

[144] Cf. *Op. cit.*, p. 53.

[145] Cf. Xavier ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*, 5 ed., Madrid, Alianza, 1985, p. 229.

[146] Cf. Alois ROTH, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1960, pp. 50-51.

[147] Cf. *Op. cit.*, p. 76.

[148] Cf. *Op. cit.*, p. 112.

[149] Cf. *Op. cit.*, p. 113.

[150] Cf. *Op. cit.*, pp. 114-115.

[151] Cf. *Op. cit.*, p. 117.

[152] *Op.cit.*, p. 120: *die Möglichkeit eines tragischer Konfliktes zwischen Selbstliebe und Nächstenliebe.*

[153] *Op. cit.*, p. 131: *Das höchste Gut als Norm des Handelns.*

[154] *Op. cit.*, p. 138: *Wolle einsichtig das Beste unter dem Erreichbaren!.*

[155] Max SCHELER, *Etica. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (trad. esp. Hilario Rodríguez Sanz), Madrid, Revista de Occidente 1941, vol. 1, p. 140.

[156] Cf. *Op. cit.*, vol. 1, págs. 129-133.

[157] El tema está ya en Brentano, cuando diferencia taxativamente entre la forma inferior o instintiva y la forma superior de agrado y desagrado. Sólo esta última, que es la realmente axiológica, puede constituirse en verdadero criterio para diferenciar lo bueno de lo malo. Cf. *Op. cit.*, p. 43.

[158] Max SCHELER, *Op. cit.*, vol. 1, p. 69.

[159] El tema de la «ceguerra axiológica» procede de Brentano, quien distinguió con toda nitidez entre los «juicios ciegos» y los «juicios evidentes». Cf. *Op. cit.*, p. 41.

[160] Cf. *Op. cit.*, vol. 1, p. 260.

[161] Cf. su ensayo «Zum Phänomen des Tragischen», recogido en *Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke*, vol. 3, Berna, Franke, 1955, pp. 149-169. Cf. Ricardo MALIANDI, *Conflicto y cultura*, Buenos Aires, Biblos, 1984, p. 33, nota 18, así como el capítulo titulado «Tragedia y razón», pp. 77-98.

[162] Nicolai HARTMANN *Ethik*, 3.[8] ed., Berlín, Walter de Gruyter, 1949, p. 254: «Schelers Versuch der umgekehrten Fundierung».

[163] Cf. Nicolai HARTMANN, *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin, Walter de Gruyter,

1940, p. 522; *Zur Grundlegung der Ontologie*, 2.ª ed., Berlín, Walter de Gruyter, 1941, cap. 9; *La nueva ontología* (trad. esp. Emilio Estiú), Buenos Aires, Sudamericana, 1954, pp. 183-184.

164 *Op. cit.*, p. 253: «Es gilt keineswegs für das ganze Wertreich, dass höhere Werte in niederen fundiert sind».

165 *Op. cit.*, p. 253: «Es ist die trivialste Selbstverständlichkeit dass z.B. geistige Werte nur erblühen können, wo die elementaren Lebenswerte erfüllt sind».

166 *Op. cit.*, p. 276: «Wertstärke und Werthöhe. Versündigung und Erfüllung».

167 *Op. cit.*, p. 277: «die hohere Werte seien gerade die schwächeren, die niederen aber die stärkeren».

168 *Op. cit.*, p. 256: «Axiologisch-teleologische Fundierung 'von oben her' ist eben totale Wesensabhängigkeit der Wertcharaktere selbst. Materiale Fundierung 'von unten auf' ist dagegen nur Teilabhängigkeit einzelner Strukturelemente».

169 *Op. cit.*, p. 607: «Das Doppelgesicht der Moral».

170 MALIANDI, *Op. cit.*, p. 23.

171 HARTMANN, *Op. cit.*, p. 610.

172 *Op. cit.*, p. 610.

173 *Op. cit.*, p. 612.

174 *Op. cit.*, p. 612.

175 MALIANDI, *Op. cit.*, pp. 25-27.

176 *Op. cit.*, p. 31.

177 HARTMANN, *Op. cit.*, p. 524. Cito por la traducción de R. Maliandi, *Op. cit.*, p. 50.

178 *Op. cit.*, p. 319.

179 Cf. *Op. cit.*, pp. 12-13.

180 Cf. sobre esto el excelente capítulo de MALIANDI, «Un conflicto básico de la vida moral», en *Op. cit.*, pp. 35-66.

181 Karl RAHNER, «Sobre el problema de una ética existencial formal», en *Escritos de Teología* (trad. esp.), Madrid, Taurus, vol. II, 3.ª ed., 1967, p. 234.

182 Cf. Angel GONZÁLEZ DE PABLO, *La medicina en la obra de Karl Jaspers* (Tesis Doctoral), Madrid, Universidad Complutense, 1987.

183 Cf. W.K. FRANKENA, *Ethics*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1963, pp. 43-44.

184 Joseph FLETCHER, *Etica de situación. La nueva moralidad* (trad. esp. José Manuel Udina), Barcelona, Ariel, 1970.

185 Cf. Ef 6,12; 1 Tim 4,1; 1 Cor 3, 1.

186 *Op. cit.*, pp. 41-42.

187 *Op. cit.*, pp. 45-46.

188 *Op. cit.*, p. 48.

189 Joseph FLETCHER, *Responsabilidad moral. La ética de situación en acción* (trad. esp. Jaime Albalat), Barcelona, Ariel, 1973.

190 Joseph FLETCHER, «Ethics of Situation», en Warren REICH, ed., *Encyclopedia of Bioethics*, Nueva York, The Free Press, 2.ª ed., 1982, vol. 1, p. 424.

191 E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental* (trad. Hugo Steinberg), México, Folios Ediciones, 1984, p. 240.

192 E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (trad. José Gaos), México, FCE, 2.ª ed., 1962, p. 145.

193 Cf. IL, 241-242.

194 Cf. IRA, 60.

195 IRA, 61.

196 IRA, 63.

197 IRA, 64.

198 La palabra «contenido» tiene aquí un sentido técnico, que por lo general nunca se precisa. Ha sido frecuente diferenciar a partir de la filosofía de Zubiri una «moral como estructura» y otra «moral como contenido». La primera vendría a corresponder con lo

que aquí venimos llamando «protomoral», y la segunda a la «moral normativa». La moral normativa se ocupa de los contenidos morales concretos. Pero hay que precisar qué se entiende aquí por contenidos. 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 perceptivos (cf. IRA, 109-110).

[199] IRA, 210.

[200] IRA, 221.

[201] Cf. IRA, 221.

[202] IRA, 227.

[203] IRA, 227.

[204] Quizá cabría ir más allá, como ha hecho Antonio Pintor Ramos, y afirmar que la razón sentiente no es para Zubiri nunca *puramente* especulativa, ya que ello sería tanto como caer en un «intelectualismo» (es decir, en un nuevo racionalismo). Frente a esto, Zubiri defiende un «inteleccionismo», en el que la voluntad tiene papel muy relevante. Recuérdese que la razón funciona mediante «creaciones libres», y que por tanto tiene un momento intrínseco de libertad. Inteligencia sentiente y voluntad tendente no son, pues, dos términos del todo diferenciables, ya que la primera implica de modo estricto la segunda. De ser esto así, cabría aplicar a Zubiri los mismos términos que él usó con Descartes, y hablar de un «voluntarismo de la razón» (cf. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, 9.ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 163).

[205] IRA, 99.

[206] X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986, 413.

[207] SH, 414.

[208] Cf. SH, 403.

[209] SH, 404.

[210] SH, 404-405.

[211] SH, 407.

[212] Cf. Xavier ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 3.ª ed. 1984, p. 13. Esa definición se repite luego varias veces a lo largo de la trilogía.

[213] Cf. SH, 391.

[214] SH, 410.

[215] Cf. Diego GRACIA, *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona, Labor, 1986, pp. 188-192.

[216] SH, 412.

[217] SH, 409-410.

[218] SH, 411.

[219] SH, 409.

[220] SH, 412.

[221] SH, 412.

[222] SH, 412.

[223] Cf. SE, 499-507.

[224] I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 3 (*Kant's gesammellte Schriften*, Hrg. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlín, Georg Reimer, Bd. 4, 1911, p. 429). Cf. la traducción española de M. García Morente, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, 5. ed., 1983, pp. 44-45.

[225] I. KANT, *K. p. V.* I,1,1,7, 54. (Trad. Morente, 50.)

[226] Tobías 4,15. Con pequeñas variantes, esta fórmula se encuentra también en el

evangelio apócrifo de Tomás (cf. P. BENOIT, M.-E. BOISMARD, J.L. MALILLOS, *Sinopsis de los cuatro Evangelios* (trad. esp.), Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975, vol. 1, p. 51), en las Constituciones Apostólicas: «Lo que tú odias, a otro no (se lo) harás» (7,2) y, más libremente, en Filón: «las cosas que uno aborrece sufrir, no hacer(las) él». Cf. P. BENOIT, M.-E. BOISMARD, J.L. MALILLOS, *Sinopsis de los cuatro Evangelios*, vol. 2, Bilbao, Desclée de Broewer, 1977, p. 142.

[227] Lev 19,18. El *Targum* lo glosa de este modo: «Amarás a tu prójimo; es decir: lo que odias para tí, no se lo hagas a él». Se trata, pues, de una glosa a Lev. 19,18, según el espíritu de la regla de oro. Parece, por tanto, que el *Targum* conoce el lazo que une estos dos criterios. Esto se debe, muy probablemente, a su dependencia del tratado hebreo de los Dos Caminos, en el cual la regla de oro de Tob 4,15 fue incorporada inmediatamente después del mandamiento de Lev 19,18. Este tratado fue traducido al griego en Alejandría. De él depende el Documento Q, que a su vez es la fuente de la que Mateo y Lucas toman la regla de oro.

[228] Mt 7,12; Luc 6,31. Según Boismard, «es probable que Jesús mismo tomara la «regla de oro» del tratado de los Dos Caminos, que seguramente conocía; pero, al hacerlo, introdujo en ella un cambio esencial: la sustitución de la forma negativa por la positiva» (*Op. cit.*, vol. 2, p. 144).

[229] Este es el sentido de Luc 6, 27-31.

[230] *Didaché* 1-2. Cf. *Padres Apostólicos*, versión, introducción y notas de Daniel Ruiz Bueno, 4.ª ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, p. 77.

[231] El texto del *Levítico* (19 18) dice: «Amarás a tu prójimo como a tí mismo». El problema está en determinar quién es prójimo. La *agápe* neotestamentaria viene de Dios, y por tanto abarca tanto a prójimos como a lejanos, a amigos como a enemigos. De ahí la corrección: «Oísteis que se dijo: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Mas yo te digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen; para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos; por cuanto hace salir el sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos» (Mt 5 43-45). De este modo prójimos son todos los hombres, ya que todos son hijos de un mismo Padre, y la *agápe* es un amor que viene de Dios, es gracia. Por eso el amor cristiano no es autónomo sino teónomo, aunque sí es formal. El mandamiento, pues, de amar a Dios (Dt 6 4s) y al prójimo se unen, formando uno solo (Mc 12 32-34). Kant vio muy bien que éste es un mandamiento teleológico y formal. (Cf. nota 217).

[232] I. KANT, *K. p. V.* I,1,3, 147-50 (Trad. Morente, 122-123).

[233] Todos los autores están de acuerdo en que lo específico de la moral cristiana es la *agápe*. El problema está en definir qué sentido tiene o en qué consiste. Caben, cuando menos, cuatro tipo de interpretaciones, según que se la considere un principio «material», «formal», «deontológico» o «teleológico» Clásicamente se pensó que era un principio material y deontológico, aunque insuficiente, de modo que con él solo no podía construirse una moral. Esta es la razón de que desde muy pronto se complementara con otro principio, el del *éros-órexis*, entendido por lo general como «orden de la naturaleza» (Sobre todo esto, cf. Diego GRACIA, «Persona y Comunidad: De Boecio a Tomás de Aquino», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XI, 1984, pp. 63-106). En los últimos años se ha intentado rescatar a la *agápe* de ese esquema, y hacer de ella un principio teleológico (Cf. Bruno SCHÜLLER, «Modos de fundamentar las normas morales», en *Concilium*, 120, diciembre 1976, 535-548; Ibid., *L'uomo veramente uomo. La dimensione teologica dell'etica nella dimensione etica dell'uomo*, Roma, Edi Oftes, 1987). Esta lectura teleológica de la *agápe* tiene la ventaja sobre la clásica de que permite no considerar a los preceptos morales cristianos como principios deontológicos absolutos y sin excepciones. De este modo revaloriza el ámbito de la autonomía, el pluralismo de decisiones, la parénesis, la exhortación, y en última instancia lo que Rahner llamó «ética existencial formal», realidades éstas siempre poco atendidas y mal comprendidas por la moral deontológica. Pero a mi entender la doctrina de Schüller se queda a medio camino. El estatuto de la *agápe* cristiana no queda correctamente definido más que cuando se

la define como un principio «formal». Caffarena lo ha llamado, a mi parecer con total acierto, «formalismo del amor» (Cf. José GÓMEZ CAFFARENA, «El cristianismo y la filosofía moral cristiana», en Victoria CAMPS, Ed., *Historia de la Etica*, vol. I, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 282-344, esp. 293-294 y 303).

234 Ronald DWORKIN, *Los Derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 37.

235 DWORKIN, *Op. cit.*, p. 38.

236 DWORKIN, *Op. cit.*, pp. 270-271. La interpretación que Dworkin hace de Rawls me parece especialmente lúcida, y permite nuevos desarrollos. Partiendo de las ideas de Zubiri expuestas en este capítulo, la «posición original» de Rawls podría, quizá, identificarse con lo que Zubiri llama «sistema de referencia». Este permitiría también identificar el «velo de la ignorancia» con las decisiones que el logos toma «desde» la aprehensión, sin salir «allende» ella. Creo que esto neutralizaría muchas de las críticas que se han hecho a Rawls.

237 Adela CORTINA, *Etica mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 183-184.

238 Cf. IRA, 55-58. En esta última página escribe Zubiri: «Canon no es la canónica de Epicuro y de Kant, sino lo que el vocablo mismo significó cuando se hablaba en Grecia, por ejemplo, del canon de Policleto».

239 Cf. IRA, 218.

240 Cf. Diego GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona, Labor, 1986, pp. 222-229.

241 Cf. Max WEBER, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 2 ed., 1969, p. 161.

242 WEBER, *Op. cit.*, p. 163.

243 Cf. Ronald DWORKIN, *Los derechos en serio* (trad. esp. Marta Guastavino), Barcelona, Ariel, 1984.

244 Cf. IRA, 214.

245 IRA, 226.

246 IRA, 227.

247 IRA, 257.

248 SH, 433.

249 SH, 381.

250 SH, 412.

251 SH, 416.

252 Para todo este tema, cf. Bruno SCHÜLLER, *L'uomo veramente uomo. La dimendimensione teologica dell'etica nella dimensione etica dell'uomo* (trad. ital.), Roma, Edi Oftes, 1987, en especial pp. 142-143. Como ya he señalado con anterioridad, el propio Santo Tomás piensa así, y tal es la razón de que en su sistema moral la epiqueya tenga por objeto interpretar la ley a la vista de la *utilitas communis*. Cf. *S. Th.* II-II, q. 120, a. 1.

253 Cf. también Robert NOZICK, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1981, pp. 494-498: «Deontology and Teleology».

254 Jn 18 14.

255 Max WEBER, *El político y el científico* (trad. esp. Francisco Rubio Llorente), Madrid, Alianza, 2.ª ed., 1969, pp. 173-174.

256 SH, 416.

257 SH, 416.

258 Cf. IRA, 269.

259 SH, 351, 354.

260 IRA, 269-270.

261 SH, 347.

262 SH, 415-416.

263 SH, 440.

264 SH, 440.

6

Bioética mínima

HISTORIA CLÍNICA: TRANSFUSIÓN SANGUÍNEA A LA HIJA DE UN TESTIGO DE JEHOVÁ

Paciente de 15 años, que ingresó en el Servicio de Hematología y Hemoterapia del Hospital Nuestra Señora del Pino de Las Palmas de Gran Canaria con un cuadro de postración, fiebre de 39 grados centígrados de varios días de evolución, junto con púrpura mucocutánea intensa. La paciente presentaba asimismo metrorragias, epistaxis y hematomas diseminados. En la exploración física destacaba discreta ictericia conjuntival, esplenomegalia y lesiones eritematosas exantemáticas faciales, junto con cuadro equimótico-petequial diseminado. En la analítica se objetivaron datos de anemia aguda: hemoglobina 6,8g/dl, prueba de Coombs positiva (+++), reticulocitos 8 por ciento, trombopenia (menos de 15 por 10^9 plaquetas/l) y estudio de coagulación compatible con coagulopatía de consumo (coagulación intravascular diseminada, CID). El fenómeno LE fue positivo. Se trataba, pues, de un lupus con asociación de anemia hemolítica autoinmune (AHAI) y CID.

Se instauró tratamiento con altas dosis de esteroides, y ante la indicación inicial de transfusión de plasma fresco congelado y plaquetas para resolver la coagulopatía existente, nos encontramos con la negativa familiar más radical a transfundir cualquier tipo de «derivado de la sangre», por la prohibición de su religión, puesto que eran Testigos de Jehová. Dichos familiares aportaron incluso una «Lista de productos permitidos y prohibidos», en la que pudimos comprobar la prohibición tanto del plasma como de las plaquetas, junto con la paradójica aceptación de productos como la albúmina y los concentrados comerciales de factores de coagulación. Estábamos, pues, ante una dramática situación, agravada por la condición legal de menor de edad de la paciente. Por este motivo se requirió la presencia de las autoridades judiciales, que justificaron nuestra actitud, y se comenzó el tratamiento hemoterápico mencionado. Posteriormente, la paciente requirió, a pesar de pruebas cruzadas incompatibles con AHAI, trans-

fusión de concentrados de hematíes, por lo que se precisó de nuevo permiso judicial, ante la reincidencia de los familiares en obstaculizar el tratamiento.

Afortunadamente, con el tratamiento instaurado, la paciente experimentó una evolución favorable, y actualmente se encuentra bien[1].

INTRODUCCIÓN

Desde tiempos muy antiguos, al menos desde la época del emperador Marco Aurelio, ha venido atribuyéndose a Aristóteles —si con razón o sin ella, no lo sabemos— la paternidad de un libro titulado *Magna moralia*, *Gran moral* o, lo que sería más exacto, grandes temas relacionados con el gobierno de las costumbres. Se trata de un compendio de ética aristotélica, aun en el caso de que no haya sido escrito por el propio Aristóteles. Como en sus otras dos éticas, la cuestión «magna» por antonomasia del orden moral a que se refiere, ya desde su título, es la «felicidad». La de Aristóteles es una ética de la felicidad. Ella es el bien por antonomasia, y por tanto el objeto formal de la ética. Hay al menos cuatro tipos de bienes distintos, los merecedores de honor (ya por su origen divino, como la inteligencia o el alma, ya por su carácter antiguo, o por otras cosas de este mismo género); los merecedores de elogio (aquellos que nos llevan a la alabanza o al encomio); los bienes meramente potenciales (como la autoridad, las riquezas, la fuerza, la belleza; a todos estos se les llama bienes en potencia, porque de ellos puede hacerse un uso bueno o malo; su bondad o maldad depende del uso, y por tanto esas cualidades están en la cosa sólo en potencia); y, en fin, los bienes por cuyo medio se conservan y preparan todos los demás; así, el ejercicio es un bien en orden a la salud. Este último tipo de bienes le permite a Aristóteles distinguir los «medios» de los «fines». La salud es un bien con categoría de fin, en tanto que el ejercicio físico lo es sólo como medio para la salud. Desde aquí es posible establecer una gradación entre los bienes, ya que «siempre tiene primacía la cosa que cumple con razón de fin; por ejemplo, la salud es mejor que las cosas que conducen a ella»[2]. Por otra parte, hay dos tipos de fines, el perfecto (aquel que colma todas las necesidades humanas) y los imperfectos (aquellos que, una vez conseguidos, siguen dejando al hombre en la necesidad de otras muchas cosas). Un fin imperfecto es la justicia; el fin perfecto, la felicidad. Por eso escribe Aristóteles:

> Si conseguimos tan sólo la justicia, deseamos aún muchas otras cosas más, mientras que, si conseguimos la felicidad, no tenemos ya necesidad de ninguna otra cosa. La felicidad es el mejor de los bienes humanos...; es el fin perfecto. Y el fin perfecto es el bien y el fin o término de todos los bienes[3].

La felicidad (*eudaimonía*) consiste en «vivir bien» (*eû zên*) y «obrar bien» (*eû práttein*). Y como el bien vivir y el bien obrar se identifican con la virtud,

resulta que «la virtud es el fin, la felicidad y lo mejor»[4]. De ahí que la gran ética o ética de máximos gire siempre en torno a la virtud y a la perfección.

No es realista esperar que todos los hombres alcancen ese máximo, ni tampoco que entiendan la felicidad de la misma manera. De ahí que la ética deba proponerse también metas más modestas, del tipo de cuáles son los mínimos en que han de coincidir y que deben aceptar todos los miembros de una sociedad, a pesar de que cada uno tenga su propia idea de la felicidad o de la perfección. Si aquélla era una ética de máximos, ésta lo será de mínimos. Una está centrada en la idea de virtud, la otra en la de derecho. La ética de mínimos gira en torno al bionomio derechos-deberes. De lo que se trata es de saber cuáles son los mínimos morales que deben ser aceptados por todos por el mero hecho de ser personas humanas y vivir en sociedad, de tal modo que por debajo de ellos podemos decir que un grupo social vive y actúa de modo inmoral.

El problema de la ética de mínimos ha cobrado una enorme importancia en las últimas décadas. Fue a raíz de la barbarie nazi cuando Theodor W. Adorno escribió su libro *Minima moralia*[5], que de algún modo da inicio a este movimiento. Cuando la política ha llegado a tales niveles de envilecimiento moral, Adorno piensa que ya no es posible seguir creyendo en el majestuoso lenguaje de la «gran moral». Sólo queda retirarse al interior de uno mismo, en busca de un resquicio de decencia que permita conservar un nivel mínimo de moralidad, por debajo del cual no cabe más que barbarie e inhumanidad. Ese nivel mínimo es el que sigue permitiendo al hombre, a pesar de toda la miseria, juzgar las aberraciones como tales, y el que de ese modo hace de nuevo posible y necesaria la pregunta por la moral de nuestra sociedad. Esa pregunta ya no podrá responderse, como en otras épocas, con las grandes construcciones de las morales de máximos, pero tampoco deberá quedar sin respuesta. Entre la moral de máximos y la pura inmoralidad está un nivel intermedio, el de la moral de mínimos[6].

El problema está en definir con alguna precisión qué es o en qué consiste la ética de mínimos. En principio parece que el término debería ser equiparable a otros más usuales, como los de «ética civil» y «derecho». Pero pronto comienzan las dudas. ¿Es siempre el derecho la expresión adecuada de la moral de mínimos propia de cada sociedad? En las sociedades libres y representativas, hay una tendencia grande a responder esta pregunta afirmativamente, dado que en ellas el derecho plasma de alguna manera el sistema de valores propio del sentir popular. Las leyes serían, pues, la expresión de la ética de mínimos, y las diferencias éticas entre los códigos jurídicos de las diversas sociedades deberían interpretarse como el resultado de la distinta percepción de los valores morales por parte de los diversos grupos de personas. Pero esto puede entenderse de dos formas. Primera, que los sistemas de valores son siempre relativos al grupo social, careciendo de sentido todo intento de buscar criterios éticos de carácter inmutable o absoluto; por tanto, que la ética es siempre positiva y se expresa en los usos sociales y las leyes jurídicas propias de cada pueblo. Otra forma distinta de entender este problema es la de quienes afirman la existencia de unos valores transcendentes a los pueblos, pero para los que éstos pueden ser más o menos sensibles, y hasta completamente ciegos. La diferencia entre ambas posturas está en que la primera se instala en el más puro relativismo moral y jurídico, en tanto que la segunda acepta el transcendentalismo de ciertos principios absolutos o inmutables. Desde estos, puede juzgar si el derecho positivo cumple

con los mínimos éticos derivados de esos principios, o si por el contrario se halla por debajo de ellos. En esta postura cabe, pues, un juicio moral sobre el derecho positivo, cosa que en la primera es prácticamente imposible.

Con esto queda situado el tema del presente capítulo. La sociedad civil ha de tener siempre una ética, que puede organizarse con criterios maximalistas o minimalistas. Estos últimos pueden entenderse, a su vez, de modo distinto, ya como mínimos objetivos y universales que han de ser aceptados por todas las sociedades, o como los mínimos particulares y positivos pactados arbitrariamente por los miembros de cada sociedad y con validez reducida al ámbito de cada una de ellas. Este es un problema de enorme trascendencia ética, lo cual explica que los estudios sobre ética mínima se hayan multiplicado en los últimos años[7]. Pero tiene también gran relevancia bioética. El sistema sanitario es hoy enormemente complejo, y en él han de tomar decisiones personas con muy distintas ideas del mundo y diversos sistemas de valores. En un hospital, por ejemplo, hay miles de personas, cada una con sus propias opiniones morales. Es obvio que todas deben actuar de acuerdo con sus conciencias, pero también lo es que el hospital ha de tener unas pautas uniformes de actuación, a fin de evitar el caos. Se hace necesario, por ello, establecer unos acuerdos de mínimos. ¿Cómo han de ser éstos a fin de que puedan tenerse por éticos o morales? ¿Puede considerarse aceptable cualquier tipo de acuerdo por el mero hecho de que lo pacte la mayoría? Este es el tema que va a ocuparnos ahora. Si hasta aquí nuestro objetivo ha sido la fundamentación de la bióetica individual o de máximos, ahora hemos de enfrentar los problemas de fundamentación que plantea la bioética civil o de mínimos.

La cuestión básica sigue estando en definir con precisión qué debe entenderse por máximo y por mínimo. Las respuestas varían según el concepto que se tenga de razón. Hay tantas soluciones al problema de la ética de mínimos como tipos de racionalidad. En lo que sigue vamos a estudiar cuatro, la propia de la razón natural, la respuesta de la razón especulativa, la específica de la razón estratégica y, en fin, la solución propuesta por la razón práctica. Tras lo cual, en la conclusión, expondremos el modo como a nuestro juicio deben establecerse las relaciones entre bioética y bioderecho, y concebirse, por tanto, una bioética de mínimos.

ÉTICA Y DERECHO EN LA RAZÓN NATURAL

El naturalismo clásico fue siempre una doctrina maximalista. Defendió una ética de máximos, y a la vez una política de máximos. La relación entre ética y política no fue en él la de máximos y mínimos, sino la de fines y medios. La ética es la parte de la filosofía que se hace cuestión del fin del hombre, la felicidad, y la política la ciencia que intenta llevarlo a efecto. La felicidad sólo es alcanzable en el interior de la *pólis*. Por eso en toda la tradición socrática la ética es imposible sin la política, y ésta sin aquélla. El objetivo de ambas es el mismo, la consecución del fin máximo de la vida del hombre, la felicidad. Las primeras líneas de la *Gran Etica* de Aristóteles se refieren precisamente a esto. Dicen así:

> Nos hemos propuesto hablar de las costumbres. En primer lugar, por tanto, hemos de situar las costumbres, o lo que es lo mismo, la ciencia Ética en el mundo todo de la ciencia. Para decirlo, pues, en pocas palabras, diré que la Ética no puede ser más que una parte de la Política..., hasta el punto de que a mí me parece que este tratado o discusión de las costumbres no debería llamarse Ética, sino más bien Política[8].

La razón de esto es que el hombre no alcanza su «autosuficiencia» más que en el todo de la ciudad. Los hombres solos o aislados carecen de autonomía, son insuficientes, y por ello necesitan de los demás. Esto es obvio: necesitamos de los albañiles para que construyan las casas, de los panaderos para comer, etc. Pero el pensamiento griego lleva más allá este símil. De igual modo que existen personas dedicadas a los trabajos manuales, hasta el punto de que el dominio de éstas constituye un modo específico de vida, el *bíos banausikós*, así también hay personas consagradas al cultivo de la razón, del *lógos*, y que hacen de esto un verdadero modo de vida, denominado por Aristóteles *bíos theoretikós*. Estos hombres son en realidad los únicos que están en contacto con el *Lógos* y son capaces de comprender lo que él dice.

Heráclito

Hay un fragmento de Heráclito, conservado por Sexto Empírico, que dice así:

> El Logos, que es eterno, no lo entienden los hombres al escucharlo por primera vez ni después que lo han oído. Pues ellos dan la impresión de que nada sospechan en tanto realizan sus propias experiencias sobre las palabras y hechos que yo explico cuando percibo cada cosa según su naturaleza y declaro cómo ella se comporta. Los restantes hombres, empero, tan escaso conocimiento tienen de lo que hacen en la vigilia así como tampoco recuerdan lo que hacen durante el sueño[9].

El texto merece algún comentario. «Los hombre» no entienden lo que dice el Logos, en tanto que Heráclito, sí; él «percibe cada cosa según su naturaleza y declara cómo ella se comporta». Sabio es quien sigue el orden de la naturaleza. El *lógos* de ésta es un «orden interno», y la justicia y la felicidad de los hombres consisten en vivir según sus dictados del *lógos*, es. decir, según el orden de la naturaleza. Quien no es consciente de ello vive como en sueños, dormido. Sólo el que sigue los dictados del *lógos* merece el nombre de sabio. Este *lógos* es «la auténtica naturaleza de las cosas»[10], constituye su «armonía invisible», más profunda que las contradicciones visibles[11]. Por eso Heráclito afirma que los ojos y los oídos son malos testigos para los hombres que tienen almas bárbaras. En esto se diferencia el filósofo del que no lo es, del hombre vulgar: aquél tiene una sensibilidad especial para percibir los dictados del *lógos,* del mismo modo

que el carpintero la tiene para diferenciar las maderas o tallarlas; éstos, por el contrario, se pierden en las antinomias de lo externo y aparente, sin penetrar en la armonía de lo profundo[12]. Cabe decir, pues, que en la naturaleza se da la diferencia; aún más, la oposición y la antítesis, como la del sabio y el necio, de modo que el ajustamiento (o justicia, *díke*) de las cosas entre sí se consigue mediante la «guerra» o la «discordia»[13]. La justicia de lo común se consigue a través de la oposición de las cosas particulares. Por eso afirma Heráclito que es el propio orden de la justicia el que «a unos los hace dioses y a otros hombres, a unos esclavos y a otros libres»[14]. El *lógos* no sólo es la razón del orden cosmológico, sino también la del ético-político y el teológico. Eso explica que, según cuenta Diógenes Laercio, Heráclito dividiera su libro *Sobre la naturaleza* en tres partes, una dedicada al universo, otra a la política y la tercera a la teología[15]. Las tres están unificadas por el mismo *lógos* o «razón natural». El orden político es tan natural como el cosmológico. Y ese orden político se basa en la desproporción entre sus elementos constitutivos. Por eso el que unos sean esclavos y otros libres es a la vez natural, lógico y justo. Gobernar una ciudad sabiamente es hacer que en ella impere el *lógos* y la justicia que surge de la desigualdad. Los hombres preclaros que se conducen de acuerdo con los dictados del *lógos,* filósofos, políticos y teólogos, son algo así como hombres divinos, démones, que actúan como «guardianes vigilantes de vivos y de muertos»[16]. La bondad es una propiedad inherente a las personas nobles, es decir, a los hombres divinos, teólogos, filósofos y políticos, que por ello deben convertirse en auténticos demiurgos de todos los demás mortales. Por eso Heráclito piensa que no todos los hombres tienen la misma capacidad de discernimiento moral; o dicho en otros términos, que no todos son igualmente «morales». Aquí se deja traslucir, seguramente, su ascendencia aristocrática, de miembro de la más distinguida familia de Éfeso[17]. Ya vimos en el capítulo primero cómo la aristocracia era uno de los rasgos definitorios de la moralidad griega. Heráclito es capaz de percibir y explicar el *lógos* de las cosas, en tanto que la generalidad de sus conciudadanos, no. De ahí la conveniencia, si no la necesidad, de que los filósofos hagan de mediadores entre el Lógos y los mortales. Los aristócratas deben de ser filósofos, y los filósofos gobernantes. Gobernante tiene aquí el sentido de pontífice, mediador. No puede esperarse que todo el pueblo sea noble y bueno, pero sí hay razones para suponer que lo será la aristocracia, la única que por su excelencia física y moral debe gobernar la ciudad. Conservamos pocos fragmentos de Heráclito, pero en ellos se repite bajo diferentes ropajes esa misma idea, que los hombres no consagrados al cultivo del *lógos* no pueden discernir adecuadamente lo bueno de lo malo, de modo que irremediablemente irán hacia lo peor, si no hay alguien que les conduzca. «Los asnos preferirían la paja al oro», dice una de sus sentencias[18]. Y otra: «Los cerdos se solazan en el lodo antes que en el agua pura»[19]. Parece probable que con estas metáforas zoomórficas se esté refiriendo a los hombres rústicos, llanos, que dedican su vida al trabajo manual. Son gentes, repite una vez más, «que no entienden (lo que procede del Lógos), aunque se encuentren con ello, ni lo comprenden cuando lo estudian, pero pretenden conocerlo»[20]. Estos hombres «no saben escuchar ni hablar»[21]. En principio, ciertamente, «a todos los hombres les ha sido dado el conocerse a sí mismos y pensar rectamente»[22], pero pronto el modo de vida les va diferenciando, haciendo a unos sabios y a otros ignorantes, a aquéllos divinos y a éstos animales. Los últimos son «los hombres que tienen almas bárbaras»[23]. Son como perros,

«que ladran a los que no conocen»[24]. Los otros, por el contrario, poseen «la mejor virtud, un sano entendimiento, y tienen la sabiduría de decir la verdad y actuar siguiendo a la naturaleza»[25]. Decir la verdad es proclamar que Zeus es «lo Uno, lo único sabio»[26]. Sabio es quien imita a Dios, no a los animales. En eso consiste la sabiduría: en entender los pensamientos del Uno y, en consecuencia, «actuar siguiendo a la naturaleza». Tal debe ser el objetivo de la vida política, ya que «la ley significa obedecer la voluntad del Uno»[27]. Por tanto, hay una gradación que va del Uno, a través del orden de la naturaleza, hasta el orden de la república. El Uno es Dios. El orden de la naturaleza lo conoce el hombre que posee la mejor *areté*, un sano entendimiento, es decir, el filósofo. Y el orden de la república lo debe establecer el legislador. Este orden no será adecuado más que si es «sabio», es decir, si se ajusta al orden divino, por mediación de la filosofía. «Las leyes humanas son nutridas por la única ley, la divina»[28]. En Heráclito está ya presente la idea del gobernante-filósofo. ¿Gobernante de quién? De todos los demás hombres, esos que poseen almas bárbaras y que más parecen bestias que auténticos hombres. Éstos no son capaces de discernir lo bueno de lo malo. Su única virtud ha de ser la obediencia. Carentes de verdadera nobleza, no tienen ningún valor. Galeno nos ha conservado una sentencia de Heráclito que dice: «Uno vale para mí por mil, si es el mejor»[29].

La reunión de todos estos fragmentos heraclíteos permite que nos formemos una idea bastante exacta de su pensamiento político. Este era, sin duda, aristocrático, y consistía en afirmar que las leyes humanas deben imitar a las divinas. Esas leyes han de ser impuestas a los hombres por quienes más cerca están de la divinidad y, por consiguiente, de la sabiduría, los aristócratas, en especial los filósofos y los gobernantes. Los gobernantes deben «imponer» las leyes a los demás ciudadanos, a los que no se permite ejercer otra virtud que la de la obediencia. Obediencia ciega a la ley: tal debe ser la consigna de los súbditos. Por eso Heráclito dice, según nos relata un fragmento, que «el pueblo debe combatir por la ley como por sus murallas»[30]; debe defenderla, si es preciso, con la propia vida.

El principio de que parte siempre la razón natural, tal como se expresa en la obra de Heráclito, es el de que todo hombre tiene un lugar asignado de antemano por la naturaleza, y que de la ocupación de ese lugar depende su virtud y su felicidad.

Platón

Era conveniente este breve repaso al pensamiento de Heráclito para entender el modo como se articulan la ética y la política en la razón natural. Esa articulación se realiza por medio de un mediador, el filósofo-gobernante. En tanto que filósofo, éste conocerá los secretos designios del *lógos,* y como gobernante los convertirá en ley obligatoria para todos los miembros de la comunidad política. Es el tema de Platón en su *República*, el máximo testimonio literario de este tipo de pensamiento. Si Heráclito procedía de una familia aristocrática de la ciudad de Éfeso, Platón también era aristócrata, de Atenas. De ahí que sus

respectivos pensamientos políticos guarden entre sí grandes semejanzas. Para comprender qué sea la «justicia», Sócrates propone analizar el origen de las ciudades. Estas surgen, dice, porque ningún hombre aislado es autosuficiente[31]. El hombre necesita alimentos, habitación, vestido y cosas semejantes, razón por la cual en la ciudad deberá haber agricultores, albañiles, tejedores, zapateros, etc. Para el logro de la autosuficiencia y la libertad son, pues, indispensables las artes que en el *Filebo* se denominan «productivas»[32] y en el *Gorgias*, «mudas»[33], las mismas que la tradición posterior canonizó en el catálogo de las siete «artes serviles» y que los medievales sintetizaron en el siguiente verso nemotécnico: *rus, nemus, arma, rates, vulnera, lana, faber*; o también en esta otra lista: *lanificium, armatura, agricultura, venatio, navigatio, medicina, theatrica*[34]. Tales artes son necesarias para el ejercicio de la libertad, pero en sí no son liberales sino serviles. Esta es la gran paradoja de toda el proyecto platónico, que la autarquía no alcanza a todos sino sólo a los elegidos. ¿Elegidos por quién? La respuesta de Platón es clara: elegidos por la naturaleza. «Ninguno de nosotros nace con la misma disposición natural, sino que difiere ya de los demás desde el momento en que viene al mundo, predispuesto para una ocupación determinada»[35]. Hay quienes los dioses los formaron de materias vulgares y poco nobles, como el hierro y el bronce; otros fueron hechos de plata; y algunos, en fin, de oro[36]. Los primeros son los artesanos (*demiourgoí*), aquellos que han de trabajar las artes serviles. Los hombres hechos de plata son los guardianes (*phylakaí*). Y los hombres de oro son los que Platón denomina «guardianes perfectos» o «gobernantes» (*árchontes*), aquellos en que resplandece la armonía y la perfección, es decir, la justicia. Son tres niveles sociales perfectamente diferenciados no ya por el hombre, sino por la propia naturaleza. Platón es muy consciente de esto, y afirma que «quien por naturaleza es zapatero debe hacer zapatos y no otra cosa, y que el constructor, construcciones, y así los demás»[37]. Hasta tal punto establece la naturaleza diferencias «políticas» entre los hombres, que los artesanos y los guardianes son entre sí antitéticos. Platón llega a llamarlos «personas contrarias por su nacimiento y educación»[38]. Tal divergencia se ve con toda nitidez cuando Platón describe el género de vida de los guardianes. Estos han de hallarse dotados de una «naturaleza adecuada»[39], que pronto descubrimos es la única «equilibrada» y «justa». Las artes serviles que han de ejercer los trabajadores manuales deforman su cuerpo y embrutecen su alma. Por eso los artesanos no son personas armónicas, proporcionadas, ni en consecuencia ajustadas o justas: el alma concupiscible vence a la irascible, y sobre todo a la racional. De ahí que carezcan de equilibrio, y en consecuencia de ajustamiento o justicia. Sólo en los guardianes se realiza el ideal de la *kalokagathía*, el ser hermosos de cuerpo y buenos de alma. Esto es obra conjunta de la naturaleza y la educación. La naturaleza los hace nacer sanos y fuertes; y la educación cuida de que las potencialidades de su naturaleza lleguen todas a convertirse en acto. La educación del alma se hace mediante la «música» y la del cuerpo por la «gimnasia». La música es para Platón la ciencia de la armonía, del ritmo ajustado o justo. Por eso es más que una disciplina concreta; es un modo de vida. Partiendo de esta idea y de los desarrollos que el propio Platón realiza en otras obras, por ejemplo en el *Gorgias*, los escoliastas posteriores elaboraron otro catálogo de artes distintas y opuestas a las serviles, las llamadas «artes liberales», que de nuevo son siete: gramática, retórica, poética, aritmética, geometría, música y astronomía[40]. Para memorizarlas se utilizó otro verso latino, que

en este caso dice: *lingua, tropus, ratio, numerus, tonus, angulus, astra.* Al menos desde la época romana, éste será el canon de la formación espiritual de todo hombre culto o educado. Junto a ella ha de estar la educación corporal, que Platón denomina gimnasia. Luego aclara que no se trata sólo de realizar un cierto tipo de ejercicios corporales, sino de someter el cuerpo a un completo «régimen de vida»[41] que regule la alimentación, el sueño, el trabajo, el reposo, etc.[42]. Pronto los médicos hipocráticos profundizaron en este aspecto de la *paideía,* y con Galeno se llegó a la formulación del catálogo de las seis cosas no naturales, medio ambiente, comida y bebida, movimiento y reposo, sueño y vigilia, excreciones y secreciones, afectos del ánimo, constitutivas de la pedagogía del cuerpo. Dicho de nuevo en latín: *aer, cibus et potus, motus et quies, somnus et vigilia, excreta et secreta, affectus animi.* En síntesis, pues, cabe decir que la formación de los guardianes ha de efectuarse conforme a los principios de la música y la gimnasia, lo que se concretó más tarde en dos catálogos, el de las siete artes liberales y el de las seis cosas no naturales. Los artesanos no pueden aspirar a la *paideía,* al ideal de la *kalokagathía,* ni tienen capacidad para ser sanos de cuerpo y buenos de alma. Platón llega a decir en un momento que éstos «tienen tan deteriorados los cuerpos por sus oficios manuales como truncadas y embotadas las almas a causa de su ocupación artesana»[43]. A esto se debe el que los artesanos y la clase obrera «sean vituperados». «Son gentes —añade— en quienes la parte mejor es débil por naturaleza, de modo que no puede gobernar a las bestias que hay dentro, sino que las sirve y no es capaz de aprender más que a adularlas»[44]. Por eso los trabajadores manuales no pueden tener ni necesitan educación espiritual y corporal, sólo el aprendizaje de un oficio, imitando y repitiendo el proceder de sus progenitores[45]. Platón condena el que los artesanos, «gentes indignas de educación, se acerquen a ella y la frecuenten indebidamente»[46]. Por el contrario, a los guardianes les estará prohibido el ejercicio de las artes serviles[47], habiendo de consumir todo su tiempo en la educación de sus almas mediante las artes musicales, y de sus cuerpos a través de la gimnasia. A este respecto es muy significativo el estatuto de la medicina. La cirugía forma parte del catálogo de las artes serviles. Ello se debe, en primer lugar, a que es un arte manual, y de otra parte a que el ejercicio de esas artes perjudica al cuerpo, que por eso mismo necesita de cuidados médicos. Por el contrario, Platón piensa que si los guardianes son de buena naturaleza y están bien educados, no necesitarán los auxilios de la medicina, ya que sus cuerpos armónicos serán por definición sanos. Es un signo de viciosa educación y de ciudad mal constituída y gobernada, el que «no ya la gente baja y artesana, sino incluso quienes se precian de haberse educado como personas libres, necesiten de hábiles médicos y jueces»[48]. La enfermedad no puede tener cabida en una ciudad justa, ya que en ella «a cada ciudadano le está destinada una ocupación a la que ha de dedicarse forzosamente, sin que nadie tenga tiempo para estar enfermo y cuidarse durante toda su vida»[49]. Esto es obvio, dice Platón, aplicado a los artesanos, pero debe ampliarse al conjunto de la sociedad, y por tanto también al dominio de las personas acaudaladas. De modo que puede formularse el siguiente principio: «quien no es capaz de vivir desempeñando las funciones que le son propias no debe recibir cuidados médicos, por ser una persona inútil tanto para sí mismo como para la sociedad»[50]. Y poco más adelante: «como la prolongación de la vida de las personas constitucionalmente enfermizas o de costumbres desarregladas no reporta ventaja alguna a sí mismos ni a sus prójimos,

no debe aplicarse a estos seres el arte médico, ni es posible atenderles aunque fuesen más ricos que el mismo Midas»[51]. En la ciudad ideal, pues, la función de los médicos ha de ser la de «dejar morir a aquellos cuya deficiencia radique en sus cuerpos», así como el oficio de juez consistirá «en condenar a muerte a los que tengan un alma naturalmente mala e incorregible»[52]. Hay una correlación muy estrecha entre enfermedad corporal y maldad ética. Como dice Platón, «la virtud es una especie de salud, belleza y buen estado del alma, mientras que el vicio es una enfermedad, deformidad y flaqueza de la misma»[53]. La enfermedad es mala y la maldad es enferma.

Tras lo dicho se comprende perfectamente que los «ciudadanos» auténticos, aquellos que de veras alcanzan su perfección en la *pólis* son sólo los guardianes. Los artesanos forman parte de la ciudad, pero no son ciudadanos ni pueden lograr la perfección espiritual y corporal dentro de ella. De ahí que ambos estamentos tengan funciones políticas completamente distintas. La función de los guardianes es «activa», mandar, en tanto que la de los artesanos es «pasiva», obedecer. La única virtud ética que se pide a estos últimos es la obediencia total y ciega propia del esclavo. Platón tiene sobre esto párrafos impresionantes. He aquí uno: «Para que esa clase de hombres sea gobernada por algo semejante a lo que rige al hombre superior, sostenemos que debe ser esclava de este mismo hombre, que es el que lleva en sí el principio rector divino; y esto no porque pensemos que el esclavo debe ser gobernado para su daño, como creía Trasímaco de los sometidos a gobierno, sino porque es mejor para todo ser el estar sujeto a lo divino y racional, sea, capitalmente, que este elemento habite en él, sea, en otro caso, que lo rija desde fuera, a fin de que todos, sometidos al mismo gobierno, seamos en lo posible semejantes y amigos»[54]. La moral del artesano es la moral de la obediencia ciega, servil. A la vez, la cualidad física que ha de procurársele no es la salud sino simplemente la forma física necesaria y suficiente para que puedan realizar su trabajo manual. Obediencia moral y trabajo físico son las dos condiciones formales que definen al operario en tanto que miembro de la *pólis*.

Las características políticas de los guardianes son exactamente las contrarias. De ellos se espera un cuidado positivo de las virtudes morales, en especial de la justicia, y la salud superior propia de personas físicamente perfectas. La naturaleza ha destinado a aquéllos a la obediencia y a éstos al mando. Tal mando no tiene un sentido meramente funcional o de división del trabajo, sino impositivo. No se trata de que alguien tenga que mandar, convirtiéndose en algo así como un *primus inter pares*, sino de que los artesanos son insensibles a la percepción del bien (y en general de las ideas), y los guardianes deben hacer de tutores suyos, aunque sea por la fuerza. Adviértase el carácter profundamente paternalista de esta concepción platónica. A los artesanos se les otorga el estatuto de menores de edad, suponiéndoseles carentes de autonomía, como niños pequeños, en tanto que los guardianes se sitúan en la condición de padres benévolos que persuasiva o impositivamente obligan a los otros a seguir el camino recto. Con lo cual se aclara el sentido que en la obra platónica tiene el término «guardián». No es sólo quien vigila el orden público, sino el padre que guarda, es decir, que controla la vida de sus hijos, negándoles el ejercicio de su autonomía. Sin esta explicación, sería incomprensible por qué los guardianes tienen tanta importancia en la república platónica.

Pero en las ciudades, como en las familias, hay que establecer orden entre

los que mandan. En las sociedades segmentarias y en los clanes familiares los padres mandan, pero el poder superior lo tiene uno de ellos, por lo general el más antiguo, el anciano de la tribu. Pues bien, en la sociedad platónica sucede algo similar. De entre los guardianes se eligen los «gobernantes». Si los guardianes debían ser corporal y anímicamente excelentes, los gobernantes han de ser «perfectos»[55]. Por eso se eligen seleccionando de entre los guardianes a quienes, «examinada su conducta a lo largo de toda su vida, parezcan más inclinados a ocuparse con todo celo en lo que juzguen útil para la ciudad, y que se nieguen en absoluto a realizar aquello que no lo sea»[56]. Su función dentro de la ciudad es procurar que «los enemigos de fuera no puedan y los amigos de dentro no quieran hacer el mal»[57]. Esto último es particularmente significativo. El gobernante ha de conseguir que sus súbditos sean buenos y justos. Por eso puede y debe imponerles su propio sistema de valores. En tanto que perfecto, él está más cerca que ningún otro ser humano del mundo de las ideas, y por ello hace de mediador o pontífice entre éstas y los demás mortales. Así se comprende que el gobernante platónico haya de ser también filósofo. «Mientras los filósofos no se enseñoreen de las ciudades o los que ahora se llaman reyes y soberanos no practiquen la filosofía con suficiente autenticidad, de tal modo que vengan a ser una misma cosa el poder político y la filosofía, y mientras no sean recusadas por la fuerza las muchas naturalezas que hoy marchan separadamente hacia uno de esos dos fines, no habrá reposo para los males de la ciudad, ni siquiera, al parecer, para los del linaje humano»[58]. La filosofía, como el gobierno, ha de ser ocupación exclusiva de hombres de noble cuna y naturaleza perfecta. Platón se queja del descrédito de la filosofía, y lo atribuye a que «los que se le acercan no son dignos de ella, pues no se le deberían acercar los bastardos, sino los bien nacidos»[59]. El gobernante y el filósofo han de ser, pues, «hombres bien dispuestos en cuerpo y alma», es decir, sanos de cuerpo y de alma buena y bella. Sólo así, dice Platón, «salvaremos la ciudad y el sistema político». Si, por el contrario, permitiéramos el acceso a tales puestos de seres con cuerpos o almas deformes, entonces «nos ocurrirá todo lo contrario y cubriremos a la filosofía de un ridículo todavía mayor»[60]. No es bueno ni sano quien quiere sino quien puede; es un don de la naturaleza, que hace a unos nobles, de buena cuna, y a otros bastardos. Por otra parte, la salud física y el vigor mental no se conservan más que en los años de plenitud de la vida, razón por la cual sólo los jóvenes deben ser gobernantes y filósofos[61]. El naturalismo platónico es de una crudeza implacable, que excluye de los cánones de la humanidad a enfermos, niños, ancianos y bastardos. Sólo la noble cuna, la perfección física y la juventud son compatibles con el gobierno y la filosofía.

Al llegar a este punto de su discurso, Platón se ve obligado a exponer su teoría del conocimiento. No es un azar. El filósofo es para él quien conoce las «ideas en sí» de las cosas, en tanto que el hombre vulgar sólo percibe sus «apariencias». Al primer tipo de conocimiento lo llama Platón «ciencia» (*epistéme*), y al segundo «opinión» (*dóxa*)[62]. El privilegio del gobernante está en su ciencia del mundo de las ideas, frente a las opiniones de los hombres vulgares. Platón considera a éstos como «ciegos» que necesitan de alguien que los guíe. «De hecho están privados del conocimiento de todo ser y no tienen en su alma modelo claro ni pueden, como los pintores, volviendo su mirada a lo puramente verdadero y tornando constantemente a ello y contemplándolo con la mayor agudeza, poner allí, cuando haya que ponerlas, las normas de lo hermoso, lo justo y lo bueno, y

conservarlas con su vigilancia una vez establecidas»[63]. Nada de esto saben ni pueden hacer los hombres vulgares, y tal es la razón de que deban, como ciegos, obedecer los dictados de los gobernantes. Estos son quienes realmente conocen el mundo de las ideas inmutables, necesarias y eternas. Por eso tienen la ciencia. Y con ella la virtud. La idea de bien es la más elevada, razón por la cual la actividad del gobernante es primariamente ética[64]. Su función principal es la de «imponer» su sistema de valores al resto de los ciudadanos.

Este inmenso poder del gobernante platónico no puede justificarse más que apelando a su superioridad natural. Tanta es ella, que le coloca en una situación cercana a la de los seres sobrehumanos. Se encuentra situado más cerca de las cosas celestes que de las terrenales, y juega el papel de intermediario entre ambas. De ahí su función de pontífice entre el mundo de la *epistéme* y el de la *dóxa*. Cuando Platón expone cómo se eleva el filósofo-gobernante a la contemplación del mundo de las ideas en sí, parece estar relatando un arrebato místico. He aquí su descripción:

> El verdadero amante de la ciencia está naturalmente dotado para luchar en persecución del ser, y no se detiene en cada una de las muchas cosas que pasan por existir, sino que sigue adelante, sin flaquear ni renunciar a su amor hasta que alcanza la naturaleza misma de cada una de las cosas que existen, y la alcanza con aquella parte de su alma a que corresponde, en virtud de su afinidad, el llegarse a semejantes especies, por medio de la cual se acerca y une a lo que realmente existe, y engendra inteligencia y verdad, librándose entonces, pero no antes, de los dolores de su parto, y obtiene conocimiento y verdadera ciencia y alimento verdadero[65].

Quien tiene estas cualidades goza, indudablemente, de *kharisma*, gracia; posee una dominación de las que Max Weber llamaba «carismáticas», y por tanto puede considerarse caudillo «por la gracia de Dios», que en este caso se identifica con «la gracia de la naturaleza». La *phýsis* tiene un orden, que a la postre es divino, y el gobernante-filósofo es el hombre-divino capaz de armonizar el orden del *nómos* con el de la *phýsis*, la convención con la naturaleza, estableciendo unas leyes y costumbres perfectamente «naturales» y «armónicas». Platón considera que el auténtico gobernante-filósofo sabrá demostrar con sus obras «que su naturaleza es realmente divina, mientras en los caracteres y maneras de vivir de los demás no hay nada que no sea simplemente humano»[66]. De ahí que el poder del gobernante deba ser absoluto.

Este es el modo como la razón natural ha resuelto siempre el problema que aquí nos ocupa, el de las relaciones entre ética y ley, o ética y política. La ética naturalista identifica lo bueno con el orden de la naturaleza, y afirma que quienes más aptos son para ver ese orden, reyes, nobles, etc., ésos a los que Platón consideraba «beatos y divinos», a los cuales «la ciudad les dedicará monumentos y sacrificios públicos, honrándoles como a démones»[67]; estos hombres, por naturaleza superiores, tienen derecho y obligación de imponer su criterio moral a los demás. Cuando la ciudad está bien organizada, las diferencias entre los seres humanos no son atribuíbles a maldad o injusticia de quienes la gobiernan, sino a la propia naturaleza de las cosas. Es la naturaleza la que establece terribles diferencias entre los hombres, que no son sólo biológicas

sino también morales. «Es imposible que el vulgo sea filósofo», dice Platón[68]. Por eso la moral del pueblo llano no puede consistir más que en la obediencia, ya sea libre, ya forzada. Los valores morales deben imponerse desde arriba, «por medio de la persuasión o de la fuerza»[69], aunque esto último conduzca a la terrible paradoja de que acabe fomentándose la moralidad de las gentes obligándoles a realizar actos no libres, y por tanto no morales. Sólo así adquieren sentido prácticas como, por ejemplo, las inquisitoriales, de las que ya se ocupa Platón en su *República*.

El estoicismo

Pero donde el naturalismo alcanza su máxima expresión, hasta convertirse en paradigma de las relaciones entre ética y política, es en el movimiento estoico. Para los estoicos, la naturaleza esconde en su interior un *lógos*, que tiene carácter divino o es expresión suya. Por tanto, en ella *phýsis* y *nómos* se identifican. El resultado es la «ley natural», presente en todas las cosas, y que por tanto obliga a todos. El propio San Pablo se hace eco de esto en su carta a los romanos, al afirmar que «lo cognoscible de Dios se halla claro en los hombres, ya que Dios se lo manifestó. Porque los atributos invisibles de Dios resultan visibles por la creación del mundo, al ser percibidos por la inteligencia en sus hechuras»[70]. Esto que percibe la inteligencia en las cosas creadas es la «ley natural», como lo demuestra el hecho de que poco después diferencie el «uso natural» de las cosas del uso «contra natura» o *parà phýsin*[71]. En qué consiste ese uso contra natura lo explicita acto seguido, al describir la vida de quienes no guardan la ley natural: «repletos de toda injusticia, perversidad, codicia, maldad; henchidos de envidia, homicidio, contienda, dolo, mala entraña; chismosos, detractores, abominadores de Dios, altaneros, fanfarrones, inventores de maldades, desobedientes a los padres, desatinados, desleales, desamorados, despiadados; quienes, conociendo el justo decreto de Dios, que los que tales cosas hacen son dignos de muerte, no solamente las hacen ellos, mas aun dan plácemes a los que las hacen»[72].

El hombre sabio actúa de modo exactamente contrario a los anteriores. Se ajusta al orden de la naturaleza, al *orthòs lógos*, vive conforme a los dictados de la ley natural. Esta ley moral, por otra parte, es la raíz y fundamento de todo derecho, razón por la cual es también llamada «derecho natural». El término adquiere carta de naturaleza en el derecho romano, de modo que el *Corpus juris civilis* distingue ya con cierta precisión el *jus naturale*, del *jus gentium* y el *jus civile*. Ulpiano define la ley natural como aquella que la naturaleza ha enseñado a todos los seres vivientes (*quae natura omnia animalia docuit*)[73], por ejemplo la unión de los sexos y el cuidado de los hijos. El *Digesto* se atreve a más, y define el derecho natural con una fórmula, ya citada en este libro, que dice así: *honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere*. El *Digesto* debe en esta como en otras fórmulas mucho al estoicismo, y concretamente a Crisipo, a quien cita laudatoriamente[74]. También Cicerón acude a él en su tratado *De legibus* para definir el derecho natural, al que llama *lex caelestis*. La ley celeste es la *ratio* divina ínsita en el orden de la naturaleza. Por eso Crisipo, dice Cicerón, identificó

a Júpiter con la ley. La ley es el *lógos spermatikós* estoico, el *ordo naturae*. De ahí que Cicerón lo defina como «la razón suma ínsita en la naturaleza, que ordena lo que debe hacerse y prohibe lo contrario»[75]. El derecho natural nos manda reverenciar a los dioses, servir a la patria, a los padres y parientes, agradecer los favores recibidos y perdonar las ofensas, respetar a los superiores en edad, condición y gobierno, decir la verdad. Estos preceptos son inmutables, intemporales, ya que la ley natural es «algo eterno que rige al mundo entero por la sabiduría de lo que ordena y de lo que prohibe»[76]. Cuando el hombre ajusta su *ratio* a esa *ratio* inscrita en el interior de la naturaleza y que le hace actuar recta y ajustadamente, entonces puede decirse que la razón del hombre es una *recta ratio*. De ella deben ser expresión las leyes positivas, es decir, el *jus gentium* y el *jus civile*.

La Baja Edad Media

La vigencia de este iusnaturalismo que hemos visto aflorar en la obra de Heráclito, desarrollarse en Platón, conseguir una cierta plenitud en el estoicismo y hacerse práctico en el derecho romano, ha sido realmente pasmosa. Durante toda la Edad Media permanece activo. Para comprobarlo bastaría repasar la historia del derecho medieval, o también las ideas expuestas a propósito del derecho natural de los pensadores escolásticos. El caso de Tomás de Aquino es particularmente significativo. Como todas las cosas creadas están gobernadas por la providencia divina, es decir, por la razón divina, debe considerarse a la *lex divina* como ley suprema[77]. Los seres todos de la creación llevan ínsita en su naturaleza esta ley eterna, que les hace tender hacia sus propios actos y fines (*ex impressione eius habent inclinationes in propios actus et fines*); pero sobre todo participan de la ley eterna las criaturas racionales, razón por la que éstas manifiestan inclinación natural hacia los actos y fines «debidos» (*per quam habent naturalem inclinationem ad debitum actum et finem*). Todo esto le lleva a Tomás de Aquino a definir la *lex naturalis*, a diferencia de Ulpiano, como «la participación de la ley eterna en la criatura racional»[78]. Esta participación es la que hace a la «razón natural» capaz de discernir lo bueno de lo malo, y a la «voluntad natural» de querer lo primero y evitar lo segundo. Por tanto, la ética y la política tienen una base natural, fundamento de toda ulterior actividad voluntaria. Hasta tal punto llega la penetración del naturalismo griego y estoico en la ética tomista. De ahí que en ella se defina lo bueno como lo *secundum naturam*[79], aquello que los estoicos denominaban *katà phýsin*, y malo lo *contra naturam* o *parà phýsin*. Habida cuenta que el hombre es un ser dotado de razón, *secundum naturam* no tiene en Tomás de Aquino, como tampoco en el estoicismo, el sentido de «impulso irracional» sino todo lo contrario, acción realizada conforme a un fin racionalmente bueno, *agere propter finem*. Esto hace que el primer principio de la ley natural sea «haz el bien y evita el mal»[80]. De él derivan todos los demás. Por otra parte, la ley positiva, lo que Tomás de Aquino llama *lex humana*, sólo será buena si se ajusta a estos criterios de ley natural[81].

El naturalismo no empieza a resquebrajarse más que en lo que se ha dado

en llamar «el otoño de la Edad Media». Entonces reaparece la vieja disputa de si las cosas son buenas porque Dios las quiere, o Dios las quiere porque son naturalmente buenas. La respuesta de Sócrates en el *Eutifrón*, típicamente naturalista, fue que Dios quiere las cosas porque son buenas. La razón, el *lógos*, se impone hasta al propio Dios. Dios no puede querer nada que para el *lógos* resulte contradictorio o malo. Este es el sentido del *lógos* estoico; pero también el propio de todo el racionalismo escolástico. El propio Tomás de Aquino dice que la ley pertenece al orden de la razón, porque ésta es la regla y medida de todo[82]. Ello significa que la propia ley divina está sometida a los dictados de la razón, que de algún modo es superior al propio Dios. Esta paradoja, típica del naturalismo —esa «razón» no es otra que la «razón natural»—, no entra en crisis hasta finales del siglo XIII y principios del XIV, cuando los teólogos franciscanos se proponen explícitamente acabar con el necesitarismo greco-árabe, y fundar la teología toda en la idea de libertad. El programa lo trazó Juan Duns Escoto. Las cosas son como son, y la ley natural es la que es por libre elección de la voluntad divina. Dios se ama necesariamente a sí mismo, pero produce las criaturas y su orden libremente, y por tanto de modo contingente. Esto quiere decir que el orden natural es también contingente, y que la llamada ley natural podría ser de otra manera, aunque una vez querida por Dios se torne *de hecho* necesaria. Para Escoto esta necesidad factual admite grados, de tal manera que no todos los preceptos de la ley natural serán igualmente necesarios, ni obligarán de la misma manera. Esto es muy importante para el tema de la justificación moral de las excepciones. La tesis de Escoto es que la obligatoriedad moral de los preceptos de la ley natural que proceden de la voluntad necesaria de Dios (es decir, los preceptos de la llamada primera tabla del Decálogo) es absoluta, en tanto que la obligatoriedad de los preceptos que proceden de la voluntad contingente de Dios (todos los mandamientos de la segunda tabla) es relativa, ya que esa voluntad contingente o de elección de Dios puede querer en circunstancias concretas un orden distinto y aun opuesto al establecido. De aquí concluye Escoto que la ley natural, entendida en el sentido estricto de la tradición estoica y escolástica, no abarca más que los mandamientos de la primera tabla, de modo que Dios mismo no podría dispensarlos ni permitir su violación[83]. Los otros, los de la segunda tabla, son sólo de «ley positiva» divina. Poco después, otro franciscano procedente de las islas británicas, Guillermo de Ockam, se atreverá a dar un paso más, afirmando que todos los mandamientos divinos, tanto los de la segunda como los de la primera tabla, tienen su raíz en la libertad y la voluntad de Dios, y por tanto son contingentes, no necesarios. No hay ningún tipo de ley natural que se le imponga a Dios con necesidad absoluta. Dios está por encima de todo *lógos* y de cualquier ley, de modo que todo lo que nos parece verdadero o bueno podría ser falso o malo si Dios lo hubiera querido así[84]. Con esto, Ockam afirma la radical superioridad de Dios respecto del *lógos* y la ley naturales. El naturalismo greco-árabe se rompe en el orden teológico. El segundo paso será la ruptura de ese necesitarismo naturalista en el orden antropológico. No es un tránsito excesivamente complicado. Si Dios está por encima de la naturaleza y el hombre es imagen y semejanza de Dios, parece que el hombre también puede considerarse como un ser que consiste primaria y formalmente en libertad. El orden de la naturaleza es el orden de la «necesidad natural», y el del hombre es el de la «libertad moral». De este modo, libertad empieza a contraponerse a necesidad, y naturaleza a moralidad. Este

cambio de punto de vista supone una ruptura total con la cosmovisión estoica, y a la postre griega. Porque si Dios es pura libertad, el hombre, imagen de Dios, también puede y debe considerarse como libertad pura, es decir, como un ser que está por encima de la naturaleza, no por debajo de ella. Es el orto del mundo moderno. A partir de ahora lo «moral» se definirá por oposición a lo «físico» o «natural», y no como una parte suya.

El mundo moderno

Las consecuencias de este cambio de perspectiva fueron pronto fabulosas. La ley natural por la que se interesa el hombre moderno no es la que Escoto consideraba «necesaria», sino la «contingente», es decir, aquella que es de una manera, pero podría haber sido de otra. Lo cual plantea cuando menos dos problemas, uno *de jure* o teórico y otro *de facto* o histórico. El problema teórico es el de qué puede significar la expresión «ley natural» en un mundo que ya no acepta una racionalidad naturalista absoluta o de corte teológico. Este fue el gran tema de estudio de todos los filósofos modernos, desde el siglo XVI hasta las postrimerías del XVIII. Las respuestas fueron varias, y van del simple empirismo al puro racionalismo. Según estas últimas, la antiguamente llamada ley natural no puede fundamentarse en el orden de la naturaleza, sino en la pura razón humana. Los principios de derecho natural deben considerarse, por tanto, juicios analíticos *a priori* que la razón humana formula con la misma exactitud con que establece las leyes de la lógica o los teoremas matemáticos. Ahora bien, cuanto más racional y menos empírica es la fundamentación de algo, menos contenido «material» tiene, hasta el punto de que los productos de la razón pura son estrictamente «formales». Así llegó a fundamentarse el derecho natural en el siglo XVIII. Pero entonces surge la segunda cuestión, la pregunta por los contenidos materiales concretos del derecho natural. La respuesta tiene que ser histórica, y en el mundo moderno se identificó con la de si había existido alguna vez un «estado de naturaleza». Este problema, que hoy parece banal, el mundo moderno lo vivió de forma muy apasionada, como consecuencia del descubrimiento en América de agrupaciones humanas que, según los cronistas, seguían viviendo en ese estado. Ello desarticuló de algún modo la periodización de la historia universal que los medievales habían elaborado con fuentes exclusivamente bíblicas. Frente a esa concepción, parecía ahora que todos los pueblos habrían pasado por dos etapas fundamentales, una de «historia natural» (el «estado de naturaleza» de la humanidad) y otra de «historia moral» (la propiamente «histórica», en la que el hombre crea las instituciones «morales», es decir, culturales y políticas). El punto de inflexión entre una y otra estaría en el hecho político y ético decisivo en toda colectividad, el establecimiento del «contrato social», realizado conforme a la ley natural y fundamento de toda ulterior ligislación positiva. Esto quiere decir que en el estado de naturaleza rige la ley natural, en tanto que en el civil esa ley se materializa y expresa en los contenidos de la ley positiva.

A pesar de todos los esfuerzos realizados, en el iusnaturalismo moderno siempre permaneció la dificultad de compaginar los principios formales *a priori* con los contenidos materiales concretos o *a posteriori*. Las soluciones propuestas

fueron varias. Más adelante, en el epígrafe cuarto, se analizará la kantiana, que muchos consideraron excesivamente formalista. Tal fue el caso de Hegel, quien para respetar a la vez los fueros de lo material y lo formal hubo de poner a punto un nuevo uso de la razón, la «razón especulativa». Veremos acto seguido cómo se enfoca desde ella el tema de las relaciones entre ética y política.

ÉTICA Y DERECHO EN LA RAZÓN ESPECULATIVA

El naturalismo entendió siempre la política como «ética de máximos». El gobernante era un ser perfecto, semidivino, que hacía de mediador entre el mundo de la ley natural, al fondo de la cual estaba siempre la ley divina, y la ley positiva o humana. Su obligación moral consistía en imponer de modo absoluto esa ley a cada uno de los súbditos y al conjunto de todos ellos. Sólo así podrían éstos lograr a la vez su perfección individual y la colectiva. Una y otra eran inseparables. La ética se plenificaba en la política, y ésta en aquélla. El resultado consistía en la «virtud» y, a la postre, en la «felicidad». La ética política del naturalismo fue siempre una ética de la perfección y la felicidad, es decir, una «ética de máximos».

La modernidad surge cuando el hombre empieza a verse a sí mismo como un ser excéntrico respecto de la naturaleza, que por su inteligencia y libertad está por encima de ella. Las cosas de la naturaleza suceden necesariamente; los hombres, por el contrario, actúan con libertad. El orden de la libertad, como orden distinto y opuesto al de la naturaleza, crea dos tipos de realidades nuevas: la «moral» y la «historia». Por eso en el mundo moderno lo «moral» empieza a verse como opuesto a lo «físico», y lo «histórico» como contrario a lo «natural». Hay tres pares de antítesis: «naturaleza»-«historia»; «físico»-«moral»; y «necesidad»-«libertad». El orden de la naturaleza es el de lo físico y necesario; el orden de la historia es el de lo libre y moral. Lo moral, por tanto, deja de ser una parte del mundo de la naturaleza, para convertirse en su opuesto. Tal es la inversión radical que da origen a la cultura moderna.

Del Derecho natural al Derecho histórico

A partir de aquí las relaciones entre ética y política se establecen sobre nuevas bases. Es cierto que sigue hablándose de «ley natural» y «derecho natural», pero con un significado que progresivamente se diferencia más y más del clásico. Lo que al hombre le hace un ser especial y excéntrico dentro de la naturaleza, es su razón. Por eso la moralidad empieza a querer fundamentarse, no ya en la naturaleza, sino en las leyes propias de la razón. En vez de una ética natural se quiere construir una ética racional o especulativa. Esto repercute sobre el propio concepto de «derecho natural», concepto que en el mundo moderno sigue utilizándose, pero con un sentido nuevo. Por derecho natural va a entenderse durante toda la época del racionalismo, es decir, en los siglos XVII y

XVIII, el derecho «racional». Se trata de un sistema de derechos y deberes elaborados y justificados por la sola razón, sin el concurso de la experiencia. Por eso las relaciones entre ética y política deben establecerse de acuerdo con los principios emanados de este derecho «formal», enormemente abstracto, pero al que han de adecuarse los diferentes contenidos históricos para que éstos puedan ser considerados justos y buenos. Tal fue la tesis del moderno iusnaturalismo racionalista. Así pensaron los grandes escolásticos españoles del siglo XVI, de Vitoria a Suárez, y así también los filósofos europeos de los siglos XVII y XVIII, Grocio, Pufendorf, Tomasio, Wolff, el propio Kant. La mayoría de estos autores creyeron que el hombre había vivido en un principio en «estado de naturaleza», entendiendo por tal el anterior a la formulación del «contrato social» y al comienzo de una vida social regida por el derecho positivo. El derecho natural sería aquél derecho no escrito que la razón de todo hombre es capaz de deducir como inherente a la condición humana, y que por tanto es principio y fundamento de toda legislación positiva. El derecho natural así definido es, obviamente, el conjunto de preceptos que debe respetar cualquier sistema de derecho positivo, de modo que una legislación podrá considerarse ética o moral cuando respete los principios de derecho natural, e inmoral en caso contrario. El derecho natural es el «mínimo ético» exigible a cualquier cuerpo jurídico. Cuando una legislación positiva no respete los principios de derecho natural, estará «bajo mínimos» morales. Así es como la filosofía racionalista creyó posible resolver el problema de las relaciones entre ética y política.

El derecho natural del racionalismo estaba por encima del derecho histórico. Por eso los racionalistas lo situaban en la época más remota del desarrollo de los pueblos, la previa al comienzo de su historia social y política. Ahora bien, pronto fue ganando fuerza la tesis de que ese estado de naturaleza era puramente ideal, y que por tanto todo derecho debía considerarse como positivo e histórico. Iniciada por Vico, esta idea maduró en las obras de Herder, Savigny, Michelet, y de algún modo culminó en la de Hegel. En su opúsculo *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, publicado en 1814, Savigny consideraba inútil seguir pensando, como los racionalistas, que un código puede contener un sistema clausurado y completo de leyes. El derecho es siempre el resultado de un desarrollo histórico. A ese desarrollo no pertenece el contrato social, que para Savigny es completamente irreal. Lo único que la historia nos documenta y testifica son costumbres, derechos y deberes, leyes positivas de cada pueblo. De Vico, y sobre todo de su amigo Puchta, recibió Savigny la idea de que cada pueblo tiene un espíritu, el *Volksgeist*, con unas creencias básicas, *Volksglauben*. El origen del derecho está en ese espíritu supraindividual que empapa los estratos más profundos de la vida de los pueblos. Por otra parte, el pueblo se expresa en el Estado. Sólo a través del Estado toma verdadero cuerpo el derecho positivo.

Más allá del naturalismo y del historicismo: Hegel

Esa idea iba a cobrar toda su fuerza en la filosofía del derecho de Hegel, autor que por la vía de la razón especulativa formuló una nueva «ética de

máximos». El motivo fue de nuevo teológico. Así como los pensadores griegos vieron en la naturaleza la expresión del *Theós*, Hegel consideró que la historia del mundo es de alguna manera el proceso de revelación de la esencia de lo divino. Lo divino no se identifica con Dios, ya que éste es por definición transcendente al mundo, en tanto que lo divino es lo Absoluto en el mundo, o el mundo como Absoluto. Por eso no puede extrañar que Hegel recurra continuamente a expresiones teológicas, ni que en su *Estética* afirme que la filosofía es esencialmente teología racional y no tiene otro objeto que Dios, razón por la cual puede ser considerada como un «servicio divino permanente».

Es importante diferenciar con claridad la actitud intelectual propia de los miembros de la escuela histórica, de la mantenida por Hegel. Como buen discípulo de Kant, Hegel distingue con toda nitidez el ámbito específico del «entendimiento» (*Verstand*) del propio de la «razón» (*Vernunft*). El entendimiento actúa con conceptos analíticos, como los propios de la lógica, y sintéticos, al modo de los de la física. Cuando los filósofos racionalistas intentaron elaborar un derecho natural con la metodología propia de los tratados de matemáticas, es decir, mediante juicios analíticos, estaban situándose en el orden del entendimiento. Pero lo mismo les sucedía a los secuaces de la escuela histórica, empeñados en reducir el derecho a una suma de juicios sintéticos o de hecho. Para Hegel ninguna de esas dos cosas es estrictamente filosófica, ya que el orden de la filosofía no es el del entendimiento sino el de la «razón». Y como los racionalistas utilizaron este término de modo que Hegel consideraba inadecuado, para diferenciarse de ellos afirmó que el orden de la filosofía es el propio de la razón «especulativa».

La razón especulativa no es «analítica», ni sintética, como el entendimiento, sino «dialéctica». Las contradicciones y antinomias propias del orden del entendimiento, la razón las salva comprendiendo dialécticamente la totalidad. Sucede, por ejemplo, que en el orden del entendimiento lo positivo y lo negativo son términos antagónicos entre sí. Sin embargo, la razón especulativa puede comprenderlos como momentos del desarrollo de la idea. Lo que visto desde el entendimiento aparece como antitético e irreductible, la razón especulativa puede comprenderlo como momento o parte de una totalidad más amplia que deviene.

El término «especulativo» requiere una última precisión. El entendimiento actúa con conceptos, la razón con ideas. Las ideas articulan dialécticamente conceptos, que de este modo van generando sus contrarios y convirtiéndose en ellos. En el pensamiento dialéctico el momento de negatividad, lo que Adorno denominó «dialéctica negativa», es absolutamente esencial[85]. Por eso el objeto de la razón es captar el momento de identidad-en-la-diferencia. Razón especulativa será, pues, aquella que analice el desarrollo dialéctico del concepto o, también, el devenir de la Idea. Esa idea es totalidad autoconsciente, y por tanto el Absoluto. La filosofía especulativa debe considerarse, por ello, filosofía del Absoluto.

El Absoluto hegeliano es la totalidad de lo mundano. Esa totalidad puede entenderse al menos de dos maneras, como «substancia» y como «sujeto». Hegel, a diferencia de Espinoza, opina que es ambas cosas, y que por tanto consiste en un sujeto que se piensa a sí mismo. La proximidad entre esta fórmula y la definición aristotélica de Dios es a todas luces evidente. La diferencia está en que Aristóteles es posible que entendiera ese pensamiento como transcendente al mundo, en tanto que Hegel no. Lo más que se podría decir del Absoluto

hegeliano, utilizando una expresión de Zubiri, es que es transcendente «en» el mundo. El Absoluto de Hegel es la transcendencia de la Idea en el mundo. Tal es el sentido de la célebre expresión hegeliana *Gott im werden.*

La sustancia que se piensa a sí misma tiene un nombre: es «espíritu». De ahí que para Hegel el nombre propio del Absoluto sea «espíritu». Por eso el Absoluto es totalidad activa, flúida, deviniente, que en el espíritu humano cobra autoconciencia. Hay dos momentos en el proceso del espíritu, el objetivo (la naturaleza) y el subjetivo (la conciencia). Ambos se plenifican en un tercero, el espíritu absoluto. De ahí que la filosofía del Absoluto deba constar de tres fases: la Lógica, que estudia el Absoluto «en sí»; la Filosofía de la naturaleza, que analiza el momento de «para sí» del Absoluto; y, en fin, la Filosofía del espíritu, que se ocupa del Absoluto como «en sí y para sí». Esta totalidad constituye el sistema de la Ciencia y el objeto de la Filosofía. La filosofía no es otra cosa que el conocimiento que el Absoluto tiene de sí mismo.

El Derecho natural especulativo

Así las cosas, es obvio que Hegel no puede aceptar el «derecho natural» griego, ni el estoico, ni aun el propio del racionalismo moderno. Todos intentan ser racionales, pero ninguno es suficientemente especulativo. Respecto del iusnaturalismo antiguo, las diferencias son evidentes. Hegel piensa que la ley no tiene nada que ver con el mundo de la naturaleza, sino con el del espíritu. Por eso el derecho no es otra cosa que «la libertad como idea», o el despliegue de la idea de libertad[86]. Es el espíritu el que pone la legalidad. Al ponerla la objetiva, y por tanto el espíritu se hace en ella «espíritu objetivo». Su término es la realización de la libertad, la libertad realizada. Como escribe Hegel, «el derecho es lo *espiritual* en general; y su lugar más cercano es la *voluntad*, que es libre, de modo que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza»[87]. El derecho es «el sistema de las determinaciones de la libertad». Estas determinaciones son sus deberes. Todo derecho determina un deber, y a la inversa. El querer objetivo da lugar a las distinciones de los derechos y los deberes[88].

Esto es lo que Hegel entiende por «derecho natural», a diferencia de lo que pensaron tanto naturalistas como racionalistas. Su derecho natural es el único estrictamente filosófico, precisamente por ser «especulativo». «La expresión derecho natural, que ha llegado a ser ordinaria en la doctrina filosófica del derecho, contiene el equívoco entre el derecho entendido como existente de modo inmediato en la naturaleza y aquel que se determina mediante la naturaleza de la cosa, esto es, el concepto. El primer sentido es aquel que tuvo curso un tiempo: así que a la vez fue inventado un estado de naturaleza, en el cual el derecho natural debiese valer, y frente a éste la condición de la sociedad y del Estado parecía exigir una limitación de la libertad y un sacrificio de los derechos naturales. Pero en realidad, el derecho y todas sus determinaciones se fundan solamente en la libre personalidad: sobre una autodeterminación, la cual es más bien lo contrario de la determinación natural»[89]. No hay, pues, derecho natural

en el sentido griego y estoico. El único derecho natural posible es aquél que se funda en la libre personalidad, es decir, en la autodeterminación, que es lo contrario de la determinación natural. Si quiere seguir hablándose de «estado de naturaleza», esta expresión debe reservarse para designar esa desdichada etapa de la historia en que se humilló indeciblemente a los hombres so pretexto de que tal era el orden exigido por la naturaleza. El estado de naturaleza es el estado de desigualdad, violencia y guerra, frente a aquél otro en que la razón y el espíritu se enseñorean de los pueblos. Por eso Hegel concluye el párrafo anteriormente citado con estas palabras: «El derecho de la Naturaleza, y por tanto el derecho de la existencia de la fuerza y el valerse de la violencia, es un estado de naturaleza, es un estado de prepotencia y de injusticia, del que no puede ser dicho nada más verdadero, sino que es preciso salir de él. Por el contrario, la sociedad es la condición en que solamente el derecho tiene su realidad; lo que es preciso limitar y sacrificar es el arbitrio y la violencia del estado natural»[90]. Por eso, como decía ya Hegel en su libro de juventud, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, éste debe concebirse como lo auténticamente positivo de la moralidad, el lugar donde la naturaleza moral es reconocida como verdadero derecho del hombre[91].

El «en sí» de la legalidad

Este derecho natural especulativo se articula, obviamente, conforme a la estructura propia de la lógica hegeliana[92], en forma de tesis, antítesis y síntesis. En el espíritu objetivo, la tesis es el «derecho», la antítesis la «moralidad» y la síntesis la «eticidad». En esta enumeración el término derecho tiene un sentido más restrictivo que el analizado antes. Lo cual obliga a diferenciar cuando menos dos acepciones de esa palabra. Está, en primer lugar, su sentido general. Según él, «cada etapa del desarrollo de la idea de libertad posee su propio derecho, porque es la existencia de la libertad en una de sus determinaciones particulares»[93]. En este sentido cabe, pues, hablar de un derecho propio de la moralidad, de la eticidad, etc. Por el contrario, cuando se contraponen moralidad y eticidad a derecho, entonces se está tomando éste en sentido particular o restrictivo, como la forma vacía de la universalidad, propia de «la personalidad formal y abstracta»[94]. A través de las etapas ulteriores, esa forma vacía irá adquiriendo sus concreciones en la familia, la sociedad civil y el Estado. Esa concreción del derecho es lo que se llama eticidad.

En sentido «formal y abstracto», es decir, «según el concepto», los dos términos básicos del derecho son «personalidad» y «propiedad». Formal tiene aquí un sentido estrictamente kantiano. Por eso el concepto de personalidad que aquí define Hegel es prácticamente idéntico al de Kant. El hombre comienza a ser persona cuando tiene autoconciencia de sí, no ya como ser concreto y determinado sino como sujeto abstracto, en el cual toda limitación y validez concreta es negada, de modo que puede afirmarse en la finitud de su concreción, como *infinito, universal* y *libre*[95]. Persona tiene, pues, en Hegel, como en Kant, un sentido estrictamente «formal». El problema es que carece de contenidos, que sólo se harán patentes en la moralidad y, sobre todo, en la eticidad. En esto

consiste la pobreza del punto de vista kantiano. En cualquier caso, es obvio que esta noción constituye el fundamento de toda legalidad posterior. Por eso escribe Hegel: «La personalidad contiene en general la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento, también abstracto, del derecho abstracto y por ello formal. El precepto del derecho es, por consiguiente: *sé una persona y respeta a los demás como personas*»[96]. A nadie se le oculta la similitud de este precepto fundamental del derecho formal y abstracto con el imperativo categórico kantiano. Por eso de él están ausentes todas las determinaciones «materiales» o, como suele decir Kant, «patológicas». Hegel dice, por lo mismo, que «en el derecho formal no se consideran los intereses particulares, mi daño o mi provecho, ni tampoco la causa particular que determine mi voluntad, mi conocimiento o mi intención»[97].

Correlativo del concepto de personalidad es el de «posesión» y «propiedad». La libertad hace posible que los seres humanos, las autoconciencias, al actualizarse a sí mismos como personas, tomen «posesión» de su propia personalidad y se vean «propietarios» de ella. Por eso al relacionarse con otras personas, «cada una de ellas tiene existencia para la otra sólo como propietaria»[98]. Por otra parte, está lo «exterior» a las personas, «lo inmediatamente distinto del espíritu libre», es decir, las «cosas», que Hegel define como «algo no libre, falto de personalidad y de derecho»[99]. Las personas tienen derecho de propiedad sobre las cosas. Y ello no porque satisfagan sus necesidades, ya que en el orden puramente formal en que nos hallamos las necesidades se han puesto entre paréntesis, sino porque sólo en la propiedad se supera la pura subjetividad de la personalidad y ésta existe como razón objetiva o espíritu objetivo. En este sentido formal, pues, la persona es inseparable de la propiedad de las cosas. «La persona tiene derecho de poner su voluntad en toda cosa, que así es mía y recibe a mi voluntad como su fin sustancial, que ella en sí misma no tiene, como su determinación y su alma; es el *derecho de apropiación* del hombre sobre todas las cosas»[100]. La «posesión» consiste en el apoderamiento de algo externo a uno mismo; y la «propiedad» es el momento de verdad y justicia que le confiere el hecho de haber sido apropiado por una voluntad efectivamente libre. Pues bien, el derecho sobre algo no implica sólo «posesión» sino «propiedad». Como dice Hegel, «según el concepto, mi derecho a una cosa es no sólo posesión sino, como posesión de una persona, es propiedad, posesión jurídica; y es deber poseer las cosas como propiedad, esto es, ser como persona»[101]. En sentido formal y abstracto derecho se identifica, pues, con propiedad de algo por parte de una persona, y deber con apropiación personal de las cosas. Ser persona es «saber su individualidad como querer absolutamente libre»[102]; y tener derecho es cumplir esa libertad en una cosa exterior. Esto se realiza mediante al acto de «apoderamiento», que consiste en poner en la cosa mi querer personal. «Mediante esta determinación, la posesión es propiedad, la cual como posesión es medio, pero como existencia de la personalidad, es fin»[103]. Por eso en la propiedad, dice Hegel, «la persona está unida a sí misma». Sólo mediante la dialéctica de la propiedad y la no-propiedad, es decir, por el reconocimiento de lo mío y lo no-mío, yo me realizo como persona y reconozco los derechos y deberes de las otras personas; esto es, sólo de esa manera reconozco a las otras personas como personas. Por eso Hegel se atreve a decir que «la cosa es el término medio por el cual se unen los extremos, las otras personas»[104]. Ese término medio lo constituye, en realidad, esa cosa que a la vez es inseparable de mi persona, *el cuerpo*. El cuerpo es, por ello, «la

posibilidad real de toda existencia posteriormente determinada»[105]. De ahí que el cuerpo deba considerarse también como «la primera propiedad», de la que el espíritu ha de «entrar en posesión»[106]. Es una propiedad muy peculiar, ya que desde el punto de vista de los otros, yo soy libre «en» mi cuerpo, «él es la existencia de la libertad, y yo siento en él»[107]. Por eso la «toma de posesión» de todas las demás cosas consiste primariamente en su «captación corporal»[108].

A partir de estos dos conceptos, el de personalidad y el de propiedad, Hegel va poco a poco desarrollando las ideas básicas de un derecho formal: la idea de «posesión» permite definir por antítesis la de «enajenación», y ésta a su vez hace posible la de «contrato». Al fondo de todas ellas están las de «injusticia» (en sus varias formas: no culposa, fraude y delito) y «justicia». Como en el derecho formal «el deseo» (*die Begierde*) es puesto entre paréntesis, toda la dialéctica del señor y el siervo que Hegel describe en la *Fenomenología* aparece claramente como injusta[109]. Por eso con la legalidad comienza la superación efectiva de eso que Hegel ha llamado «la conciencia infeliz» (*das unglückliche Bewusstsein*)[110].

El «para sí» de la moralidad

Cuando el ser humano se autocomprende como libre «en sí», actualiza su realidad como «persona» y funda el orden de la «legalidad» formal. Ahora bien, la conciencia de la propia libertad tiene una segunda dimensión, la del «para sí», en la que el hombre se actualiza como «sujeto». Este es el origen de la «moralidad». Por eso dice Hegel que «el punto de vista moral es el de la voluntad en cuanto no es simplemente en sí, sino infinitamente para sí» [111]; es la «individualidad subjetiva», que funda un nuevo tipo de derecho, «el derecho de la voluntad subjetiva»[112]. Hegel llama a esto precisamente «moralidad» porque Kant, recogiendo una tradición que es anterior a él, y cuyo máximo representante fue Tomasio, la denominó así[113]. El orden de la moralidad es el del «propósito», la «intención», el «bien» y la «conciencia». «Las determinaciones éticas, como las religiosas, no deben exigir ser ejecutadas por el hombre sólo como leyes externas y preceptos de una autoridad, sino que deben tener adhesión, reconocimiento o también fundamento en su corazón, en su disposición de ánimo, en su conciencia, etc.»[114].

La voluntad subjetiva o moral se exterioriza mediante las «acciones»[115]. En éstas han de distinguirse varias facetas. Una primera tiene que ver con las determinaciones concretas del acto, y especialmente con las «consecuencias» previstas. Por eso Hegel la llama *Vor-satz*, «pro-pósito». Aunque todo cambio producido por la actividad de un sujeto es un «acto» suyo, sólo deben considerarse «acciones» aquellos actos o elementos de actos previamente «pro-puestos». El hombre sólo es moralmente responsable de lo que se ha propuesto, de lo que puede reconocer como suyo[116]. En este reconocimiento hay aún otro momento, el de «intención». La intención de un acto no tiene que ver con las circunstancias previstas, sino con lo que Hegel llama «la esencia subjetiva de la acción»[117]. La intencionalidad se refiere a los caracteres universales del acto, de modo que se tiene intención de cometer un suicidio, o de provocar un incendio, etc. El hombre puede tener muchas intenciones, pero una sola es «esencial». La «intención

esencial» del agente moral es el logro del «bienestar» o la «felicidad», no sólo para sí sino para todos los agentes morales, ya que en la felicidad y el bienestar está el «fin universal» de la moralidad. En esto consiste el «bien» moral del hombre, que Hegel define como «la libertad realizada»[118]. El bien es «lo esencial de su voluntad», que por ello mismo se le impone como «obligación» [119]. Esta obligación de esencia universal y abstracta es lo que constituye el «deber», de tal modo que la vida moral ha de regirse por el principio del «deber por el deber»[120]. Hegel no puede menos de confrontar su idea del deber con la de Kant[121], a fin de rechazar el «vacío formalismo» de esta última. El deber hegeliano no es vacío, pero sí abstracto. De ahí que deba llevar aparejado un momento de particularidad. Esto es lo que Hegel llama «conciencia» (*Gewissen*) [122]. La conciencia es «la absoluta justificación de la autoconciencia subjetiva, es decir, saber en sí y por sí misma lo que es el derecho y el deber, y no reconocer nada más que lo que ella así conoce como el bien, en la seguridad, al mismo tiempo, de que lo que de este modo sabe y quiere es en verdad el derecho y el deber. La conciencia, como esta unidad del saber subjetivo y de lo que es en sí y para sí, es un santuario, cuya profanación sería un sacrilegio»[123].

Conviene que analicemos con mayor detención en qué sentido la conciencia es el gran santuario de la vida moral. Hegel piensa que alcanza ese carácter porque es el punto de confluencia o unión de la moralidad y la eticidad. En la conciencia culmina la moralidad y se inicia el otro estadio, la eticidad. Ella es la cima de la moralidad, en cuanto constituye el término referencial último de los principios y deberes propios del saber subjetivo; pero a la vez aspira a más, a ser también el núcleo de la eticidad, ya que pretende ser el sistema objetivo de esos principios y deberes. Dicho en otros términos, lo que la conciencia considera subjetivamente bueno, tiene a la vez pretensiones de ser objetivamente bueno, ya que en caso contrario no podría aceptarse ni como subjetivamente bueno. De ahí que Hegel distinga dos dimensiones en la conciencia, la que llama la «conciencia formal», propia de la moralidad, y la «verdadera conciencia», específica de la eticidad. «La ambigüedad respecto de la conciencia radica, por tanto, en que se supone en el significado esa identificación del saber y querer subjetivos con el bien verdadero, y así se la afirma y reconoce como algo sagrado, que a la vez pretende, sólo como reflexión subjetiva de la autoconciencia en sí, una justificación que aquella identidad misma sólo recibe merced a su contenido racional válido en y para sí. En el punto de vista moral, del modo como ha sido diferenciado del ético en este tratado, sólo entra la conciencia formal; la verdadera conciencia sólo se menciona para exponer su diferencia y evitar el posible malentendido de creer que aquí, donde se considera la conciencia formal, se habla de la verdadera conciencia, la que está contenida en la parte siguiente, que trata de la disposición ética»[124].

El «en sí y para sí» de la eticidad

La «verdadera conciencia» surge de la unión dialéctica de la voluntad subjetiva con el orden objetivo. Es por ello la culminación del proceso en que consiste el espíritu objetivo. En la eticidad el espíritu objetivo alcanza su plenitud y a la vez

su máxima concreción. Aquí «el concepto de libertad deviene mundo existente y naturaleza de la autoconciencia»[125]. Por eso Hegel define la eticidad en la *Enciclopedia* como «libertad consciente de sí, hecha naturaleza»[126]. El mundo de la eticidad, como el de la naturaleza, es un «sistema» y tiene su «racionalidad». De ahí que actúe conforme a leyes, las «leyes éticas», que se le imponen al espíritu humano con «una autoridad y un poder infinitamente más firme» que el de las leyes de la naturaleza[127]. La inmediatez de las leyes éticas es tal, «que no son para el sujeto algo *extraño*, sino que en ellas se da, como en *su propia esencia*, el *testimonio del espíritu*...; es una relación inmediata, más idéntica aún que la de la *fe* y la *confianza*»[128]. De ahí que esas leyes se le impongan como «deberes objetivos» que ligan su voluntad[129]. Esta ligazón es a la vez una liberación: «En el deber el individuo se libera y logra la libertad sustancial»[130]. Tal ligazón y liberación de las costumbres del hombre en su naturaleza, es lo que se denomina «virtud». Ella hace que lo ético se convierta en una «segunda naturaleza» del hombre[131]. Así como el momento de legalidad se caracterizaba por el binomio justicia-injusticia y el de moralidad por la antinomia bien-mal, el momento de eticidad, que es la realización o naturalización de los otros dos, se ordena en torno a la dicotomía virtud-vicio. Por otra parte, aquí la autoconciencia no se define como «persona» (al modo de la legalidad), ni como «sujeto» (que es lo propio de la moralidad) sino como «sustancia ética» o «espíritu real» [132]. Este espíritu real puede ser de una «familia» o de un «pueblo» («sociedad» y «Estado»). De ahí las tres grandes instituciones éticas, la familia, la sociedad y el Estado. Hegel considera que se articulan dialécticamente, de modo que la familia es lo «interior», la sociedad lo «exterior», y el Estado lo «superior». El Estado es, de algún modo, la *Aufhebung* de los dos momentos anteriores, de modo que en él éstos se hallan a la vez negados, conservados y elevados. «El Estado es la sustancia ética consciente de sí, la reunión del principio de la familia y de la sociedad civil; la misma unidad que se da en la familia como sentimiento de amor es la esencia del Estado, la cual, sin embargo, mediante el segundo principio del querer que sabe y es activo en sí, recibe a la vez la forma de universalidad sabida»[133]. En el Estado la autoconciencia se universaliza, el individuo se hace consciente de sí mismo como miembro de la totalidad, y en consecuencia su personalidad no queda anulada sino afirmada. El Estado no aniquila a sus miembros sino que se realiza en ellos; y éstos, a su vez, hallan su plenitud en él.

Bastan estas someras anotaciones para que se advierta la importancia ética y espiritual que para Hegel tiene el Estado. El es en sí y para sí todo lo ético, la realización efectiva de la libertad. Como escribió en una anotación marginal, «el Estado es el espíritu presente en el mundo que se realiza conscientemente en él, en tanto que en la naturaleza sólo se realiza como lo otro de sí mismo, el espíritu adormecido»[134]. En el intento de expresar del mejor modo posible la grandiosidad de esta institución, Hegel amontona expresiones, a cual más pregnante. Una es la que acabamos de transcribir: espíritu presente en el mundo que se realiza conscientemente en él. Otra es ésta: «lo racional en y para sí». Léasela ahora en su contexto: «El Estado, como actualidad de la voluntad sustancial, que ha elevado la autoconciencia particular a su universalidad, es lo racional en y para sí. Esta unidad sustancial es el fin último e inmóvil, en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene el derecho más elevado frente al individuo, cuyo deber superior es ser miembro del Estado»[135]. He aquí una

tercera: «Comoquiera que el Estado es el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y eticidad como parte de él»[136].

Hegel tiene buen cuidado en recordar que no está hablando de los Estados de hecho o históricos sino del «concepto pensado»[137]. Aun suponiendo que ninguno de los Estados reales cumpliera con las condiciones antes citadas, siempre seguirá siendo verdad que el Estado racional puro, el Estado perfecto es y debe ser así. Lo cual, por otra parte, obliga a matizar mucho las posibles críticas a la concepción de Hegel. Toda acusación de estar diseñando un Estado histórico determinado, por ejemplo de índole totalitaria, está fuera de lugar. El Estado de Hegel es especulativo, y por tanto ideal, casi escatológico. Lo único que se puede y debe decir de él es que carece de concreción histórica y tiene un carácter estrictamente racional. En cualquier caso, no cabe duda de que se trata de un Estado que ejerce una función ética «de máximos». Quiero decir que busca plenificar la dimensión moral de los individuos, haciendo perfectos y felices a todos y cada uno de ellos. El Estado de Hegel, como el de Platón, es el árbitro moral de los ciudadanos. Veamos cómo cumple con esa función arbitral.

El fundamento firme del Estado es la Constitución, que Hegel define como «la racionalidad desarrollada y realizada»[138]. Si bien en el orden del entendimiento libertad y necesidad son términos antitéticos, la razón especulativa puede verlos como inseparables. Esto es lo que sucede, concretamente, en la Constitución, que de una parte se impone como necesaria, y de otra es la plenificación racional de la libertad individual. En ella se produce la *coincidentia oppositorum* y la plenificación de la vida moral y del derecho. Una Constitución nacional ha de distinguir tres poderes, el «legislativo» (o poder de determinar y establecer lo universal), el «gubernativo» (o poder de subsumir las esferas particulares y los casos individuales en lo universal), y el «poder del príncipe» (o poder que reúne los diferentes poderes en unidad individual, que es por consiguiente la suma y comienzo de todo, y constituye la monarquía constitucional)[139]. Entre estos poderes se da una cierta gradación: el monarca es «uno», del poder gubernativo participan «algunos», y en el poder legislativo, la «multitud» [140]. El poder del príncipe es para Hegel elemento irrenunciable de toda auténtica constitución, ya que sólo en él pueden darse a la vez los tres momentos de la totalidad: «la *universalidad* de la constitución y de las leyes, los cuerpos consultivos como relación de lo *particular* con lo universal, y el momento de la *decisión* última como *autodeterminación*, a la cual retorna todo lo restante y que sirve de punto de partida de su realidad»[141]. Este último momento es fundamental, ya que para Hegel resulta necesario que el todo no sea la mera individualidad en general, sino «un» individuo, el «monarca» [142].

A la vista de lo anterior, es claro el rechazo de Hegel hacia cualquier tipo de «república», siempre fundamentada en algo tan inconsistente como la «soberanía del pueblo», a diferencia y en oposición a la «soberanía del monarca». Todo proviene, a su entender, de una confusa intelección del concepto «pueblo». «El pueblo, considerado sin sus monarcas y sin la articulación del todo que se vincula necesaria e inmediatamente con ellos, es una masa carente de forma que no constituye ya un Estado y a la que no le corresponde ninguna de las determinaciones que sólo existen en un todo formado y organizado en sí: soberanía, gobierno, tribunales, autoridades, estamentos, etc.»[143]. El Estado es un todo orgánico que requiere una persona, la persona del monarca. En caso contrario, no podrá existir algo que es consustancial al Estado, el momento de la decisión

última de la voluntad que se determina a sí misma. Por otra parte, el propio concepto de monarca requiere que se encuentre elevado a esa dignidad «de manera inmediata y natural»[144], es decir, a través del nacimiento. En el monarca es preciso que se dé la unidad del concepto y la existencia. Hegel trae a colación el «argumento ontológico» de la existencia de Dios, y considera que tal argumento goza de perfecta validez aplicado al monarca. Con lo cual queda clara su oposición frontal a cualquier tipo de republicanismo.

Este es el Estado hegeliano. No se identifica, ciertamente, con el platónico, pero sigue siendo un Estado de «máximos éticos». Sólo en el Estado se plenifica la eticidad. El espíritu no puede contentarse con un Estado «de mínimos». La «historia universal» (*Weltgeschichte*), que es el «tribunal del mundo» (*Weltgericht*), no permitiría tal cosa. La historia es «el despliegue y realización del espíritu universal»[145], y esta realización no puede plenificarse éticamente más que en el Estado. Repitámoslo una vez más: el Estado es la «substancia ética autoconsciente».

Sería erróneo pensar que el Estado hegeliano es totalitario, o que reduce al mínimo posible la autonomía y la libertad individuales. De hecho, tal Estado no anula la sociedad civil, y por otra parte Hegel piensa que la idea de Estado permite hermanar la máxima necesidad común con la máxima libertad individual. El problema del Estado hegeliano no está en eso —como, torpemente, tantas veces se ha dicho—, sino en su carácter «ahistórico» e «ideal». Hegel no se recata en confesarlo. Su Estado es una utopía, el sueño del buho de Minerva sobre cómo es posible reconciliar la máxima realización ética individual con la máxima realización ética común; es el sueño de la unión perfecta de libertad y justicia. Esto es lo que Cárlos Díaz ha llamado «el sueño hegeliano del Estado ético»[146]. El problema está en si tal sueño puede convertirse alguna vez en realidad o si, por el contrario, constituye un puro producto de la razón especulativa (*Vernunft*), imposible de materializar en el orden del conocimiento empírico (*Verstand*). O dicho en otros términos, el problema está en saber si la *coincidentia oppositorum* que consigue la razón en su idea del Estado no se torna en la práctica empírica pura e insalvable contradicción. Porque de ser esto así, como tantos han pensado al menos desde la época de Kierkegaard, entonces es preciso concluir que la idea hegeliana del Estado ético es en sí contradictoria.

Marx y la Crítica a la filosofía del Estado de Hegel

Para evitar esa contradicción cabían varias salidas. Una era invertir el propio método hegeliano, dar la vuelta a su sistema. Si la razón especulativa había producido ese monstruo, era preciso ver de lo que podía ser capaz la «razón antiespeculativa». Fue la tesis defendida por Marx en su *Kritik des hegelschen Staatsrechts*[147]. El problema de la concepción hegeliana es su carácter «especulativo», que le hace caer en el idealismo. Este idealismo le lleva a considerar siempre a la «idea» como sujeto, y a la «realidad» como predicado. La inversión materialista que Marx propone consiste en partir de la «realidad» como sujeto, y de las «ideas» como meros predicados[148]. Procediendo así, se advierte en seguida la contradicción que existe entre el Estado racional y universal que propone

Hegel y los intereses particulares que conlleva al hecho de la propiedad privada. El error es tanto más pernicioso cuanto que se comete al principio del análisis del espíritu objetivo, en el estadio de la legalidad. Allí Hegel vincula los conceptos de persona y propiedad. De lo «personal» pasa a lo «propio», y de ésto a la «propiedad» privada. Todas las páginas de la *Ideología alemana* tienen por objetivo pulverizar esta falsa equiparación[149]. En la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, Marx expone argumentos similares. El primer problema de Hegel está en que tiene un concepto ideal de la persona, que intenta hacer pasar por el único real. «Hegel concibe a la sociedad, a la familia, etc., en una palabra a la *persona moral*, no como a la realización de la persona empírica real, sino como a una persona *real* que, sin embargo, aún no posee el momento de personalidad en sí, más que de manera abstracta. Por esto, en Hegel la persona real no se transforma en Estado, sino que el Estado se hará persona real. En lugar de que el Estado sea producido como la más alta realidad de la persona, como la más alta realidad social del hombre, *un solo* hombre empírico, la persona empírica, es producida como la más alta realidad del Estado»[150].

Pero aún hay más. No es solo que Hegel confunde la persona ideal con la real; es que además identifica personalidad con «propiedad» privada. Marx se dio cuenta muy pronto de que con esto no hace sino elevar a categoría filosófica la idea burguesa de personalidad, lo que él llama «la religión de la propiedad privada»[151]. El concepto hegeliano de personalidad no es puro, sino el resultado de las condiciones concretas en que elaboró su filosofía. De no ser esto así, habría advertido, dice Marx, que «la barbarie de la propiedad privada se opone a la vida de familia»[152], y aun al desarrollo de la personalidad humana. Ahora bien, si esto es así, entonces debe concluirse que toda la teoría hegeliana del Estado es errónea, aún más, inmoral. Como alternativa, Marx propone en esta obra de juventud un Estado que resuelve las contradicciones reales entre lo universal y lo particular mediante la abolición de la propiedad privada de los medios productivos. Este es para Marx el único «Estado ético». Una vez superadas las contradicciones propias de la sociedad burguesa, de las que Hegel es simple epifenómeno, puede concebirse ya un Estado auténticamente racional y real, en que las contradicciones entre ética y política se disuelvan definitivamente. El Estado que aquí diseña Marx se comporta, de nuevo, conforme a la «ética de máximos»[153].

Los problemas de las éticas de máximos son siempre los mismos: el utopismo y el totalitarismo. La propia historia del marxismo parece confirmarlo. Remedando a Goya cabría decir que «el sueño de la razón especulativa (y también de la antiespeculativa) engendra monstruos». En cuyo caso no caben más que dos soluciones. Una, considerar al Estado como ajeno por definición a la ética o «no-ético», circunscribiendo la moralidad al ámbito de los individuos y dejando el Estado la mera legalidad. Es la solución propia de la racionalidad estratégica, que analizaremos en el siguiente epígrafe. Otra alternativa es pensar que si bien el Estado no es completamente ético ni agota la eticidad, sí debe respetar unos «mínimos», por debajo de los cuales tenemos derecho a considerarlo inmoral. Es la perspectiva propia de la racionalidad práctica, a la que dedicaremos el cuarto y último epígrafe.

ÉTICA Y DERECHO EN LA RAZÓN INSTRUMENTAL O ESTRATÉGICA

Las tesis de la escuela histórica y del propio Hegel dieron el golpe de gracia al viejo iusnaturalismo. El contrato social no había existido nunca, y el derecho era consecuencia directa de la voluntad soberana del Estado. Estas dos tesis suelen considerarse definitorias del llamado «positivismo jurídico», la antítesis del iusnaturalismo. Algunos autores diferencian dos tipos de positivismo jurídico, el «idealista», nacido de Hegel y de la escuela histórica[154], y el «naturalista», que tuvo su origen en la tradición empirista inglesa, sobre todo de Bentham[155]. Pero quizá sea más propio afirmar que la escuela histórica hizo de puente entre el viejo iusnaturalismo y el positivismo jurídico. Este último utiliza un tipo de razón muy distinto al propio de la filosofía alemana idealista. La razón propia del positivismo es la llamada «razón instrumental» o «estratégica».

Racionalidad estratégica y acción económica

La razón estratégica es probablemente tan antigua como la propia Humanidad, y ha ido siempre muy ligada a la actividad política. Fue Max Weber el que dio de ella una descripción que se ha hecho canónica. En su búsqueda continua de «tipos ideales», Weber vio en el político profesional la encarnación ideal y paradigmática de la razón estratégica. Todos los hombres somos de alguna manera políticos, pero no todos somos políticos «profesionales», políticos «por vocación». Para esto último, dice Weber, es preciso vivir «de» o «para» la política[156]; por tanto, «del» poder o «para» el poder. En las sociedades burocráticas, como son todas las modernas, ambas categorías se unifican: el político vive de y para el poder. Por eso tiene conciencia de «administrador», de «funcionario» [157]. Su única función es administrar los bienes con la máxima utilidad o beneficio. La lógica del funcionario es estrictamente utilitaria. Y la lógica del político como jefe de funcionarios es la típica del «empresario» (el *boss* norteamericano), cuyos únicos objetivos son el dinero y el poder[158].

> El *boss* no tiene principios políticos firmes, carece totalmente de convicciones y sólo pregunta cómo pueden conseguirse los votos. No es raro que sea un hombre bastante inculto, pero generalmente su vida privada es correcta e irreprochable. En su ética política se acomoda a la moral media de la actividad política que en cada momento impera[159].

El político profesional, sobre todo en su versión moderna o tecnocrática, está siempre dispuesto a ofrecer lo que la sociedad demanda. Esto significa que no actúa movido por «principios» sino por «objetivos». Weber pone el ejemplo de la resistencia a la fuerza. La ética incondicionada, deontológica del Evangelio manda no resistir el mal con la fuerza, aún más, «poner la otra mejilla». Para el político, por el contrario, lo que tiene validez es el mandato opuesto: «*has* de

resistir al mal con la fuerza, pues de lo contrario te haces *responsable* de su triunfo»[160]. Del mismo modo, la ética absoluta obliga a decir la verdad sin condiciones, en tanto que el político cree que la reserva mental y oral, y aun la mentira, es a veces éticamente obligatoria. El político piensa que esta obligación le viene impuesta por las consecuencias. «La ética absoluta, sin embargo, ni siquiera se *pregunta* por las *consecuencias*»[161].

Esto es lo que le lleva a Weber a diferenciar los dos tipos de éticas ya citados en el capítulo anterior, la «ética de la convicción» y la «ética de la responsabilidad». Se trata, naturalmente, de dos «tipos ideales», ya que la convicción no es incompatible con la responsabilidad, ni a la inversa. Pero sí es clara la diferencia entre la primera, que es deontológica, y la segunda, claramente teleológica. La ética de la responsabilidad decide en función de las consecuencias. Su estructura argumental es la de medios y fines. En este punto se oponen frontalmente ambos tipos de actitudes. La ética de la convicción cree que los fines nunca justifican los medios, en tanto que la ética de la responsabilidad opina exactamente lo contrario. No olvidemos que para Max Weber el Estado se caracteriza por el monopolio de la violencia, o por el ejercicio de la violencia legítima. La razón de Estado es la utilización de medios malos para conseguir fines buenos. Cuando este principio se generaliza hasta convertirse en el motor de la actividad política, surge el poder diabólico, el «maquiavelismo»[162].

El maquiavelismo eleva a categoría los postulados de la razón instrumental. Pero esta razón no es sólo política o propia de los políticos. Puede aplicarse a épocas enteras de la historia de la civilización y aun a sociedades enteras. Las acciones en general, y las acciones sociales en particular, pueden ser, según Max Weber, de cuatro tipos:

> 1) *Racionales con arreglo a fines*: determinadas por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como «condiciones» o «medios» para el logro de *fines* propios, racionalmente sopesados y perseguidos.
> 2) *Racionales con arreglo a valores*: determinadas por la creencia consciente en el valor —ético, estético, religioso o de cualquier otra forma que se le interprete— propio y absoluto de determinadas conductas sin relación alguna con los resultados, o sea puramente en méritos de ese valor.
> 3) *Afectivas*: Especialmente emotivas, determinadas por afectos y estados sentimentales actuales.
> 4) *Tradicionales*: determinadas por una costumbre arraigada[163].

Es fácil identificar los dos primeros tipos de acción social, respectivamente, con la «ética de la responsabilidad» y la «ética de la convición», antes descritas. Por más que la primera esté paradigmáticamente representada por el político, puede ser aceptada por el conjunto de una sociedad, y convertirse en el prototipo de acción social propia de ese grupo. Hay culturas que establecen sus relaciones humanas sobre la base del respeto de valores (tipo 2), y hay otras sólo preocupadas por conseguir determinados fines y adecuar los medios oportunos a ellos (tipo 1). También cabe decir que hay culturas deontológicas y culturas teleológicas. Es importante señalar que para Max Weber toda cultura que

conceda prioridad absoluta a la acción economica sobre todas las demás acabará siendo del tipo **1**, ya que la economía es la ciencia de los *intereses*. Por tanto, la acción económica es una acción social que siempre es del tipo **1**. Como dice Weber:

> La acción económica en modo alguno descansa en una orientación por cualesquiera normas consideradas como válidas (tipo **2**) o por la costumbre (tipo **4**), sino sólo por esto: en que el modo de actuar de los partícipes, corresponde por naturaleza en su término medio y de la mejor manera posible a sus *intereses* normales subjetivamente apreciados, orientando su acción precisamente por esa opinión y conocimientos subjetivos; así, por ejemplo, las regularidades de la formación de precios en el mercado. Los intereses en el mercado orientan su acción —que es "medio"— por determinados intereses económicos propios, típicos y subjetivos —que representan el "fin"— y por determinadas expectativas típicas, que la previsible conducta de los demás permite abrigar —las cuales aparecen como "condiciones" de la realización del "fin" perseguido[164].

La ética de la «persona razonable»

La acción económica es, pues, de tipo teleológico, actúa con arreglo a fines no deontológico o con arreglo a valores. Weber dice que los intereses económicos son «subjetivos», razón por la cual a este tipo de racionalidad puede denominársela también «subjetiva», a diferencia de la racionalidad «objetiva» o con arreglo a valores. Esta es la tesis de Max Horkheimer. Aunque en la cultura occidental han convivido ambas tradiciones, cada vez se ha ido imponiendo con mayor fuerza la razón subjetiva o teleológica, de tal modo que en el lenguaje corriente ha llegado a ser sinónimo de «persona razonable» aquella «que es capaz de reconocer lo que es útil»[165]. En nuestra cultura, el término racionalidad ha llegado a ser sinónimo de «función formal del mecanismo del pensar», por tanto, del uso de las leyes propias de la lógica formal. Y añade Horkheimer:

> En la medida en que este concepto de razón —cuyo predominio no es separable, en absoluto, de la sociedad burguesa y caracteriza en especial el presente— no se preocupa por la cuestión de un en-sí, de algo objetivamente razonable, por tanto, sino que tiene ante la vista exclusivamente lo razonable para el que piensa, para el sujeto, se le puede llamar concepto de la razón subjetiva. Esta tiene que ver, ante todo, con la relación entre finalidades y medios, con la adecuación de los modos de comportamiento a los fines, que, como tales, se aceptan más o menos, sin someterlos por su parte, en general, a una justificación razonable[166].

He aquí, pues, un tipo de racionalidad, la subjetiva, que entiende por razonable el que algo sea conveniente para los intereses del sujeto, para su

autoconservación económica y vital, o para la del grupo con que se identifique. Siempre ha tenido una cierta fuerza este ejercicio de la razón, pero a partir de la Ilustración y tras el fracaso del último gran intento de mediación entre la racionalidad subjetiva y la objetiva, el del idealismo alemán, «todos los esfuerzos que han intentado hacer válido el derecho del concepto objetivo de razón parecen artificiosos y anticuados»[167]. Tras el «desencantamiento del mundo» operado por la Ilustración, el hombre ya no puede creer más que en la razón teleológica e instrumental[168]. Georg Lukács estudió este proceso en un libro que lleva por título «La destrucción de la razón» (*Die Zerstörung der Vernunft*) [169]. Unos años antes, en 1947, Max Horkheimer había publicado otro de título análogo, *Eclipse of Reason*, que más tarde, en su versión definitiva, recibió el título de *Crítica de la razón instrumental.* Y es que a partir del siglo XVIII se ha producido una auténtica «crisis de la razón», un cambio del modelo de racionalidad, que de ser básicamente deontológica ha pasado a convertirse en estrictamente teleológica, instrumental.

Jürgen Habermas ha ampliado y radicalizado todos estos planteamientos. Según él, las diferentes teorías de la acción social propuestas permiten identificar cuatro tipos que, al menos parcialmente, coinciden con los de Weber. Uno es la «acción teleológica», otro la «acción regulada por normas», el tercer tipo es la «acción dramatúrgica» y el cuarto la «acción comunicativa». Más adelante veremos la importancia que en su obra alcanza esta última. Lo que ahora nos interesa es aclarar lo más posible el concepto de acción estratégica. Habermas la considera un tipo de acción teleológica y, siguiendo a Gaefgen[170] piensa que se da «cuando en el cálculo que el agente hace de su éxito interviene la expectativa de decisiones de a lo menos otro agente que también actúa con vistas a la realización de sus propios propósitos»[171]. Este es el tipo de racionalidad propio de la llamada teoría de la decisión racional y de la teoría de los juegos, tan utilizadas hoy en Economía, Sociología y Psicología social. En toda acción estratégica intervienen siempre cuatro tipos de factores, que Höffe ha descrito así:

> 1. *Los jugadores*, las unidades soberanas de decisión que persiguen sus fines y actúan conforme a sus propias consideraciones y directrices.
> 2. *Las reglas*, que fijan las variables que todo jugador puede controlar: condiciones de información, recursos y otros aspectos relevantes del entorno. El sistema de reglas fija el tipo de juego, la totalidad de las posibilidades de comportamiento y, al final, la ganancia o pérdida de cada jugador; un cambio de las reglas crea un nuevo juego.
> 3. El resultado final o *play-off,* la utilidad o el valor que hay que asignar a los resultados alternativos de las partidas (*plays*) (en el ajedrez: ganancia, pérdida o tablas; en política: cargos, prestigio público o dinero).
> 4. *Las estrategias* o planes globales de acción alternativamente posibles. Estas se construyen tanto considerando y explotando las reglas como teniendo en cuenta las posibles respuestas alternativas del contrario; las estrategias representan un sistema de instrucciones y determinan de antemano y a menudo de forma muy global cómo se elige en cada posible situación de juego una jugada del conjunto de jugadas permitidas por las reglas de juego. En la interpretación de la realidad social en términos de teoría de los juegos, determinadas

> estrategias sólo resultan a menudo favorables para un determinado capitulo de la competición; para los otros capítulos hay que desarrollar entonces nuevas estrategias; las distintas estrategias cobran el significado de estrategias parciales en el marco de una estrategia global.
> El criterio de racionalidad de la teoría de los juegos no se refiere a la elección de esta o aquella juegada, sino a la elección de estrategias. Formulado en forma de una máxima de decisión, el patrón básico reza así: "Elige la estrategia que en el marco de las reglas de juego y en vista de los oponentes prometa el resultado más favorable"[172].

En esta razón instrumental ética, jurídica y política, la estrategia más frecuente es la de maximización de la utilidad. De acuerdo con ella el actor elige y calcula medios y fines. El resultado es el utilitarismo como actitud ante la vida. Bentham, Stuart Mill, y en general los economistas y políticos suelen ver en él el colmo de la racionalidad, y por tanto también de la moralidad. Sin embargo, para quienes han puesto en circulación el concepto de «razón estratégica» —que como se habrá podido advertir, tiene un sentido peyorativo y fuertemente crítico—, por ejemplo los pensadores de la escuela de Francfort, esa mentalidad significa «el eclipse de la razón» (Horkheimer). Si en un principio el proceso de demolición y desencantamiento pareció afectar sólo a las ideas más míticas, después ha llegado hasta aquellas que parecen más «naturales», como las de «libertad y paz, de igualdad humana en sentido último, de santidad de la vida del hombre y de justicia, y hasta contra el concepto de sujeto y el mismo de razón»[173]. Por tanto, acaban pulverizadas las propias bases de la idea de progreso que alentó a la Ilustración. Y concluye Horkheimer: «El progreso, por decirlo así, se deja atrás a sí mismo». Con lo cual no está defendiendo Horkheimer una vuelta a los viejos patrones de racionalidad objetiva, sino un replanteamiento de todo el problema de la racionalidad desde nuevos fundamentos, de acuerdo con la división del trabajo y el proceso de confrontación del hombre con la naturaleza[174]. Tras el positivismo, el pragmatismo y el historicismo, ha llegado la hora de replantear el tema de la racionalidad desde nuevas bases, entendiendo la teoría del conocimiento (*Erkenntnistheorie*) como teoría de la sociedad (*Gesellschaftstheorie*). Tal es el tema de Jürgen Habermas en su libro *Erkenntnis und Interesse*[175].

Razón instrumental y racionalidad científica

La racionalidad propia de la razón instrumental es la científica. Se trata de la ciencia natural, y más en concreto de la físico-matemática. La matemática es el procedimiento «formal» de la racionalidad científica. En el *Discurso del Método* escribió Descartes:

> Esas largas cadenas de razonamientos, tan sencillos y fáciles, de que se sirven los geómetras para sus demostraciones más difíciles, me hicieron pensar que todas las cosas susceptibles de ser conocidas se relacionaban como aquellos razonamientos, y que con tal no se

> reciba como verdadero lo que no lo sea y se guarde el orden necesario para las deducciones, no hay cosa tan lejana que a ella no pueda llegarse ni tan oculta que no pueda ser descubierta[176].

Este modelo de conocimiento ha tenido evidentes éxitos en el dominio de las ciencias naturales, y ha intentado aplicarse también al ámbito de las ciencias sociales. Tantas veces como se ha hecho esto, han surgido voces acusadoras. En la Alemania de los años treinta, en pleno auge de la física atómica y de la mecánica cuántica, los hombres de la Escuela de Francfort se levantaron contra el intento, para ellos insensato, de aplicar los métodos de la razón analítica a las ciencias sociales[177]. La tesis de Horkheimer es que en el terreno de estas últimas ciencias se ve claramente la enorme limitación de los métodos propios de la razón analítica para interpretar fenómenos tan globales como son los sociológicos. La ciencia no es independiente de las condiciones materiales de vida y los procesos de división del trabajo. Es quimérico ver al científico como sujeto autónomo, desligado de su medio material y social. La «neutralidad» de la ciencia es una utopía, más aún, un subterfugio. No hay «ciencia» sin «interés». En la ciencia antigua ese interés era «práctico», iba orientado a la actuación justa; en la ciencia moderna el interés es «técnico». El hecho de que se intenten separar tajantemente teoría y práctica, conocimiento e interés, ciencia y técnica, no demuestra, en opinión de Habermas, otra cosa que el carácter «encubridor» e «ideológico» de todos esos pares de conceptos en la época moderna[178]. La razón analítica está íntimamente ligada con el tipo de formación social que le ha dado a luz, la burgues-capitalista. La ilusión de independencia que ofrecen procesos de trabajo como los intelectuales y científicos, cuyo cumplimiento parece derivar de la íntima esencia de su objeto, hace creer a los científicos que actúan «de acuerdo con decisiones individuales, cuando hasta en sus más complicadas especulaciones son exponentes del complicado mecanismo social»[179]. De ahí la necesidad de oponer a la razón analítica, unidimensional y descontextualizadora, la razón dialéctica[180].

Pero la razón analítica ha seguido su camino. Quiere ser «pura», y por tal entiende el ejercicio de una racionalidad aséptica, «neutral», que pone entre paréntesis todo lo externo al propio procedimiento experimental. Surge así un nuevo concepto de «hecho puro» o hecho científico, que prescinde de cualquier tipo de «valoración». Descripción y valoración comienzan a oponerse. El físico no valora, es neutral, en tanto que el sociólogo o el moralista sí, toman partido. Es quimérico, pues, que el sociólogo intente dar lecciones de cientificidad y objetividad a nadie. Quizá quien las debe recibir es él. La sociología o la ética sólo se convertirán en ciencias rigurosas cuando sean capaces de asumir los métodos propios de la razón analítica, que tan útiles se han demostrado en el ámbito de las ciencias de la naturaleza. La razón analítica y la lógica formal deben aplicarse a todo el amplio dominio de las ciencias culturales o del espíritu. Veamos, brevemente, cómo se han aplicado a dos, el Derecho y la Política.

Razón instrumental y positivismo jurídico

En el ámbito del Derecho la razón instrumental se identifica con el llamado «positivismo jurídico». Se trata de un sistema normativo con varias carac-

terísticas. Primera, la *positividad*: el Derecho no se funda más que en la voluntad del legislador soberano, quien promulgándolo regula convencionalmente situaciones sociales. El positivismo jurídico no admite ningún tipo de norma anterior al propio Derecho, ni por tanto acepta la posibilidad del iusnaturalismo. No hay más Derecho que el positivamente promulgado. La segunda característica es la *legalidad*: no hay normas o criterios éticos anteriores al Derecho, sino que éste surge «como producto y medio técnico de un compromiso de intereses»[181]. El Derecho debe concebirse como éticamente neutro; su objeto es resolver conflictos, no formular criterios morales. Tercera, el *formalismo*: la justicia se define mejor por la corrección formal o procedimental que por criterios materiales o de contenido. La ley es justa cuando ha sido promulgada y se aplica de modo procedimentalmente correcto. Carente ya de contenido material, la justicia se entiende ahora como correccción formal o procedimental. A diferencia de la justicia de las teocracias y de los absolutismos, que tenía una orientación material, la justicia burocrática moderna es típicamente formal[182]. Ahora bien, no hay ningún Derecho que sea sólo formal; siempre ha de tener una materia. De ahí la cuarta nota del Derecho procedimental, su *utilitarismo* material: el positivismo jurídico entiende el derecho como «un sistema de normas vinculantes que, por su propia estructura formal resulta apto para exigir y persuadir a los actores como comportamiento legítimo la persecución de sus propios intereses, orientada exclusivamente al éxito»[183].

Razón instrumental y razón de Estado

Tras este análisis de las repercusiones que la razón instrumental ha tenido sobre el Derecho, veamos ahora sus consecuencias en la acción política. En principio cabe decir que la razón instrumental ha llegado a constituirse en una nueva «razón de Estado». Max Weber va más allá, y afirma que en el rigor de los términos ésta ha sido la primera y la única razón de Estado, ya que sólo con ella la política se ha hecho estrictamente «racional». Su tesis es que el capitalismo surgió al imponerse la racionalidad en todos los órdenes de la vida: la contabilidad racional, la técnica racional, el derecho racional, etc. El mundo moderno supone la racionalización de la vida y del Estado. Por eso al Estado moderno lo denomina Weber «estado racional». En el Estado racional la parte más importante de la política es meramente administrativa; de ahí el nombre de Administración. Esta administración es, por otra parte, preponderantemente «burocrática», y por tanto se halla no en manos de políticos clásicos sino de «funcionarios». Los funcionarios se caracterizan por dejarse llevar más por los criterios formales y procedimentales (es la tiranía del «expediente») que por los propiamente materiales. Les interesan más las formas que el contenido[184].

Además de funcionarios y burócratas, en el Estado racional hay políticos propiamente dichos. Estos son los jefes de la burocracia estatal, los grandes estrategas de la administración pública. No son propiamente hablando burócratas, sino tecnócratas. Para ellos la razón de Estado es la utilidad, el pragmatismo. Ellos son los líderes de la razón instrumental. De ahí que en ellos se hagan más evidentes sus consecuencias negativas y nefastas. Una vez instaurada la razón

instrumental, afirma Horkheimer, «es imposible decir que un sistema económico o político sea irracional, por cruel o despótico que sea, con tal que funcione»[185]. Al escribir estas líneas Horkheimer estaba pensando en el régimen nazi. Pero no es necesario, ni quizá conveniente reducir los efectos de la razón instrumental sobre la razón de Estado al caso concreto del Tercer Reich. De hecho la razón instrumental ha sido y es el fundamento del llamado «pragmatismo» político (como de cualquier otro pragmatismo), y la base de toda auténtica *Realpolitik*. En nuestra época, dice Marcuse, «en el estado avanzado de la civilización industrial, la racionalidad científica se ha convertido en poder político»[186]. Este es un hecho cuando menos inusual y sorprendente. La ciencia se hace política, y la política se hace ciencia. O en otros términos, la ciencia se constituye a sí misma, *metódicamente*, en empresa política[187]. El Estado se administra ahora como una gran empresa. Lo cual trae como consecuencia una curiosa mezcla de elementos del Estado de bienestar con el Estado de guerra[188]. Es lo que Marcuse llama «una marcada unificación o convergencia de opuestos»: de una parte la exportación de la violencia y la guerra, y de otra el diseño de la política interior de bienestar[189]. Esto es lo que exige la gestión empresarial del Estado. Pero lo más paradójico es que tal *coincidentia oppositorum* genera una «conciencia feliz», es decir, «la creencia de que lo real es racional y que el sistema social establecido produce los bienes»[190]; por tanto, la «buena conciencia». Una vez que la razón ha llegado a convertirse en un puro órgano de medios[191], las decisiones políticas han de tomarse de acuerdo con la racionalidad económica, lo cual acaba generando un permanente estado de buena conciencia.

La escuela de Francfort ha puesto en relación esta nueva ética política con el pensamiento de Maquiavelo. En él se dan dos características típicamente «modernas». Primera, la defensa explícita del positivismo jurídico, es decir, de la idea de que sólo tiene validez el derecho establecido por el gobernante que detenta el poder. Segunda, la reactualización de la antigua idea de la virtud como «virtuosidad», y por tanto la definición de la *virtù* del gobernante como la capacidad o la energía para actuar con éxito. El príncipe de Maquiavelo es el primer gobernante «técnico» o «tecnócrata» de la historia política moderna, el paradigma de la razón instrumental política. A la vieja idea platónica y aristotélica de la política como arte del «bien vivir», de la vida «justa», «buena» y «razonable», se opone ahora la del hombre astuto, sagaz y ambicioso, que no repara en medios para conseguir su fin, el poder. El gobernante ya no es el mediador de los valores, sino el estratega de los medios. La ética deontológica de la política ha sido sustituída por otra puramente teleológica[192].

Racionalidad estratégica y neutralidad ética

Como conclusión de todo este epígrafe, podemos definir la razón estratégica, con Apel, como «la facultad del cálculo al servicio del autointerés»[193]. Esta razón se considera a sí misma éticamente neutra. El problema ético no es racional sino emocional. La proposición 6.42 del *Tractatus* de Wittgenstein dice: «Por eso no puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más elevado»[194]. Esto lleva a relegar la ética al ámbito de lo privado o íntimo,

y dejar lo público para el derecho y la política. No hay, pues, relación directa entre ética y política, ni puede hablarse con propiedad de una «moral civil» (salvo en el sentido de conjunto de usos y costumbres de una sociedad, que describen las ciencias sociales y analiza en sus aspectos normativos la ética, pero sin «valorarlos»). Nos encontramos, pues, en los antípodas de las actitudes maximalistas estudiadas en epígrafes anteriores. Aquí la política no intenta realizar una «ética de máximos», ni tampoco una «ética de mínimos». La pura racionalidad estratégica desvincula de tal modo la ética de la política, que vista desde aquélla hay motivos para pensar que ésta se halla «bajo mínimos».

El problema es que este modo de concebir la racionalidad cada vez conduce a mayores paradojas, y concretamente a paradojas «bioéticas», ya que atañen a la ética de la vida humana. Una de éstas es la del futuro de la especie humana sobre la tierra, dada la amenaza nuclear, la degradación del medio ambiente, etc. Cierto que la crisis ecológica puede ser abordada desde la razón estratégica, pero es a condición de ampliar enormemente su ámbito, haciendo cálculos a largo plazo. Se puede calcular, por ejemplo, el consumo de energía permisible para que no se degrade el ambiente y las generaciones futuras puedan vivir en unas condiciones idénticas a las nuestras[195]. Pero esta ampliación del uso de la razón estratégica sólo resulta coherente si acaba incluyendo *a toda la humanidad, tanto presente como futura*. Ahora bien, en ese caso nos hallaremos ante una formulación muy parecida a la de los imperativos kantianos. Es decir, esto supondría la inclusión de nuevo de la ética en la política. Y por otra parte, plantearía el tema de que todos los individuos humanos son fines en sí mismos, y que no todo puede plantearse en términos de utilidad de medios y autointerés. Con lo cual resulta que no sólo nos vemos obligados a reintroducir la ética en la política, sino también a superar el propio concepto de la razón instrumental. Es probable, en efecto, que las peculiares características de nuestro momento histórico nos estén haciendo pasar, por la propia inercia de los acontecimientos, desde la «razón instrumental» a otro tipo de racionalidad, la «razón práctica».

ÉTICA Y DERECHO EN LA RAZÓN PRACTICA

En las últimas décadas se ha producido una rehabilitación de la filosofía[196] y de la razón prácticas. Es un movimiento muy heterogéneo, que utiliza el término «razón práctica» en sentidos distintos. El único punto de coincidencia entre quienes usan tal expresión, es negativo, el rechazo de la razón teórica como vía de análisis de los problemas éticos y políticos, y por ello tanto del antiguo iusnaturalismo como del moderno positivismo. Pero a la hora de definir positivamente el concepto de «razón práctica», las divergencias se hacen grandes. Para unos autores, los más tradicionales, la razón práctica debe entenderse en línea con la *phónesis* aristotélica. En Alemania el estímulo vino de Joachim Ritter, quien en 1952 publicó un trabajo titulado *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles* («La doctrina de Aristóteles sobre el origen y sentido de la teoría»). En él rehabilitaba las llamadas ciencias prácticas o aplicadas de la clasificación aristotélica, frente a la tiranía de las puras o especulativas[197]. En el mismo sentido, Wilhelm Hennis aplicó la expresión

praktische Philosophie a la ciencia política. Esta ciencia se habría desviado de su verdadero objetivo, al orientarse en los comienzos de la modernidad hacia lo poético-teórico, en vez de seguir en el puesto que desde antiguo había venido ocupando, el de los saberes práctico-dialécticos. Este cambio se consumó en la segunda mitad del siglo XIX. Para el positivismo propio de la razón estratégica, los fines justifican siempre los medios; para la filosofía práctica de Hennis, la función de la política consiste en buscar los medios ética y prácticamente adecuados a esos fines. De ahí que escriba:

> Una ciencia política que pierde de vista los fines no puede por sí misma enunciar algo sobre los medios. Pues los medios se refieren a los fines, y sólo cuando se han «dado» los fines y se ha planteado el problema puede comenzar la máquina científica de cálculo a calcular la relación entre medios y fines[198].

Derecho y razón práctica: Martin Kriele

En esta misma tradición de filosofía práctica aristotelizante hay que situar el pensamiento de Martin Kriele, uno de cuyos libros lleva el significativo título de: *Derecho* y *Razón práctica*[199]. La razón teórica se identifica con la *epistéme* de Aristóteles, y la razón práctica con la *phrónesis* o *prudentia*. Aristóteles incluía entre las disciplinas propias de esta razón práctica a la Ética y la Política. Kriele, del mismo modo, piensa que el gran error del positivismo jurídico estuvo en hacer del Derecho una pura *epistéme*, sacándole de su lugar natural, que es la razón práctica, entendida como *recta ratio*, y orientándole al puro conocimiento especulativo de la realidad, no al conocimiento práctico de «las cosas que deben hacerse».

Kriele piensa que la razón práctica es el medio de superar las seculares antinomias entre el «ser» y el «deber», y unir de nuevo Derecho y Moral. La teoría del Estado no puede elaborarse preguntando sólo «cómo es» éste (a lo que responde la doctrina de la «soberanía»), ni tampoco cómo «debe ser» (aduciendo argumentos de «legitimidad»), sino «por qué» ha sido creado de esta y no de otra manera. La contestación a tal pregunta obliga a unir las otras dos, y a poner en relación ser y deber, soberanía y legitimidad. El positivismo ha disociado ambas doctrinas, que sin embargo son correlativas. La soberanía es la dimensión fáctica del problema, y la legitimidad la axiológica. La pregunta sobre el «por qué» obliga a unir ambas dimensiones, que el positivismo había desarticulado al separar el «ser» del «deber ser», vinculando de nuevo derecho y moral. Los problemas de legitimidad son siempre morales, y por tanto la ética resulta imprescindible en toda teoría del derecho. Para Kriele no tiene sentido contraponer una ética heterónoma (la del «es») a otra autónoma (la del «debe»), ya que en su opinión el juez último es siempre la conciencia individual, y por tanto toda ética acaba siendo siempre autónoma.

Hoy el problema, sigue diciendo Kriele, no es ya, al menos en los países desarrollados, la justificazción de los Estados. Pasada la época de los Estados totalitarios, se acepta sin críticas el Estado democrático-constitucional como

jurídicamente soberano y moralmente legítimo. Pero aun así los Estados son organismos vivos, dinámicos, en los que también debe actuar la razón práctica. El caso más palmario es el de la hermenéutica de la Constitución. Kriele piensa que aquí de nuevo es preciso unir la ética con el derecho y la política, a fin de que el desarrollo de la Constitución se haga en la línea de los valores fundamentales de la sociedad civilizada, que son los de paz, libertad y justicia. Por lo demás, en los Estados constitucionales de derecho la resistencia a la ley no puede fundamentarse «jurídica sino moralmente». La desobediencia, por tanto, puede llegar a ser un deber moral. Kriele establece el principio de que es deber moral «obedecer al derecho siempre y cuando "*en general*" tome en cuenta la moralidad»[200].

Razón práctica y paz perpetua: Immanuel Kant

Los esfuerzos por entender la razón práctica en la línea de la *phrónesis* aristotélica han sido importantes, pero marginales. El grueso de las interpretaciones de la razón práctica se ha realizado, como era lógico esperar, desde la filosofía kantiana. Para Kant, según quedó ya expuesto en capítulos anteriores, la moralidad es el *factum* de la razón práctica. «La moralidad —escribe Kant en el Apéndice a *La paz perpetua*— es una práctica, en sentido objetivo; es el conjunto de las leyes, obligatorias sin condición, según las cuales "debemos" obrar»[201]. Por moralidad debe entenderse, pues, la doctrina general del «deber», no la doctrina general de la «prudencia», como quiere la razón aristotélica, que Kant idenfica con el «casuísmo jesuítico». Kant define el prudencialismo como «la teoría de las máximas convenientes para discernir los medios más propios de realizar cada cual sus propósitos interesados»[202]. Para él esto significa «negar toda moral». La moral no puede entenderse así, sino como teoría general del «deber». Este deber tiene que plasmarse en leyes y ejecutarse en la acción política. La distinción entre ética y política es la misma que existe entre teoría y práctica. No debe haber contradicción entre ellas, sino más bien identidad. El nexo de identidad debe establecerlo la ley jurídica. Por eso Kant define la política como «aplicación de la doctrina del derecho», y la ética como «la teoría de esa doctrina»[203].

La razón no se mueve con la misma agilidad en el terreno de la teoría que en el de las aplicaciones. «Lo que haya que hacer para mantenerse en línea recta del deber, por reglas de la sabiduría, conócelo la razón muy bien y dícelo muy claramente y mantiénelo como fin último de la vida»[204]. Sin embargo, esa misma razón es incapaz de «conocer totalmente la serie de las causas antecedentes y determinantes, que podrían permitir una segura previsión del éxito favorable o adverso, que ha de rematar las acciones u omisiones de los hombres»[205]. Esto quiere decir que la ética es y será siempre mucho más racional que la política. También significa que las posibilidades de error o desviación son mayores en en terreno del derecho que en el de la moral. Pero esto no puede llevarnos a la negación de las consecuencias políticas de la ética normativa, como quieren los partidarios de la razón instrumental. No puede hacerse de la política «la única sabiduría práctica»[206]. Cuando esto ocurre, la moralidad queda reducida a mera instancia legitimadora de las conveniencias políticas; por tanto, a «falsa concien-

cia». Es el objetivo de lo que Kant llama, despectivamente, el «moralista político», aquél político que intenta justificar moralmente «las conveniencias del hombre de Estado»[207]. Tanto el prudencialismo casuístico como la moral de la razón estratégica se hallarían en este caso. Frente a esa figura Kant propone la del político que intenta gobernar de acuerdo con los dictados de la razón moral, el «político moral». Su máxima fundamental debe ser la siguiente: «Si en la constitución del Estado o en las relaciones entre Estados existen vicios que no se han podido evitar, es un deber, principalmente para los gobernantes, estar atentos a remediarlos lo más pronto posible y a conformarse al derecho natural, tal como la idea de la razón nos lo presenta ante los ojos; y esto deberá hacerlo el político aun sacrificando su egoísmo»[208].

El moralista político no entiende por bueno más que aquello que produce consecuencias buenas; es un moralista puramente «teleológico». Por eso cree posible justificar principios tan clásicos de la acción política como los siguientes: *fac et excusa*; *si feciste, nega*; *divide et impera*; etc.[209]. Kant llama a esto «una doctrina inmoral de la habilidad»[210]. «El moralista político subordina los principios al fin que se propone —como quien engancha los caballos detrás del coche—, y, por tanto, hace vanos e inútiles sus propósitos de conciliar la moral con la política»[211].

Sólo pueden conciliarse moral y política a través de la «razón práctica». Vimos en el capítulo cuarto que la razón práctica no parte de consideraciones «materiales», esto es, de la ponderación de los fines queridos por la voluntad, sino del principio «formal» que dice: «obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en ley universal»[212]. La pura razón exige que este principio sea anterior a cualquier consideración material. Él es incondicionado, en tanto que todas las consideraciones materiales son siempre condicionadas; por eso aquél es «categóricamente» obligatorio, a diferencia de los principios materiales, que son sólo «hipotéticos». El fin de la «sabiduría política» —por oposición a la «habilidad política»— es acomodar los juicios éticos materiales al principio formal; por tanto, plasmar materialmente el principio formal, y no lograr otros fines. Esto no sólo permitirá soslayar muchos fines que no son morales (la ambición, el poder, etc.), sino que además hará posible la consecución del mayor bien político imaginable, la paz perpetua. Por eso Kant piensa que la máxima de los «políticos sabios» ha de ser, conforme expusimos ya en el capítulo anterior, la siguiente: «Procurad ante todo acercaros al ideal de la razón práctica y a su justicia; el fin que os propongáis —la paz perpetua— se os vendrá a las manos».

La moral es el fundamento del derecho puro, y éste de la actividad política. El pacto social originario no se debe concebir como basado en la «utilidad» sino en la «moralidad». No puede confundirse, dice Kant, el «derecho» con el «provecho»[213]. Por eso el contrato social «debe hacerse según los conceptos jurídicos de libertad y de igualdad»[214]. Y continúa:

> Este principio no se funda en prudencia o habilidades, sino en el deber moral. Ya pueden los moralistas políticos objetar cuanto quieran sobre el mecanismo natural de las masas populares y sostener que en la realización se ahogan los principios y se evaporan los propósitos; ya pueden citar casos de constituciones malas, antiguas y modernas —por ejemplo, de democracias sin sistema representativo—, para dar

> autoridad a sus afirmaciones. No merecen ser oídos; sus teorías provocan precisamente los males que ellos señalan; ellos rebajan a los hombres con los demás animales a la consideración de máquinas vivientes, para las cuales la conciencia es un suplicio más, porque conociendo que son esclavos júzganse a sí mismos como las más miserables de las criaturas del mundo[215].

El contrato social tiene por objeto instaurar la «justicia», y por tanto el derecho, lo cual no puede hacerse más que mediante la aceptación de la ley moral. No son las consecuencias el objeto del contrato sino la justicia. De ahí la verdad del proverbio que dice: *Fiat justitia, pereat mundus*[216]. No es que alguien pueda desear en virtud de la moral que otro perezca; la frase quiere, en su paradoja, dejar claro que las constituciones deben «partir del concepto puro del derecho, de la idea moral del deber, cuyo principio *a priori* da la razón pura, sean cualesquiera las consecuencias físicas que se deriven»[217].

Un concepto «puro» de la moral origina un concepto «puro» del derecho, previo a cualquier contenido empírico. Este derecho es, por ello, «transcendental». A él dedicó Kant la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*, titulada «Principios metafísicos del derecho». El derecho de muchos iusnaturalistas de los siglos XVII y XVIII le parece a Kant «impuro», «material». La verdadera fundamentación del derecho ha de ser «formal» o «pura», y ésta no puede hacerse desde la «naturaleza» sino desde la «razón». Más que de «derecho natural» hay que hablar, pues, de «derecho racional» (*Vernunftrecht*). Por otra parte, tampoco puede haber un «sistema» acabado de derecho racional, como hacían los iusnaturalistas, ya que al prescindir de las condiciones empíricas no pueden establecerse más que principios, los «principios metafísicos». Estos principios derivan del imperativo categórico, y comienzan diciendo que el derecho no puede surgir del interés, sino de la necesidad que tiene el imperativo categórico de plasmarse en forma de una «legislación universal». Esta legislación universal es el contrato originario, que por ello mismo ha de dotar al ciudadano de tres atributos, la «libertad legal» (por la que nadie está obligado a obedecer una ley más que en la medida en que la haya prestado su conformidad), la «igualdad civil» (todos los hombres deben ser iguales ante el derecho, y pueden acudir a él en defensa de sus legítimas aspiraciones, no pudiendo ser coaccionados más que en aplicación de una ley pública), e «independencia civil» (el depender de alguien es la definición del despotismo, y un contrato justo ha de ser siempre republicano, es decir, basado en la independencia civil de todos sus miembros). De aquí se deduce una importante consecuencia, y es la distinción entre «libertad» y «arbitrio». La libertad es un postulado de la razón práctica que debe definirse como la determinacion del obrar según la ley moral, y no como la capacidad de hacer lo que uno quiera. Arbitrio, sin embargo, es lo contrario a coacción. El derecho positivo puede privar del arbitrio (y a veces está obligado a ello, en virtud del imperativo moral de hacer posible la legislación universal), pero nunca de la libertad. Tal derecho sólo será justo, empero, si busca que «la libertad de arbitrio de cada uno pueda coexistir con la libertad de todos los demás, según una ley universal». Este sería el tenor del contrato originario, que no puede hallarse regido, según Kant, por condiciones empíricas, sino por el solo propósito de convertir el imperativo categórico en principio de una legislación universal. De aquí surge el Estado, y con él todo el derecho positivo. El Estado no tiene por

objeto tutelar o regular los intereses de los individuos, sino hacer realidad la idea del derecho como imperativo categórico de la razón. Sólo entonces se puede hablar, con propiedad, de «Estado de derecho».

El derecho transcendental o puro obliga siempre; el derecho concreto o material no, sino sólo en la medida en que uno se considere obligado por el principio básico de la razón práctica. Esto puede ser objeto de discusión, y por tanto de conflicto «subjetivo» entre ética y política. En el ámbito puramente «objetivo», sin embargo, no hay conflicto posible. «Pues no existe objetivamente —en la teoría— oposición alguna entre la moral y la política»[218]. La moral se rige por el imperativo categórico, y el derecho hace de él una «legislación universal». Esa legislación puede resumirse en un solo precepto, la «paz perpetua». Los armisticios son el resultado de la razón estratégica, en tanto que la paz perpetua sólo puede fundarse en la razón práctica. Al comienzo del tratado que lleva ese título, recuerda Kant que esa expresión no se ha podido aplicar hasta ahora más que a los cementerios. Entre los hombres no ha existido otra paz que la de la sepultura. Por lo menos, sólo entonces tal paz ha sido «perpetua». Y sin embargo toda paz ha de ser perpetua, ya que en caso contrario se trata de un mero armisticio. Añadir el adjetivo perpetua al sustantivo paz es, dice Kant, un «sospechoso pleonasmo» introducido por la razón estratégica, que Kant atribuye al «prudencialismo político» que identifica el Estado «con el continuo acrecentamiento de la fuerza, por cualquier medio que sea»[219]. Pero el Estado no es eso. El Estado es una «persona moral», y por tanto un fin en sí mismo, no un medio que se compra, vende, etc. En esto consiste el «contrato originario», sin el cual no puede concebirse derecho alguno sobre un pueblo. La guerra es un medio típico del «estado de naturaleza», ya que en él no hay tribunal que pueda sentenciar con fuerza de derecho, sino que cada uno ha de defender su propio derecho con la fuerza[220]. Pero por esto mismo, porque la guerra es propia del estado de naturaleza, es impropia del estado civil. La función del contrato originario es «instaurar» la paz. Por eso, salir del estado de naturaleza para ingresar en la sociedad civil es un imperativo de la razón y, en consecuencia, un deber moral. En el estado de naturaleza los hombres pueden hallarse en guerra, o vivir en una suerte de tregua, pero no de paz. La instauración de la paz supone la definitiva salida del estado de naturaleza. El contrato social convierte a la «muchedumbre» de hombres en «ciudadanos» que forman un «pueblo», una «comunidad». El contrato ha de ser la expresión de lo que Rousseau llamaba, y Kant repite, *volonté générale*, no la «voluntad de todos», y menos la voluntad de la mayoría. Pero la idea que Kant tiene de la voluntad general es distinta de la roussoniana. Para Rousseau era la voluntad regida por el «interés común» de todos, en tanto que la voluntad de todos era la mera suma de las voluntades o intereses individuales. Kant lo ve de otro modo. Para él la voluntad general es racional o pura, es decir, regida sólo por el imperativo categórico y creadora de una legislación universal. Por el contrario, la voluntad de todos es siempre empírica. De ahí que el contrato originario no pueda consistir más que en la plasmación de la voluntad general, no de la voluntad de todos. Esto deben tenerlo en cuenta los regímenes democráticos, dice Kant, en los que a veces se intenta hacer pasar por voluntad general lo que sólo es voluntad de todos, o de la mayoría. Cuando tal sucede, actúan de modo despótico, porque «*todos* deciden sobre uno y hasta a veces contra uno —si no da su consentimiento—; *todos*, por tanto, deciden, sin ser en realidad *todos*, lo cual es una contradicción de la

voluntad general consigo misma y con la libertad»[221]. En este párrafo he destacado los términos «todos» y «voluntad general», para resaltar el contraste. Ni la voluntad de la mayoría, ni la de todos puede identificarse, aun en los regímenes democráticos, con la voluntad general. La voluntad general es obra de la razón que, «desde las alturas del máximo poder moral legislador, se pronuncia contra la guerra en modo absoluto, se niega a reconocer la guerra como un proceso jurídico, e impone, en cambio, como deber estricto, la paz entre los hombres»[222].

La ley ha de ser «expresión» de la moral. La ley es «exterior», y la moral «interior». Esto permite entender por qué ningún hombre tiene obligación moral de obedecer las leyes «sino en tanto en cuanto ha podido darles su consentimiento»[223]. La moralidad está siempre por encima de la ley. De ahí la importancia del contraste moral de las opiniones jurídicas. Kant sabe que los juristas se oponen a ello, y lo explica por «la irresistible inclinación, muy propia de su empleo, a aplicar las leyes vigentes, sin investigar si estas leyes no serían acaso susceptibles de algún perfeccionamiento»[224]. Por otra parte, aunque la facultad jurídica tenga un rango «en realidad inferior» a la filosófica, sin embargo, al detentar la fuerza, puede considerarse superior e imponer sus puntos de vista. Es, de nuevo, la guerra. Lo cual significa que el derecho está siempre más cerca del estado de naturaleza que la filosofía. Esta tiende a la paz, aquél, el estado de naturaleza, a la guerra. Por eso «no hay que esperar ni que los reyes se hagan filósofos ni que los filósofos sean reyes. Tampoco hay que desearlo; la posesión de la fuerza perjudica inevitablemente al libre ejercicio de la razón»[225]. Pero los gobernantes, al menos, deben escuchar a los filósofos. Ellos son, de algún modo, la conciencia moral de la sociedad.

La relación que Kant establece entre ética y política es, pues, opuesta a la del utilitarismo. La razón práctica y la razón estratégica se enfrentan abiertamente. A la pregunta: ¿cuál es el «mínimo» ético que debe presidir las relaciones jurídicas?, un cierto utilitarismo respondería: «hacer todo lo que se quiera, con tal de no perjudicar a nadie»[226]. Kant no puede estar de acuerdo con ello, ya que considera al Derecho como la expresión de la Moral. El mínimo ético está dado en el contrato social, y no puede ser otro que la consecución de la libertad y la igualdad entre los ciudadanos. De ahí su famosa definición de Derecho en la *Metafísica de las costumbres*: «El conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de cada uno puede conciliarse con el arbitrio de los demás según una ley universal de libertad». La función del Derecho es buscar las condiciones empíricas o materiales idóneas para la realización de la ley universal de la libertad y la igualdad. Si el Derecho no se ajusta a esto o la política no lo realiza, son sencillamente inmorales. La *Realpolitik* nunca se justifica moralmente a sí misma, y cuando es elevada a la categoría de principio se convierte por ello mismo en inmoral. Tal sería el principio básico de la ética política kantiana.

La razón práctica como pragmática transcendental: Karl-Otto Apel

Esta idea ha tenido una gran influencia en la ética actual. Si se consulta lo que en el capítulo tercero dijimos a propósito de Rawls y su teoría de la justicia,

podrá comprobarse la proximidad de sus planteamientos con la doctrina kantiana. Lo que Rawls llama «posición original» es un nuevo modo de entender el «derecho trascendental» o «puro» de Kant. Pero el autor que más insistentemente ha aplicado los puntos de vista kantianos al estudio de las relaciones entre ética y política es, sin duda, Karl-Otto Apel. Apel asume de la escuela de Francfort la crítica de la razón instrumental, y para superarla acude a la razón práctica kantiana. Si tiene que hacerle alguna crítica a Kant, es de haber condescendido excesivamente con los viejos planteamientos metafísicos, es decir, no haber sido estrictamente «moderno». Apel, como Ilting, piensa que el imperativo categórico cae de algún modo en las redes de la «falacia naturalista», precisamente porque se funda en un *factum* que actúa como supuesto material necesario, el cual ya no puede fundamentarse y, por tanto, acaba teniendo carácter «metafísico»[227]. Apel piensa que para evitar esta dificultad es necesario interpretar el *factum rationis* kantiano como resultado o implicación del *a priori* de la comunidad de argumentación. En la comunicación humana hay contenidos subjetivos y objetivos, pero hay reglas que no pueden ser consideradas ni como meras «convenciones» ni como «imperativos hipotéticos» (es decir, como reglas al servicio de un fin material concreto, como los que se propone la razón estratégica). Estas reglas de la comunicación que no son subjetivas ni objetivas, tienen carácter *transsubjetivo* y *transcendental*. Son formales, transcendentales y *a priori*, y constituyen la condición de posibilidad de toda comunicación intersubjetiva. Según Habermas y Apel, estas reglas se nos manifiestan con «fuerza obligante»[228] o «fuerza vinculante»[229], y se apartan tanto de la racionalidad meramente estratégica, que *constituyen un tipo específico de racionalidad*. ¿Cuál? Apel piensa que se trata del nuevo rostro de la racionalidad práctica o pragmática, de modo que desde ella puede reconstruirse, entre otras cosas, la ética kantiana. A partir de ahí, en efecto, es posible reelaborar «de una manera puramente *filosófico-transcendental*, y en esta medida justificar, la idea —en Kant propuesta aún metafísicamente— de una *razón* autónoma, moralmente legisladora, que *a priori* está referida a una *comunidad de seres racionales con igualdad de derechos* en tanto que seres de fines en sí mismos»[230]. De este modo, la comunicación humana tiene como un *a priori* suyo la presencia del kantiano «reino de los fines»[231], por tanto la construcción de una pragmática transcendental. Y como el reino de los fines es formalmente ético, hay que decir que la racionalidad humana es constitutivamente ética. La eticidad es un *a priori* de la propia racionalidad: tal sería el sentido profundo de la expresión «razón práctica», frente a la «razón estratégica» estudiada en el parágrafo anterior.

¿Cuáles son los contenidos de esta pragmática transcendental? Los hay, cuando menos, de dos tipos, lógicos y éticos. Al primer grupo pertenecen todos los principios de la lógica formal. Al segundo, es decir, a lo que Apel llama «pragmática universal de la argumentación *qua* comunicación humana», los criterios de lo que podemos denominar ética formal[232]. Todos se desprenden a partir de lo que Apel llama la «norma ética básica», ya analizada en el capítulo anterior, y que en síntesis dice: El argumentante ya ha testimoniado *in actu*, y con ello reconocido, que la *razón es práctica*, o sea, *responsable del actuar humano*; es decir, que las *pretensiones de validez ética* de la razón, al igual que su *pretensión de verdad*, pueden y deben ser satisfechas a través de *argumentos*; por tanto, que las *reglas ideales de la argumentación* en una —en principio ilimitada— comunidad de comunicación, de personas que se reconocen

recíprocamente como iguales, representan *condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez ética a través de la formación del consenso* y que por ello, *con respecto a todas las cuestiones éticamente relevantes de la vida práctica, es posible, en un discurso* que respete las reglas de argumentación de la comunidad ideal de comunicación, llegar, en principio, *a un consenso* y que, en la práctica *habría que aspirar* a este consenso[233].

Las máximas resultantes de la puesta en práctica de este procedimiento tienen un contenido muy próximo al del imperativo categórico kantiano, ya que a este nivel no puede haber «normas referidas a situaciones concretas»[234]. Sin embargo, se diferencian del impertativo de Kant en un punto fundamental. Mientras éste universaliza la reciprocidad de las pretensiones humanas sin exigir su averiguación y conciliación discursiva, el procedimiento de Apel, como el de Habermas, obliga a que los individuos afectados en el discurso de fundamentación de las normas, averiguen sus intereses y, en la medida en que son universalizables, los expongan como pretensiones de validez normativamente obligatoria[235]. Por eso la comunidad ideal de comunicación es a la postre «procedimental», lo que explica que sus contenidos puedan variar en los distintos momentos de la historia. Hay algunos principios básicos, al menos desde nuestra situación actual, como son el de «la igualdad básica de derechos de todos los miembros del discurso»[236], la obligación de cumplir las promesas, el principio de veracidad, el tratar a todos los hombres como fines en sí mismos y no como medios, etc. Como principio general puede establecerse éste: «Toda *pretensión de validez* normativa, exactamente lo mismo que toda *pretensión de verdad* en el discurso argumentativo, se encuentra *a priori* bajo el *principio de universalización* en la medida en que tiene que ser capaz de lograr consenso en una comunidad de argumentación, en principio ilimitada, de juzgadores competentes»[237].

Lo hasta aquí expuesto tiene como exigencia implícita dos «principios regulativos fundamentales»: uno, «que en cada acción u omisión debemos tratar de asegurar la *supervivencia* del género humano como comunidad *real* de comunicación»; y dos, que «debemos intentar realizar la comunidad *ideal* de comunicación en la *real*»[238]. Este segundo principio significa que en la medida en que la norma ética básica exige que el discurso fundamente la validez de normas concretas a través del consenso, la comunidad *ideal* de argumentación tiene que *realizarse* políticamente[239]. La exigencia de acuerdo político es una consecuencia de la exigencia ética de la formación de consenso bajo las condiciones de la comunidad ideal de comunicación. De este modo, ética y política se unen, como en Kant, frente a la disyunción típica del iuspositivismo. Pero sin embargo conservan sus diferencias. La ética se basa en un *factum* pragmático-transcendental, en tanto que la política y el derecho intentan resolver cuestiones materiales concretas. La ética actúa, cuando menos, como «idea reguladora» (en el sentido kantiano) de la política[240]. Quiere ello decir que hay una *prioridad formal* de la ética sobre la política, y que, de nuevo como en Kant, ésta ha de hallarse sometida a aquélla. Ni la política ni el derecho podrán ser considerados buenos o correctos, si atentan contra los principios y las ideas reguladoras de la ética transcendental, es decir, contra el «reino de los fines» de la comunidad ideal de comunicación. Esto plantea, dice Apel, «el difícil problema de tomar en cuenta de manera adecuada, en la comunidad concreta de argumentación del discurso práctico, las *pretensiones virtuales de los no participantes, pero afectados*, por

ejemplo, las de los ciudadanos representados en una democracia pero, además, los intereses insuficientemente representados de los miembros de Estados subprivilegiados (por ejemplo, de los países en desarrollo), además de los menores incapaces, de los aún no nacidos (por ejemplo, en la cuestión del aborto), finalmente, en conexión con los problemas ecológicos, los de las futuras generaciones»[241]. Es la Humanidad entera la que constituye la comunidad ideal de comunicación. Por eso Apel formula el siguiente principio general:

> Todas las *necesidades* de los hombres, que puedan armonizarse con las necesidades de los demás por vía argumentativa, en tanto que *exigencias* virtuales, tienen que ser de la incumbencia de la comunidad de comunicación[242].

Esto obliga a redefinir la idea de una política democrática. Apel piensa que la democracia es el régimen que más se aproxima a la exigencia ideal de la comunidad de comunicación, precisamente porque permite más la búsqueda del consenso racional[243]. Pero considera que el término democracia puede entenderse de dos maneras. Una, la más corriente desde los tiempos de Max Weber, es aquella que utiliza «los procedimientos democráticos de votación... como puros procedimientos decisionistas de compensación de intereses»[244]. Es la «democracia estratégica» o «amoral», según la cual el «pluralismo» exige la absoluta «neutralidad moral» del Estado. Frente a ella, Apel propone la «democracia racional», basada en el escrupuloso respeto de los principios intersubjetivamente válidos de la comunidad humana de comunicación. El pluralismo que no respeta ese contenido transcendental es puro relativismo. Por eso para Apel «el reconocimiento intersubjetivo del principio de la racionalidad discursiva como metanorma es la condición de posibilidad del tantas veces invocado pluralismo valorativo del mundo moderno»[245].

Apel pone el ejemplo del principio moral *pacta sunt servanda*, en que se apoya todo sistema político y jurídico realmente serio. Este principio es una condición necesaria de todos los acuerdos obligatorios, y por tanto también de los procedimientos democráticos de fundamentación de las normas; pero justamente por ello *no* puede él mismo ser fundamentado ni puesto en vigencia a través de acuerdos, sino que ha de ser previo a ellos. El principio *pacta sunt servanda*, pues, ha de considerarse como un principio moral de la comunidad racional de comunicación, previo al pluralismo democrático y fundamento suyo[246]. No cabe pluralismo en este principio, como en general no es admisible el pluralismo en nada que afecte a los contenidos éticos de la pragmática transcendental. En consecuencia, una democracia deja de ser meramente estratégica y se convierte en racional cuando no actúa por el mero juego de medios y fines, sino por el escrupuloso respeto de los principios morales básicos de la comunidad ideal de argumentación. Naturalmente, esto no quiere decir que el Estado democrático no deba buscar también el «equilibrio de intereses», y por tanto utilizar tácticas de algún modo decisionistas; pero éstas siempre habrán de estar sometidas a «la idea reguladora del discurso argumentativo», razón por la cual la praxis de ese Estado sólo podrá llegar a ser «cuasidecisionista»[247].

Al llegar a este punto Apel hace un interesante recurso a Hegel. Según vimos, para éste la eticidad del Estado es previa a la de los individuos, del mismo modo que el todo es anterior y distinto a la suma de las partes. Pues bien, los

principios éticos de la comunidad ideal de comunicación tienen también una plasmación *convencional* en las leyes fundamentales del Estado, que expresan, al menos de modo convencional, las pretensiones de reciprocidad de las personas de la época, y que actúan como un *a priori* tanto de las aplicaciones como de las rectificaciones posteriores. Como dice Apel, «hay que conceder a Hegel que la "eticidad substancial" de las instituciones históricamente desarrolladas no puede ser inferida a partir del imperativo categórico sino que prácticamente tiene que preceder a su aplicación; porque ella representa ya siempre exactamente la comprensión *convencional* de las pretensiones de reciprocidad de las personas de una época, que Kant presupone irreflexivamente en el imperativo categórico»[248]. Ahora bien, para Apel la comunidad ideal de argumentación en general, y cada individuo humano en particular, tienen siempre la capacidad de revisar y superar esos criterios «convencionales» de que es depositario el Estado. En esto consiste el progreso a la vez moral, jurídico y político de la sociedad. Lo que resulta inconcebible, dice, es admitir un progreso normativo relevante «sin pensar simultáneamente en un progreso éticamente relevante en la formación social de la humanidad como comunidad de interpretación y de interacción»[249].

Análisis del caso español: Adela Cortina

Esta tradición de filosofía práctica, en la línea abierta por Kant y proseguida por Habermas y sobre todo Apel, ha encontrado una inteligente continuadora en la obra de Adela Cortina, de modo particular en sus libros *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: Etica y política en K.O. Apel*[250] y *Etica mínima: Introducción a la filosofía práctica*[251]. Adela Cortina es una de las pocas personas para las que la transición política española de la dictadura a la democracia no ha supuesto la aceptación fáctica de una mera ética de medios y fines basada en los postulados de la razón estratégica, sino un nuevo espacio en el que trabajar con los instrumentos propios de la razón práctica. El «código moral único» de la época de la dictadura fue sustituído en la Constitución de 1978 por el «pluralismo moral» de su artículo 16, que «garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades». Pero este pluralismo, piensa Adela Cortina, ha sido más ficticio que real. El pluralismo que se ha impuesto ha sido meramente estratégico, táctico, más que real y profundo. Por eso Adela Cortina cree que se halla por debajo de los «mínimos» éticos permisibles. Y escribe:

> Según la extendida creencia a que nos venimos remitiendo, hoy es ya una bendición contemplar cómo las gentes pueden mantener impunemente las más diversas posturas acerca de problemas morales... Lamentándolo mucho, quien esto escribe confiesa no participar de tan conmovedora euforia. Y no porque añore los tiempos del código impuesto. Todo lo contrario: porque no acaba de convencerse que haya sido destronado por un auténtico pluralismo moral[252].

Según el certero análisis de Adela Cortina, el mal moral básico de España está hoy en la masiva aceptación de una moral utilitarista de medios y fines,

soportada por una racionalidad meramente instrumental y estratégica. «El triunfo de la razón instrumental (ha supuesto) la muerte del universo moral»[253]. En la sociedad civil española esto es sobre todo perceptible en los grupos políticos, «que van perdiendo día a día toda capacidad —subjetiva y objetiva— de oferta moral, porque el pragmatismo de unos y otros supone la muerte de la moral»[254]. Más que de pluralismo, la situación española habría que caracterizarla con lo que Max Weber denominó, lúcidamente, como «politeísmo axiológico»: los valores morales no son fundamentables racionalmente, y por tanto dependen de los «sentimientos» y la «fe» de cada cual[255]. Éste es, quizá, el más grave problema de nuestra actualidad, ya que impide la discusión racional de los problemas morales. «Se trata de que las opciones de valor —en este caso, de valor moral— no pueden ser compartidas porque no existe el pluralismo sino el politeísmo moral. Ni siquiera es viable la solución de que coexistan distintas convicciones valorativas, porque ello requeriría que la tolerancia fuera un valor compartido y no tiene por qué serlo: en el ámbito de los valores cada uno elige su dios. Una consecuencia clara, al menos, se sigue de todo esto: el universalismo moral, tal como lo soñó la Ilustración, ha muerto; las decisiones morales pasan a ser una cuestión privada. A la privatización de la religión, que hoy muchos discuten, sucede la privatización de la moral»[256].

La consecuencia que Adela Cortina deduce de los precedentes análisis es que en España no se dan hoy las condiciones mínimas de una verdadera «moral civil». La moral civil supone unos ciertos ideales compartidos, de los que nuestra sociedad no parece ser consciente. Así se explican algunos males crónicos de nuestra vida social: la falta de tolerancia, la poca disponibilidad para el diálogo y para aceptar lo consensuado a través de él, la pretensión de poseer el monopolio de la verdad, etc.

Nuestra sociedad ha relegado la moral al ámbito de lo privado, porque piensa que el orden normativo de la vida pública es patrimonio del derecho. El crecimiento impresionante del poder del Estado y del aparato legislativo ha hecho creer a una gran parte de la población que todo lo normativo está legislado, y que por tanto la moral se expresa ahora mediante las leyes civiles, del mismo modo que antes lo hacía por las eclesiásticas. Es, de nuevo, un politeísmo, esta vez el politeísmo del derecho. Sus consecuencias son graves, ya que el derecho nunca podrá suplantar o sustituir a la ética. Como escribe Adela Cortina, «lo moral abarca, ciertamente, el terreno de las normas de la moral civil, pero éstas —no lo olvidemos— tienden a ser positivizadas y a convertirse en *derecho*. Así se va constituyendo, poco a poco, ese cuerpo de normas acordadas, ese *mínimo* de leyes consensuadas, plasmadas en normas positivas, que constituyen las reglas de juego de la vida ciudadana. Pero los proyectos morales, las concepciones del hombre... son propuestas de *máximos*: bosquejan ideales de hombre y de felicidad desde el arte, las ciencias y la religión; desde esa trama —en suma— de tradiciones que configuran la vida cotidiana»[257].

La experiencia demuestra que cuando no funciona bien la «moral de máximos», propia de cada proyecto personal de vida, la búsqueda de la propia perfección, de la *beatitudo*, tampoco va bien la «moral de mínimo», esto es, la ética civil. El problema de España, y en general de los países occidentales, es que hoy se debaten entre dos opciones: una es la racionalidad meramente pragmática, que impide conseguir tanto el máximo personal como el mínimo social y que por ello mismo conduce a la «des-moralización» y al «des-ánimo»[258]; y la otra

opción es una racionalidad más profunda, la racionalidad práctica, apta para conseguir ambos objetivos.

Lo hasta aquí dicho de las sociedades en general, es aplicable también a su bioética. Pero esto requiere párrafo aparte.

CONCLUSIÓN: BIOÉTICA Y BIODERECHO

Hemos estudiado a lo largo de este capítulo varios modos de entender las relaciones entre ética y derecho, y por tanto entre moral individual y ética civil. Estos modos pueden reducirse a tres. Para unos, el Estado debe ser la gran conciencia moral de la sociedad, razón por la que la ley ha de contener y explicitar los «máximos morales». En caso contrario, la ley puede y debe considerarse inmoral e injusta. Así han pensado todos los racionalismos históricos, de Platón a Hegel y Marx. El racionalismo extremo opina que el jurista es capaz de elaborar una legislación racional completa, tan perfecta como un tratado de matemáticas, de forma que estén previstas todas las situaciones posibles, aun antes de que se produzcan. Hegel llamó a esto en su *Filosofía del derecho* «una enfermedad alemana»[259]. El racionalismo jurídico extremo ha partido siempre de dos supuestos: primero, que la ley debe ser la expresión máxima de la moralidad; segundo, que puede serlo, siempre y cuando la legislación esté racionalmente hecha. El resultado de estas dos premisas es, obviamente, la desaparición de la moral[260]. Todo puede, debe y tiene que ser convertido en derecho; es el «panjuridicismo», tentación permanente de quienes admiten y defienden cualquier tipo de ética de máximos.

En el polo opuesto se halla la segunda actitud, la de quienes piensan que la moral es deontológica y nada tiene que ver con la política, actividad rigurosamente teleológica. El arquetipo tradicional de esta actitud es el Príncipe de Maquiavelo, tan paradigmático en nuestra cultura occidental de lo que es el político de profesión, que la inmoralidad de la acción política ha pasado a ser un lugar común, algo tan obvio que no admite disputa. De acuerdo con ese estereotipo social, habría dos categorías de actividades sociales, unas regidas por principios, como es el ejercicio de las ciencias o de las artes, y otras que se mueven por meras razones de conveniencia, como la acción política. Por más que esta imagen deba ser criticada, es obvia su vigencia, así como la base objetiva que la sustenta. Una vez más hay que remitir a la clásica descripción que del político profesional hizo Max Weber en su conferencia titulada «La política como profesión». Ahora bien, si la política se define como una actividad teleológica regida por el mero juego de aspiraciones, deseos e intereses, entonces es obvio que en el orden civil y social sólo podrá considerarse bueno o malo aquello que la mayoría de la población esté dispuesta a aceptar como tal. La ética civil habría que definirla, por tanto, como la ética del «consenso de intereses» o del «pacto estratégico». Algo debe considerarse bueno en el orden civil cuando es aceptado mediante ese tipo de consenso o pacto, y malo en caso contrario. Así proceden, de hecho, los regímenes democráticos. Puesto que todos los que intervienen en el pacto son personas y deciden de acuerdo con su propia moralidad, hay que suponer que las decisiones de la mayoría contienen la máxima moralidad posible. Cierto que a veces el resultado no será óptimo,

pero ese no es un problema político sino ético: cuando la mayoría de una población elige o aprueba algo que parece objetivamente malo, eso no puede significar más que una de estas tres cosas: o que en la situación concreta de esa sociedad eso no es malo (o es el mal menor), de modo que la estimación de ese hecho como malo se debe a que lo estamos juzgando desde fuera y abstractamente; o que la mayoría de los individuos de esa sociedad no es capaz de percibir el valor moral que está en juego; o, en fin, que lo percibe, pero quiere actuar mal, que opta por el mal. Detengámonos en esta tercera posibilidad. ¿Qué sucede cuando toda una sociedad quiere algo que es objetivamente malo? ¿Tiene el Estado obligación en estos casos de cumplir las decisiones de los ciudadanos, o debe, en virtud de su propia autoridad, negarse a ello? La racionalidad estratégica lo niega rotundamente. Bueno en el orden civil es aquello que la voluntad general de la sociedad acepta como bueno, y malo lo contrario. Esto quiere decir que la moral civil de un pueblo puede aceptar como buenas cosas malas, y situarse de ese modo «bajo mínimos». Comenzábamos este capítulo recordando la experiencia de Adorno en los años de la Alemania hitleriana, y cómo se vio obligado a escribir sus *Minima moralia* ante las atrocidades a que había conducido en su patria ese modo de proceder. La pura ética civil del consenso es relativista y convencionalista, porque carece de verdadera fundamentación. Está, siguiendo el pensamiento de Adorno, «bajo mínimos». Los procedimientos democráticos y de consenso son no sólo importantes sino necesarios, pero no se hallan auténticamente legitimados más que cuando respetan unas ciertas reglas de juego y unos mínimos morales. Lo demás acaba siempre en maquiavelismo[261].

De ahí la tercera actitud, la específica de la «ética de mínimos». Esta debe ser la propia de las democracias, así como los totalitarismos han propendido a las éticas de máximos, y la ética del mero pacto estratégico es la tentación de cualquier político práctico (*Realpolitiker*). La ética de mínimos considera que el consenso y la democracia no son posibles sin la aceptación de unos mínimos objetivos, entre los que se encuentran los llamados mínimos morales. Esto supone varias cosas: primero, que la moral no es meramente convencional, ni mero resultado de la estrategia o el pacto, sino que puede fundamentarse objetivamente; segundo, que esa moral tiene niveles: uno es el de la moral individual, que se identifica con la ética de máximos propia de cada persona (su personal proyecto de felicidad y perfección), y otro el de la moral civil, o conjunto de mínimos requeridos para que la vida en sociedad pueda ser considerada éticamente digna; y tercero, que ética y derecho son cosas distintas, pero íntimamente relacionadas. Frente a los maximalismos extremosos, el panjuridicismo de un lado y el paneticismo de otro, se impone una actitud intermedia que, respetando la autonomía de cada uno de los dos ámbitos, permita su influencia recíproca: de la ética como instancia crítica y canónica del derecho; y del derecho como expresión positiva y práctica de la ética. Sólo así alcanzarán ambos su máximo desarrollo.

Todo esto tiene una enorme aplicación en el campo que aquí nos ocupa. Existe la bioética, existe el bioderecho, y sería absurdo absolutizar cualquiera de esos dos términos en detrimento del otro. Podría decirse que el bioderecho sin la bioética es ciego, y que la bioética sin el bioderecho resulta vacía. Sin la bioética, el bioderecho correrá siempre el riesgo de caer «bajo mínimos». Y a la inversa, sin el concurso del bioderecho, la bioética tenderá a desarrollarse como moral «de

máximos». Ambos momentos son necesarios, pero ninguno posee completa suficiencia. Intentaré demostrarlo aduciendo algunos casos concretos.

Veamos, primero, cómo el bioderecho sin la bioética es ciego. Atengámonos a los datos que ofrece el actual derecho español respecto a dos problemas concretos, la eutanasia y las transfusiones de sangre a testigos de Jehová en peligro de muerte. En las actuales discusiones sobre estos temas, es frecuente oír en boca de juristas expresiones tales como las siguientes: el principio básico de todo el ordenamiento jurídico es la defensa de la vida de las personas, y esta es la razón de que en un conflicto entre la vida y las opiniones y deseos del propio paciente deba prevalecer siempre el primer bien. Así, comentando cierta jurisprudencia de los tribunales españoles y del Tribunal Constitucional, ha escrito Carlos Romeo Casabona: «El Derecho reconoce absoluta prioridad a la salvaguarda de la vida frente a cualquier otro bien o interés. Y ello con independencia de las reflexiones que pueda sugerir que para determinados grupos sociales hay valores dignos de respeto que son superiores incluso a la vida misma en determinadas circunstancias»[262]. Por tanto, cuando un médico no aplica a un enfermo terminal todos los medios disponibles, puede cometer un delito de comisión por omisión, pero sin embargo difícilmente será perseguido si, en un exceso de celo, agrede al paciente sometiéndole a lo que ha dado en llamarse «encarnizamiento terapéutico» (*therapeutic furor*). Carlos Romeo Casabona añade que, a su entender, «nuestro ordenamiento jurídico parece mesurado» cuando concede absoluta prioridad a la salvaguarda de la vida frente a cualquier otro bien o interés[263]. Para el bioeticista, sin embargo, eso es cuando menos dudoso. La vida no ha sido nunca ni puede ser hoy considerada desde el punto de vista ético como el valor máximo. Todo lo contrario. Al hombre que da su vida por defender su fe, le consideramos mártir; al que la pierde en defensa de su patria o en favor de sus semejantes, le veneramos como a un héroe; etc. Hay valores que están por encima del mero valor vital, y por los que es ético arriesgar la vida y hasta perderla. El hombre puede «razonablemente» arriesgar su vida. Esto es lo que hace un paciente cuando redacta un testamento biológico en el que manifiesta su voluntad de no ser sometido a terapéuticas extraordinarias y desproporcionadas en la fase terminal de su vida. Por otra parte, el enfermo es sujeto autónomo de un derecho humano que le permite rechazar un procedimiento terapéutico aun a costa de perder su vida. Y sin embargo, la ley prohibe al médico que respete esa decisión del paciente, so peligro de incurrir en graves delitos. Como se ve, el bioderecho sin la bioética corre siempre el riesgo de la arbitrariedad.

Otro ejemplo es el ya aludido de los testigos de Jehóva. En un principio parece que el médico tiene que respetar la libertad de un paciente testigo de Jehová adulto que demuestra tener unas creencias profundas y sinceras y pide que no se le trasfunda sangre. Como ha escrito Carlos Romeo Casabona, «el respeto a la libertad del paciente, evitando someterle a tratamientos coactivos (contra su voluntad), o a la *libertad de conciencia* cuando el tratamiento se oponga a las creencias religiosas o de otro tipo del paciente (por ejemplo, transfusiones de sangre a testigos de Jehová), son constantes a tener en cuenta por el médico para evitar incurrir en ulterior responsabilidad (delito de coacciones, artículo 496; delitos contra la libertad de conciencia, artículos 205 y siguientes, aunque es dudoso que un supuesto como el citado de la transfusión de sangre encaje en alguno de estos últimos delitos —probablemente en el de

coacciones—, atendiendo a su redacción actual)»[264]. Según esto, parece que el médico debería respetar la decisión del testigo de Jehová, si quiere librarse del delito de coacción. Pero tal conclusión no es del todo acertada, porque si hace tal cosa se le puede acusar de otro delito, el de negligencia. El derecho parece haber llegado así a una situación paradójica, en la que haga lo que haga, el médico puede ser acusado de delito. Ante tal conflicto, hay que buscar una salida salomónica, y ésta se ha encontrado en nuestro derecho en la prioridad absoluta de la salvaguarda de la vida. Así, de acuerdo con la interpretación del texto de la Ley Orgánica de libertad religiosa de 5 de julio de 1980 que hicieron, primero el Tribunal Supremo (Autos de 22 de diciembre de 1983 y 25 de enero de 1984) y después el Tribunal Constitucional (Auto del 20 de junio de 1984), un médico que trasfunde sangre a un testigo de Jehová para evitar su muerte, no comete delito[265]. Sin embargo, sí parece cometerlo aquél otro que en un caso similar se considera moralmente obligado a respetar la conciencia del enfermo. Personalmente pienso que la ley es en este caso injusta o inmoral por partida doble. En primer lugar, legalizando una actuación antiética, y en segundo penalizando la que no lo es.

La cuestión se ha complicado aún más por la inclusión en el artículo noveno de la Ley General de Sanidad de 1986, del «consentimiento informado» como derecho básico de los enfermos. Esto constituye un importantísimo reconocimiento jurídico del derecho de los pacientes a decidir sobre su propio cuerpo, salvo en situaciones excepcionales en que ello es imposible, y por tanto parece que dicha ley antepone el valor de la libertad al de salvaguarda de la vida (aunque, como ya señalamos en el capítulo segundo, la redacción del apartado d del punto 6 y del punto 9 son tan ambiguas, que abren la puerta a interpretaciones completamente paternalistas, en cuyo caso no sería verdadera la afirmación que acabamos de hacer de que la citada ley coloca el valor libertad por encima de la protección de la vida). Si, según yo entiendo, el apartado d) del punto 6 sólo se refiere a las situaciones de urgencia, es decir a aquellas en que la rapidez de la intervención exime del requisito del consentimiento informado (de modo que la excepción de «peligro de fallecimiento» no sería aplicable, por ejemplo, al caso del testigo de Jehová adulto cuya voluntad nos es perfectamente conocida), entonces hay que convenir que esta ley abre una nueva vía, y supone un giro copernicano de incalculables consecuencias. Ramón Martín Mateo ha escrito: «Creemos que a partir de la ley mencionada, el paciente puede rechazar un tratamiento, si está en condiciones de hacerlo, y con ello optar por el acortamiento de su existencia»[266]. Y poco después: «Creemos que la jurisprudencia sigue una línea equivocada al hipostatizar el derecho a la vida, cuando está demostrado hasta la saciedad que para muchos sujetos este bien es inferior al implicado en el respeto de determinados valores y creencias. El último auto comentado (Auto del Tribunal Constitucional de 20 de junio de 1984) es, además, patentemente erróneo en cuanto a su lógica argumental, ya que las excepciones que contiene la Ley Orgánica (de Libertad Religiosa de 5 de junio de 1980) invocada se conectan con la dimensión "pública" de la salud. Estimamos que con la vigencia de la Ley General de Sanidad, este tipo de pronunciamientos no prodrá reiterarse»[267].

Con esto se ha llegado a una situación de seria incoherencia jurídica. Un conjunto muy amplio de leyes ponen por encima la vida a la libertad, y otra, más moderna, ordena esos valores en sentido contrario. Esta incoherencia

puede interpretarse de dos modos completamente distintos. Uno, a mi modo de ver insostenible, consiste en decir que hoy por hoy el médico no tiene posibilidad de resolver cuestiones como las citadas sin incurrir en delito: si no actúa y respeta la voluntad del paciente incurre en delito de negligencia; y si, por el contrario, actúa contra la voluntad de éste, comete un delito de coacción también punible. Pero esta aparente incoherencia puede interpretarse de otro modo más positivo. Consiste en pensar que el Derecho considera ahora difícil resolver el asunto en una sola dirección (condenando a todos los médicos que ponen sangre a los testigos de Jehová, o a todos los que no la ponen), y decide permitir una cierta pluralidad de opciones dentro del marco legal. Quien decidiera poner sangre estaría protegido por el decreto de libertad religiosa y las sentencias de los tribunales, y quien se creyera obligado a respetar la voluntad del paciente, también gozaría de protección legal, la que le confiere el artículo noveno de la Ley de Sanidad.

Puede pronosticarse que poco a poco irá ganando terreno, tanto en la jurisprudencia como en la legislación, el derecho de los pacientes a tomar decisiones sobre sus propios cuerpos, y que por tanto esos conflictos se irán resolviendo en el futuro en un solo sentido, que es exactamente el contrario al que tradicionalmente venía defendiendo el derecho. Pero esa mayor libertad de decisión de los pacientes planteará un nuevo problema, el de la necesidad de formarles adecuadamente a fin de que sepan tomar decisiones maduras y responsables. Y no sólo a los pacientes, sino también a los médicos, y en general a los sanitarios, ya que la relación médico-paciente es tan profunda que difícilmente podrán ejercer los enfermos su derecho al consentimiento informado sin la colaboración de los médicos y sanitarios. Con lo cual resulta que en los temas sanitarios, por la propia dinámica de los acontecimientos, el derecho tiene que ir liberalizando progresivamente sus normas, y permitiendo que una nueva disciplina, la bioética, conviva con él. De donde surge un nuevo problema, el de cuál debe ser el nuevo lugar de la bioética en la vida civil, es decir, en relación al derecho. Era el segundo tema que nos proponíamos tratar.

Los dos ejemplos arriba analizados, el de la eutanasia y el de los testigos de Jehová, muestran hasta qué punto el derecho sin la bioética es ciego. Por eso la bioética ha de articularse positivamente con él, so peligro de perder mucha de su auténtica potencialidad. Una bioética reducida al mero ámbito de la conciencia individual sería una «moral de máximos», pero sin capacidad para informar la legislación. El problema está en delimitar correctamente los respectivos campos. Nadie duda que la moralidad debe expresarse muchas veces en forma de ley, de derecho; pero otras, no. Hay ámbitos que deben quedar fuera del derecho, para que sean objeto de puras decisiones morales. Al jurista no le resulta fácil aceptar esto en campos como el de la libertad de los pacientes, porque teme que el abrir la mano en la eutanasia o en el tema de los testigos de Jehová pueda ir en detrimento de la protección jurídica de la vida. Así lo daba a entender antes Romeo Casabona. Y Martín Mateo escribe: «Es cierto que entre los valores reconocidos por la Constitución como derechos fundamentales está el respeto a la libertad ideológica y de conciencia, pero de ahí no puede deducirse que la apreciación de lo que proceda en cada caso deba dejarse al arbitrio individual. Tan exagerada conclusión produciría el desmoronamiento de todo el ordenamiento jurídico...»[268]. Naturalmente, hay que evitar tal desmoronamiento, pero cabe preguntarse si el respeto

a la ley no es compatible con una amplia libertad individual de los pacientes en la toma de decisiones sobre su propio cuerpo y aun sobre su vida. A mi modo de ver, esa pregunta no puede contestarse más que afirmativamente. No se trata, pues, de negar el derecho, sino de afirmar, como hace este mismo autor, que «en algunos casos, hubiera sido mejor que el legislador no interviniese»[269]; aún más, que a veces conviene que el legislador no intervenga. Es probable que en ciertas ocasiones el paciente se equivoque al decidir sobre su cuerpo o su vida, pero no tenemos ninguna garantía de que los demás no se equivoquen aún con mayor frecuencia, precisamente porque están disponiendo de algo que no es suyo, y tomando decisiones en las que en última instancia no se hallan directamente implicados.

Parece, pues, que los pacientes deben tomar un amplio número de decisiones, el mayor posible. Y parece también que deben hacerlo en estrecho contacto con el personal sanitario. Esta necesidad de una maduración conjunta de la toma de decisiones ha dado lugar al nacimiento de los llamados Comités de Ética Hospitalaria. A veces olvidamos que fue precisamente un juez, el del caso Karen Ann Quinlan, quien instó a los profesionales sanitarios a que instituyeran este tipo de comités de ética clínica, e intentaran así resolver muchos casos que de otro modo acabarían indefectiblemente en la mesa del juzgado. Como dice Martín Mateo, «los profesionales de la medicina no sólo sustituyen al juez en casos concretos, sino que, como él, crean derecho por vía parajurisprudencial, lo que sólo el legislador puede corregir»[270]. Esto sucede, en efecto, con la llamada *lex artis*. Pero la *lex artis* es a veces muy oscura y necesita de interpretación. Nadie puede cumplir este cometido mejor que los Comités de Etica, a los que debe concedérseles *a priori* la capacidad de crear derecho parajurisprudencial. Si se tiene en cuenta, además, que en esos Comités no sólo están representados los diferentes estamentos sanitarios, sino también la sociedad, tienen un punto más de legitimación, y es su similitud con la institución del jurado, que si bien es anglosajona, está aceptada por nuestra Constitución.

Tanto la autonomización de los pacientes como la constitución de Comités de Ética son procesos tan lógicos, que probablemente resultarán imparables. En el caso concreto de los Comités, esto es evidente. La ley española de ensayos clínicos de 1978 exigía ya la formación de comités de control, una de cuyas funciones era evaluar la calidad ética del ensayo; y el anteproyecto de la nueva Ley del Medicamento reforma aquella normativa, obligando a crear en todos los centros en que se realicen ensayos clínicos Comités de Ética. Por otra parte, la ley de noviembre de 1988 sobre nuevas técnicas de reproducción humana crea una Comisión Nacional para la Fecundación Asistida. Por tanto, los Comités éticos ya existen, y van a existir aún más en el futuro. Son una necesidad, y lejos de menoscabar el trabajo de los tribunales no hacen sino complementarlo. De hecho a los tribunales no les resulta fácil decidir rápidamente sobre cuestiones que, sin embargo, precisan de intervención médica inmediata. Como ha escrito Martín Mateo, «El facultativo responsable de una unidad de cuidados intensivos, con el concurso o no del comité de ética del hospital, deberá decidir si la demanda supera la oferta, y con un margen de reserva adicional, a quién acoger o mantener en las instalaciones, atendiendo a la rentabilidad sanitaria de su aprovechamiento, y quizá también teniendo en cuenta la rentabilidad social del internamiento. Nadie podrá combatir con éxito estas decisiones si se adoptan dentro de los amplios márgenes de los estándares científicos. Los tribunales,

que a lo más podrán conocer de una acción de responsabilidad, serían incapaces de aplicar criterios propios. En parecidas circunstancias deberán extraerse análogas conclusiones. Así, la opción de desconectar los aparatos que mantienen artificialmente con vida a un paciente terminal, una vez asumida por el responsable médico, sería difícilmente revisable si está de acuerdo el interesado o sus familiares, si aquél se encuentra inconsciente»[271].

Una vez aceptado el carácter parajurisprudencial de las actuaciones sanitarias y de los trabajos de los comités, queda un último tema por analizar, el de cómo deben proceder esas personas o esos comités para que sus decisiones puedan ser consideradas justas y buenas. Esta es una cuestión que afecta tanto a la ética como al derecho, y que está relacionada con el modelo que se adopte de resolución del conflicto entre ética y política. Ese modelo puede ser el propio de la racionalidad estratégica, o el específico de la racionalidad práctica. Los jueces deben decidir casos complicados no sólo aplicando la legislación existente sino interpretándola y hasta creando nuevas leyes. El problema está en saber cómo y desde dónde las crean. Es probable que la mayor parte de ellos utilicen criterios convencionalistas y pragmatistas, es decir, propios de la racionalidad estratégica. En un reciente libro, Ronald Dworkin ha analizado en extenso este asunto, y acaba formulando frente al convencionalismo y al instrumentalismo una teoría que llama integral, y que tiene por base su ya conocido principio del derecho básico de todos los seres humanos a igual consideración y respeto[272]. Parece, pues, que la jurisprudencia sólo debe tenerse por correcta si se elabora desde «principios que estén por encima de la práctica», y que reflejen las personas que queremos ser y la comunidad que queremos tener[273].

Pues bien, en bioética, y más en concreto en el trabajo de los Comités, se plantea el mismo problema y debe resolverse por una vía también parecida. En los Comités de Ética existe siempre la tentación de adoptar como método de trabajo el mero consenso estratégico. Si todas las personas que forman parte del Comité están de acuerdo en un tipo de solución, parece que ese debe ser el adecuado, sin que sean necesarias mayores averiguaciones. Naturalmente, procediendo así existe siempre el peligro de estar actuando «bajo mínimos». Por eso es necesario dejar muy claro que el Comité tiene que respetar siempre unos «mínimos», si de veras quiere hacer honor a su título de Comité de Ética. Es importante, a este respecto, el artículo de Maria Julia Bertomeu, titulado, muy significativamente, «La ética en los Comités de Ética». La autora parte del rechazo de la pura estrategia de negociación como método de resolución de los conflictos bioéticos en el interior de los Comités. Actuar así, piensa, sería acabar con la ética del Comité de ética. Por eso escribe: «A nuestro entender, si el procedimiento de acuerdo es de carácter ético o moral, entonces... debe tratarse de algo más que de una simple estrategia de negociación entre los intereses de las partes, que reemplace los argumentos morales por consideraciones puramente pragmáticas»[274]. Frente a esa metodología estrictamente estratégica, Bertomeu propone otra basada en la racionalidad práctica, tal como la interpretan Apel y Habermas: «El esquema casi universalmente aceptado para los Comités de Ética, esto es, el diálogo y cooperación de los interesados es, a nuestro entender, un ejemplo válido para esbozar una fundamentación ética desde un punto de vista no convencional. Nos referimos a la propuesta de una ética de la comunicación, como la formularan, entre otros, K.O. Apel y J. Habermas. La tesis novedosa de estos autores es que la única forma de legitimación de las normas, y la única forma

de llegar a un consenso intersubjetivo y libre de coerción es el verdadero diálogo, el discurso crítico o la comunidad de comunicación. El modelo ideal, según Apel, para resolver los conflictos ético-políticos es el de cooperación en la comunidad de argumentación, cooperación que en principio posibilita hacer valer mediante argumentos las necesidades y los intereses, esto es, las pretensiones de los afectados y manejar al mismo tiempo las informaciones relativas a la situación, especialmente el conocimiento de los expertos acerca de las probables consecuencias de nuestras acciones. Y para que el análisis de la situación sea completo sería necesario también hablar de ideales en conflicto; ya que éstos constituyen un elemento de mucho peso en las discusiones morales»[275].

Una manera de trabajar en los Comités de Ética de acuerdo con los principios de la racionalidad práctica, es, por tanto, considerarla una comunidad ideal de comunicación, en el sentido de Apel. Esto quiere decir que todos los miembros del Comité tienen que asumir unas normas básicas, «aquello que Apel denomina normas o reglas ideales que deben aceptar todos aquellos que entran en el discurso argumentativo de manera seria»[276]. Estas reglas son varias, pero entre ellas se encuentran estas dos: 1) el rechazo de la racionalidad estratégica destinada simplemente a negociar entre los individuos considerados como sistemas de autoafirmación; y 2) aceptar la reciprocidad generalizada de derechos y deberes. La autora concluye su trabajo afirmando que el carácter de algún modo ideal y regulativo del método de Apel es, a pesar de las apariencias, muy idóneo para los Comités de Ética, ya que la función principal de éstos es «fijar las normas ideales del discurso que regulan la búsqueda de un posible consenso acerca de cuestiones prescriptivas que no se expresan simplemente en preguntas del tipo ¿qué hago? sino ¿qué *debo* hacer?. Y todo aquel que plantea seriamente dilemas en términos de *deber*, por el mismo significado de la palabra deber, sabe que no está requiriendo respuestas meramente estratégicas sino que de algún modo ha aceptado la posibilidad de limitar la estrategia para dar lugar a la moral. Y esto es lo mínimo que puede esperarse de un Comité que, no por casualidad, se llama Comité de Ética»[277].

Como conclusión de todo este epígrafe, podemos decir que los Comités de Ética son, probablemente, la gran novedad en el tema de las relaciones entre Bioética y Bioderecho. Pero para que cumplan con su misión de comités *éticos*, y también par que puedan ser respetados por los poderes legislativos y judiciales, es preciso que respeten siempre el nivel de los «mínimos morales», evitando el tomar decisiones por pura conveniencia estratégica. El objetivo último de todo este libro no ha sido otro que éste, demostrar la absoluta necesidad de que la bioética proceda así, y ofrecer un método concreto que pueda servir para el análisis y la resolución de casos prácticos. Sólo cuando se cumplen estos dos requisitos puede considerarse que la bioética está de veras «fundamentada». Sin ellos, todo se torna moralmente problemático; con ellos, todo está moralmente fundamentado.

EPICRISIS

Iniciamos este capítulo relatando la historia de una joven de 15 años, hija de testigos de Jehová, que llegó al Servicio de Hematología de un hospital de Las Palmas de Gran Canaria aquejada de postración, fiebre, púrpura intensa, metrorragias, epistaxis, hematomas y petiquias y equímosis diseminados. Tras un minucioso estudio analítico, se le diagnosticó lupus asociado con anemia hemolítica autoinmune y coagulación intravascular diseminada. Se inició un tratamiento con corticoides, y se pidió permiso a los padres para trasfundir a la paciente plasma fresco congelado y plaquetas. Los padres se negaron a permitir la transfusión, ante lo cual los facultativos acudieron al juez, quien autorizó el tratamiento. Posteriormente fue necesaria otra transfusión de concentrado de hematíes, y de nuevo fue necesario recabar el permiso judicial. La paciente mejoró progresivamente, y en la actualidad se encuentra bien.

Este es un caso paradigmático de conflicto entre un bien individual (en este caso la libertad o autonomía) y otro bien común (la vida que el Estado tiene obligación de salvaguardar y proteger en virtud del principio de justicia). Cuando hay conflicto, es preciso establecer una jerarquía entre los valores afectados, a fin de elegir el supremo y producir el menor deterioro posible en el orden moral. El padre de la joven tiene en este caso muy clara la jerarquía: las creencias religiosas están por encima de la vida, y por tanto no debe efectuarse la transfusión. El juez también parece tener muy clara la solución: la patria potestad la ejercen los padres siempre en el mayor beneficio de sus hijos, y como el dejarles morir no puede considerarse un bien para ellos, los padres no tienen derecho a tomar una tal decisión. El juez piensa que el padre no puede disponer de la vida de su hija como dispondría de la suya propia. La vida de su hija no le pertenece, sólo la tiene bajo custodia temporal, y siempre que esa custodia redunde en beneficio de la custodiada. Por tanto, le parece que en este caso el deber de la sociedad y el Estado de proteger la vida de sus miembros tiene prioridad sobre el principio de autonomía (que en este caso no es la de la paciente, sino la de su padre, quien decide en su lugar, unque no en beneficio suyo).

Cabe preguntarse qué hubiera decidido el juez si la paciente, en vez de tener 15 años, hubiera tenido 35. Por lo ya comentado en la conclusión de este capítulo, lo más probable es que hubiera autorizado también las transfusiones. Actuando así, se habría comportado de modo completamente distinto a como lo hacen, por ejemplo, los jueces norteamericanos. Con lo cual se nos plantea un nuevo problema, el de las relaciones y los conflictos entre la moral civil y el derecho. A estudiarlo hemos dedicado todo este capítulo. Veamos ahora cómo se resolvería, desde las distintas posturas ideológicas estudiadas en él, el caso que nos ocupa.

No hay duda que el derecho propio de la racionalidad naturalista concedería siempre a la vida el valor de bien supremo, poniéndola por

encima de la propia libertad. De hecho, nuestro ordenamiento jurídico arrastra todavía la pesada carga de esta tradición, y ello explica que el juez pueda obligar a un testigo de Jehová adulto a recibir la transfusión de sangre. Desde la racionalidad naturalista, pues, el conflicto se resuelve fácilmente, y por supuesto en favor de la vida.

Desde la racionalidad especulativa es difícil hacer juicios concretos, precisamente por su carácter especulativo. Pero dada su propensión al maximalismo, parece razonable pensar que también acabaría primando la vida sobre la libertad. Puesto que en el Estado se plenifican a una libertad y necesidad, parece que la decisión de salvar la vida no podría considerarse un ataque a la libertad, sino precisamente su plenificación. En cualquier caso, no es fácil decir lo que Hegel hubiera pensado sobre esto. Pero sí sabemos que en la reacción antiespeculativa del marxismo, al menos del marxismo totalitario, el bien social (en este caso la vida) estaría siempre por encima del bien individual (que aquí es el de la libertad). Éste es un derecho «formal», en tanto que aquél es un derecho «real».

Desde la racionalidad instrumental o estratégica no hay duda de que se concedería prioridad a la libertad sobre la vida en el caso de la persona adulta, y a la vida sobre la libertad en el de la niña. De hecho, esta es la conclusión a la que ha llegado la doctrina jurídica en casi todos los países, utilizando una técnica que en la mayoría de las ocasiones no ha sido sólo positiva sino también positivista.

Queda, finalmente, el modo como se abordarían los dos supuestos citados desde la racionalidad práctica. Es el punto que nos interesa estudiar con una mayor detención. Para lo cual conviene que procedamos metódicamente, es decir, aplicando el método de análisis de casos que propusimos al final del capítulo anterior.

El primer paso es meramente propedéutico, y tiene como objeto encuadrar las reflexiones ulteriores, efectuando algo semejante a una «composición de lugar». Esta composición la hacemos contrastando el problema con algunos criterios morales, como el imperativo categórico, el derecho fundamental de todos los seres humanos a igual consideración y respeto y, en fin, la regla de oro. Si confrontamos los dos supuestos de nuestra historia, el testigo de Jehová adulto que decide sobre su propia vida, y el padre de una niña menor de edad que decide sobre la vida de ésta, con los tres criterios morales citados, veremos que la composición de lugar es completamente distinta en un caso y en el otro. Cuando no permitimos al adulto que arriesgue su vida por defender sus creencias, estamos conculcando la regla de oro, tampoco lo tratamos como fin en sí mismo o como persona, y parece que también transgredimos el derecho fundamental de todo ser humano a igual consideración y respeto. Con la niña sucede exactamente lo contrario: iríamos contra la regla de oro, contra el imperativo categórico y contra el derecho a igual consideración y respeto si no la protegiéramos de la intención de su padre de arriesgar su vida por «sus» propias creencias religiosas. Como vemos, pues, la «composición de lugar» es completamente distinta en un caso y en otro.

Pero eso es sólo la composición de lugar. Es necesario avanzar algo más, preguntándonos por la «corrección» del acto. Es el segundo paso del método. Esta corrección se mide contrastando el problema con la tabla de derechos humanos (corrección objetiva), con la tabla de valores del propio sujeto (corrección subjetiva), y evaluando la capacidad de quien decide para tomar decisiones maduras y autónomas. En el caso del testigo de Jehová adulto que decide sobre su propia vida, la tabla de derechos protege su decisión mediante el derecho a la libertad de conciencia. En su tabla de valores, por otra parte, las creencias religiosas no hay duda de que tienen rango superior al mero valor biológico de la vida humana. Y, en fin, se supone que al tomar esta decisión goza de perfecta capacidad psíquica y carece de coacciones externas. Por tanto, tendríamos que concluir que la decisión tomada es éticamente «correcta». Lo contrario sucede en el caso de la niña. Como es menor de edad, en la tabla de derechos humanos prima claramente la defensa de la vida sobre la libertad de conciencia. Su tabla de valores es posible —no lo sabemos— que coincida con la del padre, pero como en la evaluación de la autonomía tenemos que concluir que no es autónoma, no podemos seguir en un tema tan importante como este, en el que está en juego la vida, sus opiniones personales. Por tanto, el arriesgar la vida de la niña no sería éticamente «correcto».

Demos un paso más, y evaluemos no ya la corrección, sino la «bondad» de las consecuencias de las respectivas decisiones. En los dos casos hay una consecuencia presumible, la muerte. Pero hay también otras, subjetivas y objetivas, que no podemos desatender. Las consecuencias de no recibir sangre son buenas, aunque tengan como resultado su propia muerte. El caso de la niña es de nuevo muy distinto. Aun suponiendo que comparta las creencias de su padre con la misma profundidad que éste, no es competente para tomar decisiones que pongan en peligro su vida, y por tanto tenemos que poner por delante las consecuencias objetivas (el salvar su vida) a las subjetivas (su idea de lo ordinario y extraordinario). Dejando morir a la niña habría «desproporción» objetiva entre el bien que se pierde, la vida, y el valor que se protege, la libertad y autonomía; en el caso del padre, no.

Tras este análisis es fácil tomar una decisión, en la seguridad de que ésta no es precipitada ni inmoral. Al padre le «permitiríamos» que arriesgara su vida (se trata de una acción «permisible», pero que nunca puede hacerse «obligatoria» desde fuera, mediante coacciones; es el propio sujeto moral el único que puede considerarse «obligado» a efectuarla), y a la hija la «obligaríamos» a recibir la transfusión (esta acción no es simplemente «permisible» sino «obligatoria»).

Queda el conflicto con el sistema jurídico, representado por la legislación vigente. Este conflicto nos demuestra que derecho y ética pueden no coincidir, hasta el punto de que una acción moral sea antijurídica, y una acción legal sea antiética o inmoral. En el caso de la menor de edad no hay conflicto entre derecho y moral, pero en el del adulto, sí. En este sentido cabe decir que la legislación española está

«bajo mínimos», aunque ello sea en un sentido prácticamente contrario al usual. No es que no proteja un valor y proteja un disvalor (que son los casos de inmoralidad manifiesta), sino que por proteger excesivamente uno, la vida, conculca palmariamente otro, la libertad de conciencia de las personas. Sin duda en el próximo futuro la legislación cambiará en el sentido que mandan la razón y la bioética. No tiene otro remedio.

NOTAS

[1] A. ALEGRE AMOR, E. CASTRO IZAGUIRRE, T. MOLERO LABARTA y R. MATAIX CORBÍ, «Transfusión urgente en paciente menor con familia testigo de Jehová. ¿Qué señala la ley vigente?», en *Medicina Clínica* 91, n.5, 1988, p. 275.

[2] ARISTÓTELES, *Gran Etica* I,2: 1184a 5-6.

[3] ARISTÓTELES, *Gran Etica* I,2: 1184a 10-14.

[4] ARISTÓTELES, *Gran Etica* I,4: 1184b 30-31. El «vivir bien» y «obrar bien», en I, 4: 1184b 27.

[5] Cf. Theodor W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 1987.

[6] Cf. Carlos THIEBAUT, «Morales mínimas», en *Razón y Fe*, 1079-1080, septiembre-octubre 1988, pp. 199-207.

[7] Además de los trabajos citados en las notas anteriores, cf. Adela CORTINA, *Etica mínima: Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1986; José RUBIO CARRACEDO, *La utopía ética del Estado justo: de Platón a Rawls*, Valencia, Rubio Esteban, 1982. Sobre el tema del *minimal state*, cf. lo ya dicho en el capítulo tercero.

[8] ARISTÓTELES, *Gran Etica*, I, 1: 1181a 24-1182a 1.

[9] DK 22 B 1.

[10] DK 22 B 123.

[11] DK 22 B 54.

[12] DK 22 B 2.

[13] DK 22 B 80.

[14] DK 22 B 53.

[15] Diógenes LAERCIO, IX 5.

[16] DK 22 B 63.

[17] Este aspecto de la personalidad de Heráclito lo ha estudiado con cierto detalle Karl R. POPPER en su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1982, pp. 27-32.

[18] DK 22 B 9.

[19] DK 22 B 13.

[20] DK 22 B 17.

[21] DK 22 B 18.

[22] DK 22 B 116.

[23] DK 22 B 107.

[24] DK 22 B 97.

[25] DK 22 B 112.

[26] DK 22 B 32; cf. B 41.

[27] DK 22 B 33.

[28] DK 22 B 114.

[29] DK 22 B 49.

[30] DK 22 B 44.

[31] PLATÓN, *Rep.* II,11: 369b. En lo que sigue analizaré con cierto detalle esta obra platónica, de tan enorme influencia en la politología occidental anterior al siglo XVIII. Su repercusión en los autores medievales latinos es bien conocida, y a ella habremos de referirnos más adelante; sobre el platonismo político de los filósofos árabes, cf. AL-FARABI, *La Ciudad Ideal*, trad. Manuel Alonso Alonso, Madrid, Tecnos, 1985; AVERROES, *Exposición de la «República» de Platón*, trad. Miguel Cruz Hernández, Madrid, Tecnos, 1987.

[32] Cf. PLATÓN, *Filebo* 55c-59d.

[33] Cf. PLATÓN, *Gorgias* 447dss.

[34] Cf. Hugo de SAN VICTOR, *Eruditio didascalica* II, c. 21 (P. L. CLXXVI, 760); San BUENAVENTURA, *De reductione artium ad theologiam*, 2. Las raíces de estas listas se

hallan en el propio Platón. Cf., por ejemplo, su *República,* donde enumera entre las actividades básicas primarias la consecución de «trigo, vino, vestidos y zapatos y edificación de casas» (*Rep* II,12: 372a).

[35] PLATÓN, *Rep* II,11: 370a-b.

[36] Cf. PLATÓN, *Rep* III,21: 415a-b.

[37] PLATÓN, *Rep* IV,17: 443c.

[38] PLATÓN, *Rep* III,8: 396c.

[39] PLATÓN, *Rep* II,15: 374e.

[40] PLATÓN, *Rep* VII,8-14: 524d-535a.

[41] Platón suele designar el régimen de vida con la palabra *díaita* (*Rep* III,14: 405d, III,15: 407d, etc.), pero a veces utiliza otras expresiones, como *asketôn héxis* (*Rep* III,13: 403e).

[42] Cf. PLATÓN, *Rep* III,13: 403c-405a.

[43] PLATÓN, *Rep* IV,8: 495d-e. Esta idea se repite en otros escritores griegos. JENOFONTE escribe en el *Económico* IV,2-3: «Los oficios llamados manuales son infamantes y con mucha razón están totalmente desprestigiados en las ciudades, ya que estragan el cuerpo de oficiales y maestros, al obligarles a permanecer sentados y a estar a la sombra, y algunos de ellos, incluso, a pasar el día entero junto al fuego. Y al afeminarse el cuerpo, el espíritu también flaquea. Los oficios llamados manuales, sobre todo, no dejan tiempo libre para ocuparse de los amigos y de la política; de modo que tales obreros gozan de mala reputación en el trato con sus amigos y como defensores de la patria. Y en algunas ciudades, sobre todo en las que tienen fama de aguerridas, no está permitido a ciudadano alguno ejercer un oficio manual». Por su parte, ARISTÓTELES escribe en su *Política* VIII,2: 1137b: «Establecida la distinción entre los trabajos dignos de hombres libres y los serviles, es evidente que se deberá participar de aquellos trabajos útiles que no envilecen al que se ocupa en ellos, y han de considerarse envilecedores todos los trabajos, oficios y aprendizajes que incapacitan el cuerpo, el alma o la mente de los hombres libres para la práctica y las actividades de la virtud. Por eso llamamos viles a todos los oficios que deforman el cuerpo, así como a los trabajos asalariados, porque privan de ocio a la mente y la degradan».

[44] PLATÓN, *Rep* IX,13: 590c.

[45] Cf. PLATÓN, *Rep* V,14: 467a. Cf. *Protág* 328.

[46] PLATÓN, *Rep* VI,9: 496a.

[47] Cf. PPLATÓN, *Rep* III,8: 395b-396b.

[48] PLATÓN, *Rep* III,13: 405a.

[49] PLATÓN, *Rep* III,14: 406c.

[50] PLATÓN, *Rep* III,15: 407e.

[51] PLATÓN, *Rep* III,15: 408b.

[52] PLATÓN, *Rep* III,17: 410a.

[53] PLATÓN, *Rep* IV,18: 444d-e.

[54] PLATÓN, *Rep* IX,13: 590c-d.

[55] Cf. PLATÓN, *Rep* III,20: 414b. En *Rep* VII,15: 535a, se lee: «Hay que elegir (para gobernantes) a los más firmes y a los más valientes y, en cuanto ello sea posible, a los más hermosos. Además hay que buscarlos tales que no sólo sean generosos y viriles en sus caracteres, sino que tengan también las prendas naturales adecuadas a esta educación».

[56] PLATÓN, *Rep* III,19: 412d-e.

[57] PLATÓN, *Rep* III,19: 414b.

[58] PLATÓN, *Rep* V,18: 473d.

[59] PLATÓN, *Rep* VII,15: 535c.

[60] PLATÓN, *Rep* VII,15: 536b.

[61] PLATÓN, *Rep* VII,15: 536c-d. Por jóvenes entiende aquí Platón los que han cumplido treinta años (cf. *Rep* VII,16:537d), es decir, los «adultos» (cf. *Rep* VII,17:539c). Éstos deberán ganar experiencia durante un periodo de quince años, y

luego acceder a las máximas responsabilidades del gobierno, hasta que deban sustituirlos otros más jóvenes (cf. *Rep* VII,18: 540a-b).

[62] PLATÓN, *Rep* V,20: 475e-477b.

[63] PLATÓN, *Rep* VI,1: 484c-d.

[64] PLATÓN, *Rep* VI,16: 505a: «El más sublime objeto de conocimiento es la idea de bien».

[65] PLATÓN, *Rep* VI,5: 490a-b.

[66] PLATÓN, *Rep* VI,10: 497c.

[67] PLATÓN, *Rep* VII,18: 540b-c.

[68] PLATÓN, *Rep* VII,8: 494a.

[69] PLATÓN, *Rep* VII,5: 519e.

[70] *Rom* 1,19-20.

[71] Cf. *Rom* 1,26-27.

[72] *Rom* 1, 29-32. Sobre este tema, cf. Rudolf BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981, pp. 118 y ss. Cf. también Wolfgang SCHRAGE, *Etica del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 249.

[73] *Digesto* L.I, c.1, tit.1. Cf. *Instituta* L.I, c.2: «Jus istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium, quae in caelo, quae in terra, quae in mari nascuntur».

[74] Cf. *Digesto* L.I, c.3, sec.2.

[75] CICERÓN, *De legibus*, L.I, c.6: «Lex ratio summa insita in natura, quae jubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria».

[76] CICERÓN, *De legibus*, L.II, c.4.

[77] Tomás de AQUINO, *Summa Theologica* 1-2 q.91, a.1: «Manifestum est, supposito quod mundus divina providentia regatur, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam».

[78] *S.Th.* 1-2, q.91, a.2: «Participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur».

[79] *S.Th.* 1-2, q.91, a.2 ad 2: «Omnis operatio, rationis et voluntatis darivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam».

[80] *S.Th.* 1-2, q.94, a.2: «Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana».

[81] *S.Th.* 1-2, q.95, a.2.

[82] *S.Th.* 1-2, q.90, a.1.

[83] Cf. *Op. Oxon.* III, d.37, q.1. Para todo este tema, cf. la «Introducción general» de Miguel OROMÍ a *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto*, Vol. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pp. 82*-100*.

[84] Cf. Guillermo de OCKAM, II *Sent* q.19.

[85] Cf. Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus/Cuadernos para el diálogo, 1975. Cf. G.W.F. HEGEL, *Fundamentos de filosofía del derecho* (trad. esp. Alfredo Llanos), Buenos Aires, Siglo XX, 1987, 31, p. 84; trad. Juan Luis Vernal, *Principios de la Filosofía del Derecho,* Barcelona, Edhasa, 1988, pp. 92-3.

[86] Cf. G.W.F. HEGEL, *Fundamentos...* § 29, p. 83.

[87] *Fundamentos...* § 4, p. 69.

[88] Cf. G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), § 486 (trad. esp.), México, Porrúa, 1971, p. 255-256.

[89] *Enciclopedia...* § 502, p. 260.

[90] *Ibidem.*

91 G.W.F. HEGEL, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (trad. esp. Dalmacio Negro Pavón), Madrid, Aguilar, 1979, pp. 86-87: «Sólo es propio ... del Derecho Natural lo verdaderamente positivo..., el modo como la naturaleza ética llega a su verdadero Derecho». Cf. también la introducción del traductor, p. XXIV.

92 Cf. G.W.F. HEGEL, *Ciencia de la lógica* (trad. esp. R. Mondolfo), 2 vols., Buenos Aires, Solar/Hachette, 3.ª ed., 1974.

93 G.W.F. HEGEL, *Fundamentos de filosofía del derecho*, § 30; ed. cit., p. 84.

94 *Ibidem.*

95 *Fundamentos...* § 35, p. 89.

96 *Fundamentos...* § 36, p. 90.

97 *Fundamentos...* § 37, p. 90.

98 *Fundamentos...* § 40, p. 91.

99 *Fundamentos...* § 42, p. 93.

100 *Fundamentos...* § 44, p. 95.

101 G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia...* § 486; ed. cit., p. 256.

102 Cf. *Enciclopedia...* § 488, p. 257.

103 Cf. *Enciclopedia...* § 489, p. 257.

104 *Enciclopedia...* § 491, p. 257.

105 *Fundamentos...* § 47, p. 96.

106 *Fundamentos...* § 48, p. 97.

107 *Ibidem.*

108 *Fundamentos...* § 54, p. 100.

109 Cf. G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu* (trad. esp. Wenceslao Roces), México, FCE, 1973, pp. 113-120.

110 Cf. *Fenomenología...*, p. 128 y ss. A. Escohotado, *La conciencia infeliz*, Madrid, Revista de Occidente, 1972.

111 *Fundamentos...* § 105, p. 133; cf. *Enciclopedia...* 503, p. 260.

112 Cf. *Fundamentos...* § 33, p. 86, y § 107, p. 134.

113 Cf. *Ibidem.*

114 *Enciclopedia...* § 503, p. 260.

115 Cf. *Fundamentos...* § 113, p. 136.

116 Cf. *Fundamentos...* §§ 115-118, pp. 138-140; *Enciclopedia...*, § 504, p. 261.

117 *Fundamentos...* § 119, p. 140.

118 *Fundamentos...* § 129, p. 146.

119 *Fundamentos...* § 133, p. 149.

120 *Ibidem.*

121 *Fundamentos...* § 135, pp. 150-151.

122 *Fundamentos...* § 136, p. 151.

123 *Fundamentos...* § 137, p. 151.

124 *Fundamentos...* § 137, p. 152.

125 *Fundamentos...* § 142, p. 167.

126 *Enciclopedia...* § 513, p. 263.

127 *Fundamentos...* § 146, p. 168.

128 *Fundamentos...* § 147, p. 168.

129 *Fundamentos...* § 148, p. 169.

130 *Fundamentos...* § 149, p. 170.

131 *Fundamentos...* §§ 150-151, pp. 170-171.

132 *Fundamentos...* § 156, pp. 172-173.

133 *Enciclopedia...* § 535, p. 270.

134 *Fundamentos...* p. 225, nota 53.

135 *Fundamentos...* § 258, p. 225.

136 *Ibidem.*

137 *Fundamentos...* § 258, p. 226.

138 *Fundamentos...* § 265, p. 234.

[139] *Fundamentos...* § 273, p. 249.
[140] *Fundamentos...* § 273, p. 250.
[141] *Fundamentos...* § 275, pp. 252-253.
[142] *Fundamentos...* § 279, p. 255.
[143] *Fundamentos...* § 279, p. 257.
[144] *Fundamentos...* § 280, p. 258.
[145] *Fundamentos...* § 342, p. 295.
[146] Cf. Carlos DÍAZ, *El sueño hegeliano del Estado ético*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1987. Cf. también Karl P. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos* (trad. esp. Eduardo Leodel), Barcelona, Paidos, 1982, pp. 199-267; Amelia VALCÁRCEL, *Hegel y la Ética: Sobre la superación de la «mera moral»*, Barcelona, Anthropos, 1988.
[147] Carlos MARX, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (trad. esp. Adolfo Sánchez Vázquez), Barcelona, Grijalbo, 1974.
[148] *Crítica...*, § 267, p. 18: «Lo importante consiste en que Hegel transforma siempre a la idea en sujeto y hace del sujeto real propiamente dicho, tal como a 'disposición política', el predicado. Pero el desarrollo se efectúa siempre del lado del predicado».
[149] Cf. Carlos MARX y Federico ENGELS, *La Ideología alemana* (trad. esp. Wenceslao Roces), Barcelona, Grijalbo, 5.ª ed., 1970, *passim*, esp. p. 663: «La construcción hegeliana de la fenomenología».
[150] *Crítica...*, § 279, p. 51.
[151] *Crítica...*, § 268, p. 128.
[152] *Crítica...*, § 305, p. 123.
[153] Por eso cae, según muchos autores, en el totalitarismo. El problema de la ética de máximos es su visceral tendencia al totalitarismo, tan incompatible con la racionalidad ética. Cf. K.R. POPPER, *La sociedad...*, pp. 268-380; Carlos DÍAZ, *El sueño...*, pp. 176-180.
[154] Cf. HEGEL, *Fundamentos...* § 211, p. 202.
[155] Cf. Karl OLIVECRONA, *El derecho como hecho*, Barcelona, Labor, 1980, p. 41.
[156] Cf. Max WEBER, «La política como vocación» en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 2.ª ed., 1969, p. 95.
[157] Cf. WEBER, *Op. cit.*, p. 115.
[158] Cf. WEBER, *Op. cit.*, pp. 141-142.
[159] WEBER, *Op. cit.*, p. 143.
[160] WEBER, *Op. cit.*, p. 162.
[161] WEBER, *Op. cit.*, p. 163.
[162] WEBER, *Op. cit.*, p. 169.
[163] Max WEBER, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 2.ª ed. 1979, p. 20.
[164] WEBER, *Economía y Sociedad*, p. 24.
[165] Max HORKHEIMER, «Sobre el concepto de la razón», en Theodor W. ADORNO y Max HORKHEIMER, *Sociologica*, Madrid, Taurus, 1966, p. 257.
[166] HORKHEIMER, «Sobre el concepto...», p. 258.
[167] HORKHEIMER, «Sobre el concepto...», p. 261.
[168] Cf. Jürgen HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Madrid, Taurus, 1987, pp. 249-284.
[169] Cf. Georg LUKÁCS, *El asalto a la razón* (trad. esp. Wenceslao Roces), Barcelona, Grijalbo, 3.ª ed. 1972. La primera edición alemana es de 1953.
[170] Cf. G. GAEFGEN, «Formale Theorie des strategischen Handelns», en H. LENK, ed., *Handlungstheorien*, I, Munich 1980, pp. 249 y ss.; cit. por HABERMANS, *Op. cit.*, Vol. I, p. 126.
[171] HABERMAS, *Op. cit.*, vol. 1, p. 122.
[172] O. HÖFFE, *Strategien der Humanität*, Munich 1975, pp. 77 y ss.; cit. por HABERMAS, *Op. cit.*, vol. 1, p. 127, nota 145.

[173] HORKHEIMER, «Sobre el concepto...», p. 261.

[174] HORKHEIMER, «Sobre el concepto...», p. 270.

[175] Cf. Jürgen HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp, 3.ª ed., 1975.

[176] R. DESCARTES, *Discurso del método*, Segunda parte (trad. esp. Manuel Machado), México, Porrúa, 9.ª ed., 1984, p. 16.

[177] Cf. el trabajo de Max HORKHEIMER, «Teoría tradicional y teoría crítica», publicado en el volúmen *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 223-271.

[178] Cf. Jürgen HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976.

[179] M. HORKHEIMER, «Teoría tradicional...», p. 231.

[180] Cf. Jürgen HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, Surkamp, 3.ª ed., 1973.

[181] M. WEBER, *Economía y Sociedad*, p. 647.

[182] Cf. Max WEBER, *Historia económica general*, Madrid, FCE, 1974, p. 258.

[183] J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 289. Cf. p. 336.

[184] Cf. Max WEBER, *Economía y Sociedad*, pp. 173-180 y 716-752.

[185] M. HORKHEIMER, «Sobre el concepto...», p. 267.

[186] H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, México, Mortiz, 1968, p. 247.

[187] Cf. MARCUSE, *Op. cit.*, p. 250.

[188] Cf. MARCUSE, *Op. cit.*, p. 41.

[189] Cf. MARCUSE, *Op. cit.*, pp. 70-76.

[190] Cf. MARCUSE, *Op. cit.*, p. 104.

[191] Cf. Theodor W. ADORNO y Max HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, p. 43.

[192] Cf. Max HORKHEIMER, *Anfänge der bürgerlichen Geschichsphilosophie*, Stuttgart 1930; J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, Berlín 1963; H.C.F. MANSILLA, *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Seix Barral, 1970, pp. 85-119.

[193] K.O. APEL, *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986, p. 40.

[194] L. WITTGENSTEIN, *Tratatus logico-philosophicus*, 6.42 (trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera), Madrid, Alianza, 1987, p. 177.

[195] Sobre las cuestiones de «macroética», cf. Karl-Otto APEL, *La transformación de la filosofía*, Vol. II, Madrid, Taurus, 1985, pp. 409-410; «Die Konflikte unserer Zeit und das Problem einer ethisch-politischen Grundorientierung», en K.O. APEL *et al.* (Comps.), *Funkkolleg «Praktische Philosophie/Ethik»*, Francfort, 1980; «La solución de conflictos en la Era Atómica como problema de una ética de la responsabilidad», *Cuadernos de Ética*, n.º 5, Buenos Aires, junio 1988, pp. 7-24. «¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?», en *Estudios éticos*, ed. cit., pp. 174-219. Una versión más reducida de este ensayo fue publicada en *Utopia hoy*, Instituto Fe y Secularidad, Madrid 1986, pp. 83-106.

[196] Cf. Manfred RIEDEL (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vols., Freiburg, 1974; cit. por Gregorio ROBLES, *Epistemología y Derecho*, Madrid, Pirámide, 1982, cap. 3: «Razón práctica y derecho: la teoría del Estado y la interpretación jurídico-constitucional de Martin Kriele», pp. 79-129.

[197] Cf. Gregorio ROBLES, *Op. cit.*, p. 81.

[198] Wilhelm HENNIS, *Política y filosofía práctica*, 1973, p. 98. Cit. por Gregorio ROBLES, *Op. cit.*, p. 96.

[199] Cf. Martin KRIELE, *Recht und praktische Vernunft*, Gotinga 1979.

[200] Martin KRIELE, *Recht und praktische Vernunft*, p. 117. Cf. Ralf DREIER, «Derecho y moral», en Ernesto GARZÓN VALDÉS, Comp., *Derecho y Filosofía*, Barcelona, Alfa, 1985, p. 94. Para la exposición más extensa y la crítica del pensamiento de Kriele, cf. Gregorio ROBLES, *Op. cit.*, pp. 97-129.

[201] Immanuel KANT, *La paz perpetua* (trad. esp.), Madrid, Espasa Calpe, 4.ª ed., 1964, p. 133.

202 KANT, *Op. cit.*, p. 133.
203 KANT, *Op. cit.*, p. 133.
204 KANT, *Op. cit.*, p. 134.
205 KANT, *Op. cit.*, p. 134.
206 KANT, *Op. cit.*, p. 136.
207 KANT, *Op. cit.*, p. 137.
208 KANT, *Op. cit.*, p. 137.
209 Cf. KANT, *Op. cit.*, pp. 140-141.
210 KANT, *Op. cit.*, p. 142.
211 KANT, *Op. cit.*, p. 143.
212 KANT, *Op. cit.*, p. 143.
213 KANT, *Op. cit.*, p. 150.
214 KANT, *Op. cit.*, p. 146.
215 KANT, *Op. cit.*, p. 146.
216 KANT, *Op. cit.*, p. 146.
217 KANT, *Op. cit.*, p. 147.
218 KANT, *Op. cit.*, p. 148.
219 KANT, *Op. cit.*, p. 92.
220 KANT, *Op. cit.*, pp. 96-97.
221 KANT, *Op. cit.*, p. 105.
222 KANT, *Op. cit.*, pp. 110-111.
223 Cf. KANT, *Op. cit.*, p. 102, nota 1.
224 KANT, *Op. cit.*, p. 130.
225 KANT, *Op. cit.*, p. 131.
226 KANT, *Op. cit.*, p. 102, nota 1.
227 Cf. Karl-Otto APEL, *La transformación de la filosofía* (trad. esp. Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill), Vol. 2, Madrid, Taurus, 1985, p. 345, nota 4, y p. 396.
228 APEL, *Estudios éticos*, p. 74.
229 APEL, *Estudios éticos*, p. 77.
230 APEL, *Estudios éticos*, pp. 85-86.
231 Cf. APEL, *Estudios éticos*, p. 86.
232 Cf. APEL, *Estudios éticos*, p. 155.
233 APEL, *Estudios éticos*, p. 161.
234 APEL, *Estudios éticos*, p. 88.
235 Cf. *Estudios éticos*, p. 95.
236 *Estudios éticos*, p. 87.
237 *Estudios éticos*, p. 171.
238 APEL, *La transformación de la filosofía*, II, 409.
239 *Estudios éticos*, p. 168.
240 Cf. *Estudios éticos*, pp. 207-211.
241 *Estudios éticos*, p. 172.
242 *La transformación de la filosofía*, II, 404.
243 *Estudios éticos*, p. 170.
244 *Estudios éticos*, p. 91.
245 *Estudios éticos*, p. 93.
246 Cf. *Estudios éticos*, p. 92. Cf. también p. 115.
247 Cf. *Estudios éticos*, pp. 92-93.
248 *Estudios éticos*, pp. 95-96.
249 *La transformación de la filosofía* II, 371.
250 Adela CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: Etica y Política en K.O. Apel*, Salamanca, Sígueme, 1985.
251 Cf. Adela CORTINA, *Etica mínima: Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1986.

252 A. CORTINA, *Etica mínima*, p. 136.
253 *Ética mínima*, p. 142.
254 *Ética mínima*, p. 138.
255 Cf. *Ética mínima*, pp. 143-144.
256 *Ética mínima*, p. 144.
257 *Ética mínima*, p. 150.
258 Cf. *Etica mínima*, p. 161. Cf. sobre este punto, VV.AA., *Los valores éticos de la nueva sociedad democrática,* Madrid, Fundación Friedrich Ebert/Instituto Fe y Secularidad, 1985; Antonio DUATO GÓMEZ-NOVELLA, «¿Reflujo o retorno de la sociedad civil?», *Razón y Fe,* n.º 1073, marzo 1988, pp. 317-325; Julián ABAD, «El retorno de la sociedad civil», *Razón y Fe,* n.º 1074, abril 1988, pp. 424-429. Especialmente relevantes son los libros de Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ética y Religión: La conciencia española entre el dogmatismo y la desmoralización,* Madrid, Cristiandad, 1978; *España por pensar,* Salamanca, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 1984 y *El poder y la conciencia,* Madrid, Espasa-Calpe, 1984.
259 Cf. *Principios...* § 216, p. 206. Frente a quienes así opinan, Hegel defiende un racionalismo jurídico «moderado», que admite la posibilidad de elaborar un sistema perfectamente coherente y cerrado de principios jurídicos, pero que se sabe incapaz de agotar el número infinito de sus aplicaciones prácticas concretas. La postura de Hegel se halla, pues, a media distancia entre el racionalismo extremo de algunos de sus compatriotas, y la irracionalidad que en su opinión padece el sistema anglosajón. De ahí que en el § 211, p. 202 afirme, que cuando un código surge como recopilación y ordenación del derecho consuetudinario, «se distingue por su carácter informe, su indeterminación y sus lagunas. Se diferencia de lo que con propiedad se llama un código en que en éste se aprehende de un modo pensante y se expresan los principios del derecho en su *universalidad* y por tanto en su determinación». Un código racional debe constar de dos tipos de contenidos: unos principios generales, universales, «que deben constituir una totalidad cerrada y *terminada*» (216, p. 206), y «la materia infinita de las determinaciones sin fin», que está siempre abierta «a un progreso infinito». En este segundo aspecto es inútil exigir a un código la perfección: «Exigir de un código la perfección, que sea algo absolutamente determinado, que no pueda admitir ninguna determinación ulterior —exigencia que es sobre todo una enfermedad alemana— y a causa de que no puede lograr esa perfección, no dejarlo alcanzar un estado imperfecto, es decir, impedirle llegar a la actualidad, son opiniones que se fundan en el desconocimiento de la naturaleza de los objetos finitos, tales como el derecho privado, en los cuales la llamada perfección es eterna aproximación, y el desconocimiento de la diferencia entre la razón universal y el entendimiento universal y su aplicación a la materia de la finitud y la individualidad que va a lo infinito» (§ 216, pp. 206—207).
260 Ésta es otra utopía del racionalismo extremo, ya que el derecho nunca podrá anular completamente a la moral, por mucho que se lo proponga. Al menos quedará siempre como reducto inexpugnable la moralidad del ámbito de lo «subjetivo», frente a la «objetividad» de la ley. Así lo entendieron, entre otros muchos, Tomasio y Kant. En el mismo sentido, Hegel afirma que «el aspecto moral y los preceptos morales, en cuanto afectan a la voluntad en su subjetividad y particularidad más propia, no pueden ser objeto de legislación positiva» (*Principios...* § 213, p. 204).
261 Cabría pensar que una de las funciones de las Constituciones es precisamente ésta, evitar que las sociedades puedan vivir bajo mínimos morales. Esto explica que hoy se tienda a identificar «moral civil» con «moral constitucional». Pero esto no deja de ser cuando menos ambiguo. Y ello por tres razones. Primera, porque la Constitución puede ser también el resultado de un consenso o pacto estratégico, y por tanto puede contener en su articulado cosas objetivamente malas. Segunda, porque aun en el caso óptimo de que una constitución fuera moralmente perfecta, siempre quedaría abierto el problema de que el uso y la interpretación que las leyes hicieron malos los principios constitucionales. Y tercera, porque los principios constitucionales no tienen otra efectividad jurídica que la

propia de la legislación que los desarrolle. Así, por ejemplo, los testigos de Jehová no han podido, al menos hasta ahora, ampararse en España en el derecho que la Constitución de 1978 reconoce a la libertad ideológica y religiosa para evitar que les transfundan sangre cuando se hallan en peligro de muerte, dado que la Ley Orgánica de 1980 que regula ese derecho exceptúa su aplicación en los casos de «salvaguarda de la seguridad, de la salud y de la moralidad públicas».

El hecho de que la Constitución no pueda considerarse sin más como un tratado de ética civil, hace inviables posiciones como la expresada por el Informe Palacios sobre la fecundación *in vitro* y la inseminación artificial humanas, cuando dice: «*La Comisión entiende que se hace preciso afrontar la realidad presente desde un talante ético actualizado*, elaborado sin eufemismos ni reservas, contrario a las valoraciones abstractas y a los principios preestablecidos poco o nada receptivos a modificaciones —y en muchas ocasiones sustentados en falacias de diversa extracción ideológica, religiosa, política, moral, etc.— *que incorpore y represente los mínimos éticos racionales aceptados e indispensables para proteger la dignidad propia de toda sociedad*; supuestos éticos mínimos sin ninguna influencia confesional o partidista que si bien no hayan de ser siempre compartidos sirvan para aplicación común. Nos referimos a lo que viene en denominarse —aunque no siempre es admitido— como «*ética civil*», es decir, «aquella cuya validez radica en una aceptación de la realidad una vez que ha sido confrontada con criterios de racionalidad y procedencia y al servicio del interés general» y que tal vez habría de denominarse ética civil (por motivos pedagógicos o referenciales), o simplemente *ética*, por entenderse que esta palabra es suficientemente comprensiva de lo que se plantea en esta Comisión. Queda entonces por definir qué criterios de la ética o de los diversos modelos éticos (naturalista, evolucionista, utilitarista, consensualista, etc.), de forma seguramente interrelacionada, bien sean los que se estiman aceptados y asumidos en la Constitución o los que la contradicen y hayan de rechazarse, bien aquellos que sin derivarse expresamente de ella ni contradecirla podrían representar el *sentir de la mayoría*, podrían asumirse, de tal modo que puedan influir en la toma de posición o normativa que el legislador adopte en el momento concreto». (Marcelo Palacios, *Informe de la Comisión Especial de Estudio de la Fecundación «in vitro» y la Inseminación Artificial Humanas*, Madrid, Gabinete de Publicaciones del Congreso de los Diputados, 1987, p. 59). Y poco después: «La ética que se podría aplicar desde la perspectiva de esta Comisión Especial..., vendrá fundamentalmente dada por el conjunto de los principios que se deducen de la Constitución, por la que, como ciudadanos y como parlamentarios, los miembros de esta Comisión Especial hemos de guiarnos en nuestras reflexiones y argumentaciones sobre la Fecundación Asistida» (*Op. cit.*, p. 60). La redacción de estos párrafos es tan deficiente que cuesta comprender su sentido. Si es el que supongo, creo que sus argumentos no concluyen, ya que la Constitución no puede identificarse ni con la Ética, ni con la llamada «Ética mínima». Proceder así es aceptar de lleno los presupuestos de la racionalidad estratégica. Ahora bien, lo que sí es cierto es que la Constitución explicita unos principios éticos, y que desde ese punto de vista puede y debe hablarse de una «Ética constitucional». Si la ética implícita o explícita en una Constitución concreta, por ejemplo la española de 1978, cumple o no con los requisitos de la ética mínima, es cosa que habrá que analizar en cada caso. Y ese análisis es una tarea de la Ética. Me parece inaceptable, por ello, la opinión que mantiene Ramón Martín Mateo en su libro *Bioética y Derecho*, Barcelona, Ariel, 1987, esp. p. 11.

[262] Carlos María ROMEO CASABONA, *El médico ante el Derecho*, Madrid, Ministerio de Sanidad y Consumo, 1986, p. 49.

[263] *Ibidem.*

[264] C.R. CASABONA, *Op. cit.*, p. 48.

[265] *Op. cit.*, p. 49.

[266] Ramón MARTÍN MATEO, *Bioética y Derecho*, Barcelona, Ariel, 7, p. 105.

[267] *Op. cit.*, p. 106. En el mismo sentido se expresa Bajo en su estudio «La intervención médica contra la voluntad del paciente», *Anuario de Derecho Penal*, 1979, p. 493.

268 *Op. cit.*, p. 175.
269 *Op. cit.*, p. 31.
270 *Op. cit.*, p. 179.
271 *Op. cit.*, pp. 181-182.
272 Cf. Ronald DWORKIN, *El imperio de la justicia* (trad. esp. Claudia Ferrari), Barcelona, Gedisa, 1988.
273 *Op. cit.*, p. 290.
274 Maria Julia BERTOMEU, «La Ética en los Comités de Ética», *Quirón*, vol. 19, 1988, p. 82.
275 *Ibidem*.
276 *Ibidem*.
277 *Art. cit.*, p. 83.

Epílogo

El médico perfecto

> *Con razón se dice que realizando acciones justas se hace uno justo, y con acciones morigeradas, morigerado. Y sin hacerlas ninguno tiene la menor posibilidad de llegar a ser bueno. Pero los más no practican estas cosas, sino que se refugian en la teoría y creen filosofar y poder llegar así a ser hombres cabales; se comportan de un modo parecido a los enfermos que escuchan atentamente a los médicos y no hacen nada de lo que les prescriben. Y así, lo mismo que éstos no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquéllos sanarán del alma con tal filosofía.*
>
> (ARISTÓTELES, *Et. Nic.* II,4: 1105b 9-18)

A lo largo de este libro nos hemos ocupado de la bioética médica como «saber» o «ciencia». Es una dimensión necesaria, pero no suficiente. Por su propia naturaleza la ética es un saber ordenado a la actuación, por tanto, un «saber actuar». De ahí que los antiguos la definieran como *recta ratio agibilium*. No tenía razón Sócrates cuando quiso hacer de ella un mero saber científico. Frente a él, Platón y Aristóteles distinguieron con toda nitidez la «ciencia» de la «virtud». En la *Gran Etica* escribió este último:

> En las ciencias ocurre que con un único esfuerzo llegamos a conocer qué es la ciencia aquella y, además, venimos a ser sabios en ella. Por ejemplo, es necesario que, si alguien llega a conocer bien qué es la Medicina, al momento mismo sea ya médico. Y lo mismo ocurre en las demás ciencias. Pero no pasa lo mismo en las virtudes. Porque si uno conoce qué es la justicia, no por ello es ya en seguida justo. Y análogamente en las otras virtudes[1].

Dejando de lado si el mero hecho de conocer la medicina convierte *ipso facto* a una persona en médico, es evidente que una cosa es «saber» ética y otra bien distinta «actuar» éticamente. Como dice Aristóteles, no es lo mismo conocer

en qué consiste la justicia que actuar justamente. Actuar no tiene aquí sólo el sentido de «acto» sino también el de «actitud». El término latino *agere* admite ambos sentidos. Las actitudes o hábitos surgen por repetición de actos. Cuando los hábitos que se adquieren son buenos se llaman «virtudes» y cuando son malos, «vicios». La perfección moral sólo se consigue cuando la coherencia ética entre ideas y actos ha llegado a ser tan profunda y prolongada, que los modos de obrar se han convertirdo en una especie de segunda naturaleza, en hábitos virtuosos que se ponen en práctica sin esfuerzo y hasta con placer. A esto es a lo que Aristóteles llamó *bíos*, «modo de vida». Cuando el pensar llega a ser una especie de segunda naturaleza del hombre, como sucede en el filósofo, entonces el ejercicio de las virtudes dianoéticas se convierte en él en modo o forma de vida, por tanto en *bíos*, el *bíos theoretikós*. No es buen filósofo quien tiene una idea genial, sino aquel que ha hecho del ejercicio de las virtudes dianoéticas su modo o forma de vida. Lo mismo cabe decir del ejercicio de las virtudes éticas o morales, que trae como consecuencia la aparición del modo o forma de vida propiamente ético, el llamado por Aristóteles *bíos politikós*. Si lo que se convierte en hábito son los vicios y no las virtudes éticas, entonces aparece otra forma de vida, el *bíos apolaustikós*.

Junto a todos estos hay un *bíos* específico, el *bíos iatrikós*. Es la forma o modo de vida propia del médico virtuoso. Para ser buen médico es preciso poseer en alto grado las virtudes intelectuales o dianoéticas, pero como la medicina es una actividad y no un mero saber teórico, necesita también de las virtudes morales o éticas. El *bíos iatrikós* es, en tal sentido, una especificación del *bíos politikós*. Es sabido que para Aristóteles la ética fue una parte de la política. Pues bien, lo mismo cabe decir de la ética médica. El médico sólo llega a ser «bueno» y «perfecto» cuando ha convertido su virtuosidad técnica y su virtud moral en una especie de segunda naturaleza, en un modo de vida. El médico perfecto es el médico virtuoso.

La literatura sobre el «perfecto médico» se inició con los mismos orígenes de la medicina occidental. Aristóteles habla del *téleios iatrós* (el médico perfecto)[2], y Galeno del *áristos iatrós* (el óptimo médico)[3]. El adjetivo *áristos* es el superlativo de *agathós*, bueno, y aplicado al médico significa que éste ha de poseer en el máximo grado tanto las virtudes dianoéticas o intelectuales, como las éticas o morales.

> Pues si para conocer la naturaleza del cuerpo, las diferencias entre las enfermedades y las indicaciones de los remedios debe dominar la ciencia racional, para perserverar en el estudio de éstas de una manera esforzada es necesario despreciar las riquezas y ejercer la moderación... En efecto, no hay temor de que si desprecia las riquezas y ejercita la moderación, haga algo inconveniente, pues todo aquello a lo que los hombres se atreven de una manera injusta lo hacen bajo la persuasión de la codicia o el hechizo del placer. Y así, también es necesario que el médico posea las otras virtudes, pues unas siguen a las otras y no es posible para quien echa mano de una no tener igualmente todas las otras siguiéndola inmediatamente, como si estuvieran atadas a una misma cuerda[4].

El óptimo médico es, pues, aquel que se halla poseído tanto por las virtudes

éticas como por las dianoéticas. Unas y otras consisten en hábitos buenos, y juntas conforman el *bíos iatrikós*, el modo o forma de vita propio del buen médico, del médico virtuoso o médico perfecto.

Esta clásica tradición se ha mantenido sin grandes cambios, al menos, hasta el siglo XVIII. En 1562 escribió Alfonso de Miranda un libro con este significativo título, *Diálogo de la perfección y partes que son necesarias al buen médico*[5], y años más tarde le respondió Enrique Jorge Enriquez con su *Retrato del perfecto médico*. Toda esta literatura tiene siempre dos vertientes. De una parte critica el estado real de la medicina, y de otra describe su paradigma ideal. Enrique Jorge Enriquez expone éste último en los siguientes términos:

> El Médico ha de ser temiente del Señor y muy humilde, y no soberbio, vanaglorioso, y que sea charitativo con los pobres, manso, benigno, afable y no vengativo. Que guarde el secreto, que no sea linguaraz, ni murmurador, ni lisongero, ni emvidioso. Que sea prudente, templado, que no sea demasiadamente osado... Que sea continente, y dado a la honestidad, y recogido; que sea el Médico dado a las letras y curioso; que trabaje en su arte y que huya de la ociosidad. Que sea el Médico muy leído y que sepa dar razón de todo[6].

Es un hecho indudable que el movimiento ilustrado del siglo XVIII asestó un duro golpe a esta ética de la «virtud», sustituyéndola por la ética de los «derechos» y «deberes»[7]. Aunque no son dos concepciones opuestas, sino más bien complementarias, sí se han tenido desde entonces por rivales. La matriz de la ética de la «virtud» fueron las culturas «mediterráneas» y «católicas», en tanto que la moral del «deber» surgió en los países nórdicos y se ha desarrollado en los «anglosajones» y «protestantes». Esta es la tesis defendida por Alasdair MacIntyre en su libro *After Virtue*[8]. Lo que MacIntyre llama *the classical tradition* se basaba en la idea de «virtud», en tanto que la ética ilustrada y postilustrada ha intentado constituirse no sobre virtudes, sino sobre «reglas y principios»[9]. MacIntyre considera que el resultado ha sido desastroso, porque esa última empresa es imposible. La pretensión de la modernidad, ir «de las virtudes a la virtud y más allá de la virtud»[10], estaba de antemano condenada al fracaso. «Necesitamos atender a las *virtudes* en primer lugar, en orden a entender la función y autoridad de las reglas; por tanto, debemos iniciar la indagación por una vía completamente distinta a aquella por la que comenzaron Hume o Diderot o Kant o Mill»[11]. Estos pensadores son los grandes representantes de la *Northern European culture*[12], de raíz netamente protestante[13]. MacIntyre considera que las máximas figuras del movimiento ilustrado no fueron francesas sino alemanas: Kant y Mozart. A la ilustración francesa le faltaron varias cosas, entre ellas el fundamento en un protestantismo secularizado y nuevo tipo de Universidades, como las de Könisberg y Edinburgo o Glasgow[14]. Precisamente la Revolución francesa consistió, al menos en su primera fase, en un intento de asumir los usos políticos noreuropeos. No es un azar que Kant viera en la Revolución francesa la expresión de su propio modo de pensar.

A partir del siglo XVIII, los países germanos y anglosajones han vivido *after virtue*; pero no así los mediterráneos. Este sería, entre otros, el caso de las culturas española e italiana[15]. Por eso en estos países se ha conservado una moral

más atenida a la tradición clásica, una moral de la virtud. Frente a la moral de principios y reglas, la moral de la virtud. En opinión de MacIntyre ha llegado el momento de revalorizar este modelo, retornando a la tradición clásica: la ética no debe entenderse como la mera resolución de problemas intelectuales sino como la adquisición de hábitos de comportamiento, de cualidades de carácter[16]. De ahí que su libro acabe con estas palabras:

> Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir a los horrores de las edades oscuras pasadas, no estamos enteramente faltos de esperanza. Sin embargo, en nuestra época los bárbaros no esperan al otro lado de la frontera, sino que llevan gobernándonos hace algún tiempo. Y nuestra falta de conciencia de ello constituye parte de nuestra difícil situación. No estamos esperando a Godot, sino a otro, sin duda muy diferente, a San Benito[17].

A pesar de la finura de los análisis de MacIntyre, pienso que parte de un error, probablemente debido a su lejanía del actual mundo mediterráneo. La Ilustración también ha llegado a éste, de modo que hoy todos vivimos *after virtue*, «después» de la virtud, razón por la cual es una tarea igual de urgente para todos ir *after virtue*, «tras» ella. Para esto no es necesario, como MacIntyre insinúa, renunciar a las conquistas de la modernidad. No hay una oposición tajante entre la ética de la virtud y la ética de los principios, sino más bien complementariedad. Así lo dio a entender G.J. Warnock hace ya años[18]. Como ha escrito William Frankena, «las virtudes sin los principios son ciegas»[19]. De parecida opinión es Philippa Foot[20], para la cual existe una relación circular entre principios y virtudes, de modo que ninguno de ellos es realmente posible separado del otro. Esto le ha llevado a Tom L. Beauchamp a concluir que «toda teoría basada en principios... es capaz de derivar sus correspondientes virtudes»[21]. La virtud es de algún modo la meta de toda la vida moral. El hombre bueno es el hombre virtuoso, aquel que ha hecho de la virtud su modo o forma de vida. Esto significa *éthos*, modo de vida, *bíos* (a diferencia de *zoé*), el *bíos ethikós* o *bíos politikós*.

La relación médico-enfermo (o, más genéricamente, la relación sanitario-paciente) es un vínculo interpersonal, social o político. A lo largo del libro hemos visto que esta relación social y política ha de respetar los principios de autonomía, beneficencia y justicia. Ellos son los que definen los derechos y deberes éticos de cada una de las partes, el médico, el paciente, la sociedad. Pero la relación sanitario-paciente sólo será perfecta cuando esos derechos se conviertan en hechos, actos, y éstos en actitudes o hábitos virtuosos. Y como la virtud por antonomasia de la vida social y política es, según Aristóteles, la *philía* o amistad, resulta que la relación médica sólo será perfecta cuando llegue a ser relación de amistad. En el mundo de Sófocles, como ha señalado MacIntyre, moralidad, vida política y amistad se identificaban[22]. Por eso decía Aristóteles que «cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia»[23]. La amistad es la virtud moral por antonomasia, y en consecuencia la base de la moral de virtudes. El médico virtuoso habrá de ser siempre un médico amigo.

La amistad auténtica ha de concebirse como la plenificación de la autonomía, la beneficencia y la justicia. Dice Aristóteles que «son los justos los más capaces de amistad»[24]. Tampoco puede darse amistad más que entre personas adultas y libres. La amistad necesita como fundamento la autonomía de las partes. Esa autonomía, a su vez, ha de ser confiada y confiante, no suspicaz y reservada. Su término natural es por ello la benevolencia y la beneficencia[25]. No se puede no querer el bien para el amigo, ni dejar de hacérselo siempre que ello es posible. Remedando a Kant podemos decir que los tres principios de la vida moral sin la amistad son inútiles; y que ésta sin ellos resulta imposible. Lo cual significa que la relación médico-enfermo sólo será perfecta cuando busque la autonomía, la beneficencia y la justicia en la amistad. Laín Entralgo ha escrito sobre este punto libros definitivos, en especial el que lleva por título *La relación médico-enfermo*[26]. Esta relación ha de fundarse en lo que Laín llama la «amistad médica», compuesta por las notas de benevolencia, beneficencia y confidencia[27]. La importancia capital de estos estudios de Laín Entralgo ha sido reconocida por algunos de los mejores bioeticistas actuales, como Mark Siegler[28], Edmund Pellegrino[29], Eric Cassell[30] y James F. Drane[31]. Por influencia de todos ellos, la idea de la amistad como canon de la relación médico-enfermo se ha ido abriendo paso en la bioética, hasta el punto de que la *President's Commission* ha señalado, siguiendo a Mark Siegler, la necesidad de ir más allá del puro paternalismo y del puro autonomismo, fundando las relaciones sanitarias sobre la confianza y la confidencia, es decir, sobre la amistad. «La elasticidad de la relación (del médico con el paciente) dependerá mucho de la capacidad de confianza y confidencia (*trust and confidence*) intercambiadas entre el paciente y el profesional»[32].

Al definir el tipo de relación humana que el médico —y el sanitario en general— ha de establecer con su paciente, es usual afirmar que tal relación debe hallarse basada en el «servicio». El médico debe estar al servicio del paciente. Pienso que es un grave error. La vieja figura social y jurídica del servilismo no puede ser ya el ideal de las relaciones humanas. Éstas no deben basarse en el «servicio» sino en la «amistad». La amistad es la virtud por excelencia de las relaciones humanas. Quizá por eso dijo Aristóteles de ella que era «lo más necesario de la vida». Y añadía: «Sin amigos nadie querría vivir, aun cuando poseyera todos los demás bienes; hasta los ricos y los que tienen cargos y poder parecen tener necesidad sobre todo de amigos... En la pobreza y en los demás infortunios se considera a los amigos como el único refugio»[33]. Sin embargo, es entonces cuando resultan menos frecuentes. Durante siglos y siglos se han venido repitiendo los versos del poeta Ovidio que dicen:

> *Dum fueris foelix, multos numerabis amicos*
> *Tempora, si fuerint nubila, solus eris.*

Una de las épocas oscuras en que los amigos se necesitan más y abundan menos es la enfermedad. El enfermo no quiere lástima, pero sí confianza, amor de amistad. «Los que pasan por una aflicción, dice Aristóteles, se sienten aliviados cuando sus amigos se conduelen con ellos»[34]. *Philía* es amor, pero amor confiado. Y por confiado, confidente. A la amistad la caracterizan la confianza y la confidencia. Por eso decimos de los amigos que son «íntimos». El ámbito de la amistad es el propio de la confianza. Entre los amigos se dan a su modo las tres virtudes que se llaman teologales: la fe, la esperanza y el amor. Su centro es

la esperanza, entendida como confianza. Porque en el amigo se confía, se tiene fe en él: es la «fe fiduciaria»; y se confía en él porque se le ama: es el «amor fiduciario». La amistad es más que una ética, una religión. Suele considerarse la *agápe* o caridad como la virtud por antonomasia del cristianismo. Pero la *agápe* sólo llega a su perfección cuando la benevolencia y la beneficencia en que consiste se unen a la confianza y a la confidencia propias de la amistad. El resultado es, como tan bellamente han expuesto Edmund Pellegrino[35] y Warren Reich[36], la «com-pasión», que consiste en ponerse en el puesto del otro e identificarse con su experiencia. Compasión no es lástima, sino relación humana basada en la devoción, la constancia, el respeto de la persona y la responsabilidad. Es, como dice Reich, la relación con el otro basada en el amor, la benevolencia, la comprensión y la amistad. En la compasión convergen y se plenifican mutuamente la *philía* y la *agápe*. Por eso es el tipo de relación humana más excelsa.

> No os llamo ya siervos,
> porque el siervo no sabe lo que hace su amo;
> a vosotros os he llamado amigos,
> porque todo lo que he oído de mi Padre
> os lo he dado a conocer[37].

NOTAS

[1] ARISTÓTELES, *Gran Etica*, I,1: 1183b 11-17.

[2] ARISTÓTELES, *Met* 1021b 15-20. Cf. Diego GRACIA, «El estatuto de la medicina en el *Corpus Aristotelicum*», en *Asclepio* 25, 1973, p. 63.

[3] Cf. GALENO, *Quod optimus medicus sit quoque philosophus*, en *Claudii Galeni Opera Omnia*, ed. C.G. Kühn, I, 53-63.

[4] Cf. GALENO, «El mejor médico es también filósofo», en *Galeno*, ed. de José Antonio Ochoa y Lourdes Sanz Mingote, Madrid, Coloquio, 1986, p. 120. Cf. Gary B. FERNGREN y Darrel W. AMUNDSEN, «Virtue and Health/Medicine in Pre-Christian Antiquity», en Earl E. SHELP, ed., *Virtue and Medicine. Explorations in the Character of Medicine*, Dordrecht, Reidel, 1985, pp. 3-22.

[5] Alfonso de MIRANDA, *Diálogo del perfecto médico*, Madrid, Editora Nacional, 1983. Cf. Darrel W. AMUNDSEN y Gary B. FERNGREN, «Virtue and Medicine from Early Christianity through the Sixteenth Century», en Earl E. SHELP, ed., *Virtue and Medicine. Explorations in the Character of Medicine*, Dordrecht, Reidel, 1985, pp. 23-61.

[6] Enrique JORGE ENRÍQUEZ, *Retrato del perfecto médico*, Salamanca, Real Academia de Medicina de Salamanca, 1981, «Breve suma de lo que se contiene en este primer diálogo».

[7] Suele considerarse a Kant como el punto de inflexión entre la ética de la virtud y la ética del deber, aunque esto no sea del todo exacto. Por lo que respecta a la ética médica, la teoría de la virtud ha seguido siendo la predominante hasta hace muy pocos años. Cf. Dietrich von ENGELHARDT, «Virtue and Medicine during the Enlightement in Germany», en Earl E. SHELP, ed., *Virtue and Medicine. Explorations in the Character of Medicine*, Dordrecht, Reidel, 1985, pp. 63-79; Laurence B. MCCULLOUGH, «Virtues, Etiquette, and Anglo-American Medical Ethics in the Eighteenth and Nineteenth Centuries», en Earl E. SHELP, ed., *Virtue and Medicine. Explorations in the Character of Medicine*, Dordrecht, Reidel, 1985, pp. 81-92. Cf. también Ruth R. FADEN y Tom L. BEAUCHAMP, *A History and Theory of Informed Consent*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, p. 6.

[8] Alasdair MACINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2.ª ed., 1984. Cf. Kai NIELSEN, «Critique of Pure Virtue: Animadversions on a Virtue-Based Ethic», en Earl E. SHELP, ed., *Virtue and Medicine. Explorations in the Character of Medicine*, Dordrecht, Reidel, 1985, pp. 133-150; José MONTOYA SAENZ, «A propósito de *After Virtue* de A. MacIntyre», en *Revista de Filosofía*, 2 ép., VI, 1983, 315-321.

[9] A. MACINTIRE, *Op. cit.*, p. 119.

[10] A. MACINTIRE, *Op. cit.*, p. 226.

[11] A. MACINTYRE, *Op. cit.*, p. 119.

[12] A. MACINTYRE, *Op. cit.*, p. 39.

[13] Cf. A. MACINTYRE, *Op. cit.*, p. 44.

[14] Cf. A. MACINTYRE, *Op. cit.*, p. 37.

[15] Cf. A. MACINTYRE, *Op. cit.*, p. 37. La ética española del carácter y la felicidad ha tenido su máxima expresión filosófica en las obras de Ortega y Zubiri. Sobre su repercusión en la ética de Aranguren, cf. Adela CORTINA, «Una ética del carácter y la felicidad», en *Anthropos* 80, 1988, 42-45.

[16] Cf., en el mismo sentido, Stanley HAUERWAS, «Toward an Ethics of Character», en *Vision and Virtue. Essays in Christian Ethical Reflection*, Notre Dame, Indiana, Fides Publishers, 1974, pp. 48-67.

[17] A. MACINTYRE, *Tras la virtud* (trad. esp.), Barcelona, Crítica, 1987, p. 322. El autor ha seguido desarrollando su tesis en su reciente libro *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Duckworth, 1988.

[18] Cf. G.J. WARNOCK, *The Object of Morality*, Londres, Methuen and Co., 1971, pp. 71-86.

[19] William K. FRANKENNA, *Ethics*, 2.ª ed., Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1973, p. 65.

[20] Philippa FOOT, *Virtues and Vices*, Oxford, Blackwell, 1978.

[21] Cf. Tom L. BEAUCHAMP, *Philosophical Ethics. An Introduction to Moral Philosophy*, Nueva York, McGraw-Hill, 1982, p. 166. Del mismo, «What's so special about the virtues?», en Earl E. SHELP, ed., *Virtue and Medicine. Explorations in the Character of Medicine*, Dordrecht, Reidel, 1985, pp. 307-327.

[22] Cf. A. MACINTYRE, *After Virtue*, ed. cit., p. 135.

[23] ARISTÓTELES, *Et. Nic.* VIII,1: 1155a 26-27.

[24] ARISTÓTELES, *Et. Nic.* VIII,1: 1155a 28.

[25] Sobre esto, cf. el magnífico libro de Pedro LAIN ENTRALGO, *Sobre la amistad*, 2 ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1985.

[26] Cf. Pedro LAÍN ENTRALGO, *La relación médico-enfermo: Historia y teoría*, 2.ª ed., Madrid, Alianza, 1983. Este libro tiene como fundamento filosófico y antropológico el que años antes escribió el mismo Laín Entralgo con el título de *Teoría y realidad del otro*, 3.ª ed., Madrid, Alianza, 1983. El propio Laín sintetizó el contenido de su libro *La relación médico-enfermo* en otro más breve, titulado *El médico y el enfermo*, que apareció simultáneamente editado en siete idiomas. A ello se debe su enorme difusión, y el que fuera conocido en el mundo de habla inglesa (cf. P. LAIN ENTRALGO, *Doctor and Patient*, Nueva York, McGraw-Hill, 1969).

[27] Sobre la amistad médica, cf. *La relación médico-enfermo*, ed. cit., pp. 238-260.

[28] Cf. Mark SIEGLER, «Searching for Moral Certainty in Medicine: A Proposal for a New Model of the Doctor-Patient Encounter», en *Bull. N.Y. Acad. Med.*, 57, 1981, pp. 56-69. En otro trabajo suyo, titulado «The Nature and Limits of Clinical Medicine», puede leerse: «Although I strive to care for each of my patients to the best of my ability, there is little doubt that I am more affective as a person and as a physician with those patients I like. We resonate well together: they know how I am thinking and feeling, and I apprehend how they are doing more directly than in other cases. They know they have a friend as well as a doctor. These observations echo the eloquent passages of Dr. Laín Entralgo when he speaks of medical *philía*, a deep medical friendship, as being at the heart of the relationship between doctor and patient»: Mark SIEGLER, «The Nature and Limits of Clinical Medicine», en Eric J. CASSELL y Mark SIEGLER, eds., *Changing Values in Medicine*, Nueva York, University Publications of America, 1979, p. 31. Cf. también la crítica de James F. CHILDRESS, «Rights and Responsabilities of Patients: A Commentary on Pedro Laín Entralgo», en Eric J. CASSELL y Mark SIEGLER, eds., *Changing Values in Medicine*, ed. cit., pp. 145-149.

[29] Cf. Edmund PELLEGRINO y D. C. THOMASMA, *A Philosophical Basis of Medical Practice*, Nueva York, Oxford University Press, 1981, pp. 198 y 216-219. Cf. también E. PELLEGRINO y D.C. THOMASMA, *For the Patient's Good. The Restoration of Beneficence in Health Care*, Nueva York, Oxford University Press, 1988.

[30] Cf. Eric J. CASSELL y Mark SIEGLER, eds., *Changing Values in Medicine*, Frederick, Md., University Publications of America, 1979; Eric J. CASSELL, *The Place of the Humanities in Medicine*, Hastings-on-Hudson, N.Y., The Hastings Center, 1984; Eric J. CASSELL, *The Healer's Art,* Cambridge, Mass, The MIT Press, 1985.

[31] Cf. James F. DRANE, «La Bioética en una sociedad pluralista. La experiencia americana y su influjo en España», en Javier GAFO, ed., *Fundamentación de la bioética y manipulación genética*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1988, pp. 87-105. En la primera página Drane expresa su «convencimiento de que los americanos tienen mucho que aprender de la ética de la Europa Meridional... Una metafísica más realista y una especial insistencia en la persona y en la virtud son precisamente dos aspectos de la tradición ética española que cada vez más numerosos pensadores americanos reconocen como necesarios». Cf. también su libro *Becoming a Good Doctor:*

The Place of Virtue and Character in Medical Ethics, Kansas, Sheed and Ward, 1988.

[32] President's Commission, *Making Health Care Decisions*, Vol. I, Washington D.C., U.S. Government Printing Office, 1982, p. 37.

[33] ARISTÓTELES, *Et. Nic.* VIII, 1: 1155a5-12.

[34] ARISTÓTELES, *Et. Nic.* IX, 11: 1171a29-30.

[35] Cf. Edmund PELLEGRINO, «Health Care: A Vocation to Justice and Love», en F.A. EIGO, ed., *The Professions in Ethical Context*, Villanova University, Proceedings of the Theology Institute of Villanova University, 1986, pp. 97-126; Ibid., «Cada enfermo es mi hermano», *Dolentium Hominum*, 3, 1988, 58-62; Ibid., «Agape and Ethics: Some Reflections on Medical Morals from a Catholic Perspective», en E. PELLEGRINO, J. LANGAN y J.C. HARVEY, eds., *Catholic Perspectives in Medical Morals*, Dordrecht, Reidel, 1989.

[36] Cf. Warren REICH, «Un'etica della vita centrata sulla famiglia», en *Famiglia Oggi* n. 34, julio-agosto 1988, pp. 64-74, esp. p. 70.

[37] Juan 15,15.

Índice onomástico

Abad, J. 594.
Abel-Smith, B. 307, 309.
Ackerknecht, E.H. 306.
Adorno, T. W. 529, 545, 576, 587, 589, 592.
Aecio, 54, 112.
Agich, G. J. 307, 310s.
Agnew, C. R. 118.
Agustín de Hipona, 115, 185, 209, 212, 300, 388.
Albarracín, A. 192.
Albert, H. 349, 390.
Albi Romero, G. 117.
Alcmeón de Crotona, 36, 205.
Alegre Amor, A. 587.
Alejandro Magno, 116.
Alemán, L. 114.
Al-Farabi, 587.
Alfonso XII, 270.
Alfonso de Miranda, 116, 599, 603.
Ali Abbas, 84, 116.
Al-Ruhawi, 84.
Américo Vespucio, 139, 190.
Amundsen, D. W. 117, 603.
Anassimov, S. F. 391.
Anaximandro, 204s, 207.
Anderson, F. M. 168ss, 349.
Annas, G. J. 195.
Antifón 190.
Antonino Pío, T. A. 82.
Antonio de Florencia, 85.
Apel, K. O. 287, 311, 369, 392, 417-21, 452s, 497, 515ss, 519, 562, 569-573, 581s, 592s.
Appelbaum, P. S. 194-197.
Aranguren, J. L. L. 300, 393, 603.
Ariès, P. 142, 192.
Aristófanes 39.
Aristóteles 25, 30, 32ss, 36s, 39, 54, 59, 107s, 110s, 116, 205-211, 213, 225, 286, 294, 301, 325ss, 352, 388, 400, 402, 404s, 454, 456, 467, 501, 514, 528, 530, 545, 563s, 587s, 600s, 603ss.
Airstoxeno 55.
Arnau de Vilanova, 84, 116.
Arnim, H. von 388.
Arrow, K. 256, 278, 307.
Artola, M. 191s, 305.
Aubenque, P. 514.
Audi, R. 310.
Averroes 587.
Avron, J. 310.
Ayer, A. J. 390.

Baciero, C. 190.
Bacon, F. 132.
Baily, M. A. 307.
Baird, P. 310.
Bañez, D. 190.
Baqueo 80.
Barral, P. E. 309.
Batyguin, K. 305.
Bayes, T. 430.
Beauchamp, D. 234s, 304.
Beauchamp, T. L. 102, 118, 120, 164, 166, 173, 183s, 186, 189, 193-197, 279, 304, 310, 449, 518, 600, 603s.
Bebley, C. E. 307, 310s.
Béjar, H. 192, 196.
Bell, J. 149.
Benoit, P. 524.
Bentham, J. 259, 308, 346, 352, 559.
Benveniste, E. 31, 108.
Bergson, H. 439s, 518.
Berkeley, J. 329.
Berkey, B. 168, 170.
Berlant, J. L. 87, 117.
Bertomeu, M. J. 581, 596.
Beveridge, W. 267s, 308.
Bismark, O. von 200, 266.
Blanc, L. 239, 243, 295.
Bloch, M. 113.
Bodin, J. 217ss, 302.
Boecio 123s, 190, 301, 374, 407, 524.
Boismard, M.E. 524.
Bouvia, E. 449.
Boyle, M. H. 310.
Bracho, S. 119.

Brand, J. L. 303s.
Brandeis, L. 183, 196.
Branson, R. 307.
Breautigan, W. 114.
Brenkert, G.G. 305.
Brentano, F. von 392, 454, 469-473, 521.
Broad, C. D. 308.
Brockington, F. C. 304.
Brody, B. 234s, 304, 406.
Bryan, G. L. 429, 518.
Buch, A. J. 300.
Buchanan, A. 255, 303, 307.
Buenaventura de Bagnorea 587.
Bullough, V. L. 87, 117.
Bultmann, R. 589.
Bunge, M. 351, 390.
Bylebyl, J. J. 109.

Caballero Harriet, F. J. 303.
Cabanel, G. P. 309.
Cabanis, P. J. 153.
Calcidio 388.
Calianactes 80.
Callahan, D. 197, 306.
Campanella, T. 132, 191.
Camps, V. 525.
Cardozo, B. 163s.
Carels, E. J. 310.
Cármides 32.
Carnap, R. 347s, 390.
Casal y Aguado, M. 78, 114.
Casas, B. de las 129s, 132.
Case, W. 156.
Cassell, E. J. 293, 311, 601, 604.
Castelli, B. 109.
Castro, R. de 90.
Castro Izaguirre, E. 587.
Celio Aureliano 37, 109.
Chamberlain, J. 309.
Chambers, G. 309.
Chantraine, P. 108.
Childress, J. 95s, 99, 102, 119s, 279, 604.
Childs, M. 264.
Cicerón 56, 92, 539s, 589.
Cieza de León, P. 130, 191.
Cipriano 115.
Cleantes 323.
Clemente de Alejandría 92, 108.
Cobarruvias, S. de 112.
Cohen, H. 426.
Colón, C. 129, 190.
Cómodo Antonino, M. A. 82.
Comte, A. 319, 347, 389s.
Condorcet, M. de 153.
Conill, J. 388, 393, 514, 520.
Constantino el Africano, 84.
Cooper, M. 308.
Cortina, A. 369, 393, 419, 425, 492, 515ss, 519, 525, 573ss, 587, 593s, 603.
Cotton, F. 165, 195.
Cowen, D. L. 117, 150, 193.
Cowper, F. 150.
Crisipo 323s, 539.
Critias 32.
Cubells, F. 300.
Cullen, W. 89, 145, 147s.
Curran, W. J. 118.

Daniels, N. 252, 255s, 285, 295, 307.
Daremberg, C. 110, 113s.
Darwin, C. 276.
David 83.
Deichgräber, K. 43, 48, 69, 71, 90, 110-116.
Descartes, R. 559, 592.
Díaz, C. 391, 553, 591.
Diderot, D. 599.
Diels, H. 111.
Dietz, F. R. 114.
Diógenes Laercio 323ss, 388, 532, 587.
Diótima 32.
Dodds, E. R. 109.
Drane, J. F. 13, 120, 601, 604.
Dreier, R. 592.
Droysen, J. G. 47.
Duato, A. 594.
Duchet, M. 191.
Dworkin, G. 99, 119, 185.
Dworkin, R. 196, 290s, 311, 492, 497s, 525, 581, 596.
Dyck, A. J. 118.

Ebner, F. 515.
Echandía, G. R. de 388.
Edelstein, L. 48, 60, 62, 69, 71, 107, 109-113.
Eigo, F. A. 605.
Eliade, M. 300.
Elizari, J. 515.
Elling, R. H. 308.
Elorduy, E. 388.
Ely, W. S. 118.
Empédocles de Agrigento 53, 55s, 107.
Engel, E. 275.
Engelhardt, D. von 119, 201, 300, 603.
Engelhardt, H. T. 197, 233, 235, 254, 304, 339ss, 355, 389-392, 419, 421, 517.
Engels, F. 236-239, 242, 304, 591.
Enriquez, E. J. 116, 599, 603.
Epicteto 514.
Epicuro 525.
Erhard, J. B. 119.
Ernout, A. 51, 111, 108.
Escoto, J. D. 339, 541.
Escribonio Largo 74, 113.
Espinoza, B. 217, 221s, 302, 545.
Eurípides 34, 300.
Eutifrón 65ss.

Faden, R.R. 118, 164, 166, 173, 183s, 186, 189, 193-197, 304, 310, 603.
Farrel, M. D. 308, 310.
Farrington, B. 110.
Fastredo 115.
Faus, P. 304.
Feigl, H. 390.
Fernández, E. 302s.
Fernández de Oviedo, G. 129, 190.
Fernández Galiano, M. 108.
Fernel, J. 109.
Ferngren, G. B. 603.
Fichte, J. G. 182, 238, 333, 337ss, 389.
Filolao 55.
Fishburn, P. C. 429s, 518.
Fleck, L. 341, 390.
Fletcher, J. 479s, 522.
Flint, A. 118.
Focílides 215.
Foot, P. 600.
Foucault, M. 48, 111.
Fourart, P. 111.
Fox, D. M. 306, 308.
Frankena, W. K. 478, 522, 600, 604.
Freedman, B. 62, 112.
Fried, C. 253ss, 293, 295, 306s, 311.
Friedman, M. 233, 267, 304, 308.
Friedman, R. 304, 308.
Fushs, V. R. 310.

Gaefgen, G. 558, 591.
Gafo, J. 13, 195, 407, 409, 515.
Galeno 75-59, 81, 110, 113s, 326s, 388, 533, 535, 598, 603.
Galileo Galilei 342, 418.
Gallagher, E. B. 120.
Ganthier, D. 310.
Garcés, J. 132.
García Ballester, L. 107, 113, 304.
García del Carrizo, M. G. 192.
García del Real, E. 116.
Gasrcía Gual, C. 107, 110.
Garcilaso de la Vega 132.
Garzón Valdés, E. 592.
Geich, J. B. 119.
Gentili, G. 114.
George, L. 264.
Gerhoh de Reichersberg 115.
Gibbard, A. 278, 309s.
Gil, L. 109.
Gilbert, R. 308.
Gisborne, T. 92.
Gniostko, E. 391.
Goclenius, R. 109.
Gödel, K. 459.
Gogarten, F. 478.
Gómez Caffarena, J. 369, 392, 525.
Gonley, J. W. S. 118.
González Amuchástegui, 305.
González de Pablo, A. 522.
Gourevitch, D. 114.
Goya, F. de 554.
Gracia, D. 108, 110ss, 114, 116s, 119s, 195s, 301, 308s, 311, 388, 393, 514, 520s, 523ss.
Graham, J. 148, 150.
Gredt, I. 517.
Green, D. G. 151, 193.
Green, R. M. 252, 265ss, 307.
Gregory, J. 146ss, 152s, 192s.
Grisebach, E. 478s.
Grocio, H. 92, 544.
Guardini, R. 515.
Guillermo de Ockam 541, 589.
Guisán, E. 308.
Guthrie, W. K. C. 107, 190.
Gutiérrez Giorardot, R. 108.

Habermas, J. 11, 369, 417, 419, 516, 519, 558s, 570s, 581, 591s.
Hagard, S. 309.
Halliday, W. R. 109.
Ham, C. 308.
Hamann, J. C. 119.
Hare, R. M. 285, 290s, 311.
Hart, H. L. A. 491.
Hartfeld, H. 192, 303.
Hartmann, N. 366, 392, 474-477, 481, 502, 521s.
Harvey, J. C. 605.
Hauerwas, S. 603.
Haw, F. R. 116.
Hayek, F. A. 233.
Hecatón de Rodas 324.
Hegel, G. F. 238, 356, 485, 544-555, 572s, 575, 584, 589ss, 594.
Heiberg, I. L. 47, 111.
Heidegger, M. 205, 300.
Hennis, W. 563s, 592.
Henri de Mondeville 84s, 113, 116.
Heráclito de Efeso 53, 531ss, 540.
Herder, J. C. 119, 544.
Heródico de Selimbria 214.
Herodoto 24, 55, 63, 112.
Herófilo de Calcedonia 37.
Hesíodo 33, 52s.
Hicks, J. 278.
Higueras López, E. 303.
Hildegarda de Bingen 209, 301.
Hincmaro de Reims, 115.
Hipócrates de Cos 15, 75, 77, 80, 82, 114.
Hirschfeld, E. 115s.
Hirschfield, D. 267, 308.
Hobbes, T. 131ss, 137, 191s, 217, 219ss, 223, 302.
Höffe, O. 558, 591.
Hoffmann, F. 90, 117.
Hofling, C. K. 193.
Hogkinson, R. G. 303.
Hollender, M. 101.

Homero 52s.
Hook, E. 309.
Hooker, R. 133, 156.
Hooker, W. 118, 194.
Hopkins, H. R. 118.
Horacio 92.
Horkheimer, M. 557-560, 562, 591s.
Horwood, S.P. 310.
Hugo de San Víctor 587.
Hugo de Santa María 115.
Hume, D. 139s, 182, 192, 327, 319-334, 336, 339, 342s, 346s, 349, 352, 359, 365, 370, 388s, 410, 470, 494, 599.
Hun, T. 118
Husami, Z.I. 305.
Husserl, E. 287, 360ss, 364, 371ss, 392, 471s, 482s, 522.
Hutcheson, F. 92, 330.
Huxley, T. H. 150, 193.
Hyde, G. 305.

Ilting, K. H. 570.
Imaz, E. 191.
Isaac Israelí 84.

Jackson, D. L. 186, 197.
Jacob, W. 306.
Jacobi, A. 118.
Jaeger, W. 54, 112.
Jámblico 55.
Jarcho, S. 109, 116.
Jaspers, K. 478.
Jeffrey, R. C. 429, 518.
Jennings, B. 306.
Jenófanes de Colofón 52s.
Jenofonte 111, 588.
Jerónimo, San 83.
Johnson, L. B. 267.
Johnson, S. 92.
Jonas, H. 307.
Jones, W. H. S. 47, 107, 111.
Jonsen, A. R. 293, 311, 444s, 447s, 450, 518.
Joskow, P. L. 310.
Juan Alejandrino 37, 109, 114.
Juan Crisóstomo 92.
Jung, F. 391.
Justiniano 90, 285, 311.

Kabnick, L. 173.
Kaldor, N. 278.
Kamen, H. 191, 302.
Kanellopoulos, P. 516.
Kant, I. 99, 119, 140, 182s, 190, 196, 238, 248, 252ss, 285, 327, 331, 333-338, 240s, 362s, 368ss, 372, 389, 393, 410-419, 421-426, 453s, 456, 461, 467, 470, 483s, 488-492, 507s, 515ss, 519s, 523ss, 544s, 547-550, 565-571, 592ss, 599, 601, 603.
Katz, J. 154, 171, 193, 195.
Kennedy, J.F. 267.
Keynes, J. M. 262-265, 267-270, 273s, 308, 357, 391.
Kibre, P. 114.
Kierkegaard, S. 375, 385, 478, 553.
Kinkead, E. B. 162.
Klarman, H. E. 309.
Klaus, G. 391.
Knauer, P. 406.
Koch, R. 163.
König, F. 108.
Kraft, V. 390.
Kranz, W. 111.
Kriele, M. 564s, 592.
Krueger, P. 311.
Kudlien, F. 113.
Kuhn, T.S. 341, 349, 425.

Lactancio 92.
Lafayette, Marqués de 136.
Laín Entralgo, P. 13, 48, 107ss, 111, 192s, 300-304, 309, 388, 601, 604.
Lakatos, I. 349, 518.
Lanfranco de Milán 117.
Langan, J. 605.
Lasso de la Vega, J. S. 107.
Layard, R. 309.
Leake, C. D. 119.
Legido, M. 107.
Lekachman, R. 308s.
Leibniz, G. W. 333, 336, 485.
Lesky, E. 303, 305s.
Lessing, G. E. 119.
Levey, M. 116.
Lidz, C. W. 194-197.
Lisitsin, Y. 305.
Lisón Tolosana, C. 191.
Littré, E. 107, 111.
Locke, J. 16, 132-135, 191, 217, 222-225, 227,229s, 233-236, 254, 302, 388.
López Férez, J. A. 114.
López Piñero, J. M. 304.
Lorenzo de Medicis 130.
Lucio 82.
Lukács, G. 558, 591.
Lyade, R. 309.

Mach, E. 424.
MacIntyre, A. 368, 392, 599s, 603s.
Mackinney, L. C. 115.
Macklin, R. 196.
Maimónides 84.
Maliandi, R. 474, 476, 521s.
Malillos, J. L. 524.
Malthus, R. 227, 232s, 240, 261, 263, 303s, 346, 352, 357.
Mandeville, B. 137ss, 192.
Mansilla, H. C. F. 592.
Mansilla, P.P. 309.

Manuli, P. 114.
Maquiavelo, N. 562, 575.
Maravall, J. M. 191.
Marco Aurelio 514, 528.
Marcuse, H. 562, 592.
Mardones, J. M. 519.
Mariana, J. de 190.
Martin, M. W. 62, 112.
Martin de Azpilcueta 190.
Martin de Lyon 115.
Martín Mateo, R. 578ss, 595.
Martínez Martínez, J. A. 13.
Marx, K. 236-239, 241s, 295, 304s, 352, 356, 553s, 575, 591.
Mass, P. L. 113.
Mataix Corbí, R. 587.
May, W. F. 392.
McCormick, R. 406, 514.
McCullough, L. B. 120, 195, 603.
McKinlay, J. B. 307.
McMurrin, S. M. 306.
Meillet, A. 51, 108, 111.
Meisel, A. 173, 194-197.
Melle, A. 391.
Mendelssohn, M. 119.
Menéndez Ureña, E. 519.
Michelet, C. L. 544.
Michler, M. 29, 107.
Miguel Angel 328.
Mill, J. S. 140s, 143, 150, 192s, 259-262, 264, 285, 308, 346, 352-355, 390, 559, 599.
Miller, B. 197.
Millere, R. 391.
Mimnermo 34.
Mirabeau, Conde de 153.
Mises, R. von 348.
Mishan, E. J. 309.
Molero Labarta, T. 587.
Molière 154.
Molina, L. de 130, 190.
Montanyá, D. 13.
Montoya, J. 388, 514, 519, 603.
Mooney, G. H. 310.
Moore, G.E. 331, 458.
Morabia, A. 309.
Moran, J. E. 165, 195.
Moraux, P. 114.
Moreno Rodríguez, R. M. 108s.
Morgenstern, O. 348, 430, 438.
Moro, T. 132.
Morrein, E. H. 310.
Morton, W. T. G. 159.
Mozart, W. A. 599.
Müller-Dietz, H. 305.
Muntner, S. 116.
Murillo Ferrol, F. 190.

Natorp, P. 426, 517.
Nelson, W. 309.
Nepociano 83.
Neumann, J. von 348, 430, 438.
Newhauser, D. 310.
Newton, I. 342, 418, 428.
Niebyl, P. H. 109.
Nielsen, K. 252, 306, 603.
Nieto Soria, J.M. 113.
Nietzsche, F. 30, 35, 48, 108, 111.
Nittis, S. 50, 59s, 111s.
Nozick, R. 225, 227-231, 233ss, 254s, 286, 295, 302s, 307, 311, 353, 355, 390, 428, 457-467, 501, 520, 525.

Ochoa, J. A. 110.
Oelmüller, W. 519.
Olivecrona, K. 591.
Oliver, J. H. 113.
O'Malley, C. D. 192.
Ordronaux, J. 118.
Oribasio 113.
Orígenes 92.
Oromí, M. 589.
Orringer, N. R. 13.
Ortega y Gasset, J. 361s, 392, 603.
Osmond, H. 120.
Ovidio 57, 112, 601.

Pabón, J. M. 108.
Tablo de Tarso 539.
Paine, T. 192.
Palacios, M. 595.
Paladio 114.
Paniagua, J. A. 116.
Pareto, W. 278, 308.
Pasteur, L. 163.
Parménides 55.
Parson, T. 100, 120.
Paterson, T. T. 100.
Paulsen 501.
Pausanias 26.
Peces-Barba, G. 191, 196, 304s.
Pedro de Celles 115.
Pellegrino, E. D. 103, 120, 293, 311, 601s, 604s.
Percival, T. 90-93, 117s.
Pérez Bautista, F. 304.
Perlman, M. 308, 310.
Pernick, M. S. 117, 155ss, 163s, 193ss, 240s.
Pettenkofer, M. von 305.
Pilcher, L. W. 118.
Pindaro 41.
Pintor-Ramos, A. 13, 392, 486, 523.
Pitágoras 55.
Platón 15ss, 26-29, 31-36, 38, 54s, 60, 73, 107ss, 111s, 206, 213-216, 224, 241, 286s, 301, 318, 324, 326, 423, 501, 533-540, 552, 575, 587ss, 597.
Plinio el Viejo 112, 154.
Plutarco de Queronea 38, 109.
Popper, K. R. 349, 424, 427, 439, 517s, 587, 591.

Porfirio 55, 112.
Posidonio de Apamea 323.
Post, A. C. 118.
Pouchelle, M. C. 116.
Prosser, W. L. 194.
Proudhon, P.J. 225, 303.
Prümm, K. 108, 111.
Puchta, G. F. 544.
Pufendorf, S. 92, 544.
Pulido, A. 269.

Querefonte 32.
Quevedo, F. 154.
Quinlan, K. A. 276, 449, 580.
Quintanilla, M. A. 351, 390.
Quintiliano 28.
Quinto 82s.
Quiroga, Vasco de 132.

Rabano Mauro 115.
Rahner, K. 405, 477, 514, 522, 524.
Ramsay, F. P. 406, 438, 514, 518.
Rappaport, S. M. 391.
Rashdall 501.
Rather, L. J. 109.
Rawlins, M. D. 193.
Rawls, J. 248-253, 255ss, 285-288, 290s, 306s, 311, 358, 369, 391s, 417, 421, 427s, 517ss, 525, 569s.
Reagan, R. 233.
Reich, W. T. 120, 193, 195s, 522, 602, 605.
Reim, A. 119.
Reiner, H. 476.
Reiser, S. 118s.
Rhazes, 84, 112s, 116.
Ricardo, D. 227, 259, 261, 346.
Ricardo de San Víctor 124s, 190.
Rickenberg, R. E. 168.
Rickert, H. 467s, 520.
Riedel, M. 592.
Riese, W. 116.
Riezu, J. 389.
Ríos, S. 518.
Ríos-Insua, J. 518.
Ríos-Indua, S. 518.
Ritter, J. 563.
Robert, S. D. 310.
Robinsón Crusoe, 200.
Robles, G. 592.
Rodilla, M. A. 306.
Rodríguez Feo, J. 107.
Romeo Casabona, C. 194, 196, 577, 579, 595.
Romero Maroto, M. 304.
Roosa, D. B. S. J. 118.
Roosevelt, F. D. 264, 266.
Rosen, G. 193, 247, 303, 305s.
Ross, W. D. 203, 280, 300, 311, 454-457, 459s, 467, 497, 501, 514, 519s.
Roth, A. 392, 521.
Rousseau, J. J. 132, 225ss, 303, 568.
Rovira, R. 369, 393.
Rubio, M. 515.
Rubio Carracedo, J. 587.
Ruelle, E. 114.
Rufo de Efeso 77.
Rush, B. 118, 153, 193.

Sadovnick, A. 310.
Salgo, M. 166.
Sampedro, J. L. 519.
Sánchez-Mazas, M. 390.
Sánchez Granjel, L. 117.
Sanz Mingote, L. 110.
Sartre, J. P. 479.
Sass, H. M. 195.
Savage, L. J. 430, 518.
Savigny, K. von 544.
Say, J. B. 263.
Scheler, M. 362-366, 379, 392, 472ss, 476, 502, 521.
Schiller, F. 119.
Schipperges, H. 301.
Schlandraff, U. 300.
Schlick, M. 347, 390.
Schrage, W. 589.
Schüller, B. 501, 524s.
Schwartz, W.B. 310.
Schwenninger, W. 24, 200.
Scjnädelbach, H. 517.
Sen, A. 256, 307.
Séneca, L. A. 78.
Shaftesbury, Lord 137.
Shelly, M. W. 429, 518.
Shelp, E.E. 119, 300, 303s, 307, 603s.
Siegler, M. 120, 193, 197, 293, 301, 311, 518, 601, 604.
Sigerist, H. E. 305s.
Simon, I. 116.
Simon, J. M. 274.
Simónides 29.
Simpson, J.Y. 160.
Sinclair, J.C. 310.
Singer, C. 69, 112.
Smith, A. 89, 137-140, 145s, 148, 151, 192, 227, 259, 303, 342-346, 352s, 355, 389s, 428.
Sobradillo, AZ. de 119.
Sócrates 32, 54, 60, 65ss, 541, 597.
Sófocles 39, 600.
Solano, A. 13.
Solón de Salamina 34.
Soto, D. de 130.
Splett, J. 300.
Steussloff, H. 391.
Stason, W. B. 310.
Stemplinger, E. 109.
Stern, E. 395-399, 450s, 480s, 513.
Stern, W. 395-399, 451, 480.
Stetson, H. G. 165, 195.

Stevens, R. 308.
Stirner, M. 238.
Stöckle 111.
Suárez, F. 124-128, 130, 190, 301, 327, 544.
Sudhoff, K. 115.
Sydenham, T. 90, 117.
Szasz, T. 101, 309.

Tales de Mileto 54, 475.
Temisón de Laodicea 37.
Teognis 34.
Terrance, G. W. 310.
Tertuliano 92.
Thatcher, M. 233.
Thiebaut, C. 587.
Thom, A. 391.
Thomasma, D. C. 103, 120, 311, 604.
Thorndike, L. 109, 116.
Tillich, P. 478.
Tomás de Aquino 109, 115, 125, 190, 208-213, 216, 300s, 514, 524s, 540s, 589.
Tomasio, C. 544, 549, 594.
Toulmin, S. E. 390.
Triebel-Schubert, C. 111.
Truyol y Serra, A. 190.
Tucker, R. 305.

Ulpiano 285s, 540.
Urraburu, J. J. 517.

Valcárcel, A. 591.
Vallespín, F. 303.
Vanderpoel, S. O. 118.
Vargas, F. 13.
Veatch, R. M. 252s 295, 306s, 358, 369, 391s.
Vereecke, L. 117.
Vico, J. B. 544.
Vidal, J. L. 108.
Vidal, M. 515.
Virchow, R. 247, 306.
Virgilio 154.
Viñas y Mey, C. 190.
Vitoria, F. 130, 544.

Wald, A. 429s.
Walzer, R. 113.
Warnock, G. J. 600, 604.
Warren, J. M. 160.
Warren, S. 183, 196.
Weber, M. 86ss, 95, 100, 112s, 117, 119, 143, 467ss, 496s, 502, 521, 525, 538, 555ss, 561, 572, 574s, 591s.
Weinstein, M. C. 310.
Weise, K. 391.
Weizsäcker, V. von 200.
Wells, H. 159.
Wenz, P. S. 310.
Wey, W. C. 118.
Whitehead, M. B. 395-399, 450s, 481s, 507, 510, 512s.
Wieland, M. 119.
Williams, A. 310.
Wilson, H. 263, 308.
Winslade, W. J. 293, 311, 518.
Wittgenstein, L. 341, 355, 406, 514, 562, 592.
Wolff, C. 544.
Wright, G. H. von 348, 390, 429.

Xirau, R. 191.

Young, T. 153.
Younger, S. 186, 197.

Zeuxis 80.
Zubiri, X. 28, 107s, 287-290, 311, 321, 323, 326, 333, 368, 371ss, 375-382, 385, 388, 393, 483-489, 495s, 499ss, 503s, 514, 519, 521ss, 525, 546, 603.

UNIVERSIDAD HISPANOAMERICANA
Fecha de adquisición 02 / 02 / 2022
Compra [X] Donación [ ]
Proveedor: Edic. Iberoamericanas
Precio: ₡ 34.000

UNIVERSIDAD HISPANOAMERICANA
Biblioteca
Sede Aranjuez

Fundamentos de bioética se ha convertido en una obra ya clásica de prestigio e influencia internacional.

Se trata de un ambicioso y magistral intento de fundamentar los juicios morales en el ámbito médico desde una doble perspectiva: la histórica y la sistemática. La primera abarca la tradición médica (criterio del bien del enfermo, paternalismo), la tradición jurídica (criterio de autonomía, derechos del enfermo) y la tradición política (criterio de justicia, bien de terceros). La perspectiva sistemática se ocupa de las diversas fundamentaciones de la bioética, de sus métodos y de la bioética mínima.

Una amplia introducción redactada en 2007 expone la perspectiva actual del autor sobre este libro publicado originalmente en 1989 y consagrado desde entonces como una obra de referencia imprescindible en su tema.

Diego Gracia es catedrático de Historia de la Medicina y director del Máster de Bioética en la Universidad Complutense. Miembro de la Real Academia de Medicina y Presidente del Patronato de la Fundación de Ciencias de la Salud.

ISBN: 978-84-9584840-33-2

TRIACASTELA

Colección
Humanidades Médicas
N.º 21