

sostenible. Con todo, aunque la razón no otorga autoridad moral, se puede obtener, del permiso de los que eligen colaborar, una autoridad moral que vincula a los extraños morales, es decir, se puede realizar una pequeña parte de lo que confiaba llevar a cabo la Ilustración. También se puede limitar la amenaza del nihilismo: se pueden articular cánones generales de moralidad secular. Del mismo modo se puede limitar el relativismo, apertamente no restringido: los cánones de la moralidad secular, aunque carecen de contenido, permiten la colaboración moralmente autoritaria. Pero los límites impuestos al nihilismo y al relativismo sirven de base, a su vez, para limitar la autoridad moral de la política pública secular, incluida la política sanitaria.

Ya que el colapso del proyecto Ilustrado se debió al fracaso de la exigencia epistemológica que dice que la razón puede permitir saber lo que hay que hacer, nada se deduce acerca de la existencia de una verdad última o de la capacidad de conocer la verdad a través de la gracia. Por consiguiente, ante la moralidad y la bioética carentes de contenido que vinculan a extraños morales permanentes de contenido que vinculan a extraños morales permanentes de la moralidad secular de los amigos morales, y debido a los límites de la autoridad moral secular, deberemos decir frecuentemente: «X tiene el derecho moral a hacer A, pero está equivocado». La importancia tiene el hecho de que todavía hay comunidades vigorosas que imponen sólidas exigencias a los individuos. Tan sólo hemos descubierto que las sociedades en gran escala, creadas por extraños morales, no proporcionan ese tipo de comunidad, en que los individuos pueden encontrar la estructura completa de la vida moral, comprender la verdadera solidaridad, o trascender la anomia que genera el individualismo carente de contenido.

LOS PRINCIPIOS DE LA BIOÉTICA

CAPÍTULO IV

BARCELONA, PAISOS, 1995

LOS FUNDAMENTOS DE LA BIOÉTICA

Engelhardt, Tassan

5710

C-327

14/03/07

En la raíz misma de la ética y de la bioética anidan profundas tensiones. La ética no es una única forma de actuar, sino que abarca diferentes formas de actuar, entre las que existe un «parecido de familia» y que a menudo chocan entre sí. Como veremos en el capítulo anterior, la moralidad que vinculan a extraños morales se diferencian notablemente de la moralidad y la bioética que vinculan a amigos morales. La moralidad que vincula a estos últimos depende de la autoridad que los individuos otorgan a través del permiso y tiene una estructura negativa: revela derechos y deberes de tolerancia; el requisito de utilizar a los individuos sólo con su consentimiento previo impone límites. Por otra parte, la moralidad que vincula a extraños morales justifica moralmente tareas conjuntas dotadas de contenido por medio de los acuerdos de colaboración. Este libro fija su atención en la moralidad de los extraños morales, de hecho más importante que la moralidad de los amigos morales.

Tan importante, de hecho más importante que la moralidad de los amigos morales, es la que une a amigos morales, ya que otorga contenido. Sin embargo, diferentes visiones morales sirven de marco para distintas comunidades morales, crean una bioética diversa de contenido y ofrecen considerable orientación acerca de la correcta actuación del paciente, del médico, de la enfermera o del estudiante de medicina, de la política sanitaria. Este libro no aborda estas moralidades ni la bioética que sostienen, así como tampoco estudia la moralidad de contenido concreto que debe modelar la bioética y guiar la política sanitaria por medio de las cuales colaboran los amigos morales.

La moralidad de los extraños morales demuestra, hasta que punto pueden colaborar individuos pertenecientes a diferentes comunidades morales, así como las limitaciones a las que se ve sometida su actuación cuando actúan de forma conjunta. La moralidad de los amigos morales demuestra lo que realmente tiene importancia, pero sólo puede entender su poder de conversión y no

Permiso y beneficencia: el conflicto en la raíz de la bioética

La voluntad de moralidad y el problema de la intersubjetividad

Como ya hemos demostrado en el capítulo anterior, en las so-

ciudades pluralistas seculares nos encontramos con graves proble-
mas para alcanzar una solución racionalmente justificada de los
dilemas bioéticos presentes en las mismas. Cuando las premisas
compartidas por todos son insuficientes para servir de marco a
una determinada interpretación de la vida moral, y si los argu-
mentos racionales no pueden por sí solos establecer definitiva-
mente tales premisas, los hombres y las mujeres no disponen de
otro medio que el mutuo acuerdo para elaborar una estructura
moral común. La estructura moral concreta debe basarse, pues, en
una decisión de la voluntad de elegir un punto de vista moral, y no
en las conclusiones de un argumento racional. En su sentido más
general y comprensivo, el punto de vista moral secular será aquella
posición intelectual a partir de la cual se comprende que los con-
flictos concernientes a la corrección o incorrección de una acción par-
ticular pueden resolverse intersubjetivamente por mutuo acuerdo;
dicho punto de vista se abraza, pues, con el fin de que resulte posi-
ble el ejercicio intersubjetivamente fundado de la alabanza y la cen-
sura, del respeto mutuo y de la autoridad moral. La estructura mo-
ral en que descansan las diversas formas de la vida moral es, pues,
una práctica general que se hace tan inevitable como el interés por
resolver las disputas morales.

Es posible establecer un parangón con la práctica de fundar in-
tersubjetivamente exigencias del conocimiento empírico. Aunque
no estemos en condiciones de garantizar que los principios del
método inductivo vayan a tener éxito en el futuro, si alguien está
interesado en la fundamentación intersubjetiva de determinadas
exigencias de conocimiento, es que en términos generales puede
ofrecer los cánones que justifican determinadas exigencias del
conocimiento empírico, siempre que éstas sean posibles. En la
medida en que tales enunciados de conocimiento pueden fundarse
intersubjetivamente, van a presuponer enfoques que hemos de ca-
lificar de inductivos. Sin ningún tipo de suposiciones o seguridad
de las metáforas se pueden señalar las condiciones necesarias para
una costumbre muy general y humana: la elaboración de generali-
zaciones empíricas. En este sentido tampoco se necesita tener la
seguridad de que en algún momento se va a formar una comunidad

la fuerza, no puede imponer su aceptación. Por consiguiente, a me-
nudo se comprende la equivocación que reside en una acción o si-
tuación ajenas, pero no se tiene la autoridad secular de obligar a
que se corrija. La observación, «X tiene derecho a hacer A, pero A
es un acto totalmente equivocado», expresa con frecuencia una
tensión, ya que la moralidad de los extraños morales carece de con-
tenido, pero restringe la autoridad de las personas para actuar so-
bre otras personas que no dan su consentimiento.

Una segunda tensión fundamental tiene su origen en la diferen-
cia existente entre respetar la libertad y garantizar los intereses
más legítimos de las personas. Esta tensión se refleja periódica-
mente en la asistencia sanitaria. A menudo, los pacientes eligen
conductas que tanto médicos como enfermeras saben que son pe-
ligrosas, posiblemente incapacitantes, y en último término letales.

Movidos por el respeto que les merecen esas personas, los médicos
y las enfermeras deben a menudo, incluso habitualmente, tolerar
estilos de vida ríscos o fallos en el cumplimiento del tratamiento.
Sin embargo, al escoger la profesión sanitaria, médicos y enferme-
ras se han comprometido personalmente a hacer realidad los inte-
reses más legítimos de los pacientes. Podemos considerar esta ten-
sión como un conflicto entre dos principios éticos: el principio de
permiso y el de beneficencia. En función del contraste entre estos
dos principios resulta comprensible la tensión moral experimenta-
da en muchas decisiones relativas al aborto, a la aceptación del tra-
tamiento o al rechazo de la asistencia sanitaria.

Permiso y beneficencia son principios en un doble sentido. Es-
tos principios pretén funcionar como encabezamientos de capítu-
lo o como índices que apuntan en dirección de grupos de cuestio-
nes. En tales casos, los principios funcionan como reglas, tal vez
como reglas generales que guían al investigador hacia un enfoque
particular de la solución de un problema. Como tales, los princí-
pios son, si no fundamentalmente, por lo menos útiles. Los principios
también pueden servir para indicar las fuentes de áreas concretas
de derechos y obligaciones morales. Los principios pueden igual-
mente cumplir una función de justificación, en este sentido son
principios: principios, comienzos u orígenes de determinadas áreas
de la vida moral. Ambos son también principios en el sentido de
que señalan direcciones diferentes capaces de justificar el interés
moral por la asistencia sanitaria.

Llegados a este punto, se puede entender por qué los médicos no deben tratar, experimentar con o manipular a un paciente que esté en su sano juicio sin contar previamente con el consentimiento de él mismo. Se ha establecido así la base para la afirmación de obligaciones estrictas de respeto mutuo en la sanidad. Sin embargo, con ello no se ha establecido ninguna obligación de beneficencia. No se conoce de hecho los bienes a perseguir, sino únicamente el lugar exacto donde termina la propia autoridad. Por ejemplo, se debe ofrecer asistencia sanitaria a quienes no la pueden pagar? Cuáles son las obligaciones no contractuales que pesen sobre los individuos y las sociedades de hacer el bien y no limitarse a evitar las acciones prohibidas que afectan a otros? En qué consiste el bien que hay que hacer? La obligación de guardar con beneficencia es más difícil de justificar en las diversas comunidades morales que el principio de abstenerse del uso de toda fuerza no autorizada, al ser posible resolver coherentemente las disputas morales por mutuo acuerdo, sin que se dé por descontado el principio de beneficencia. Este último no es necesario para la estricta coherencia del mundo moral, incluida la bioética. En este sentido, el principio de beneficencia no es tan básico como aquel otro que yo denominaré «principio de permisos». El principio de beneficencia no resulta tan ineludible. Se puede actuar de manera poco caritativa sin que por ello se entre en conflicto con la noción mínima de moralidad.

Cómo Kant intenta clarificar la noción de lo concreto en el ámbito de los principios morales

La dificultad de encontrar una justificación general de la beneficencia se puede apreciar examinando el intento de Kant de justificar la moralidad. Kant se esfuerza por mostrar que actuar moralmente es actuar racionalmente. De esta suerte, Kant está en condiciones de afirmar que no es posible hablar coherentemente de la dignidad y de uno mismo como merecedor de censura o de alabanza, es decir, merecedor de felicidad o indigno de felicidad) sin considerar con idéntico respeto a entidades similares. Sin embargo, el simple hecho de apelar a la contradicción no proporciona una justificación del principio de beneficencia. De hecho, como han mostrado Hegel y sus él-

moral concreta. Sin embargo, es posible esbozar las condiciones necesarias de la misma, al tiempo que se reconoce el carácter imprescindible de los intereses reales en la conformación intersubjetiva de un mundo moral, a fin de que de ese modo se satisfagan tan las condiciones necesarias como las suficientes de moralidad. Para que la voluntad en favor de un punto de vista moral sea algo más que una inclinación hacia un punto de vista moral particular, tendrá que ser una voluntad en favor de una estructura moral tan general como el concepto mismo de moralidad. Con todo, una vida ética real requerirá un sentido moral concreto, particular. Al aparecer vinculado al concepto mismo de moralidad, el proceso de fundar una moralidad concreta por mutuo acuerdo se hace acreedor a una justificación racional general, en el sentido de que ésta es coextensiva con una explicación razonada disponible de manera general que forma parte integrante del contenido mismo de resolver las disputas morales sin recurrir a la fuerza. Si el ejercicio de la ética secular ha de implicar, como mínimo, el esfuerzo por establecer la corrección de acciones por otro camino que la fuerza, y si, por otra parte, los sentidos morales de los individuos son divergentes, lógicamente el principio moral fundamental será el del respeto mutuo en la negociación común y la creación de un mundo moral concreto.

Si tenemos en cuenta que la estructura moral adquiere una mayor particularidad por la dedicación a una ordenación particular de los bienes de la vida humana, la caracterización de la estructura moral no puede ofrecernos la especificación para dicha ordenación particular. Si lo hiciésemos, perdería su generalidad. Por otra parte, cuanto más vinculada aparece la caracterización de la estructura moral a la tarea misma de ser una parte de, más firmemente puede dicha caracterización obtener una justificación de alcance general. En efecto, al plantear un problema en la moral en forma de una cuestión filosófica, se busca una respuesta racional que, en la medida de lo posible, es ineludible. Se busca un argumento que resuelva la disputa concerniente a cuál de los diversos caminos posibles se debe elegir para vivir la vida o ejercer la medicina, donde la sanción por violar ese «deber» no sea una amenaza de fuerza o un sentimiento de culpa, sino más bien irracionalidad, censurabilidad o el fracaso en la tarea de hacer realidad los bienes que se desea alcanzar. Al buscar una caracterización de la estructura de la moralidad y de la bioética que esta vinculada a la estructura de la racionalidad, es poco probable que se pueda obtener un contenido para caracterizar la naturaleza concreta de la vida moral.

Alasdair MacIntyre,⁷ Kant no aporta un solo argumento que pueda dotar de contenido a la ética. Kant trata de dar contenido a su ética recurriendo a argumentos que, para resultar convincentes, dependen de a) no distinguir entre la libertad como valor y la libertad como limitación secundaria o lateral (garantizando el respeto hacia las personas, Kant cree haber garantizado la obligación de valorar la autonomía), y b) la apelación a una forma de contradicción, que podríamos calificar de contradicción de la voluntad. Bajo esta última, Kant incluye las acciones que se pueden afirmar sin incurrir en contradicción conceptual (afirmar la idea de la comunidad pacífica, en el sentido de una comunidad cuya autoridad no está basada en la fuerza, y, al mismo tiempo, decidir utilizar la fuerza contra el inocente que no da su consentimiento, implicaría una contradicción conceptual), pero que, en opinión de Kant, no se podrían querer de hecho para los demás sin que más tarde se quisiese lo contrario para sí mismo (por ejemplo, negarse a ser caritativo con los demás, aunque en el futuro se pueda desear que esa misma beneficencia se le ofrezca a uno mismo).

Por lo que al primer punto se refiere, el principio de Kant de respeto por su ley moral no es simplemente una limitación de actuar contra las personas sin el consentimiento de éstas, sino que afirma la libertad como valor fundamental y, de esta manera, va más allá del apoyo de los argumentos concretos de Kant. El argumento exigiría apelar a una sensibilidad moral particular. Puesto que los argumentos kantianos utilizan una apelación de este tipo, Kant no admite el suicidio, aunque en el caso de una persona competente existe seguramente consentimiento.⁸ Como demostramos en el capítulo anterior, convertir un valor cualquiera, incluida la libertad, en un valor fundamental, equivale a aprobar una ética particular. Al valorar la libertad, se está haciendo algo más que elaborar y justificar la estructura misma de la moralidad. Se puede tratar coherentemente a todas las personas como fines en sí mismas y, al mismo tiempo, afirmar como máxima moral el que los individuos pueden decidir voluntariamente cuándo han de cesar de ser libres escogiendo el suicidio o recurriendo a la Legión Extranjera. El respeto por la libertad como condición necesaria para la posibilidad misma del respeto mutuo y del lenguaje de alabanza y censura no depende de ningún valor particular, o clasificación de bienes, sino que únicamente exige el interés por la resolución de los problemas sin recurrir a la fuerza. Cuando se ha distinguido entre libertad como condición de la moralidad y libertad como valor,

se pierde la base de las obligaciones para con uno mismo, si es que tales obligaciones seculares existen. Al no otorgar un gran valor a la propia libertad, se actúa en el contexto delimitado por la obligación de no usar la fuerza contra el inocente que no ha dado su previo consentimiento. Por el contrario, una biotética basada en las aseveraciones de Kant conduciría a no respetar las decisiones de los pacientes, a menos que dichas decisiones afirmasen un principio de autonomía dotado de contenido. Los pacientes no serían libres de tomar las decisiones que no afirmasen la libertad como un valor (por ejemplo, cometiendo suicidio).

Por lo que al segundo punto se refiere, al afirmar que no se puede querer abandonar sin contradicción —no en virtud de una contradicción formal, sino debido a una contradicción de la propia voluntad— lo que nosotros denominamos el «principio de beneficencia», Kant busca también ulterior contenido para la ética.⁹ En efecto, Kant reconoce que los argumentos en favor de la obligación de beneficencia no se basan en la imposibilidad de imaginar su efecto, Kant reconoce que los argumentos en favor de la obligación de beneficencia, como el mismo reconoce, no se debe considerar una obligación estricta, sino meritoria. Kant describe los sentimientos de alguien que estaría dispuesto a adoptar esta posición de la siguiente manera: «¿En qué me afecta a mí todo esto? Que cada uno sea tan feliz como el cielo lo quiera o como el mismo sea capaz de conseguir, por mi parte, no me apropiare de nada que sea suyo, y ni siquiera le envidiare, pero no deseo contribuir en modo alguno a su bienestar o a su ayuda en momentos de necesidad». En su respuesta, Kant arguye que aunque se pueda concebir de forma coherente que esa actitud refleje una ley natural, sería no obstante imposible *querer* que el principio en cuestión tuviera vigencia por doquier como una ley natural. «Y es que una voluntad que tomase esa resolución entraría en conflicto consigo misma, pues a menudo se pueden presentar situaciones en las que necesitaría el amor y la compasión de los demás, y en las que habría alejado de sí, en virtud de la mencionada ley natural que brota de su propia voluntad, toda esperanza de recibir la ayuda que desea.»¹⁰ En este sentido, Kant confía en una contradicción de la voluntad, más bien que en una contradicción conceptual, para poder fundamentar el principio de beneficencia.

Esta sugerencia de Kant tiene valor heurístico. El mundo moral puede dividirse en una dimensión que admite una justificación ética por estar vinculada a la idea de vida racional, y una segunda dimensión vinculada a la noción de solidaridad. Si quisiéramos reformular el pensamiento de Kant, las cosas quedarían así: se puede contemplar la desgracia de los demás y defender conscientemente que el principio de beneficencia, fundado en el concepto de ética que abarca a diversas comunidades morales, no opera obligaciones morales estrictas, sino sólo un ideal moral razonable. Además, no proporciona un ideal canónico. En este caso, las acciones no caritativas no entran en conflicto con la idea de la comunidad pacífica, sino únicamente con la idea de la beneficencia, y existen numerosas interpretaciones dotadas de contenido de la beneficencia. Por consiguiente, el uso de la fuerza contra individuos pacíficos no caritativos carece de autoridad porque va en contra de la comunidad pacífica, la cual constituye el núcleo de la ética secular. De hecho, el recurso a la fuerza convertiría a quienes se utilizasen en personas censurables en función del núcleo de la moralidad secular. El principio de beneficencia es exhortativo e indeterminado, mientras que el principio de permiso es constitutivo. Consecuentemente, resulta más fácil fijar normas internacionales para el consentimiento libre e informado en función del respeto hacia las personas, pero más ardua la tarea de establecer un criterio para un nivel decoroso o básico de la asistencia sanitaria.

Al menos, el principio de beneficencia sugiere que sería recomendable beneficiar a las personas necesitadas, aunque el principio no pueda justificar el uso de la fuerza para obligar a la beneficencia o para especificar el contenido de la beneficencia. De esta manera, es algo bueno el que los médicos presten cuidados sanitarios gratuitos a pacientes indigentes que, por ejemplo, carecen de seguro médico, o no se beneficiarían del *Medicare*. Su violación puede justificar al menos la negación de un acto de beneficencia no debida basada en un contrato o un acuerdo. El principio de beneficencia nos recuerda lo que puede ser la vida moral: una forma de dar vida a redes de solidaridad a través de la dedicación a proporcionar bienes a nuestros próximos más necesitados. Sin embargo, las necesidades capaces de generar exigencias morales sólo pueden determinarse en un contexto particular y a menudo por un acuerdo mutilateral. Las obligaciones de los facultativos se hacen más apremiantes desde el momento en que todos los miembros de una

asociación médica acuerdan que los médicos deben tratar de ofrecer, siempre que sea factible, una serie de servicios gratuitos a las personas necesitadas.

Podríamos sentir la tentación de interpretar que Kant, de manera inconsciente, defiende con prudencia su principio de beneficencia.¹² Sin embargo, el tema se ha de comprender de forma más coherente como un recordatorio de la condición necesaria para la posibilidad de interpretar la moralidad como una red recíproca de solidaridad. La vida moral no se agota con una explicación de la misma como la estructura de la comunidad pacífica. También es la estructura de la solidaridad mutua. La cuestión que se plantea es la siguiente: ¿en qué medida es ineludible esta segunda interpretación y cuál es su contenido?

Las sanciones por inmoralidad

Consideremos en este punto el tema de las sanciones por mala conducta. La moralidad secular carece de sanciones legales y determinadas formas de actuar justifican la censurabilidad o reprobación al infierno. La moralidad secular puede demostrar que quienes así actúan. La moralidad secular puede mostrar también en qué casos es justificable el uso defensivo o punitivo de la fuerza.¹³ Pero la moralidad carece de por sí de fuerza física. Las sanciones de la moralidad están vinculadas a su justificación. El uso de la fuerza no permitida contra el inocente es incompatible con la opinión que sostiene que los otros están equivocados al usar esa misma fuerza contra uno mismo, o con la pretensión de que al castigar a otra persona como equivocada o censurable se puede ir más allá de señalar que nos disgusta tal conducta y que, consiguientemente, desearíamos que tanto el interesado como los demás se abstuviesen de practicarla.¹⁴ Dicho brevemente, el concepto de la comunidad pacífica modelado según el principio de permiso constituye un elemento esencial en la vida de las personas. Lo abrazamos tan pronto como intentamos hablar acerca de la moralidad en diferentes comunidades morales. No aceptarlo significa perder la base para un discurso moral congruente en una sociedad secular y pluralista. El principio de permiso fundamenta la moralidad del respeto mutuo, ya que exige que sólo se utilice a

otras personas si éstas dan previamente su consentimiento. Las sanciones son de orden intelectual. Plantear una cuestión ética equivale a plantear una cuestión intelectual referente a las justifi-

El argumento en favor de la beneficencia no depende de la coherencia de la moralidad, sino de la necesidad que esta última tiene de contenido. Al contrario que el principio de permiso, que justifica el proceso por el que se genera el contenido, el principio de beneficencia identifica el contenido del ejercicio de la moralidad.

El principio de permiso muestra que no se debe utilizar a los pacientes como simples medios para un fin, el principio de beneficencia apoya los objetivos morales concretos por los que debe guiarse el ejercicio de la medicina. Sin embargo, sentidos morales particulares establecen clasificaciones rivales de los bienes de la vida. En su forma más general, el principio de beneficencia apunta simplemente que los argumentos morales giran en torno a la cuestión de lo que es bueno o apropiado hacer. La dificultad en relación con el principio de beneficencia reside en la circunstancia de que toda clasificación específica de bienes depende de un sentido moral particular y, por lo tanto, no es capaz de alcanzar a diferentes comunidades morales. Su contenido está vinculado a un acuerdo, a una visión moral o a una comunidad en concreto. Aquí reside verdaderamente el núcleo de la dificultad. Por ejemplo, ¿en qué circunstancias y en qué medida supera en importancia la obligación de ayudar a los demás al bien de disponer de tiempo libre para tratar de alcanzar las propias metas? Dicho de forma más concreta, ¿cuanto tiempo de la propia consulta profesional se debe consagrar a prestar asistencia gratuita al indigente? El desacuerdo ético con respecto a la beneficencia distingue a las comunidades de diferentes compromisos morales porque no existen argumentos racionales seculares concluyentes para justificar un sentido moral particular. El problema de justificar cada una de las visiones particulares de la beneficencia resulta insoluble en tales circunstancias. En la medida en que es posible una descripción de la ética secular general, que en su generalidad se puede caracterizar como parte esencial de los esfuerzos de las personas, tal explicación de la ética se justifica por el hecho de ser un elemento ineludible de la vida. De esta forma se ha justificado el principio de permiso; es la condición necesaria para poder resolver con autoridad moral las controversias morales entre extraños morales sin recurrir a la fuerza y para mantener un lenguaje ético secular mínimo destinado a ala-

Pollok
No se el ppio
de permiso

bat y censurar. En este sentido es una lenguaje formal, ya que proporciona el proceso vacío para generar autoridad moral en una sociedad pluralista secular por medio del consentimiento. El principio de permiso está en condiciones de demostrar que el aborto, la anticoncepción y el suicidio no se pueden prohibir con autoridad moral, pero no puede demostrar que sea bueno pagar por el aborto y la anticoncepción para el indigente o ayudarla a individuos racionales que tratan de cometer suicidio y necesitan ayuda. Se puede defender que la vida racional está además dedicada a la búsqueda común del bien. Pero, al contrario que la apelación al respeto mutuo a través del principio de permiso, el principio de beneficencia necesita ser especificado dentro del ámbito de una comunidad moral particular para que se pueda aplicar en la práctica.

En consecuencia, el principio de beneficencia se tiene que aceptar con más reservas que el principio de permiso por una razón ulterior. Si alguien pregunta: «¿por qué debo yo hacer el bien a los demás?», no se podrá responder: «porque si no se hace, se negará la posibilidad misma de la autoridad moral, por la sencilla razón de que se habrá negado el principio de respeto hacia las personas en general, incluida su misma persona». En su lugar, a lo sumo, podremos responder: «Si no hacemos el bien a los demás, no habremos afirmado la posibilidad de lo que podríamos llamar el reinado de la beneficencia o la comunidad caritativa». El principio de buena y de la mutua solidaridad humana. En el hay que ver el fundamento de lo que se podría calificar como moralidad de la asistencia y de la solidaridad social.

Los seres humanos son animales sociales y, consiguientemente, tienden a concebir socialmente los bienes. Sin embargo, si algunos no lo hacen, ¿qué se puede decir de ellos aparte del hecho obvio de que tales personas no cultivan precisamente los sentimientos de solidaridad y compasión? ¿Cuál es, en términos morales, la sanción por la falta de solidaridad o beneficencia? En caso de violación del principio de permiso, la sanción es la censurabilidad habitual del punto de perder la base para oponerse a las represalias. El individuo que viola el principio de permiso se sitúa fuera de la comunidad pacífica. Cualquiera que utilice la fuerza defensiva contra la persona culpable en cuestión no viola la autoridad moral secular porque para condenar a quienes recurran a esta fuerza de carácter defensivo, los culpables no pueden apelar de forma coherente a un

Sanción ppio de permiso a

Censurabilidad - respecto comunidad pacífica

principio que ellos mismos han rechazado. Así, la sanción se debe contar entre las más importantes, pero si alguien no se muestra caritativo, y lo sumo se ha apartado por su cuenta de la comunidad caritativa. Es verdad que no se puede ser poco compasivo y rechazar coherentemente la compasión y el apoyo de personas caritativas, a no ser que estas se hayan comprometido previamente a proporcionar ese apoyo. En este último caso, el apoyo que prestan estas personas se basaría en el principio de permiso y no en el principio de beneficencia. Rechazar la beneficencia por principio conduce a un empobrecimiento esencial de la vida moral, aunque no al rechazo total de la misma. Por otra parte, la mayoría de las personas no pretenden rechazar el principio de beneficencia de manera absoluta, sino que más bien se limitan a desear o a sustituir su propio principio por el de otra persona.

Sin embargo, cuando un individuo no sólo se niega a desear o a hacer el bien, sino que además desea perjudicar a otra persona, entonces el individuo malevolente renuncia a pertenecer a la comunidad moral, incluso si actúa autoritadamente. Existen dos importantes variaciones. En la primera, el individuo malevolente desea hacer lo que otro considera benéfico y a lo que da su consentimiento, pero que el individuo malevolente considera un acto pernicioso. Considérese, por ejemplo, el caso de un médico que sabe que el aborto es un acto incorrecto, pero que a pesar de ello realiza el aborto de una mujer que da su previo consentimiento y que considera este acto correcto. Imagínese también que el médico lo realiza motivado por un deseo vengativo de arrastrar a la mujer al mal. El médico actúa de forma malevolente, aunque desde el punto de vista de la mujer actúe de un modo benévolo y, en este caso, de forma autorizada. En el segundo ejemplo, el individuo malevolente desea hacer el bien a otra persona, a través de un acto que esta considera un mal, pero al que a pesar de todo da su consentimiento. Imaginemos que en este caso el hermano del médico del ejemplo anterior hace una transfusión sanguínea a un testigo de Jehová a quien odia. El médico, no siendo un testigo de Jehová, mantiene que la transfusión sanguínea constituye un bien para el testigo de Jehová, y éste acepta la transfusión debido a un debilitamiento de su fe causado por los esfuerzos del médico para convencerle. La esperanza del médico es que el testigo de Jehová viva, a partir de ese momento, con remordimientos de conciencia.

¿Qué podemos decir de esa malevolencia? En primer lugar, la obligación de no hacer el mal supera a la obligación de beneficiar.

cia. En caso de no ser benéfico no se alcanza la meta primordial de la moralidad, es decir, no se alcanza el bien, pero en el caso de la malevolencia se actúa claramente contra esa meta. Esta afirmación parece digna de credibilidad, incluso sin apelar a una concepción dotada de contenido del bien o del mal. El principio de no hacer el mal es el elemento más vinculante de la preocupación moral por la beneficencia, por alcanzar el bien, ya que la malevolencia es el rechazo del bien. ¿Queremos decir con esto que se puede utilizar la fuerza contra la persona malevolente? Si la persona que es objeto de la malevolencia da su consentimiento al acto malevolente, entonces se realiza un acto ilícito autorizado, y se triunfa sobre cualquier base secular general para utilizar la fuerza defensiva o punitiva, ya que el núcleo de la legitimidad moral secular es la autorización. Con todo, actos malevolentes cometidos contra futuras personas que no pueden dar su consentimiento legitimán el uso de la fuerza defensiva. La defensa contra la malevolencia no requiere que se tenga que presuponer una visión moral concreta. Además, cualquier persona que actúa de forma malevolente, y de forma no autorizada, carece de motivos para protestar cuando sea, a su vez, agredido por la fuerza defensiva.

A partir de estas reflexiones, estamos en condiciones de reconsiderar las sanciones por inmoralidad. En primer lugar, como ya hemos observado, los argumentos filosóficos no propocionan las sanciones disponibles mediante argumentos religiosos. Los filósofos no están en condiciones de demostrar que determinadas formas de inmoralidad conducirán al castigo eterno. La filosofía tampoco dispone de sanciones legales: no puede multar, ni encarcelar, ni dar latigazos. Los argumentos que examinábamos anteriormente muestran que el hecho de actuar en contra de la noción misma de la comunidad pacífica nos convierte en culpables a los ojos de los seres humanos en cualquier lugar del universo. En consecuencia, quien se comporta de esa manera pierde todo fundamento para protestar contra la fuerza defensiva, punitiva o de represalia que contra él use la comunidad agraviada. Tan pronto como alguien se muestra interesado en la ética como vía alternativa a la fuerza para la resolución de las disputas morales, se ha comprometido al respeto mutuo. Y, si alguien rechaza el principio del respeto mutuo, no puede protestar razonablemente cuando los demás respondan con la fuerza. Teniendo en cuenta que las cuestiones referentes a las sanciones por inmoralidad son intelectuales, también las sanciones lo son. Declaran proscrito al infractor, una acu-

Dotar de autoridad y contenido al principio de beneficencia

Así, pues, ¿qué podemos decir del principio de beneficencia? Ha actuado correctamente el propietario de este libro al gastar dinero en su adquisición en lugar de haber ayudado a los indigentes hambrientos? ¿Qué hubiese sucedido si hubiese tenido que elegir entre adquirir este libro, contribuir a salvar especies en peligro de extinción, alimentar a los hambrientos del Tercer Mundo o dar dinero a una fundación para ayudar a que un niño en Australia recibiera un costoso tratamiento médico, cuya probabilidad de salvar la vida del paciente no alcanza el 50%? ¿En qué principio debemos basarnos para determinar la cuantía de beneficencia exigida y en qué forma debe ésta llevarse a cabo? La dificultad reside en determinar cuándo la beneficencia se convierte en algo obligatorio, y no simplemente una forma de actuar laudable. En abstracto, no parece que exista una respuesta clara. El abanico de bienes que las seres humanos —y otros animales— pueden alcanzar, así como de los daños a evitar, es amplio y complejo. Se discute cuál debe ser la ordenación correcta y cuál el punto concreto en que las necesidades y los deseos imponen obligaciones concretas. Es importante señalar que eso nos lleva a considerar dos grandes dificultades en el

campo de los deberes y los derechos de beneficencia: se ha de fijar a su contenido (que dependerá de la visión particular de la vida buena de cada uno), y (b) su autoridad (esto es, la autoridad para exigir una visión de la beneficencia con preferencia a otra, incluyendo el alcance de las circunstancias en las que inconveniente o inclinaciones contrarias excusan a uno convenientemente de cumplir con un deber de beneficencia).

Los vínculos de beneficencia, si se han de establecer, hay que articularlos a partir de acuerdos mutuos, implícitos y explícitos, los cuales determinan tanto el contenido como la autoridad. Sólo en contextos sociales concretos, dentro del radio de acción de comunidades morales particulares, se puede descubrir cuáles son en concreto los vínculos que impone la beneficencia. Los vínculos de beneficencia que unen a los individuos en el desempeño de roles especiales —amigo, colega, esposo, padre, hijo, paciente y médico— son en parte contractuales. Con esto no queremos sugerir que se trate de un contrato explícito, sino de una red de acuerdos mutuos habitualmente implícitos. No faltan quienes ven en estos acuerdos una categoría especial, reservándoles el término de «alianza», entendido sin duda en un sentido muy cercano al religioso; sin embargo, el sentido mismo bíblico de la alianza se deriva de la idea de un tratado, firmado generalmente con una potencia victoriosa.¹⁵ En cualquier caso, todos formamos una red o trama de compromisos y acuerdos, tanto explícitos como implícitos, que sustentan una estructura de interpretaciones morales. Estos acuerdos normalmente están sujetos a revisión.

En muchas circunstancias se pueden escoger otros amigos, colegas, pacientes, médicos u otra *Health Maintenance Organization* (Organización para el Mantenimiento de la Salud). Se puede incluso repudiar a los propios padres o hijos, o adoptar otros niños. Se puede emigrar o integrarse en un nuevo grupo social con el que uno se sienta más sustancialmente de acuerdo. Se puede cambiar de partido o convertirse a otra religión. Aunque la historia, la cultura y las circunstancias condicionan todas estas elecciones, la vida en un mundo donde conviven numerosas comunidades morales en estrecho contacto demuestra diametralmente la posibilidad de establecer y remodelar tales vínculos sociales. Sin embargo, el principio de beneficencia que aquí se discute no es único ni se apoya en una comunidad moral particular. En el interior de una comunidad de Barmutis, de Iks, de patricios romanos de la época de la República, de judíos ortodoxos contemporáneos o de cristianos

mencionadas, existe una red de interpretaciones morales que sirve de fundamento a determinados principios concretos, aunque a menudo complejos, de beneficencia. En función de tales principios, cada uno está en condiciones de trazar detalladamente las obligaciones de beneficencia de los médicos para con los pacientes. Sin embargo, un principio de beneficencia no podría servir de fundamento para diversidad de comunidades no podría servir de fundamento para una ordenación concreta de bienes, sino que únicamente proporcionaría algunos bienes en general a personas también en general. En el mejor de los casos, el principio puede señalar que tales relaciones deberían caracterizarse por roles especiales de beneficencia. En general, el principio de beneficencia es simplemente el principio de hacer el bien.

Debido a que existen formas divergentes de interpretar en qué debería consistir «hacer el bien», no podemos identificar en la moralidad secular el principio de beneficencia con la regla de oro. Si nos comportamos con los demás de la misma forma que nosotros, a los demás nuestra visión concreta de la vida buena. De esta manera, la regla de oro puede servir de base (y de hecho así ha sucedido en algunas ocasiones) para la imposición tiránica de determinadas visiones particulares de la vida buena. Para evitar semejante tiranía, se debería formular el principio de beneficencia en los siguientes términos positivos: haz el bien a los demás lo que ellos consideran que sería su bien — y no lo que nosotros mismos o nuestra comunidad moral consideramos que es su bien — el sentido de la obligación se debilita. En primer lugar, la propia interpretación de la beneficencia en el ámbito de la propia comunidad moral señala a pautas para cuando tengamos que asumir la responsabilidad de hacer el bien a los demás. En segundo lugar, si pretendemos hacer el bien a un individuo de otra comunidad moral, con una visión diferente de la jerarquía de beneficios y perjuicios y del límite entre acciones obligatorias y acciones supererogatorias, tendremos que adaptar a la nueva situación nuestra propia visión de lo que es el intercambio adecuado de cargas en favor de los demás. Considerese el caso de un médico en la comunidad A, que sostiene que es importante salvar vidas, incluso cuando la probabilidad de éxito sea reducida y los costes muy elevados. En esta comunidad se destina más del 3% del Producto Nacional Bruto (PNB) sólo a la asistencia crítica, y más del 18% del BNP a la asistencia

sanitaria. El médico se escandaliza cuando visita la comunidad B, que sólo invierte el 4% de su Producto Nacional Bruto en salud, y el 3% en cuidados intensivos, al tiempo que invierte el 5% del PNB en filosofía y las bellas artes. ¿Cometen las personas de la comunidad B un error? ¿Tienen una concepción equivocada de la beneficencia médica? o ¿tienen por el contrario una concepción correcta de cómo ser caritativo con los demás a proporciones fáciles acceso al buen arte así como a una emulación de mayor calidad en el área de las Humanidades (suponiendo que tal excelencia se pueda alcanzar mediante una mayor inversión).

El hecho de expresar el principio de beneficencia con la máxima «Haz el bien a los demás» lleva implícito el reconocimiento de que todo discurso acerca de lo que más conviene a los demás presupone un juicio particular sobre qué constituye lo que más conviene a los demás. Cuando el discurso en cuestión abarca a varias comunidades morales, debemos presuponer la existencia de diferentes jueces de lo que es lo más conveniente y que poseen distintos sentidos morales. Es más, la moralidad basada en el respeto mutuo otorga a los individuos el derecho de oponerse a la provisión de un bien que ellos no desean. Cuanto mayor sea la distancia moral entre los individuos, tanto más los actos caritativos serán supererogatorios, en lugar de obligatorios. Cuanto más compartan los individuos una comunidad moral y un único sentido moral, más claramente quedarán definidas las obligaciones morales de beneficencia y tanto más amplio será el consenso entre dadores y receptores con respecto a la naturaleza del bien.

Un individuo puede también exigir debidamente que no se le obligue a mostrarse caritativo con otro porque eso podría perjudicar a terceros o porque de hecho podría resultar contraproducente para el individuo que busca ayuda. Este segundo caso implica un ejemplo del principio de no hacer el mal; se trata de una aplicación especial del principio de beneficencia que subraya el hecho de que nadie puede ser obligado a ofrecer a otros un servicio que el mismo considerará clara e inequívocamente una violación del principio de beneficencia. Aquí utilizamos el principio de no hacer el mal en el sentido de no infringir a otro un daño al que el individuo no se opone (y al que podemos suponer que otorga su consentimiento). Considerese el caso de un joven universitario que, al final de un apasionado enamoramiento, lee *Die Leiden des jungen Werthers* (Los sufrimientos del joven Werther) de Goethe y le pide a un amigo que le prescriba su revólver para suicidarse. Aunque el principio de

afirmando el principio de beneficencia nos podemos embarcar en la empresa de vertebrar una comunidad moral y de dotar de contenido a la beneficencia.

Esto significa para la bioética que una comprensión de las limitaciones debidas a la exigencia de obtener autoridad a través del permiso es un elemento fundamental, aunque insuficiente, de toda explicación de la correcta asistencia sanitaria. Se ha de conseguir el consentimiento, se ha de renunciar a impedir el acceso al aborto y a la anticoncepción, y se ha de respetar el derecho de los individuos a mantener un nivel privado de servicios sanitarios. Sin embargo, esta red necesaria de deberes de tolerancia será insuficiente para dibujar un cuadro completo de la vida moral. Será necesario, además, determinar las obligaciones que tienen los médicos y la sociedad de ofrecer asistencia sanitaria y apoyo a los pacientes.

Justificación de los principios morales

Las justificaciones ofrecidas de este principio moral no son simplemente exigencias psicológicas concernientes a la disposición a mostrarse respetuoso o solidario. Se trata de puntos de vista corrientes sobre nosotros mismos dentro de marcos conceptuales ineludibles concretos. Por ejemplo, preguntar cómo determinar las causas del cáncer o si una determinada baya es venenosa, supone plantear una cuestión que presupone puntos relativamente estables, cambios que obedecen a determinadas pautas o reglas, y una cierta reciprocidad entre los puntos que permanecen y los que cambian. Tendríamos que recordar aquí los argumentos de Kant relativos a las condiciones necesarias para que se dé la experiencia.¹⁶ Al preguntar (o pensar) acerca de la naturaleza de la realidad empírica (o incluso simplemente al experimentar algo como coherente) quedamos a merced del conjunto de suposiciones referentes a la coherencia empírica. Tales principios resultan tan inevitables que rechazarlos sería lo mismo que refrendar una psicosis con un caso de verdadero autismo.¹⁷ La experiencia posee un conjunto de suposiciones que se pueden formular de modo conceptual por tirarse de la experiencia de un ser racional.¹⁸

De la misma manera, también la reflexión sobre la censura y la alabanza justificada presupone un marco en virtud del cual se puede disponer de un criterio o autoridad para la evaluación. La con-

dición mínima para esta posibilidad es el respeto mutuo, que utiliza el principio de permiso como fundamento, tanto del sentido de autoridad moral como de la justificación de la censura y la alabanza. Para establecer un sentido moral más concreto se necesitan premisas, que resulta imposible obtener en términos seculares generales. Tales premisas exigirían comprometerse con una comunidad particular, con sus suposiciones metafísicas, religiosas e ideológicas ya aceptadas. El respeto mutuo, en el sentido de la exigencia de permiso, apenas es suficiente, pero basta, en cualquier caso, para la mínima gramática necesaria para la estructura secular de la autoridad moral. Como síntesis del núcleo de la moralidad basada en el respeto mutuo, se debe abrazar el principio de permiso en la medida en que uno mismo piensa coherente-mente que esta exige respeto para sí, o que considera a las demás personas en función de lo loables o censurables que son, o que es capaz de reconocer la autoridad moral en un contexto pluralista secular, esto es, en un contexto en que no se dan por sentadas especiales premisas religiosas, metafísicas o ideológicas. Si no se participa en este mundo del respeto mutuo, sólo queda recurrir al uso de la fuerza que, o bien no ofrece ninguna justificación general secular o se ampara en preteritos (esto es, razones que están en función de supuestos religiosos, metafísicos o ideológicos especiales) que no se pueden obtener en términos seculares generales. De ahí que personas en cualquier lugar del universo que están interesadas en ofrecer justificaciones generales del respeto, la censurabilidad o la alabanza y la autoridad moral tengan motivos para tachar de inmorales a quienes recurran a la fuerza injustificada. A través del principio de permiso, la moralidad del respeto mutuo traza las fronteras de la moralidad en general. Dicho principio de permiso pone al descubierto a quienes viven al margen de dicha moralidad y, por lo tanto, no pueden protestar contra el uso defensivo y punitivo de la fuerza. Como tal, es un principio restrictivo.

La moralidad del bienestar y de la solidaridad social, sintetizada bajo la rubrica del principio de beneficencia, pone de manifiesto el impulso moral, la preocupación por garantizar el bien de las personas y de los seres sensibles en general. Comprender la moralidad es comprender que la misma gira en torno a la consecución del bien de las personas.¹⁹ Los límites generales de la capacidad de la razón para poner al descubierto una visión concreta justificada del bien y 2. las limitaciones debidas a la moralidad del respeto

mutuo (expresadas en un principio negativo de autonomía) fijan los límites de las acciones justificadas moralmente en nombre de la beneficencia. Sin embargo, si únicamente se comprendiera la bioética a la luz de estas limitaciones, se habría olvidado por qué hemos decidido dedicarnos a la asistencia sanitaria en un principio, a saber, para lograr una serie de bienes importantes para los pacientes actuales y potenciales.

El principio de beneficencia es tan ineludible como la cuestión acerca de lo que está bien o mal hacer. Interesarse por una respuesta intersubjetiva a esta pregunta presupone una inquietud por el bien de las personas y de los seres sensibles en general. Plantear de esta manera la cuestión de lo bueno y lo malo supone adoptar una perspectiva razonada y anónima, que pertenece, por igual a todas las personas y a cada una de ellas en particular. Ello implica dejar de lado intereses y ventajas personales particulares, de forma que se esté en condiciones de juzgar qué líneas de conducta habría que aprobar racionalmente como buenas y qué otras habría que censurar como malas. Después de todo, responder a esta pregunta racional no equivale a determinar qué es cierto para uno mismo, sino qué es cierto para todos los seres racionales que se hacen esa misma pregunta. La perspectiva racional se caracteriza por tratar de dejar de lado parcialidades, prejuicios y deformaciones personales, orientándose hacia una valoración anónima, que es intersubjetiva.

Dada la improbabilidad de que se alcance un consenso general acerca de lo que significa la interpretación correcta de la buena vida, la pregunta acerca de qué es bueno o malo hacer no puede recibir una respuesta concreta o de pleno contenido. Se trata de una pregunta heurística: orienta a los individuos hacia la búsqueda de una explicación de las consecuencias buenas y malas. Sin embargo, tal explicación variará, en la medida en que diferentes individuos aceptan distintas jerarquías de beneficios y perjuicios. También variará dependiendo de si el bien se considera independiente del agente moral o relativo a éste, y dependiendo de qué importancia se otorga al hecho de que las personas puedan actuar según su propia visión del bien, etc. Lo mejor que se puede hacer es articular el principio de beneficencia «Haz el bien a los demás» en comunidades morales concretas. Las interpretaciones particulares de lo que es bueno y malo constituyen objetivos dignos de ser perseguidos, aunque sin olvidar el carácter absoluto de la preocupación.

La tensión entre los principios

Los principios de permiso y de beneficencia fundamentan y a la vez resumen dos puntos de vista morales esenciales: a) aquel en función del cual se considera que significa actuar con autoridad, dentro de los propios derechos, y b) aquel otro en función del cual se considera que significa hacer el bien y evitar el mal. Cada uno de ellos se justifica por su vinculación a un elemento ineludible de significado. El principio de permiso resulta ineludible en la medida en que nos preguntamos si nosotros (o cualquier otra persona) hemos actuado rectamente, es decir, con autoridad moral. Por su parte, el principio de beneficencia resulta ineludible en la medida en que se pregunta acerca del bien que se ha de hacer a los demás o del mal que se les ha de evitar. Dichos principios expresan la circunstancia de que el punto de vista moral es un criterio de beneficencia, dentro de las limitaciones determinadas por el respeto hacia las personas.

Ni el principio de permiso ni el de beneficencia se justifican en virtud de sus consecuencias. Se trata más bien de sumarios de áreas ineludibles de conducta personal. En este sentido, son principios deontológicos: su rectitud no está definida en función de sus consecuencias. Sin embargo, las reglas concretas de beneficencia son probablemente teleológicas, al estar justificadas en función de sus consecuencias. Por el contrario, las aplicaciones concretas del principio de permiso son vinculantes, aunque puedan tener consecuencias negativas para la libertad. El principio de permiso, que se justifica en función de la moralidad del respeto mutuo, no gira en

torno a la libertad como valor, sino en torno al respeto por la libertad como fuente de autoridad moral secular general. No está orientado hacia los objetivos o las consecuencias (esto es, no es teleológico). El acuerdo entre un médico y su paciente (esto es, el acuerdo de un médico de mantener las revelaciones del paciente dentro del ámbito de lo confidencial) vinculan en la moralidad secular general en función del principio de permiso, independiente-mente de las consecuencias de dicho acuerdo. Por el contrario, una regla para distribuir fondos destinados a la asistencia sanitaria que esté basada en motivos de beneficencia quedaría anulada si no consiguiese ofrecer mayores beneficios que las reglas alter-nativas.

Así, los dos principios conducen a esferas opuestas del discurso moral: una de orientación deontológica y otra de orientación teleo-lógica.¹⁹ Este contraste puede producir tensiones morales y con-flictos irresolubles. Se puede justificar un acto dentro de una de las dimensiones de moralidad, pero no dentro de la otra. De esta ma-nera se plantean conflictos del tipo general: «X tiene el derecho (o la obligación) de hacer A, pero comete un error». Por ejemplo,

«Los médicos tienen derecho a hacer lo que quieran con su tiempo libre, aunque podrían dedicar fácilmente una pequeña porción del mismo a ayudar a pacientes indigentes, incluso aunque otros afir-masen que es un error no utilizar algo de ese tiempo para ayudar a dichos pacientes». Se plantea así un conflicto entre la moralidad del respeto mutuo y la moralidad del bienestar. Es injusto que no se pueda especificar la moralidad del bienestar sin apelar al acuer-do mutuo y, consiguientemente, a la moralidad del respeto mutuo (esto es, puede que para los médicos su tiempo libre sea de gran importancia). No ejercer la beneficencia no justifica la utilización de la fuerza defensiva o punitiva.

En primer lugar, los perjuicios y los beneficios se convierten en beneficios y perjuicios morales en el contexto de una comunidad que posee una visión moral. Sin embargo, esa comunidad única-mente puede tener autoridad moral mediante el respeto que mues-tra por el principio de la autonomía moral. En cualquier caso, el principio de permiso exige aceptar las elecciones que realizan los demás de ciertos actos perjudiciales, y que pueden estar en desa-cuerdo con los criterios de la comunidad moral. Pensemos, por ejemplo, en el caso de un joven que decide suicidarse después de sufrir quemaduras que, aunque no mortales, lo han desfigurado, o en el caso de los individuos que, dentro de las reglas de un sistema

de seguro médico, toman ciertas decisiones, que en último término acabarán echando por tierra ese mismo sistema de seguros ha-ciendo aumentar los costes. El respeto por la libertad y la preocu-pación por hacer el bien están en conflicto.

Dado que los criterios acerca de lo que constituye el bien son di-vergentes, y no se puede establecer ninguno de esos criterios como moralmente canónico, no se podrá impedir con autoridad moral que las personas persigan pacíficamente, en solitario o en unión con otras personas que dan su consentimiento, su propio ideal de la vida buena. Imagínese que las personas que componen una co-munidad intentan alcanzar un nivel más elevado de salud y al mis-mo tiempo reducir los gastos sanitarios dejando de fumar y hacien-do ejercicio físico. ¿Qué sucederá con los fumadores sedentarios que consideren que estos objetivos no merecen la pena, y aducen que un mejor estado de salud no compensará los gastos que causa-rá el hecho de que un mayor número de personas viva durante más tiempo? Con frecuencia, la capacidad de libre elección de los indi-viduos impide que se alcance el criterio público de buena voluntad.

Las personas que difieren de la visión ortodoxa consideran que la libertad tiene mayor importancia que cualquier otro bien, o bien, adoptan un criterio diferente de la buena vida, que confiere un va-lor relativo diferente a los gastos y beneficios. Ellos nos recuerdan que la comunidad carece de autoridad para prohibir que los indi-viduos se aparten de la norma, y subrayan la tensión existente en-tre el respeto por la libertad y la actuación caritativa, especialmen-te a nivel social.

El principio de justicia

La mayor parte de las apelaciones que se hacen al principio de justicia pueden entenderse, en su raíz, como una inquietud por la beneficencia. El principio de justicia que apoya la distribución de bienes bajo una visión moral particular es un caso especial del in-tento de hacer el bien. En sus *Instituta*, Justiano caracterizó la justicia como «el deseo constante y perenne de entregarle a cada uno lo que le es debido».²⁰ El problema, naturalmente, reside en determinar qué se debe a quién y por qué. Por otra parte, deter-minadas interpretaciones de la justicia basadas en la autonomía —por ejemplo, la propuesta por Robert Nozick— entienden por-distribuciones justas las que se producen sin violencia contra la li-

bre elección de los propietarios.²¹ Por el contrario, otras visiones de la justicia se basan en la apelación a la distribución ideal de bienes y presuponen visiones particulares de la buena vida. Como comprobaremos más adelante, fundamentos tan dispares de la reivindicación de la justicia están situadas en la base de los más importantes conflictos morales relacionados con la distribución de los bienes de propiedad tanto pública como privada.

La disparidad del fundamento es la base de exigencias tan complejas como las contenidas en la siguiente afirmación: «Tiene usted derecho a utilizar sus propios medios privados en la asistencia sanitaria de las personas que usted elija, y no de otras, pero ello es un error, en el sentido que, de esa manera, no se reconocen las necesidades de otros». La primera cláusula, en la que se apela a los derechos, señala los límites de la autoridad pública. En ella se invoca el principio de permiso. Con su concepto del error, la segunda cláusula apela a una visión moral particular de la buena vida y de la distribución justa. Se apela aquí a un principio particular de hacer el bien, de mostrarse caritativo. El mismo conflicto puede presentarse en la asignación de bienes de propiedad colectiva: «Se que hemos votado, siguiendo procedimientos a los que llegamos por común acuerdo, la forma en que invertiríamos nuestros recursos colectivos. Sin embargo, invertidos de la forma convenida, principalmente en el desarrollo de buenos vinos más bien que en la investigación sanitaria y la sanidad misma, es un error». La primera cláusula apela a una visión del bien formulada en virtud de un acuerdo común. La segunda cláusula apela a una visión particular, que no está autorizada del mismo modo que la primera, de lo que es una utilización correcta de los recursos. En resumen, el análisis del principio de justicia pone de manifiesto la presencia de los principios de permiso y de beneficencia en su raíz y que cada uno de ellos fundamenta su propia esfera de exigencias.

Los principios de la bioética

Al abordar el problema del enjuiciamiento moral en materia bioética contamos, pues, con dos principios morales de primer orden. Su carácter refleja la circunstancia de que ambos son principios utilizados para resolver disputas morales entre individuos que no comparten una visión moral común. La posición que ocupan se deriva de la función que ejercen de sostén de la estructura ética del

pluralismo secular. Ellos garantizan la posibilidad de un discurso moral en las sociedades pluralistas seculares en las que resulta imposible establecer cualquier sentido moral. También funcionan como guía para trazar la extensión de la hipotética autoridad moral secular en materia de política pública. Esta carece de fuerza moral si no está refrendada por una autoridad justificada moralmente. Podríamos pensar aquí en las leyes que prohíben proporcionar un servicio comercial de suicidio a las personas competentes.²² Tales leyes carecen de autoridad secular moral (en este punto volvemos a experimentar el angustioso abismo existente entre la moralidad dotada de contenido y lo que puede establecerse en términos seculares generales). Al menos, mientras dichos individuos no hayan renunciado explícitamente a su derecho a suicidarse (por ejemplo, podríamos imaginar que se les pidiese a los oficiales del ejército que renunciasen a ese derecho en situaciones especiales como condición previa para su nombramiento). Por otra parte, las leyes que amparan a los sujetos que participan en investigaciones realizadas con seres humanos del peligro de verse sometidos a experimentos sin su consentimiento conllevan verdadera autoridad moral, ya que están basadas en el concepto mismo de proteger la comunidad pacífica. Tales leyes brotan de la noción de la moralidad del respeto mutuo. Otras áreas de la política pública gozan de una autoridad moral menos segura. Esta claro que se deben utilizar los recursos públicamente de manera que apoyen el bien común. La prestación de una mezcla de asistencia sanitaria preventiva y primaria financiada públicamente parecería razonable. Sin embargo, se pueden proponer razonablemente argumentos en favor de diferentes mezclas, incluyendo una especial preponderancia de la prevención o, por el contrario, de la asistencia sanitaria primaria. Por consiguiente, se debe crear el carácter real de la política sanitaria de mutuo acuerdo, ya que no es posible descubrirlo a partir de un análisis aislado del principio de beneficencia. Será necesario apelar al principio de permiso como base para la creación en común de programas particulares de beneficencia. En la mayor parte de los casos, ambos principios se encuentran entrelazados. Ambos principios son principios en el sentido de que son *principia*. Son el fundamento de los principales elementos de la vida moral. (En el capítulo V introduciremos ulteriores principios que se derivan de ellos.)

Principio I. El principio de permiso

La autoridad de las acciones que implican a otros en una sociedad pluralista secular tiene su origen en el permiso de estos. Como consecuencia,

1. Sin este consentimiento o permiso no existe autoridad.
2. Las acciones en contra de esta autoridad son censurables, en el sentido de que sitúan al infractor fuera de la comunidad moral en general y, por otra parte, hacen ilícito (aunque no obligatorio) el recurso a la fuerza con fines defensivos, punitivos o de represalia.

A. Consentimiento implícito: individuos, grupos y Estados están autorizados para proteger al inocente cuando éste es amenazado por la fuerza a la que no ha dado su consentimiento.

B. Consentimiento explícito: individuos, grupos y Estados pueden decidir hacer cumplir los contratos o crear el derecho a recibir asistencia social.

C. Justificación del principio: el principio de permiso expresa la circunstancia de que para resolver disputas morales en una sociedad pluralista, la autoridad no puede partir ni de argumentos racionales ni de creencias comunes, sino únicamente del acuerdo de los participantes. Consiguientemente, el permiso o el consentimiento constituyen el origen de la autoridad, y el respeto hacia el derecho de los participantes al consentimiento es la condición necesaria para la posibilidad de una comunidad moral. El principio de permiso proporciona la gramática mínima para un discurso moral secular y, al mismo tiempo, es tan ineludible como la inquietud de las personas por censurar y alabar justificadamente y por resolver los problemas con autoridad moral.

D. La motivación para prestar obediencia al principio está ligada al interés por actuar de una manera a) que sea justificable para las personas pacíficas en general, y b) que no justifique el uso de la fuerza defensiva o punitiva contra la propia persona.

E. Consecuencias que se derivan para la política pública: el principio de permiso proporciona una fundamentación moral de la política pública que tiene como fin la defensa del inocente.

F. Máxima: No hagas a otros lo que ellos no se harían a sí mismos, y haz por ellos lo que te has comprometido a hacer.

G. El principio de permiso sirve de fundamento a lo que se puede calificar de moralidad de autonomía entendida como: respeto mutuo.

Principio II. El principio de beneficencia

La meta de la acción moral es lograr beneficios y evitar los perjuicios. En una sociedad pluralista secular, sin embargo, resulta imposible establecer ninguna explicación ni clasificación particular de los perjuicios y beneficios como canónica. Como consecuencia, dentro de los límites del respeto a la autonomía no podemos establecer ninguna visión moral concreta dotada de contenido por encima de los sentidos opuestos (al menos, en el seno de una sociedad pluralista secular y pacífica). Con todo, un cierto compromiso en favor de la beneficencia caracteriza la empuja de la moralidad, porque sin dicho compromiso la vida moral carece de contenido. Consiguientemente,

1. Por una parte, no existe ningún principio general de beneficencia dotado de contenido al que se pueda apelar.
2. Por otra parte, las acciones que no respetan la preocupación por la beneficencia son censurables, en el sentido de que sitúan a los infractores fuera del contexto de toda comunidad moral particular dotada de contenido. Tales acciones sitúan a los individuos fuera de las exigencias de beneficencia. La malevolencia, en particular, es el rechazo de los vínculos de beneficencia. En la medida en que se rechacen sólo reglas particulares de beneficencia, basadas en una visión concreta de la buena vida, únicamente se perderá el propio derecho a exigir beneficencia dentro de esa comunidad moral particular; en cualquier caso, la petición de clemencia (caridad) puede seguir teniendo validez. Las acciones contra la beneficencia constituyen incorrectión moral. Dichas acciones van en contra del contenido propio de la vida moral.

A. Contrato implícito: el principio de beneficencia adquiere contenido do cuando se modela una comunidad por medio de una visión común de la explicación o clasificación adecuada de los beneficios y perjuicios.

B. Contrato explícito: el contenido de los deberes de beneficencia puede precisarse también de acuerdos explícitos. En este caso, lo mismo que en el anterior, el contenido de una obligación de beneficencia se basa en el principio de permiso.

C. Justificación del principio: el principio de beneficencia refleja la circunstancia de que las inquietudes morales implican la búsqueda de beneficios y la evitación de perjuicios. Teniendo en cuenta que este tipo de disputas sólo se pueden resolver en las sociedades pluralistas seculares apelando al principio de permiso, éste es conceptualmente previo al principio de beneficencia. Se puede saber cuándo se viola la moralidad del respeto mutuo, incluso en los casos en que, debido a la carencia de contenido del principio de beneficencia, resulta imposible saber si se

conflictos que se plantean entre éticas filosóficas seculares y morales. Además, las mismas consideraciones sobre la beneficencia son complejas. Existen al parecer varias explicaciones razonables con respecto a la beneficencia. Las diferentes maneras de articular el interés por realizar el bien o evitar el mal desembocan en diferentes afirmaciones acerca de lo que hay que hacer. Esto incluye la circunstancia de que diferentes ordenaciones lógicas de los bienes producen distintas visiones de lo que significa actuar de forma caritativa. ¿Qué es más importante, controlar totalmente el dolor, pero con riesgo de adicción o evitar todo riesgo real de adicción, aunque a costa de gran dolor? Pensemos en los conflictos que se plantean entre los intereses económicos y la preocupación por conseguir un estado de salud óptimo o posibilidades óptimas de curar la enfermedad y restablecer la función. Como ya hemos observado, existen conflictos entre el individuo. Como ya hemos observado, existen conflictos entre el individuo. Como ya hemos observado, existen conflictos entre el individuo.

Considerese la posibilidad de comparar las preocupaciones centradas en la preferencia otorgada a la salud y la longevidad con el interés por vivir una existencia relativamente despreocupada y libre. Se podría hablar aquí del dilema del alpinista. ¿En qué momento empieza a ser algo irracional el hecho de arriesgar la propia vida para conseguir ser el primero en escalar una pared determinada en una determinada estación del año? Parecidas cuestiones se plantean al individuo con afección pulmonar crónica que desea continuar fumando ocasionalmente o al individuo hipertenso o diabético que no quiere aceptar plenamente las sugerencias de su médico cuando éste le propone un tratamiento óptimo. Todos es-

está violando este último principio. De cualquier modo, el reconocimiento del contenido exigido para que se pueda hablar de inquietudes morales. D. La motivación para prestar obediencia al principio está ligada al interés por actuar de un modo: a) que sea justificable para las personas caritativas en general, y b) que no justifique el que nadie sea caracterizado como un individuo poco solidario que merezca verse excluido de los actos caritativos de otro individuo o de una comunidad. E. Consecuencias que se derivan para la política pública: el principio de beneficencia proporciona el fundamento para derechos supererogatorios a recibir asistencia social, que proceden de propiedades comunes. F. Máxima: Haz el bien a los demás. G. El principio de beneficencia sirve de fundamento a lo que podría llamarse la moralidad del bienestar y la solidaridad social.

La tensión moral y la importancia fundamental de los derechos de tolerancia

A la luz de estos dos principios se puede apreciar mejor el carácter de los conflictos que se plantean en el ámbito de la asistencia sanitaria. A menudo son conflictos serios, si no insolubles, porque reflejan profundas tensiones dentro del proyecto mismo de moralidad. Las preocupaciones centradas en el respeto mutuo y las que giran en torno al bienestar común aparecen lo suficientemente diferentes como para que no exista posibilidad de mediación cuando se producen tensiones entre ellas. En el mejor de los casos, se estará habitualmente en condiciones de llegar a un acuerdo en comunidades particulares sobre la forma concreta de interpretar las exigencias de beneficencia. Con todo, incluso en circunstancias óptimas, tales acuerdos no serán lo suficientemente completos o detallados como para evitar tensiones entre los derechos y las obligaciones de los individuos dentro de la moralidad del respeto mutuo frente a lo que parece correcto o equivocado hacer dentro de la moralidad del bienestar común. El universo de las exigencias morales es complejo y heterogéneo. Se pueden generar numerosas exigencias con respecto a los derechos y las obligaciones, y con respecto a la rectitud o al error de las acciones, a partir de diferentes elementos de la moralidad secular (esto es, la moralidad centrada en el permiso frente a la moralidad centrada en la beneficencia), así como en función de los

los casos presentan un conflicto entre los diversos valores que podemos resumir en la libertad y los valores representados por la salud y la longevidad.

También se plantean conflictos entre los intereses en la salud y las preocupaciones más inmediatas por evitar la ansiedad que surge cuando los pacientes se empeñan en negar que padecen una enfermedad, pretendiendo que se encuentran bien. Tales opciones llevan a que determinados pacientes no acepten su hipertensión y otras enfermedades. Seguramente cada uno podría alargar indefinidamente la lista de conflictos. La medicina es un campo para los conflictos de valores, muchos de los cuales presentan a menudo, incluso para un gran número de personas racionales y prudentes, el carácter de lo incommensurable. No parece que sea posible dar con una ordenación léxica, al menos en términos seculares generales. Tampoco estamos en condiciones de descubrir una jerarquía racional general de todos estos beneficios y perjuicios que nos permite precisar en general cuáles son las elecciones que harían los individuos racionales y prudentes.

Esto no significa que se deba desdeñar el análisis crítico minucioso de las elecciones y sus consecuencias. Cuanto mayores sean las posibilidades de mostrar a los individuos las consecuencias de sus elecciones, mejor se les capacitará para elegir racionalmente. En la medida de lo posible, deberíamos actuar como geógrafos de valores, cartografiando las diversas consecuencias de ubicarnos a nosotros mismos en un lugar particular en el terreno de los posibles resultados. Obviamente, una geografía de este tipo ha de resultar complicada. Será necesario trazar el mapa de un mundo multidimensional de diversos resultados posibles vinculados entre sí por diferentes probabilidades. En medicina, la mayor parte de las elecciones no desembocan en un resultado particular con la probabilidad de uno. Esto mismo plantea ya algunas cuestiones en la teoría del valor. ¿Cómo se puede comparar una probabilidad muy alta de un resultado espectacularmente desastroso con una probabilidad baja de un resultado también muy desastroso? En la medida en que están en juego valores importantes como la vida o un daño grave, la valoración de lo que habitualmente se considera a aceptar una probabilidad de uno entre mil de morir con el fin de ganar cincuenta mil dólares, pero no una probabilidad prácticamente del cien por cien de morir para ganar cincuenta millones de dólares. Sin embargo, ambas «apuestas» son comparables des-

de el punto de vista de los cálculos absolutos. El hecho de que esto no le parezca verosímil a muchos individuos hace que aún sea más difícil un cálculo general de lo que más conviene a los demás.

Para encontrar el propio camino en el mundo moral definido en función del interés por respetar la libertad de elección y por conseguir los bienes de las personas, será necesario prestar mucha atención a todos estos matices y complejidades. Por otra parte, se habrá de reconocer que el conflicto entre las preocupaciones derivadas del respeto hacia las libres elecciones de los individuos y las preocupaciones por hacer realidad lo que más conviene a esos mismos individuos se ve complicado no sólo por los numerosos sentidos en que puede entenderse la idea de intereses preferentes sino también por el hecho de que las preocupaciones morales se enmarcan dentro de una dimensión secular, y al mismo tiempo demarcan dentro de unas comunidades religiosas particulares y otras comunidades morales. El mundo moral aparece fragmentado en numerosos niveles y dimensiones. Para encontrar el propio camino en un universo moral con múltiples planos y dimensiones se habrán de formular, de la mejor manera posible, explicaciones o geografías del terreno de los derechos y obligaciones morales, de las condiciones que determinan la rectitud o la incorrección de las acciones. Médicos y pacientes entienden el equilibrio adecuado entre control del dolor y peligro de adicción de una manera que dependerá de sus particulares visiones del carácter de la vida buena y de la elección racional. Aunque resultará imposible dar forma a geografías indiscutibles generales de las relaciones morales en muchos casos, cierta orientación siempre será mejor que ninguna.

Por esta razón, resulta a menudo útil señalar la base de algunas elecciones concernientes a derechos y obligaciones o concernientes a la rectitud o a la incorrección de las acciones, haciendo referencia a la moralidad del respeto mutuo y a la moralidad del bienestar. Esta misma distinción resulta complicada, debido a que nuestros conceptos de bienestar y de intereses máximos encierran diversos sentidos de satisfacción. Por otra parte, la elaboración del principio de permiso y del principio de beneficencia sitúa la preocupación por la libertad bajo la rúbrica de beneficencia. El principio de permiso se refiere a los derechos de los individuos a elegir libremente incluso cuando esta libertad está orientada a intercambiar libertades por otros bienes, más bien que a valorar la libertad. Finalmente, como ya se ha expuesto, en parte vivimos nuestra vida moral con referencia a un conjunto de razonamientos que trata-

mos de elaborar para salvar las distancias que se interponen entre distintas comunidades morales. Esto es lo que yo he denominado el plano o nivel secular del discurso moral. Contrasta con los contextos sociales en donde nosotros vivimos nuestra vida moral concreta informados por determinadas interpretaciones religiosas, metafísicas o ideológicas que nos proporcionan una imagen precisa de la buena vida (por ejemplo, como un metodista liberal en materia política).

Una vez establecidas estas consideraciones es posible darse cuenta de por qué el principio de permiso siempre desbancan al principio de beneficencia. La obligación de hacer el bien a los demás es un deber fundamental. Sin embargo, esta obligación como tal es abstracta. Sólo en contextos concretos se puede determinar el alcance de la misma y la forma de clasificar u ordenar los diversos bienes que tal vez estén en juego. La obligación general de no recurrir a la fuerza sin autoridad posee un carácter más concreto, en el sentido de que se puede descubrir claramente en situaciones particulares sin apelar a otra cosa que a la comprensión del individuo que sería sometido a dicha fuerza. De esta manera, el derecho a no ser sometido a tratamiento sin el propio consentimiento se concretiza inmediatamente a partir de los deseos del posible paciente. Es suficiente que dicho individuo exprese su rechazo para que de hecho la autoridad del médico deje de afectar a ese paciente. Por el contrario, la afirmación de que, por razones de beneficencia, se debería ayudar a alguien a sufragar los gastos de la asistencia sanitaria, antes que entregar el dinero a unos amigos para que viajen a Nevada para jugar, comer bien y beber, requiere un razonamiento acerca de la importancia relativa de esos bienes. Una respuesta última a esta cuestión necesitará apelar a una visión particular de la vida buena.

El derecho a hacer con la propia persona, o con otros que dan su consentimiento, lo que uno mismo decida, no sólo es fundamental, sino que funciona sin necesidad de apelar a una interpretación social particular. Y eso porque tal derecho se justifica en función de la perspectiva de los agentes morales en general, es decir, de las personas interesadas en resolver las disputas autoritariamente, sin recurrir a la fuerza. Esta perspectiva es la que justifica la moralidad del respeto mutuo. No se presupone ninguna visión particular de la buena vida.

Las obligaciones relacionadas con la tolerancia no requieren el acuerdo de una comunidad, sino únicamente que los individuos di-

sientan del hecho de ser sometidos a la fuerza. El rechazo del individuo es suficiente para dotarlas de un carácter concreto. Naturalmente, las cosas no son nunca sencillas: particulares conceptos de límites concretos sirven para apoyar derechos especiales a la abstención y a menudo exigirán la comprensión particular de comunidades concretas. Con todo, siempre quedará un abanico general de acciones donde razonablemente se habrá de presumir que a la persona que esté a punto de ser sometida a la fuerza se le debe pedir antes permiso, porque no hay que presumir que tales personas hayan dado ya su consentimiento (por ejemplo, prestar ayuda inmediata para evitar pérdida de la vida, mutilación o peligro para el funcionamiento corporal o psicológico). Ideas bien arraigadas en una comunidad pueden en ocasiones echar por tierra estas suposiciones racionales generales. Adelantarse en una fila de personas que se están vacunando y presentar el brazo puede bastar para expresar el consentimiento del interesado, pero no será suficiente para crear un derecho a la vacuna. En pocas palabras, una diferencia entre los deberes de tolerancia y de beneficencia se deriva del hecho de que el rechazo por parte de otra persona es suficiente para crear una obligación de tolerancia, mientras que se requiere el mutuo acuerdo para que se dé una obligación concreta de beneficencia. En consecuencia, los derechos y las obligaciones a la tolerancia poseen un mayor carácter absoluto y una mayor capacidad para mantenerse vigentes de un modo transaccional que los derechos y obligaciones de beneficencia. La afirmación de que las mujeres tienen derecho a rechazar el aborto es más fácil de justificar que la afirmación de que las mujeres tienen derecho a que otros paguen por ese aborto, en el caso de que ellas no puedan hacerlo.

En este sentido, los derechos y los deberes negativos son más fuertes que los positivos. Así, por ejemplo, el deber de no matar y el derecho a no ser matado contra la propia voluntad son más fuertes que el deber de proporcionar recursos para salvar una vida o que el derecho a tener acceso a los recursos necesarios para salvar la propia vida. Por ejemplo, el deber de los médicos de no matar a sus pacientes durante el transcurso de la experimentación con seres humanos, tiene mayor generalidad secular que el deber de esos mismos médicos de proporcionar suficientes cuidados y recursos para salvar vidas, al menos cuando se trata de personas que aparecen como extraños morales. No es necesario conocer nada sobre una persona para saber que nadie está autorizado a matarla sin su consentimiento. Sin embargo, cuando uno se encuentra con una

persona extraña necesitada de costosos cuidados sanitarios y con la que uno mismo no ha contratado responsabilidades anteriores, la cuestión no está tan clara. (¿Cuánto debemos molestarnos?) Los deberes negativos generales basados en el respeto mutuo imponen su vigencia sin necesidad de recurrir a acuerdos o interpretaciones especiales. Así, se tiene la obligación *prima facie* de obtener el consentimiento de las personas llamadas a participar como sujetos de una investigación médica, cualesquiera sean los compromisos que ya se hayan adquirido en esas empresas. Las obligaciones contractuales de ofrecer un bien o un servicio (por ejemplo, un tratamiento médico costoso) pueden ser igual de fuertes, pero requieren una comprensión previa especial (una política pública, un compromiso de la salud de ofrecer determinados niveles de prestaciones sanitarias, etc.). Considérese la diferencia entre un médico que está pasando sus vacaciones en un elegante hotel de Calcuta y ese mismo médico de servicio en una *Health Maintenance Organization* (HMO). Es evidente que en el hotel nuestro médico tendrá unas obligaciones mucho menos definidas (si es que tiene alguna) con respecto a los pacientes necesitados de la ciudad de Calcuta que las que podrán exigirle sus pacientes en la HMO donde trabaja habitualmente. Las obligaciones de beneficencia parecen depender de acuerdos contractuales especiales o interpretaciones concretas del principio de beneficencia. Conveniría insistir en el hecho de que el principio de beneficencia también genera deberes negativos, juntamente con la obligación de no perjudicar a otros, incluso con su permiso. En este sentido, el principio de no hacer el mal exige que los médicos no deben proponer tratamientos que, en su opinión, resulten perjudiciales, a menos que la libertad u otros intereses del paciente compensen el daño. Estos deberes negativos poseerán la misma imprecisión que los deberes positivos de beneficencia.

Derechos y obligaciones en conflicto

En muchas ocasiones no será posible decidir qué obligación o derecho se debe preferir. Si alguien trata de distribuir determinados bienes en el ámbito de la asistencia sanitaria con sentido caritativo, ¿cómo ha de clasificar las necesidades de individuos que padecen insuficiencia renal en fase terminal frente a las necesida-

des de quienes están expuestos al sarampión o la polio y no han sido vacunados? ¿Cómo se pueden equiparar las exigencias de la medicina preventiva y del cuidado especializado o las exigencias de quienes desean tratar el cáncer y las de aquellos que desean tratar la artritis y las dolencias y las penas cotidianas de la vida? Como ya hemos indicado anteriormente, la tarea de clasificar las obligaciones de beneficencia es sumamente difícil.

Por otra parte, ¿qué hay que hacer en aquellos casos en que se presentan conflictos de expectativas y contratos? Se ha de trazar, tan cuidadosamente como sea posible, la geografía y la genealogía de los derechos y obligaciones para ver qué precedencia probable le corresponde a cada uno de ellos. Piénsese en el caso de una pareja que busca asesoramiento acerca de la posibilidad de tener un segundo hijo con un defecto recesivo hereditario. Si las pruebas indican que el marido no puede haber sido el padre del primer hijo ¿qué obligación tiene el médico, frente a quién y por qué, de revelar los riesgos que corren los futuros hijos de la pareja de contraer esa enfermedad? Puede el médico, limitarse a asegurar a la pareja que no existe peligro alguno de que sus nuevos hijos nazcan con esa deficiencia, informando privadamente a la esposa de los riesgos que conllevaría la continuada reproducción con el amante, padre biológico del primer hijo? Debe el médico informar al marido sobre el hecho de que el no es el padre del primer hijo, especialmente si la crianza del niño va a comportar especiales cargas económicas, psicológicas y sociales?

Una de las formas de enfocar una respuesta sería determinar si el médico mantiene la relación primaria entre paciente y médico con el marido o con la esposa. Esta prioridad tal vez se podría establecer teniendo en cuenta quién inició los contactos con el médico o quién paga los honorarios. ¿Cambia algo la cosa el hecho de que los honorarios del médico los pague un tercero? ¿Qué sucede si ese tercero es el gobierno? ¿O se han de tener más bien en cuenta los términos según los cuales el médico convino inicialmente en ayudar a la pareja? A veces puede suceder que el médico tenga la suerte de contar con una relación tan bien estructurada que sus obligaciones sean claras. Tal vez el médico sea el ginecólogo de la mujer, con obligaciones primarias hacia ella. En otros casos, la cuestión puede ser insoluble. En ocasiones, importantes problemas morales carecen de una solución secular clara.

TEYKU: algunos problemas se resisten al razonamiento moral

En los textos religiosos occidentales nos encontramos con ejemplos clásicos de dilemas morales. Piénsese, por ejemplo, en la solución de Judas Macabeo sobre la disposición de las piedras del altar del Segundo Templo, que había sido profanado por los sirios helénicos durante su ocupación. No sabiendo qué hacer con estas piedras sagradas, pero profanadas, ordenó colocarlas en un lugar de la colina del Templo, hasta que surgiera un profeta que decidiera dónde se debían colocar (I Macabeos 4: 44-46). El problema moral no resuelto en el razonamiento moral ha sido subrayado en el concepto talmúdico de *teyku*. Estos problemas implican disputas acerca de temas de la Ley que no admiten una solución porque los argumentos en favor de cada una de las partes se equilibran. Son problemas que se mantienen indefinidamente en un estado de insolubilidad. Como sugieren algunos representantes de la literatura mística, estos problemas únicamente los resolverá Elías cuando venga como heraldo del Mesías.²⁴ Es decir, en comunidades morales concretas puede haber una persona con autoridad que pueda resolver la falta de claridad; en caso contrario, sólo nos resta la idea de que, de hecho, algunos problemas morales importantes pueden resultar insolubles, ya sea debido a la falta de claridad de los datos de la situación, ya sea a causa de la oscuridad de los mismos principios morales.

Volviendo al caso del niño que había nacido con una enfermedad genética, en principio tal vez no esté muy claro si son más fuertes las obligaciones de beneficencia del médico con respecto al marido o con respecto a la mujer. En los conflictos morales en que las cuestiones que se debaten son verdaderamente *teyku* seguramente se es libre de echar una moneda al aire, seguir las propias inclinaciones o elegir guiado por un prudente egoísmo. Sin embargo, a menudo habrá que contar con diferencias en las consecuencias. En tales circunstancias se debe actuar de manera que se pierda el menor número posible de bienes y se violen cuantos menos derechos sea posible (la satisfacción de los derechos basados en el respeto mutuo merecerá una atención prioritaria). Si tenemos en cuenta que la medicina es una profesión que se ejerce en circunstancias más bien trágicas —todos los pacientes mueren y la mayoría de ellos sufre alguna enfermedad antes de la muerte—, los médicos se ven obligados a menudo a tomar decisiones que no pueden satisfacer todos los derechos, ni seguramente dar cumplimiento a todos

los bienes, y donde no se puede establecer una jerarquía definitiva y global de los derechos y los bienes que están en juego.

El concepto de *teyku* indica los límites de la razón en la solución de los problemas morales. En ocasiones pueden surgir serias dudas acerca de lo que uno mismo debe hacer. Esa falta de claridad puede obedecer a veces a la tensión que se produce dentro del ámbito de la misma moralidad: entre la preocupación por actuar autorizadamente y por hacer el bien. En la mayoría de los casos, resultará evidente que los individuos no están autorizados a recurrir a la fuerza para hacer realidad su criterio acerca de lo bueno contra las protestas de personas inocentes. Sin embargo, cabe preguntar: ¿Qué sucedería si estuviese en juego la existencia de una nación o de una empresa como IBM o Texaco? ¿O incluso de toda la Tierra o tal vez del universo? ¿Sería lícito esclavizar a un solo individuo a fin de conseguir un objetivo benéfico tan importante? ¿Sería lícito torturar a un individuo contra su voluntad para salvar el universo? ¿Cuándo adquiere el bien que está en juego tal importancia que es capaz de desbancar el concepto secular de comunidad moral pacífica? ¿Sería razonable, en términos seculares generales, disparar contra un inocente extraño para salvar la propia familia compuesta por tres personas? ¿Qué decir si la propia familia contase con doce miembros? ¿Y si lo que estuviese en juego fuese la vida de cien personas? ¿De diez millones? ¿De diez mil millones? ¿De cien trillones? Seguramente tales casos, más que *teyku*, son profundamente trágicos. Un individuo que violase la moralidad del permiso para conseguir un bien tan importante y beneficioso sería seguramente censurable. Si el bien que está en juego es tan abrumador, habría que mostrarse especialmente piadoso y comprensivo. No obstante, sería necesario reconocer que también aquí se habría producido una violación del orden moral. Estos casos límite ponen al descubierto los límites de la moralidad secular y de la orientación que ésta puede proporcionar.

Así, debido a los valores y moralidades contrapuestos, se pone de relieve la naturaleza trágica de la medicina. Ésta se ocupa de individuos que en su totalidad están destinados a morir, algunos de ellos después de sufrir grandes dolores, en circunstancias en que a menudo no se puede ni postergar la muerte ni aliviar notablemente el sufrimiento. La medicina es de tal naturaleza que obliga con frecuencia a elegir entre posibilidades alternativas de diferentes formas de sufrimiento y muerte sin conocer con certeza lo que sucederá. Puede suceder muy bien que se haya decidido realizar una