

fundamentos de la bioética
Tristram Engelhardt

tiendo de todos los cambios acaecidos en el terreno de salud en las últimas décadas —que podrían resumirse en la erosión de muchas de las certidumbres tradicionales en las que se asentaba la práctica médica—, el autor de este libro trata de plasmar en él una ética de los problemas biomédicos que a su vez sea capaz de dejar oír su persuasiva voz en la actual polémica acerca de cómo los hechos, las teorías y los valores se entremezclan íntimamente en los contextos de salud y enfermedad. Cuestiones tales como los derechos de los pacientes a rechazar un tratamiento, el momento a partir del cual un feto debe tratarse como ser humano, hasta qué punto un paciente cerebralmente enfermo debe seguir considerándose “vivo”, el aborto y la fecundación *in vitro*, e incluso las desviaciones sexuales y el trasplante de órganos, son, así, objeto de un minucioso análisis que, aun siendo muy crítico y controvertido, sabe combinar la comprensión práctica de las complejidades del ejercicio de la medicina con una sofisticada plasmación de estas dimensiones éticas y filosóficas. Un libro que estimulará y sorprenderá muy gratamente a médicos, abogados, teólogos, filósofos y, en general, a todas aquellas personas interesadas por los problemas bioéticos. Tristram Engelhardt es profesor de Medicina en el Baylor College, da clases de Filosofía en la Rice University y es editor de *The Journal of Medicine and Philosophy*.

Universidad de Chile



3560 1005402486

BN 84-493-0031-2



788449 300318

Paidós
Básica

fundamentos de la bioética H. Tristram Engelhardt

Paidós
Básica

71

H. Tristram Engelhardt Los fundamentos de la bioética



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 poder 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, aparentemente no restringido: los cánones de la moralidad secular, aunque carecen de contenido, permiten la colaboración moralmente autoritativa. 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 permanecen numerosas comunidades morales que poseen bioéticas dotadas de contenido. Debido a la distancia que separa a la moralidad secular de la moralidad 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». Mayor 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.

CAPÍTULO IV

LOS PRINCIPIOS DE LA BIOÉTICA

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 veíamos en el capítulo anterior, la moralidad y la bioética 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.

Tan importante, de hecho más importante que la moralidad de los extraños 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 dotada de contenido y ofrecen considerable orientación acerca de la correcta actuación del paciente, del médico, de la enfermera o del ciudadano encargado de planear una política sanitaria. Este libro no aborda estas moralidades ni la bioética que sostienen, así como tampoco estudia la moralidad dotada de contenido concreta 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 qué punto pueden colaborar individuos pertenecientes a diferentes comunidades morales, así como las limitaciones a las que se ve sometida su autoridad cuando actúan de forma conjunta. La moralidad de los amigos morales demuestra lo que realmente tiene importancia, pero sólo puede utilizar su poder de conversión y no

la fuerza, no puede imponer su aceptación. Por consiguiente, a menudo se comprende la equivocación que reside en una acción o situación 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 contenido, pero restringe la autoridad de las personas para actuar sobre otras personas que no dan su consentimiento.

Una segunda tensión fundamental tiene su origen en la diferencia existente entre respetar la libertad y garantizar los intereses más legítimos de las personas. Esta tensión se refleja periódicamente en la asistencia sanitaria. A menudo, los pacientes eligen conductas que tanto médicos como enfermeras saben que son peligrosas, 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 nocivos o fallos en el cumplimiento del tratamiento. Sin embargo, al escoger la profesión sanitaria, médicos y enfermeras se han comprometido personalmente a hacer realidad los intereses más legítimos de los pacientes. Podemos considerar esta tensión 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 experimentada en muchas decisiones relativas al aborto, a la aceptación del tratamiento o al rechazo de la asistencia sanitaria.

Permiso y beneficencia son principios en un doble sentido. Estos principios pueden funcionar como encabezamientos de capítulo o como índices que apuntan en dirección de grupos de cuestiones. 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 principios son, si no fundamentales, por lo menos útiles. Los principios también pueden servir para indicar las fuentes de áreas concretas de derechos y obligaciones morales. Los principios pueden igualmente cumplir una función de justificación; en este sentido son *principia*: principios, comienzos u orígenes de determinadas áreas de la vida moral. Ambos son también principios en el sentido de que señalan dos raíces diferentes capaces de justificar el interés moral por la asistencia sanitaria.

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 sociedades pluralistas seculares nos encontramos con graves problemas 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 argumentos racionales no pueden por sí solos establecer definitivamente 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 conflictos concernientes a la corrección o incorrección de una acción particular pueden resolverse intersubjetivamente por mutuo acuerdo; dicho punto de vista se abraza, pues, con el fin de que resulte posible el ejercicio intersubjetivamente fundado de la alabanza y la censura, del respeto mutuo y de la autoridad moral. La estructura moral 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 intersubjetivamente 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 justifiquen determinadas exigencias del conocimiento empírico, siempre que éstas sean posibles.¹ En la medida en que tales enunciados de conocimiento puedan fundarse intersubjetivamente, van a presuponer enfoques que hemos de calificar de inductivos. Sin ningún tipo de suposiciones o seguridades metafísicas se pueden señalar las condiciones necesarias para una costumbre muy general y humana: la elaboración de generalizaciones empíricas.² En este sentido tampoco se necesita tener la seguridad de que en algún momento se va a formar una comunidad

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 tanto 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 cometido 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 hiciere, perdería su generalidad. Por otra parte, cuanto más vinculada aparece la caracterización de la estructura moral a la tarea misma de ser una persona, más firmemente puede dicha caracterización obtener una justificación de alcance general. En efecto, al plantear un problema en torno a 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 está 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.

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 del 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 conocen 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 pesan sobre los individuos y las sociedades de hacer el bien y no limitarse a evitar las acciones prohibidas que afecten a otros? ¿En qué consiste el bien que hay que hacer? La obligación de actuar 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 permiso». 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 introdujo clandestinamente 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, en el sentido de actuar de manera no contradictoria.³ 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. Kant elabora una ética de respeto hacia las personas. Sin embargo, el simple hecho de apelar a la contradicción no proporciona una justificación del principio de beneficencia. De hecho, como han mostrado Hegel⁴ y tras él

Alasdair MacIntyre,⁵ Kant no aporta un sólo 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.⁶ 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.⁷ 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 bioética 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.⁸ En efecto, Kant reconoce que los argumentos en favor de la obligación de beneficencia no se basan en la imposibilidad de imaginar su opuesto, sino que afirma, en cambio, que nadie puede coherentemente querer no respetar el principio de beneficencia. Conviene subrayar que Kant señala aquí una contradicción de la voluntad, no en la lógica. Esta diferencia determina que la obligación de beneficencia, como él 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 él mismo sea capaz de conseguir; por mi parte, no me apropiaré de nada que sea suyo, y ni siquiera le envidiaré, pero no deseo contribuir en modo alguno a su bienestar o a su ayuda en momentos de necesidad».⁹ En su respuesta, Kant arguye que aunque se pueda concebir de forma coherente que esa actitud refleja 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 estricta 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 consecuentemente que el principio de beneficencia, fundamentado en el concepto de ética que abarca a diversas comunidades morales, no origina 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 comunidad benéfica, 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 lo 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 benefician del *Medicaid*. 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 prójimos más necesitados. Sin embargo, las necesidades capaces de generar exigencias morales sólo pueden determinar en un contexto particular y a menudo por un acuerdo multilateral. 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.¹¹ 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 religiosas. Por sí misma no puede ejecutar, encarcelar, multar o condenar al infierno. La moralidad secular puede demostrar que determinadas formas de actuar justifican la censurabilidad o representan un obstáculo para la consecución de los objetivos de quienes así actúan. La moralidad secular puede mostrar también en qué casos es justificable el uso defensivo o punitivo de la fuerza.¹² 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 catalogar 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.¹³ 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 justificaciones para actuar.

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, ¿cuánto 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 diferente compromiso moral 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 al-

bar y censurar. En este sentido es un lenguaje formal, ya que proporciona el proceso vacío para generar autoridad moral en una sociedad pluralista secular por medio del consenso mutuo. 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 ayudar 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 beneficencia refleja un interés en la búsqueda común de la vida buena y de la mutua solidaridad humana. En él 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?¹⁴ ¿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 hasta el 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 recurren a esta fuerza de carácter defensivo, los culpables no pueden apelar de forma coherente a un

principio que ellos mismos han rechazado. Así, la sanción se debe contar entre las más importantes, pero si alguien no se muestra caritativo, a lo sumo se ha apartado por su cuenta de la comunidad caritativa. Es verdad que no se puede ser poco compasivo y reclamar coherentemente la compasión y el apoyo de personas caritativas, a no ser que éstas se hayan comprometido previamente a proporcionar ese apoyo. En este último caso, el apoyo que prestan estas personas se basaría en realidad 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 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 autorizadamente. 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 ésta 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 beneficen-

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 inicuo 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 legitiman 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 proporcionan 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-

sación contra la cual éste no puede protestar coherentemente mientras continúe afirmando la acción inmoral. Las reflexiones sobre el permiso desembocan en la justificación de la moralidad del respeto mutuo, cuyas sanciones son la pérdida de la base para el respeto y la protesta contra acciones defensivas y punitivas que pueden emprender otras personas. En cambio, las reflexiones sobre la moralidad de la beneficencia se centran en la moralidad del bienestar común. Afirmar la moralidad de la beneficencia equivale a afirmar la empresa del bien común, de la estructura de la solidaridad mutua, que configura la moralidad del bienestar. Rechazar la beneficencia de forma absoluta significa perder todo derecho a reclamar la compasión ajena. Sin embargo, rechazar un principio particular de beneficencia sólo entraña la pérdida del derecho a la compasión ajena dentro de un contexto o comunidad particular. En resumen, la violación del principio de permiso justifica la restricción de la autonomía del infractor. La violación del principio de beneficencia priva al infractor del derecho a reivindicar aquel tipo de beneficencia que él ha negado a los demás.

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 reciba 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 loable. En abstracto, no parece que exista una respuesta clara. El abanico de bienes que los 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 inconvenientes 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, reservándose 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 diariamente 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 BaMbutis, de Iks, de patricios romanos de la época de la República, de judíos ortodoxos contemporáneos o de cristianos

mennonitas, 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 que quisiera abarcar toda la 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 deseamos que otros se comporten con nosotros, podemos estar imponiendo 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. Sin embargo, en la medida en que se intenta hacer 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 señalará 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.

Considérese 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 sanidad, 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 al proporcionarles fácil acceso al buen arte así como a una erudición 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 él mismo considera clara e inequívocamente una violación del principio de beneficencia. Aquí utilizamos el principio de no hacer el mal en el sentido de no infligir a otro un daño al que el individuo no se opone (y al que podemos suponer que otorga su consentimiento). Considérese 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 preste su revólver para suicidarse. Aunque el principio de

permiso no prohíbe la entrega del arma a quien la solicita libremente, si se opone a esta acción el principio de no hacer el mal. Los ejemplos médicos podrían incluir aquí la petición de procedimientos quirúrgicos injustificados, de drogas o de otros tratamientos. Hacer a otros algo que ellos consideran su bien será obligatorio o supererogatorio en la medida en que, de acuerdo con el propio sentido moral del agente, dicha acción no sea un perjuicio para el destinatario.

Considérese, por ejemplo, un médico que está convencido de que el único tratamiento adecuado del cáncer de pecho es la mastectomía radical. Si este facultativo se encuentra con una paciente que, además de la extirpación quirúrgica del carcinoma, desea que se le apliquen radiación y quimioterapia, ¿ha de mostrarse sin más complaciente con los deseos de la paciente, aunque él mismo esté convencido de que tales tratamientos adicionales no mejoran en nada sus posibilidades de supervivencia? La respuesta puede ser aquí positiva, ya que el cirujano también reconoce la preocupación de la paciente por la función y la apariencia estética, y puede suponer que la paciente tiene simplemente una jerarquía de valores diferente, según la cual sopesa la máxima expectativa de vida, la mejor apariencia estética, el uso óptimo del brazo y la máxima libertad personal. Dado este contexto, el médico puede considerar que resultará beneficioso para la paciente el hecho de ofrecerle el tratamiento que ella pide. Lo mismo cabe decir en el caso de una muchacha de quince años que recurre en busca de información sobre métodos anticonceptivos a un médico, quien personalmente considera que la actividad sexual no es adecuada para los jóvenes de esa edad. El médico puede incluso considerar que el hecho de ofrecerle la información a la muchacha puede aumentar la probabilidad de actividad sexual adolescente. A pesar de todo, el médico puede decidir correctamente que las consecuencias de un embarazo no deseado son suficientes para equilibrar y hacer beneficioso el hecho de ofrecerle información y materiales anticonceptivos.

Una vez más hemos de recordar aquí el contexto en que tiene lugar la discusión de estos principios morales: el intento de abarcar diferentes comunidades morales concretas. De la misma manera que se ha de buscar un fundamento de la autoridad moral que abarque a diversas comunidades morales, también se ha de buscar una caracterización del contenido moral que abarque a esas comunidades. Así, por ejemplo, el principio de permiso señala la necesidad de contar con el consentimiento. De manera parecida, se

ha de esperar que el principio de beneficencia pueda indicar en diversas comunidades morales las acciones que resulten apropiadas para los pacientes, tales como ofrecer un «paquete» sanitario mínimo a las personas necesitadas. Pero, de hecho, parece que no se ve la forma concreta de realizarlo. Nos quedamos simplemente con los principios de permiso y de beneficencia, que se contraponen como un principio general de autoridad y un principio general del bien. Como principios que abarcan a comunidades morales particulares, el contenido de uno y otro es mínimo. Esta circunstancia convierte al principio de beneficencia en una inquietud general por ofrecer a los demás determinados bienes vitales. Aunque sea algo vacío, el principio de beneficencia es fundamental. Los dilemas morales no constituyen solamente dilemas acerca de quién posee la autoridad para resolver disputas morales, sino que afectan por igual al carácter de los bienes que se deben perseguir. A decir verdad, una interpretación concreta de la buena vida presupone una clasificación de los beneficios y perjuicios, de la misma manera que toda comunidad moral pacífica presupone la autoridad de sus miembros. Por consiguiente, la moralidad en una sociedad pluralista secular es el ejercicio de hacer el bien dentro de los límites impuestos por la autoridad moral en comunidades que defienden visiones morales opuestas.

Las condiciones necesarias para la posibilidad de una comunidad moral particular son, pues, a) interés en perseguir el bien y evitar el mal manteniéndose dentro de b) las limitaciones que impone la autoridad moral, esto es, el permiso. Los perjuicios y los beneficios adquieren su relieve moral concreto dentro del contexto de una comunidad que posee una visión moral concreta. El principio de permiso señala la verdadera frontera de todas las comunidades morales. Violarlo significa convertirse en enemigo de las comunidades morales en general. Sin embargo, respetarlo no equivale sin más a ser miembro de una comunidad moral, y ello porque, en parte, el principio de permiso es únicamente un principio de tolerancia. Es un principio negativo. El principio de permiso no es algo posterior, sino previo, a cualquier beneficio o perjuicio concreto. Sólo por medio del principio positivo de beneficencia adquiere contenido la vida moral. De esta manera, el hecho de no ser caritativo no es sinónimo de ser enemigo de la comunidad moral, pero tampoco equivale a ser miembro de una comunidad moral. Un individuo que persigue su propio bien solitario, pero sin violar los derechos de los demás, penetra en una especie de limbo moral. Sólo

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 conceptuales que pretenden definir lo que significa pensar coherentemente 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 tratarse 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 coherentemente que está exigiendo 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 pretextos (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 recurren 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 rúbrica 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. 1. 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 que 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 concreta 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, que sea justificable de forma racional en la medida de lo posible. 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 precau-

pación general por hacer el bien y evitar el mal. En este sentido, el principio de beneficencia es dialéctico. Nos habla de una meta que no se puede expresar directamente en términos seculares generales: una interpretación cierta y definitiva de lo que es bueno y malo hacer. Este principio nos recuerda que, aun careciendo de respuestas absolutas, las respuestas relativas seguirán siendo importantes para quienes vivan dentro de una comunidad moral particular. La contradicción queda superada al tomar conciencia de la seriedad de la tarea de vivir una interpretación concreta de la vida buena. Pero esta interpretación sólo se puede llevar a cabo en el ámbito de una comunidad moral concreta, y sólo en el seno de la comunidad adecuada.

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 qué significa actuar con autoridad, dentro de los propios derechos, y b) aquel otro en función del cual se considera qué 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.

La tensión entre los principios

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, independientemente 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 consiguiere ofrecer mayores beneficios que las reglas alternativas.

Así, los dos principios conducen a esferas opuestas del discurso moral: una de orientación deontológica y otra de orientación teleológica.¹⁹ Este contraste puede producir tensiones morales y conflictos irresolubles. Se puede justificar un acto dentro de una de las dimensiones de moralidad, pero no dentro de la otra. De esta manera 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 afirman 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 acuerdo 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 beneficios y los perjuicios se convierten en beneficios y perjuicios morales en el contexto de una comunidad que posee una visión moral. Sin embargo, esa comunidad únicamente puede tener autoridad moral mediante el respeto que muestra 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 desacuerdo 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 haciendo aumentar los costes. El respeto por la libertad y la preocupación por hacer el bien están en conflicto.

Dado que los criterios acerca de lo que constituye el bien son divergentes, 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 comunidad intentan alcanzar un nivel más elevado de salud y al mismo tiempo reducir los gastos sanitarios dejando de fumar y haciendo ejercicio físico. ¿Qué sucederá con los fumadores sedentarios que consideran que estos objetivos no merecen la pena, y aducen que un mejor estado de salud no compensará los gastos que causará el hecho de que un mayor número de personas viva durante más tiempo? Con frecuencia, la capacidad de libre elección de los individuos 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 valor relativo diferente a los gastos y beneficios. Ellos nos recuerdan que la comunidad carece de autoridad para prohibir que los individuos se aparten de la norma, y subrayan la tensión existente entre el respeto por la libertad y la actuación caritativa, especialmente 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 intento de hacer el bien. En sus *Instituta*, Justiniano 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, determinadas 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: «Sé que hemos votado, siguiendo procedimientos a los que llegamos por común acuerdo, la forma en que invertiríamos nuestros recursos colectivos. Sin embargo, invertirlos de la forma convenida, principalmente en el desarrollo de buenos viñedos 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. Ésta 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. Está claro que se deben utilizar los recursos públicos 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 éstos. 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 lícito (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 empresa 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 cualquiera de los casos, la petición de clemencia (caridad) puede seguir teniendo validez. Las acciones contra la beneficencia constituyen incorrección moral. Dichas acciones van en contra del contenido propio de la vida moral.

A. Contrato implícito: el principio de beneficencia adquiere contenido 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 proceder 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

está violando este último principio. De cualquier modo, el reconocimiento del principio de beneficencia proporciona la caracterización mínima 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 podríamos llamar 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 diferenciadas como para que no exista posibilidad de mediación cuando se producen tensiones entre ellas.²³ 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

conflictos que se plantean entre éticas filosóficas seculares y moralidades basadas en determinados criterios religiosos o morales. Además, las mismas consideraciones sobre la beneficencia son complejas. Existen al parecer varias explicaciones razonables contrapuestas de lo que significa ser caritativo, actuar en apoyo de una red de solidaridad o apoyar el bienestar común.

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 léxicas 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. Tales conflictos se plantean tanto a nivel social como individual. Como ya hemos observado, existen conflictos entre el interés por apurar al máximo las posibilidades de cura y prolongar las expectativas de vida, frente a los riesgos de dolor y sufrimiento a que se enfrenta un paciente al escoger entre diversos medios para tratar un cáncer. ¿Cómo se puede comparar una posibilidad baja de una curación de cinco años de un cáncer de garganta con la posibilidad más elevada de conservar intacta la función vocal? Cuando se analiza el principio de beneficencia, éste aparece fragmentado en toda una serie de sentidos de beneficencia. No existe un sentido secular canónico único de lo que es hacer el bien, ya que los bienes al alcance de las personas son múltiples y a menudo incompatibles. Consiguientemente, las diferentes reglas para actuar de forma caritativa entrarán en conflicto.

Considérese 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-

tos casos presentan un conflicto entre los diversos valores que podríamos ver resumidos 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 inconmensurable. 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 permita 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 especialmente 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 apuestas prudentes parece cambiar. Así, un individuo puede decidirse 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 dentro de numerosas 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 afirmaciones 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 esa 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 desbanca 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 autorizadamente, sin recurrir a la fuerza. Esta perspectiva es la que justifica la moralidad del respeto mutuo. No se presupone ninguna visión particular de la vida buena.

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 transcultural 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 otra 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 contraído 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 por parte de las organizaciones responsables del mantenimiento 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. Convendría 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 él 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

intervención quirúrgica con el fin de salvar una vida y que el paciente muera por efecto de la anestesia. Un médico puede prescribir antibióticos a un paciente que le produzcan una reacción alérgica que ponga en peligro su vida. La naturaleza de las decisiones que deben tomar los médicos lleva aparejada la posibilidad de desembocar inexorablemente en resultados penosos indeseados. Por otra parte, la naturaleza misma de la moralidad secular a través de la cual se han de tomar decisiones con respecto al enfoque del tratamiento contiene imperfecciones, en el sentido de que la obligación moral de respetar a las personas obligará a menudo a los médicos a asentir a las elecciones de los pacientes —elecciones que con gran probabilidad conducirán a la pérdida de bienes importantes. En medicina, uno se ve constantemente enfrentado a la pérdida de bienes.

CAPÍTULO V

EL CONTEXTO DE LA ASISTENCIA SANITARIA: LAS PERSONAS, LAS POSESIONES Y LOS ESTADOS

No todos los seres humanos son iguales. La asistencia sanitaria se enfrenta a individuos de capacidades en apariencia ampliamente divergentes: adultos competentes, adultos mentalmente retrasados, niños, criaturas y fetos. Estas diferencias constituyen la base de desigualdades moralmente relevantes. Los adultos competentes ocupan una posición moral que los fetos o las criaturas no poseen. Además, entre los adultos competentes existen desigualdades sociales que son consecuencia de la disparidad de riqueza. Las personas acaudaladas pueden comprar bienes y servicios que no están al alcance de los menos afortunados. Estas desigualdades alcanzan la estructura fundamental de las decisiones en materia sanitaria. Finalmente, la existencia del Estado plantea problemas especiales acerca de la igualdad o la desigualdad entre las personas, ya que el Estado frecuentemente reclama para sí mismo prerrogativas morales especiales para reglamentar la asistencia sanitaria, así como para distribuir los recursos sanitarios. Para llegar a un acuerdo en las cuestiones bioéticas que se plantean, tanto a los pacientes como a los profesionales sanitarios, en el marco fijado por el Estado, hay que saber hasta qué punto se deben tomar en serio las desigualdades morales y económicas existentes entre los seres humanos, así como las supuestas prerrogativas morales del Estado.

La posición especial de las personas

Las personas, no los seres humanos, son especiales —al menos si sólo se dispone de una moralidad secular general. Los seres humanos adultos competentes tienen una categoría intrínseca moral mucho más elevada que los fetos humanos o que incluso los niños pequeños. Es importante conocer la naturaleza de estas desigualdades con cierto detalle, ya que los médicos y los científicos dedi-

cados a la medicina intervienen de forma muy diferente en la vida de los seres humanos adultos, de los niños, de las criaturas, de los fetos y de los ratones de laboratorio. Es necesario comprender detalladamente por qué varían las obligaciones seculares de respeto y beneficencia de acuerdo con la posición moral de las entidades implicadas, así como también es esencial reconocer el abismo que separa la moralidad secular general de la moralidad canónica dotada de contenido.

Sólo las personas escriben o leen libros de filosofía; las personas constituyen la comunidad moral secular; las personas se preocupan por argumentos morales y son susceptibles de ser convencidas por éstos. La noción misma de una comunidad moral secular general presupone una comunidad de entidades que tienen conciencia de sí mismas, que son racionales, libres de elegir y poseen un sentido de preocupación moral. Una esfera de discurso moral, que podemos llamar la comunidad pacífica, solamente llega a crearse cuando estas entidades se interesan por saber cuándo ellas u otros actúan de forma censurable o loable. La comunidad pacífica existe a la par de forma actual y potencial. Existe potencialmente como un punto de vista moral en función del cual entidades que tienen conciencia de la propia identidad y son racionales pueden hablar de alabanza y censura, y darse cuenta de que, a través de la autorización y del acuerdo, están unidas por su mutua autoridad. Es un punto de vista intelectual en el sentido de que una vez comprendido qué significa alabar o culpar de forma justa, es posible darse cuenta de que dichas actividades presuponen la existencia de entidades censurables o loables, seres que podían haber obrado de acuerdo con las condiciones de posibilidad de una comunidad pacífica. En virtud de este posible punto de vista moral, las personas pueden, en cualquier momento y en cualquier parte, imaginar que pertenecen a una comunidad pacífica y que están obligados a obedecer sus reglas. El examen del lenguaje moral pone al descubierto un punto de vista intelectual muy importante: el *mundus intelligibilis* de Kant.¹ Médicos competentes y pacientes pertenecientes a cualquier especie racional de cualquier lugar del universo pueden tomar parte en este punto de vista moral, que comprende no sólo al personal y a los pacientes de hospitales terrestres, sino también a médicos navales y a sus pacientes de platillos volantes, en el caso de que estos últimos existan. Las personas pueden pensar que son libres en virtud de esta posibilidad o punto de vista intelectual;² como lo expresó Kant, «pensamos que somos libres, nos traslada-

mos al mundo inteligible como sus miembros y conocemos la autonomía de la voluntad junto con su consecuencia, la moralidad».³ Cuando las personas realmente se comportan de acuerdo con la noción de la comunidad pacífica, pueden vivir en una comunidad moral secular general de límites reales, de forma que las personas que actúan contra la comunidad pacífica son, por propia elección, proscritos morales de todas y cada una de las comunidades morales. En resumen, todas las personas pueden imaginar la noción de la comunidad (moral) pacífica y, en la medida en que obran de acuerdo con este concepto, toman parte, junto con otros, en la comunidad (moral) pacífica (esto es, definida por una moral pluralista, secular y general). Tienen también la oportunidad de crear junto con otras personas anuentes una comunidad moral concreta (definida además por su visión concreta de la vida buena).

Al examinar el fundamento de la moral, Kant presentó lo que podríamos llamar la gramática de una de las dimensiones más importantes del pensamiento humano. Las entidades racionales y autorreflexivas sólo pueden interpretarse a sí mismas coherentemente como entidades morales y responsables. Protestar diciendo que debían haber sido tratadas de forma diferente, culparse a sí mismas o a otros por sus actos, significa penetrar en el terreno del discurso moral y, a la vez, situar todas las entidades que participan en dicho discurso en una luz especial. El carácter autorreflexivo de nuestro pensamiento nos obliga a considerarnos a nosotros mismos y a entidades similares de una cierta manera; no podemos observarnos a nosotros mismos coherentemente solamente como si estuviésemos motivados a realizar nuestros actos. Una entidad que afirmase que todas sus declaraciones eran simplemente causadas, no afirmadas racionalmente, abandonaría en ese momento cualquier pretensión de veracidad de esa aseveración con respecto al determinismo. Estaría sosteniendo, en cambio, que había sido motivada a hacer esa declaración (es decir, «Estoy determinado») con independencia de reflexiones meditadas o de bases racionales para el asentimiento. El campo moral en el cual nos creemos libres y responsables es ineludible. Por otra parte existe, como también reconoce Kant, el campo de las reflexiones científicas y empíricas, en el cual tratamos el mundo como si realmente estuviese determinado. Ésta es para Kant una segunda posición tan inevitable como el punto de vista moral.⁴ Según Kant, las personas se encuentran en el peculiar dilema de imaginarse a sí mismas como seres determinados, causados a realizar sus actos, mientras que por otra parte se

imaginan a sí mismos, y a otras personas, como entidades morales loables o censurables y, por tanto, libres.⁵ Es importante darse cuenta de que Kant no está sugiriendo una proposición metafísica (esto es, la exigencia de realidades trascendentales), sino que está indicando la existencia de dos campos importantes e ineludibles del razonamiento y de la experiencia humanos. Nuestro propio concepto de nosotros mismos como entidades autorreflexivas y racionales exige que nos consideremos como agentes morales, como personas y como sujetos cognoscentes.

Consiguientemente, las personas destacan como poseedoras de una importancia especial en las discusiones éticas, ya que son entidades que tienen derechos morales seculares de tolerancia y no pueden ser utilizadas sin su permiso. Hay que señalar que esta consideración moral se concentra en las personas y no en los seres humanos. El hecho de que una entidad pertenezca a una especie concreta no tiene importancia en términos morales seculares generales, a menos que esta pertenencia dé como resultado el hecho de que esta entidad sea en realidad un agente moral. Esto debe resultar evidente si se reflexiona sobre lo que significa ser un ser humano, perteneciente a una especie determinada. En primer lugar, hay que señalar que en el género *Homo* han existido varias especies humanas, y cuando se identifica una entidad como perteneciente a la especie *Homo sapiens* la situamos en un locus taxonómico concreto. El género *Homo* pertenece junto con los géneros *Ramapithecus* y *Australopithecus* a la familia de los *Hominidae* del suborden *Anthropoidea* del orden de los primates de la clase de los mamíferos. Al calificar a una entidad de humana se indica con ello que posee características propias de los primates, tales como miembros alargados y manos y pies pentadáctilos, junto con una mayor especialización del sistema nervioso. En la familia de los *Hominidae* destacaríamos el desarrollo de la capacidad de fabricar útiles, del lenguaje y de otros comportamientos relacionados con, o dependientes de, la capacidad simbólica. Si en un futuro poseyéramos un estudio galáctico de las especies racionales del universo, probablemente veríamos que varias bases, diferentes entre sí, conducen a la capacidad de utilizar útiles, el lenguaje y símbolos abstractos. Los seres humanos se distinguirían fundamentalmente por las peculiaridades biológicas típicas de los primates, pero en la medida en que se caracterizan las peculiares estructuras anatómicas y las capacidades fisiológicas de los seres humanos como típicas de los primates, se presenta un conjunto de características biológicas que adquieren

significado moral sólo en la medida en que apoyan las características especiales de las personas, esto es, su capacidad para desempeñar un papel en la comunidad moral. Ser un ser humano es tan significativo porque los miembros de la especie *Homo sapiens* son normalmente seres autorreflexivos, racionales, y poseen un sentido moral —al menos en términos morales seculares generales.

Como indican los ángeles, amén de la especulación actual cercana a la ciencia-ficción en cuanto a entidades autorreflexivas y racionales de otros planetas, no todas las personas tienen que ser necesariamente seres humanos. Lo que distingue a las personas es su capacidad de tener consciencia de sí mismas, de ser racionales y de preocuparse por ser alabadas o censuradas. La posibilidad de la existencia de tales entidades fundamenta la posibilidad de la existencia de la comunidad moral; nos ofrece un modo de reflexionar sobre la rectitud o la iniquidad de los actos, y sobre el mérito o demérito de los actores. Por otra parte, no todos los seres humanos son personas, no todos son autorreflexivos, racionales o capaces de formarse un concepto de la posibilidad de culpar o alabar. Los fetos, las criaturas, los retrasados mentales profundos y los que se encuentran en coma profundo son ejemplos de seres humanos que no son personas. Estas entidades pertenecen a la especie humana, pero no ocupan una posición en la comunidad moral secular en sí mismos, ni por sí mismos; no pueden culpar o alabar, ni son censurables ni loables; no toman parte principal en la empresa moral secular porque sólo las personas tienen esa posición.

El interés por la moralidad provoca la discusión sobre la cuestión de las personas como agentes morales. Se habla de personas con el fin de identificar las entidades que pueden ser culpadas o alabadas justificadamente y que pueden, a su vez, culpar o alabar y, como resultado, pueden representar un papel en el núcleo de la vida moral. Para poder participar en el discurso moral, dichas entidades tienen que reflexionar sobre sí mismas, tienen que ser autorreflexivas. Además, tienen que ser capaces de imaginar reglas de acción para sí mismas y para otros, con el fin de imaginar la posibilidad de una comunidad moral. Tienen que ser seres racionales. Dicha racionalidad debe incluir una comprensión del concepto de merecimiento de culpa o alabanza: un mínimo sentido moral. Los sociópatas únicamente dejarían de ser agentes morales (personas en sentido moral), si perdieran la capacidad de entender el concepto de censurabilidad hasta tal punto que no pudiesen culpar a quienes pudieran causarles daño. Estas tres características: auto-

reflexión, racionalidad y sentido moral, identifican a las entidades capaces de discurso moral. Estas características otorgan a dichas entidades los derechos y las obligaciones de la moralidad de la dignidad. El principio de permiso, y su elaboración en forma de la moralidad secular del respecto mutuo, se aplican solamente a seres autónomos, sólo se refieren a las personas. La moralidad de la autonomía es la moralidad de las personas.

Por esta razón no tiene sentido hablar, en términos seculares generales, del respeto por la autonomía de los fetos, las criaturas o los adultos profundamente retrasados que nunca han sido racionales. En estos casos no hay ninguna autonomía a la que poder enfrentarse.⁶ Tratar a estas entidades sin respetar lo que no poseen y nunca han poseído, no les despoja de nada que tenga importancia moral secular general, ya que se encuentran fuera del núcleo sagrado de la moralidad secular. Del mismo modo que la preocupación por respetar a los agentes morales excluye algunos seres humanos, podría incluir, por otro lado, personas no humanas. Aunque el hecho de no tratar a un feto o a una criatura como persona en sentido estricto no demuestre una falta de respeto por ese feto o esa criatura en términos seculares generales, el tratar a un pacífico agente moral extraterrestre sin respeto representaría actuar de un modo fundamentalmente inmoral. Demostraría que se ha actuado contra la posibilidad misma de la comunidad pacífica.

Lo que, en términos seculares generales, es importante acerca de nosotros mismos como seres humanos, es el hecho de que seamos personas y no nuestra pertenencia a la especie *Homo sapiens* como tal. La distinción entre personas y seres humanos tiene consecuencias importantes para el modo de tratar la vida personal humana en contraste con la mera vida biológica humana. Una vez delimitadas claramente estas distinciones se pueden poner al descubierto algunas de las confusiones conceptuales que han plagado los debates morales seculares sobre el aborto. En qué preciso momento empieza la vida humana no nos interesa, excepto en el caso de que se intente determinar cuándo empezó a desarrollarse la especie humana. Aparentemente, la vida es un *continuum* ininterrumpido de cuatro billones de años de duración y la vida humana es un fenómeno que tiene una antigüedad aproximada de dos millones de años. En el contexto de la moralidad secular general, la preocupación es, o debería ser, determinar en qué punto de la ontogenia humana se convierten los seres humanos en personas.⁷

Resumiendo hasta este punto: no todas las personas son nece-

sariamente humanas y no todos los seres humanos son personas. Con el fin de entender la geografía de las obligaciones morales seculares generales de la asistencia sanitaria en lo que respecta a fetos, criaturas, retrasados mentales profundos y a las personas que han sufrido graves lesiones cerebrales, se debe determinar la posición moral de las personas y de la mera vida biológica humana y, a partir de ahí, desarrollar criterios que permitan distinguir entre estas clases de entidades. Además, incluso si las criaturas no son personas en el sentido estricto en el que E.T., por ejemplo, lo es, aún existen razones seculares importantes que obligan a conceder derechos especiales a las criaturas. Con el fin de clasificar y distinguir las obligaciones debidas a adultos competentes, criaturas, fetos, y a personas con graves lesiones cerebrales, tenemos que enjuiciar la significación moral de las diferentes categorías de vida humana.

Estas reflexiones morales seculares generales acerca de la posición de las personas no niegan criterios tradicionales religiosos o metafísicos acerca de la existencia del alma o de su penetración en el cuerpo humano durante un momento particular de la ontogenia humana, así como tampoco niegan el valor especial de la vida que puede apreciarse desde la perspectiva religiosa, sino que revelan el doloroso abismo existente entre la moralidad secular general y la que está dotada de contenido.

¿Una predisposición a favor de las personas?

Aunque este enfoque simplifique el asunto al excluir de la discusión los dilemas metafísicos, engendra, por otra parte, problemas especiales propios. En primer lugar, puede objetarse que esta forma de interpretar las cosas crea una concepción del universo moral indebidamente centrada en, u orientada hacia, las personas. ¿Qué sucede con los animales, los árboles y el medio ambiente? ¿No importa más el universo que las personas? Sin embargo, solamente las personas reflexionan sobre el mundo e intentan explicar su sentido. Todas estas explicaciones se elaboran en el lenguaje racional de las personas, de modo que los seres racionales y sus preocupaciones son constantemente el centro de las explicaciones morales. Solamente podemos explicar racionalmente la naturaleza de los objetos desde el punto de vista de los seres racionales: las personas. Únicamente las personas pueden autorizar y transmitir autoridad. Este enfoque caracteriza asimismo la moralidad del

bienestar y de la solidaridad social. Son las personas quienes mejor pueden definir lo que más les conviene; pueden situarse a sí mismas y a sus intereses en sus propios términos para todo cálculo que se realice según el principio de beneficencia, pero son otros quienes tienen que elegir en nombre de los organismos no personales, son otros los que tienen que determinar qué es lo que más conviene a esas entidades. Pacientes adultos competentes pueden definir lo que más les conviene en sus propios términos. Seguramente, los individuos racionales pueden cometer errores de cálculo, pero los juicios emitidos sobre sí mismos tienen una importancia fundamental, en el sentido de que las personas pueden decidir por sí mismas la clasificación de costes y beneficios que desean tomar en serio para el transcurso de su vida, incluido el riesgo que están dispuestos a correr. En este sentido, las personas se autolegislan, pero esto no es así en el caso de las criaturas, de los retrasados mentales profundos o de otros individuos que no pueden determinar por sí mismos su propia jerarquía de gastos y beneficios. Son las personas quienes tienen que elegir por ellos y, teniendo en cuenta que estas elecciones dependen del sentido moral del elector, y que no existe un sentido moral unívoco que proporcione una única jerarquía autorizada de costes y beneficios, las no-personas verán impuestas sobre su destino las elecciones concretas de personas o de comunidades de personas particulares. Tanto la moralidad del respeto mutuo como la moralidad del bienestar y de la simpatía mutua están inextricablemente orientadas hacia las personas.

Cuando las personas tienen que sopesar, en términos morales seculares generales, la importancia que deben recibir los intereses de las personas frente a los de las no-personas, la posición de las personas seguirá teniendo primordial importancia. Las personas pueden apreciar el daño y el bien, el placer y el dolor, de forma reflexiva y compleja. Es probable que después de una detenida reflexión, los seres racionales mantengan que es preferible probar primero los efectos de nuevas sustancias analgésicas en animales, incluso cuando esos experimentos signifiquen sufrimiento para éstos, antes que proceder directamente a experimentar con personas. Probablemente se considerará que el bien de las personas ocupa una posición superior en la jerarquía de bienes a la que ocupa el bien de los animales utilizados en la investigación, que serán sacrificados durante el transcurso de la experimentación e investigación médica. El cazador decidirá que la delectación en la caza, la refinada evocación de la muerte al compartir historias con otros

cazadores, son bienes que superan el valor de la vida del animal cazado y abatido. Éste será también el caso de los individuos que tengan la intención de criar animales para fines comerciales. Sólo existirán personas para adjudicar qué bienes deben tener mayor importancia. Incluso los animales que no son personas, y nunca lo serán, se sitúan ineludiblemente dentro de los límites de una moralidad centrada en las personas, y que está dominada por los intereses centrados en las personas.

Hay que señalar que el prejuicio a favor de las personas no equivale al prejuicio a favor de los seres humanos frente a otras posibles especies racionales. Si, por ejemplo, fuera alguna vez necesario hacer una comparación entre las exigencias contrapuestas de personas humanas y de personas extraterrestres, estas últimas nunca podrían ser utilizadas moralmente como meros medios, de la misma forma en que son utilizados los animales.

Potencialidad y probabilidad

¿Qué sucede, en términos seculares generales, con entidades tales como los embriones, los fetos, y las criaturas, que con gran probabilidad se convertirán en agentes morales?⁸ Parecería que en esas circunstancias se pudiese apelar a la noción de potencialidad con el fin de argüir que, dado que fetos y niños son personas en potencia, se les deben acordar *eo ipso* los derechos y la categoría de las personas, pero este tipo de argumento no puede tener éxito. Tampoco fue el argumento más relevante para los teólogos del medioevo occidental, quienes enfocaron la cuestión del aborto desde la perspectiva aristotélica y su compromiso con la doctrina de la potencialidad. Santo Tomás de Aquino arguyó que la acción de acabar con la vida de un feto no implicaba la misma maldad que el asesinato, aun cuando el feto o embrión era una persona en potencia.⁹ Este criterio se vio reflejado en la teología católico-romana y en la ley canónica desde la época de santo Tomás de Aquino hasta 1869, exceptuando un breve período entre 1588 y 1591.¹⁰ Durante ese tiempo el matar a un feto o embrión se consideró un pecado mortal, en cierto modo análogo al pecado mortal de la anticoncepción,¹¹ pero a los ojos de los católicos romanos no equivalía al pecado del asesinato.¹² La Iglesia católico-romana consideraba que había una especie de vida humana que precedía a la vida humana de las personas.

Sin duda, el lenguaje de la potencialidad es en sí mismo engañoso, ya que frecuentemente induce a suponer que un *X*, que es un *Y* en potencia, posee ya de alguna forma misteriosa el ser y el significado de *Y*. Pero, si *X* es un *Y* en potencia, se sigue que *X* no es un *Y*. Si los fetos son personas en potencia, se sigue claramente de ello que los fetos no son personas. Consiguientemente, *X* no tiene los derechos actuales de *Y*, sino que solamente los tiene potencialmente. Si los fetos son solamente personas en potencia, no tienen los derechos de las personas. Tomando un ejemplo de S. I. Benn diremos que, si *X* es un presidente en potencia, sólo se sigue de ese hecho que *X* todavía no tiene los derechos ni las prerrogativas del presidente actual.¹³ Tal vez por eso sea preferible decir que *X* tiene una cierta probabilidad de convertirse en *Y*, en lugar de decir que *X* es un *Y* en potencia. Podemos entonces asignar un valor de probabilidad a ese resultado.

De estas consideraciones se deduce que, aunque se esté moralmente obligado a respetar a las personas, en el sentido de abstenerse de cometer daños contra estas personas a los que ellas no han dado su consentimiento, y a ayudarlas a que alcancen su bien, no se sigue de ello que se esté obligado a aumentar el número de entidades con las cuales se tienen obligaciones. Se podría llegar a la conclusión razonable de que existen ya suficientes personas con las cuales se tienen obligaciones. Reflexiones acerca de las consecuencias de la superpoblación conducen a la conclusión racional de que sería mejor si no hubiera más personas a las que alimentar, cuidar y respetar. Además, se puede concluir que personas de un cierto tipo, como son las que padecen impedimentos físicos o mentales graves, crearían obligaciones morales particularmente gravosas, que sería mejor evitar. En esas circunstancias podría decidirse evitar la existencia de tales obligaciones por medio del aborto. El hecho de que los cigotos, embriones o fetos sean humanos en vez de simios o caninos sería de importancia en el contexto de la moralidad secular general en primer lugar, en función del propio interés en que haya más seres humanos en vez de más individuos de una especie diferente. De hecho, podríamos imaginar ciertas circunstancias en las cuales las personas se mostrarían satisfechas acerca de la alta probabilidad de que el embrión de una grulla pudiese llegar hasta el fin del embarazo, pero le restarían valor a la probabilidad de que un embrión humano (que conduciría, por ejemplo, al nacimiento de un niño deforme) lo hiciera. La moralidad secular general fija su atención en la importancia de las perso-

nas. No existe un modo en principio para apreciar el valor primordial de ser un ser humano.

Las personas deben determinar el valor de la vida animal, que no es la vida de una persona. Dado que en el caso de estos animales no existe una persona a quien deba respetarse, la cuestión que está en juego es el valor que se le debe imputar a la entidad, así como la consideración que debe otorgarse a los sufrimientos y placeres de ese animal. Cuanto más se caracteriza la vida de un organismo no sólo por sensaciones, sino por la consciencia de tener objetivos y metas, con mayor verosimilitud puede afirmarse que la vida del organismo tiene valor para él mismo. Cuanto más pueda dirigirse un organismo con aprecio y sutileza hacia ciertos objetos y apartarse de otros, tanto más creíble será que pueda tener una vida interior con algo de anticipación prerreflexiva de valores morales, tal como éstos son entendidos por los agentes libres y conscientes de sí mismos. Los mamíferos superiores adultos disfrutan su vida, persiguen su placer y evitan el sufrimiento de forma elaborada y compleja. Su vida posee, en este sencillo sentido, valor y carece de él al mismo tiempo, pero dado que no son personas no pueden exigir ser respetados. No pueden establecer, como lo hacen las personas, límites morales al alcance en que otros pueden usar su vida. No pueden renunciar con autoridad moral a participar en la comparación de resultados entre el hecho de mostrarse benévolo con ellos frente al hecho de mostrarse benévolo con otras entidades. No son miembros de la comunidad moral, sino más bien objeto de la beneficencia de ésta. De este modo, las personas determinan el valor de la calidad de vida de un animal en dos sentidos diferentes. En primer lugar, si el animal no tiene una vida consciente desarrollada, las personas considerarán que esa vida tiene poco valor intrínseco y el valor predominante será el valor que esa vida tenga como objeto de las personas. En segundo lugar, incluso si el animal tiene una vida interior que, en un sentido prerreflexivo, tiene valor para dicho organismo, las personas tendrán que comparar ese valor con otros valores opuestos.

Por esta razón, el valor de los cigotos, embriones y fetos está determinado en la moralidad secular general principalmente por el valor que representa para las personas actuales. Los cigotos, fetos y embriones carecen de la rica vida interior de los mamíferos adultos. Así, si el cigoto promete ser el hijo ansiado durante largo tiempo por una pareja que ha luchado durante años por tener otro hijo, será muy probable que tenga un elevado valor para la pareja y para

todos los que simpatizan con las esperanzas de los futuros padres. Por otra parte, si el cigoto se encuentra en el cuerpo de una estudiante soltera para la cual el embarazo suponga la interrupción de sus estudios, el cigoto tendrá poco valor para ella y para todos los que simpatizan con sus planes. En el caso de que el cigoto tenga una trisomía del cromosoma 21, no sólo los padres y sus allegados darán poco valor al cigoto, sino también lo harán igualmente muchos miembros de la sociedad que tendrán que contribuir a los costes de la crianza de un niño deficiente, en caso de que el embarazo siga su curso. Probablemente, también se le asignará cierto valor al cigoto simplemente por el hecho de ser humano. Sin embargo, hay que recordar que la sensibilidad de un cigoto, embrión o feto es muy inferior a la de un mamífero adulto. Podría existir cierta preocupación por el dolor que el feto pueda sufrir durante el aborto, pero tenemos que recordar que el nivel de obligaciones debidas al feto, *ceteris paribus*, en la moralidad secular general, es el mismo que se debe a un animal que tenga un nivel similar de integración y percepción sensoriomotora. Para que se produzca sufrimiento tienen que existir conexiones bien desarrolladas entre los lóbulos frontales para que así la entidad pueda no solamente experimentar el dolor, sino también reconocer el dolor en el transcurso del tiempo como una cualidad nociva que hay que evitar.¹⁴ Ningún indicio nos sugiere que la capacidad de sufrimiento de los fetos se aproxime a la de los mamíferos adultos. Por consiguiente, las obligaciones morales seculares generales consistirán simplemente en asegurar que el bien perseguido, como es por ejemplo, evitar el nacimiento de un niño con síndrome de Down, supere al mal que representa el dolor que sufrirá el organismo animal al que se va a dar muerte.

Una digresión sobre los animales

Hay quien considera indebida esta valoración de la comparación entre la importancia de las personas y los animales. Robert Nozick critica la máxima «Utilitarismo para los animales, Kantismo para las personas».¹⁵ Está en contra de la noción según la cual «los seres humanos no pueden ser usados o sacrificados para beneficiar a otros; los animales pueden ser usados o sacrificados en beneficio de otras personas o animales, *solamente si* esos beneficios superan a la pérdida causada».¹⁶ Esta actitud tiene su origen

en el contraste moral kantiano entre personas y objetos. De hecho, la industria de investigación médica que estudia los efectos de los fármacos utilizando en primer lugar modelos animales presupone esta actitud moral. Las personas se utilizan solamente cuando la investigación con animales indica que se puede seguir ese camino con relativa seguridad. Este tipo de enfoque es kantiano. Según Kant las personas son sujetos cuyos hechos pueden ser imputados.¹⁷ Algunas personas encontrarán motivos para sospechar que ciertos mamíferos no humanos no son tan sólo animales, sino personas como nosotros. Si son personas, les debemos respeto; sin embargo, el comportamiento de todos ellos, exceptuando posiblemente a los primates superiores, no demuestra una apreciación racional de la vida moral. Las personas son agentes morales, entidades que pueden ser justificadamente censuradas o alabadas. Son entidades que pueden considerarse miembros de la comunidad de fines. Por el contrario, las no-personas no son censurables ni loables. Por consiguiente, «Cada objeto del libre albedrío que carece de libertad se denomina objeto (*res corporalis*)».¹⁸ Según Kant, se tienen deberes para con las personas, y para con las personas con respecto a los objetos, incluidos los animales.¹⁹ El deber para con otras personas con respecto a los animales se basa en parte en la obligación de actuar de modo que se intensifique y proteja la sensibilidad moral. De esta forma Kant argumenta que «los sentimientos sensibles hacia los animales brutos desarrollan sentimientos humanos por la humanidad».²⁰ Ciertas reglas o prácticas de amabilidad y consideración con los animales pueden resultar generalmente ventajosas para las prácticas morales que se han establecido para asegurar el respeto por las personas.²¹

Tenemos que ir más allá de la perspectiva kantiana. Además de reconocer los derechos debidos a otras personas con respecto a los animales, se debería reconocer asimismo el deber de tener en consideración el dolor y el sufrimiento de los animales directamente. Se tiene un deber de beneficencia para con los animales, incluso si los más fuertes de dichos deberes son simplemente deberes negativos de beneficencia, es decir, deberes de no maleficencia. Aunque no se tengan deberes de respeto para con los animales porque están situados fuera de los límites de la moralidad del respeto mutuo, se tienen deberes para con ellos en función de la moralidad del bienestar y de la simpatía mutua. Llegados a este punto, sería útil que distinguiésemos entre las personas, que deben ser objeto de respeto, y los animales, que deben ser objeto de consideración benéfica.

Debemos a las personas tanto respeto como consideración benéfica. A los animales sólo les debemos esta última.

Podemos tener parcialmente en cuenta las inquietudes de Nozick e integrarlas en un punto de vista kantiano reformado, en el cual se reconoce que sólo las personas son capaces de enjuiciar el significado relativo de los perjuicios y beneficios, y sólo ellas son objeto de nuestro respeto y consideración benéfica, mientras que los animales son objeto de nuestra consideración benéfica. Cuando las personas tratan con entidades que no son personas, son las personas las que emiten un juicio sobre la significación de cualquier intercambio de perjuicios y beneficios. Son las personas quienes crean las comunidades morales reales con su sentido moral, historia y práctica concretos. Los animales no-personales no constituyen comunidades morales ni tienen historia. Además, no existe un límite del respeto que proteja a los organismos que no son personas. La protección de animales discurre más bien a través de un entramado de preocupaciones morales concernientes al bienestar y a la solidaridad, que también protege a las personas. El respeto por las personas tiene su origen en la preocupación por actuar de forma que las personas puedan ser justificadas como loables o censurables. Por el contrario, en la moralidad secular general, el cuidado de los animales tiene su origen en la preocupación por crear un mundo que maximice el bienestar y mantenga una red de solidaridad.

Esta red de solidaridad nos une más estrechamente a los animales con los que realmente compartimos una cierta simpatía —generalmente mamíferos y tal vez algunos pájaros. Estos lazos de simpatía son especialmente estrechos entre los seres humanos y los primates adultos, justifican un amplio abanico de acciones benéficas, y además apoyan con solidez prácticas de amabilidad y simpatía por los animales. Sin embargo, no impiden la crianza de animales para fines comerciales o para la caza, ni todavía menos para su uso en la investigación, se trate de investigación médica en sentido estricto o incluso de la investigación de nuevos cosméticos.

En resumen, la moralidad de la beneficencia protege a los animales. Teniendo en cuenta que la capacidad de sufrimiento de los animales, o de conseguir placer y satisfacción, abarca un amplio espectro que va desde la capacidad de los primates superiores a la de los animales unicelulares, la fuerza de las exigencias de beneficencia varían enormemente. Cuanto más capacidad tengan los animales de sentir, sufrir y sentir afecto por otros, mayor peso tendrá la preocupación por mostrarse benéfico hacia ellos. Por otra parte,

las consideraciones de beneficencia para con las cucarachas o las amebas son de menor importancia que las que se tienen para con los primates. Con todo, torturar a un paramecio por diversión, si es que un paramecio puede ser sujeto de tortura, constituiría un acto contra la moralidad de beneficencia (a menos que se mantenga que a través de esa tortura va a conseguirse un bien proporcionado) al considerarse una violación del subprincipio de no hacer el mal. En el contexto de la moralidad secular general se considera un acto más inicuo torturar malévolentamente a un paramecio que la caza de los grandes primates por diversión, en el caso de que se afirmase que el saldo de bienes es positivo. Tendríamos que clasificar a los animales en función de a) si son propiedad de individuos o grupos, o de b) si no tienen dueño, con el fin de que queden bien definidos los deberes que se tienen para con ellos.

Los bebés, los retrasados profundos y las diferentes acepciones sociales del término «persona»

Estas conclusiones plantean una tercera dificultad muy irritante. ¿Cómo hay que considerar, en términos seculares generales, la posición de los bebés, de los retrasados mentales profundos y de las personas que padecen la enfermedad de Alzheimer en un estadio avanzado? Estas entidades no son personas en sentido estricto y, sin embargo, muchas personas les conceden gran parte de los derechos que poseen normalmente las personas adultas. En el caso de las reglas que prohíben mutilar o herir fetos, pero no en el caso de las que prohíben darles muerte, podemos justificar nuestras inquietudes morales en función del respeto por la persona en la que probablemente se convertirá ese feto o ese bebé en un futuro. Incluso si no se otorgan derechos morales especiales a las personas que son meramente posibles (por ejemplo, las personas que podrían ser concebidas, si los lectores de este libro estuvieran ocupados en fructífera unión sexual en lugar de en el estudio filosófico) o probables (por ejemplo, los cigotos que se convertirían en personas competentes si las mujeres gestantes no abortaran con el fin de finalizar sus estudios de teología moderna), todavía se puede comprender la posición de los fetos a la luz de su posición como personas reales futuras. Las futuras personas pueden tener la categoría de personas reales que sabemos existirán en el futuro. Si se coloca una bomba en el sótano de una escuela primaria provista de un

dispositivo de relojería, que hará explosión dentro de quince años, se tiene la intención de asesinar a personas reales que existirán en un futuro. Del mismo modo, si se hiere, pero no se mata, a un feto o a un bebé, se desencadena una serie de sucesos que, en efecto, dañarán a una futura persona real.²² En estos términos se puede garantizar una cierta protección moral (y una base moral para la protección legal) de los bebés.

Las consideraciones de beneficencia protegen a los animales, que no son personas, contra la tortura inútil, sean o no sean humanos. El interés por los derechos contingentes de las futuras personas protege a las entidades que se convertirán en personas contra la mutilación, pero no a los bebés, a los retrasados mentales profundos, ni a quienes padecen la enfermedad de Alzheimer en un estadio avanzado, de ser asesinados de forma indolora por capricho. Una vez más nos enfrentamos al doloroso contraste existente entre la moralidad secular general y la moralidad canónica dotada de contenido. Cuando se buscan los motivos seculares generales que justifican las prácticas por medio de las cuales se asignan, en términos seculares generales, a los bebés, a los retrasados mentales profundos y a las personas que sufren debilidad senil una parte de los derechos que poseen las entidades que son personas en sentido estricto, y que incluyen la protección contra el ser asesinado por mero capricho, no quedamos muy satisfechos. Tal vez podamos en este punto reflexionar sobre una sugerencia realizada por Kant, que se refiere a la necesidad de apoyar prácticas que conducen, generalmente, a la protección de las personas. Para encontrar motivos que nos impulsen a proteger a dichos individuos tendremos que dirigir nuestra atención hacia la justificación de ciertas prácticas sociales en función de la importancia que tienen para las personas, con el fin de justificar, para una comunidad concreta, un rol social que podemos llamar «ser una persona para consideraciones sociales». Si tenemos en cuenta que esta acepción de persona no se puede justificar en función de la gramática básica de la moralidad (esto es, porque dichas entidades no tienen una categoría intrínsecamente moral por ser agentes morales), tendremos que justificar un sentido social de la persona, más bien, en función de la utilidad que tiene la práctica de tratar a ciertas entidades como si fueran personas. Si esta práctica se puede justificar, obtendremos, además de un sentido estricto de las personas como agentes morales, un sentido social de las personas justificado en función de consideraciones utilitaristas y consecuencialistas.

De hecho, la mayoría de las sociedades poseen dicho sentido social de la persona, que es asignado a los seres humanos al nacer o en un momento posterior al nacimiento. Según la antigua ley griega un bebé podía ser expuesto con impunidad a la intemperie hasta el momento en que era admitido como miembro de la familia a través de una ceremonia especial, llamada *amphidromia*. Después de este momento el bebé pasaba a ocupar una posición social y se le otorgaban algunos de los derechos principales de las personas.²³ En otras sociedades, la línea divisoria no está trazada tan claramente; por ejemplo, una corriente de interpretación judía postula que la muerte de un bebé durante los primeros treinta días de vida debe considerarse como un aborto espontáneo, ya que el bebé todavía no ha adquirido la categoría completa de los niños que sobreviven a este período.²⁴ Incluso en la sociedad norteamericana contemporánea se observa una mayor aceptación cuando se interrumpe el tratamiento de recién nacidos gravemente deficientes, que si esto ocurriera con niños pequeños que ya han sido plenamente socializados en su rol social de niño. Parece ser que la concesión de la personalidad social no sucede de forma inmediata para muchos neonatos.²⁵ Como veremos en el capítulo VII, se ha criticado duramente esta distinción informal realizada entre la forma de tratar a los neonatos frente a la forma de tratar a otros niños.²⁶ Interpretar que los embriones y los niños tengan una posición moral equivalente a la de las personas adultas y competentes, dependerá de una intuición moral que no puede darse en términos morales seculares generales.

Con todo, en términos seculares generales se puede justificar la asignación del rol social de persona a embriones, bebés y otros, en función de que a) el rol apoye virtudes importantes, como son la compasión y el cuidado por la vida humana, especialmente cuando esa vida humana es frágil e indefensa. Además, con respecto a niños y a otros humanos *ex utero* existe la ventaja de que b) el rol ofrece una protección contra la incertidumbre de cuándo exactamente los seres humanos se convierten en personas en sentido estricto, a la vez que protege a las personas durante diversas vicisitudes de competencia e incompetencia, al tiempo que c) garantiza además la crianza de los niños, mediante la cual los seres humanos se convierten en personas en sentido estricto.

Dado que la asignación de la posición de persona en sentido social basada en estas consideraciones debe justificarse en función de consideraciones utilitaristas y consecuencialistas, la justificación variará dependiendo de si la práctica se refiere a) a seres hu-

manos que fueron personas en sentido estricto en el pasado (por ejemplo, individuos que ahora padecen la enfermedad de Alzheimer); b) a seres humanos que probablemente se convertirán en personas y han sido introducidas en un rol social que les confiere una posición social especial (por ejemplo, los bebés); c) a los seres humanos que no son, ni nunca serán, personas en sentido estricto (por ejemplo, los retrasados mentales profundos). Probablemente se justificará la protección otorgada en cada caso de forma ligeramente diferente. En cada caso encontraremos en diferentes sociedades seculares diferentes roles sociales especiales, que estarán justificados en virtud de consideraciones también diferentes.

*Los recién nacidos gravemente deficientes:
debilitamiento de la protección del rol social de persona*

En términos seculares generales, la práctica de asignar derechos a los seres humanos que no son personas no será absoluta. Se justificará tal excepción cuando una serie de consideraciones demuestren que suspendiendo esta práctica se consigue que los beneficios superen a los perjuicios. Se podría exigir que dichas excepciones sólo se generasen en función de reglas claramente definidas para sopesar los bienes en juego. Incluso se podría exigir lo que equivaldría a un conflicto entre prácticas. En cualquier caso, existen motivos para no imponer una carga financiera y psicológica indebida a las personas en sentido estricto. Primera y principalmente, las personas tienen el derecho moral secular general, a menos que hayan acordado algo diferente, de actuar libremente mientras no utilicen la fuerza no consentida contra personas inocentes, o mientras no impongan un sufrimiento injustificado a organismos inocentes. Los padres que deciden que se debe permitir morir de forma indolora a un recién nacido deficiente (o que incluso se le debe ayudar a morir sin dolor) no ofenden ninguna de estas dos obligaciones. Ocasionalmente, las prácticas de protección de los intereses de padres y tutores, que son personas en sentido estricto, estarán en pugna con las prácticas de imposición de deberes sobre padres y tutores a través de la configuración de un rol social de personas para los niños. Las obligaciones impuestas por otros en función del rol social de las personas serán, en la moralidad secular general, obligaciones *prima facie* que podrán ser eliminadas en circunstancias concretas.

Tenemos que encontrar el equilibrio entre los beneficios y los costes en que se incurrirá si se permite a los padres elegir las circunstancias en las cuales se convertirán en tutores de personas (esto es, de niños que son personas en sentido social y que pueden convertirse en personas en sentido estricto). Cuanto mayores sean las cargas económicas, sociales y psicológicas para los padres, menos se ofenderá la práctica de conceder personalidad a los niños, si se hacen excepciones en esas circunstancias. Tenemos que reconocer que los padres son personas en sentido estricto, mientras que la significación de los niños como personas sociales se acrecienta en función de lo que aporta la práctica de la paternidad a las personas en sentido estricto.

Los juicios que emiten las personas en sentido estricto de una comunidad particular, determinan la naturaleza concreta de la red de beneficencia que caracteriza las obligaciones de proporcionar asistencia social, incluyendo también el cuidado de recién nacidos gravemente deficientes. Probablemente existirán un serie de sentimientos diferentes en esta materia. Además, existe el problema de hasta qué punto se han comprometido las familias con las imposiciones sociales de la sociedad que les rodea, que les obligan a aceptar a los bebés en contra de las decisiones de sus familiares. Cuanto más se acepte el fracaso de la moralidad secular general para establecer un contenido dotado de contenido canónico, tanto más habrá que tomar en serio la categoría moral de la familia como una asociación libre de personas que tienen derecho a emitir juicios respecto a aquellos de sus miembros que no son personas en sentido estricto. Obligar a los padres a aceptar a un recién nacido gravemente deficiente puede considerarse una imposición forzada e injustificada de una visión particular de la beneficencia.

La geografía de las obligaciones cambia a medida que la familia acepta al bebé y le asigna el rol de niño, al tiempo que acepta diversos tipos de ayuda social para el cuidado y desarrollo del niño. De esta forma, el bebé adquiere una categoría moral dentro de la familia y de la sociedad, pero es en el período anterior a este punto donde el asunto está confuso. Por ejemplo, ¿en qué circunstancias pueden insistir los padres en que no van a cuidar de un bebé gravemente deficiente y que, además, a un bebé se le debe permitir morir o b) se le debe dar muerte? Volveremos sobre este punto en el capítulo VII, cuando discutamos el problema que plantean los recién nacidos gravemente deficientes. Aquí bastará con que indiquemos que los recién nacidos deficientes nos enfrentan a una de

las muchas consecuencias que resultan de una moralidad secular carente de contenido. Nos ofrecen un ejemplo de entidades que pueden tener una categoría especial atenuada como personas sociales, que contrasta con los bebés que han sido introducidos plenamente en el rol social de persona. Los bebés, los retrasados mentales profundos y las personas que padecen debilidad senil, pueden adquirir una categoría moral que les permita tener derechos, pero no deberes. En ciertas circunstancias podrá justificarse el hecho de retirar elementos de esa categoría moral. Para poner un ejemplo claro que discutiremos con mayor profundidad en el capítulo VII, a los individuos que padecen debilidad senil sin ninguna esperanza de recuperación, con frecuencia se les concede la categoría de personas sociales en un sentido atenuado muy similar a la que ocupan los recién nacidos gravemente deficientes, a los cuales igualmente sólo se les debe proporcionar moralmente asistencia básica. Finalmente, las personas que se encuentran en estado de coma sin esperanza de recuperación y los bebés anencefálicos, parecen ocupar una posición moral que impone aún menores obligaciones morales seculares y generales.

Ser una persona: en sentido estricto y en varios sentidos sociales

Resumamos a dónde nos conducen estas reflexiones con respecto a una serie de sentidos de persona relevantes para la moralidad secular general y para la bioética. Podemos hacer las siguientes distinciones de antemano. Existe una acepción de persona como agente moral, a la que nosotros hemos denominado ser una persona en sentido estricto (*persona*₁), que contrasta con una acepción social de persona a la cual se le otorgan prácticamente todos los derechos de las personas en sentido estricto, como puede ser el caso de los niños (*persona*₂). Se asigna también un sentido social de persona a los individuos que una vez fueron personas, pero ya no lo son, y que todavía son capaces de realizar una interacción mínima (*persona*₃). También asignamos un sentido social de persona a las personas que nunca han sido ni nunca serán personas en sentido estricto (*persona*₄), como es el caso de los retrasados mentales profundos y de las personas dementes. Hay quien incluso asignaría un sentido social de persona a ciertos seres humanos que sufren graves lesiones (esto es, personas que se encuentran en estado de coma grave o permanente) y que no son capaces ni siquie-

ra de actuar en relaciones sociales mínimas. El concepto aparentemente unitario del ser humano como persona o agente moral se resquebraja.

Hay que hacer inevitablemente una distinción importante entre personas que son agentes morales y personas a quienes se les imputan los derechos de agentes morales. Se puede culpar y alabar a pacientes adultos y competentes, ya que poseen derechos y deberes; son agentes morales. No se puede culpar o alabar a bebés, ya que son portadores de derechos, pero no de deberes. A lo sumo, se puede actuar para conseguir lo que más les conviene. Las personas que son agentes morales tienen derechos que son esenciales al carácter mismo de la moralidad secular general. Las comunidades concretas crean los derechos de las personas en sentido social. Además, existen distinciones reales entre la categoría moral de los seres humanos que, al menos, pueden representar un papel social y los que no pueden hacerlo (por ejemplo, las personas permanentemente comatosas o los niños anencefálicos). Estas distinciones reflejan una geografía de suposiciones morales bien establecida, y que además se aviene con lo que se puede justificar en términos seculares generales en este ámbito.

No presentamos estas conclusiones con la intención de debilitar la posición de los niños o de los bebés, sino todo lo contrario. Nuestro objetivo ha sido proporcionar las bases más sólidas posibles de la categoría moral del ser humano, justificadas en función de argumentos generales seculares. Ya que un examen detenido de la práctica de la moralidad secular revela la primordial importancia de las personas en sentido estricto, pero no de los seres humanos como tales, nos vemos forzados a elaborar sentidos sociales secundarios de la persona, con el fin de explicar la posición moral de los niños, de los retrasados mentales profundos y de las personas que padecen debilidad senil. Es inquietante que las exigencias más importantes de derechos que se pueden presentar en apoyo de los seres humanos que no son personas en sentido estricto se basen en consideraciones consecuencialistas, cuando no claramente utilitaristas. Estas conclusiones no significan un ataque frontal contra los que no son personas en sentido estricto. Las circunstancias reflejan los límites del razonamiento filosófico secular. Solamente algunas de nuestras convicciones morales se pueden justificar en el seno de la moralidad secular general. Debemos estar satisfechos (incluso *aliviados*) de que, al menos, los argumentos disponibles apoyen derechos deontológicos firmes de las personas

en sentido estricto, que exigen que tanto médicos, enfermeras como los pacientes competentes sean tratados como agentes morales libres.

Las personas dormidas y el problema de la encarnación

Todavía tenemos que enfrentarnos a un problema importante. ¿Cómo debemos interpretar la posición moral de los individuos dormidos? Si el ser una persona depende de la existencia como agente moral y si no se dispone de una doctrina metafísica del alma que explique a dónde van las personas cuando duermen, ¿cuál es entonces la categoría moral secular de una persona dormida? ¿Desaparecen la personalidad (*personhood*) y sus derechos cuando se duerme? Podemos resolver este problema sin recurrir a asunciones metafísicas concernientes al alma o a sustancias similares, por medio de un análisis de lo que significa ser una persona, y de lo que significa tener el derecho moral a exigir algo a la comunidad pacífica de personas de forma general. Este análisis depende al menos de dos factores importantes, cuya satisfactoria resolución resolverá el problema lo suficientemente como para otorgar a las personas dormidas una posición que equivalga a la de las personas en sentido estricto.

El primer punto gira en torno al significado de ser una persona corpórea. Las personas no se perciben a sí mismas como entidades discontinuas. Unen sus diferentes fases de vigilia y presencia en una identidad única. Alfred Schutz ha investigado esta cuestión en su explicación fenomenológica del sueño y de la vigilia. El sentido mismo de la persona incluye su capacidad de unificar varios episodios temporalmente discontinuos en una sola vida.²⁷ Este intento puede, por supuesto, fallar. John Hughlings Jackson fue uno de los primeros en darse cuenta claramente de que nuestra integración como una persona continua es una tarea precaria y difícil.²⁸ Ser una persona finita, espaciotemporal y sensorialmente intuitiva implica la tarea de integrar constantemente como propias experiencias que son temporalmente diversas. Kant consideró este argumento cuando caracterizó a las personas o sujetos en función de la unidad transcendental de la apercepción, la capacidad de unir experiencias bajo un «Yo pienso», de convertir una serie de experiencias en propias. Las experiencias que pueden unirse en la propia unidad de apercepción bajo el propio «Yo pienso», el propio

«Yo experimento», se convierten en propias. Las personas, si no están exentas de una extensión espaciotemporal (por ejemplo, los ángeles), experimentan la dificultad de integrar diferentes experiencias como propias. El sueño constituye simplemente un ejemplo del problema que supone esta integración.

Podemos apreciar mejor este aspecto si lo formulamos en función de una interpretación de la relación existente entre la mente y el cerebro. Cuando hablamos de mentes finitas, espaciotemporales y sensiblemente perceptivas presuponemos que éstas abarcan la prolongación espacial y temporal como parte de su propio ser.²⁹ Su corporeización equivale a su posición prolongada, espacial y temporalmente, en este mundo. La función integradora del cerebro debe abarcar breves pulsaciones de atención, que son experimentadas como un acto único de conciencia de la propia identidad. Consiguientemente, a lo que podemos referirnos mínimamente como persona en dichas circunstancias, no puede ser una continuidad ininterrumpida y cuasidivina de la conciencia de la propia identidad. Más bien es una conciencia de la propia identidad, que es una integración repetida de una experiencia que abarca discontinuidades. Este análisis no requiere suposiciones metafísicas o una doctrina de potencialidad, como la exigida por los que mantienen que debe considerarse a los fetos como personas, ya que son personas potenciales. La cuestión no estriba en si se debe considerar una entidad, que nunca ha demostrado las capacidades de una persona, como si fuese una persona, sino más bien cómo considerar una entidad que muestra de forma intermitente las plenas capacidades propias de un agente moral. ¿Cómo considerar esa entidad durante un período de tiempo en el cual no demuestra esas capacidades, pero sabiendo que en el futuro volverá a demostrarlas?

Para empezar, la moralidad secular general hace una diferencia cualitativa entre el cuerpo que *es* el cuerpo de alguien, y el cuerpo que *puede convertirse* en el cuerpo de alguien. Respecto a un cigoto, feto o incluso un bebé, todavía no se conoce la persona que estará «en» (o tal vez sea mejor decir «en», «a través» y «con») ese cuerpo. Por lo que se refiere a una persona dormida, se sabe a quién pertenece el cuerpo; sabemos quién está ahí. La persona volverá a despertarse, a emitir juicios y a contestar preguntas. El cuerpo, que es la expresión física de la vida de una persona y que posee plena capacidad de integración sensoriomotora, es esa persona en el mundo. Las capacidades del cuerpo son también las capacidades

de la persona. Tenemos que distinguir entre la potencialidad *de convertirse* en una persona y la potencialidad *de* una persona. Existe una diferencia cualitativa entre saber quién está durmiendo, en el caso de un ser humano adulto competente, y saber en quién se convertirá un feto.

Lo importante es que el mismo significado de una persona prolongada espaciotemporalmente y sensiblemente perceptiva implica que hay que abarcar e integrar la extensión temporal. Por consiguiente, la existencia de tales personas no quedará eliminada por las discontinuidades temporales que, podemos suponer razonablemente, su identidad será capaz de abarcar. Hablar de las personas como entidades prolongadas espaciotemporalmente significará, por consiguiente, que hay que considerarlas equivalentes a su corporeización intacta, mientras esa corporeización sostenga las capacidades completas, que son el substrato físico de los agentes morales.

Podemos expresar este punto de otra manera. El lenguaje mismo de culpa y alabanza presupone que los agentes morales abarcan discontinuidades de la experiencia. Si las interrupciones de la atención y de la conciencia de la propia identidad destruyesen la identidad de las personas, quedaría eliminada la estructura moral mínima de la comunidad moral pacífica. Si se exigiese continuidad, la discontinuidad impediría la existencia de la comunidad moral, dada la naturaleza discontinua de los agentes morales finitos y espaciotemporales. Si se permitiera a los agentes morales exterminar a los agentes morales inocentes sin su autorización cuando su atención decayese temporalmente, cuando sus facultades disminuyeran temporalmente o cuando estuviesen durmiendo, se les estaría permitiendo actuar contrar la comunidad moral pacífica, en la medida en que ésta existe. Teniendo en cuenta que las personas espaciotemporales realizan actos morales a lo largo del tiempo, y tanto en momentos de vigilia como durante el sueño, son el tipo de entidades a las que hay que tratar, si llegan a existir, con respeto, incluso cuando estén desatentas o dormidas.

Estas consideraciones no nos conducen a aceptar la opinión de que se está moralmente obligado (esto es, en términos seculares generales) a crear agentes morales, con el fin de que la comunidad moral continúe existiendo como una comunidad real a lo largo de la historia, ya que un argumento de este tipo convertiría la comunidad moral en una meta a perseguir. Lo que hacemos más bien es perfeccionar las condiciones conceptuales mínimas que debe poseer la

noción de una comunidad moral secular de personas espaciotemporales. En la medida en que nos consideramos agentes morales, tenemos que imaginar que actuamos a través de estas discontinuidades de la conciencia de la propia identidad que realmente ocurren, aunque nuestro cerebro, nuestra corporeización, permanecen intactos. Es una condición para nuestra propia comprensión en el ejercicio de la moralidad secular. No se puede respetar a otros agentes morales al tiempo que se desea destruir su lugar único en el mundo, su corporeización, ya que esto significaría desear actuar contra la moralidad misma del respeto mutuo. La noción en sí del respeto mutuo y de la autoridad moral tendría que ser rechazada. Debemos contrastar esta situación con el asesinato de fetos y bebés. En el caso de adultos competentes se sabe de quién está en juego la encarnación, pero si se permitiese dar muerte a personas dormidas, se haría imposible el retrato coherente de una comunidad de personas prolongadas espaciotemporalmente.

La posesión de personas, animales y objetos

John Locke señaló: «... para algunos parece suponer una gran dificultad imaginarse cómo alguien puede llegar a tener algo en propiedad ...»³⁰ La dificultad estriba en introducir los objetos dentro de un marco conceptual de posesiones y poseedores. Todo sistema creado para hablar de poseedores y posesiones es culturalmente relativo y puede ser puesto en duda por otras sociedades que tienen otras convenciones. Pensemos en el conflicto que tuvo lugar en Norteamérica entre los inmigrantes europeos y los indios con respecto a los derechos sobre la propiedad de la tierra y sobre su uso. Tiene primordial importancia resolver este tipo de problemas para poder entender la justificación moral de la asignación de recursos escasos, en particular de los escasos recursos sanitarios. Hay que entender quién posee qué y en qué forma, para dar una explicación de los derechos de los médicos, pacientes, así como de las autoridades políticas nacionales e internacionales cuando se encargan de asignar recursos médicos.

Algunas personas opinan que los derechos de propiedad (*property rights*) sólo existen en el ámbito de una sociedad civil particular. Otros, como Immanuel Kant, afirman que los plenos derechos de propiedad sólo son realizables en el seno de una sociedad civil.³¹ Otros, como William Blackstone (1723-1780), al tiempo que

admiten el derecho a la propiedad privada, reconocen una diversidad de teorías concernientes al origen de los derechos de propiedad. Blackstone hace hincapié en la opinión de Hugo Grocio, según la cual los derechos de propiedad se basan en el tácito asentimiento por parte de la Humanidad del hecho de que el primer ocupante de un trozo de territorio debe ser su dueño.³² Locke sostiene, por el contrario, que no existe tal consentimiento implícito, sino que la posesión se deriva del trabajo físico por el que un mero objeto se transforma en una posesión. Como más adelante veremos de forma más clara, el autor de este libro comparte la opinión de Locke, pero de una forma hegeliana. Mediante el trabajo físico, un objeto pasa de ser un mero objeto a transformarse en una entidad configurada por las ideas y por la voluntad de una persona. Al convertir el objeto en un producto, éste se introduce en la esfera de las personas y de sus derechos.

Hegel observa que tomamos posesión de los objetos a) al cogerlos físicamente, b) al formarlos y c) al señalarlos como nuestros. Su ejemplo paradigmático de posesión es nuestra posesión de nosotros mismos.³³ No existe nada sobre lo que ejerzamos mayor control o utilicemos más que a nosotros mismos. Nosotros convertimos las cosas en algo propio al comerlas y devorarlas, al incorporarlas en nosotros mismos y las hacemos, por consiguiente, parte de nosotros, de tal forma que una acción contra ellas supone una acción contra nosotros como personas y, por lo tanto, una violación de la moralidad del respeto mutuo. El propio cuerpo, el propio talento, las propias capacidades son, del mismo modo, fundamentalmente propios. Como arguye Locke: «Para cada hombre su cuerpo es su propiedad: sólo él ejerce un derecho sobre ese cuerpo».³⁴ El propio cuerpo debe ser respetado como la propia persona, ya que la moralidad del respeto mutuo asegura la propia posesión del propio yo, así como el derecho a estar en contra de que otros utilicen nuestro cuerpo o nuestro talento sin nuestra autorización. De nuevo, dado que las personas prolongadas espaciotemporalmente ocupan un espacio, actuar contra ese espacio o lugar significa actuar contra esas propias personas. Tal interferencia no autorizada será equivalente a un acto contra el concepto mismo del respeto mutuo y de la comunidad pacífica.

El problema reside en cómo dar cuenta de otras formas de propiedad, ya que la dificultad que supone justificar la propiedad es tanto un problema para la sociedad como para los individuos. ¿De qué forma posee uno mismo, o la sociedad, las herramientas o la

tierra? Justificar la posesión de personas parece ser más fácil que explicar la posesión de objetos. Si otros se poseen a sí mismos de la misma forma que nosotros nos poseemos a nosotros mismos, pueden entonces otorgar título de propiedad sobre sí mismos en general o en parte. Los derechos de propiedad sobre los servicios de otras personas se basan directamente en la autorización, es decir, en la moralidad del respeto mutuo. Respetar a otras personas incluye respetar su derecho de consentir en realizar ciertos servicios y de iniciar una relación especial de obediencia. Así se puede comprender el derecho del ejército a ordenar a sus miembros (o por lo menos a los que se alistan voluntariamente) a someterse a ciertos procedimientos médicos. En efecto, varias formas de servidumbre contractual, que van desde alistarse a los *marines* o a la Legión Extranjera, a entrar en un monasterio, a casarse o, en ciertos casos, a convertirse en un interno en un hospital pueden entenderse como la transferencia general o parcial de los propios derechos sobre la propia persona a otras personas. Tal vez puedan interpretarse de este modo ciertas relaciones especiales en las que una persona se considera como un bien mueble de otra persona. Los niños, en la medida en que son dependientes y no salen al mundo para buscar su sustento, son en parte propiedad de sus padres al permanecer en su mano (o recordando la antigua costumbre romana, permanecen *in manu* o en *potestas* de los padres). A cambio de recibir el apoyo parental, se someten al control moral y a la posesión parcial por parte de los padres. Esto sólo es válido si los niños o tutelados son personas en sentido estricto y se puede considerar que han aceptado implícitamente intercambiar su obediencia por el apoyo paterno. Estas consideraciones son, por consiguiente, aplicables a los niños mayores y a los adolescentes, pero no a los bebés, ni a los niños muy pequeños.

En pocas palabras, la servidumbre contractual es el más claro ejemplo de un concepto transparente de propiedad. Podemos poseer a otros en la medida en que ellos se han transformado voluntariamente en propiedad. Su categoría como propiedad es claramente comprensible, ya que tanto el poseedor como el poseído son personas, son mentes. Lo poseído no necesita ser traducido a términos conceptuales para ser apreciado como propiedad. Más bien se trata de una mente que encuentra a otra mente para crear una textura de obligaciones, y de nuevo abundan los ejemplos de tal servidumbre contractual. Podemos pensar en el estudiante de medicina que se alista en el ejército a cambio de recibir ayuda económica mientras estudia la carrera de medicina.

También poseemos lo que producimos. Pensemos en los animales y en los niños pequeños que pueden ser posesiones en la medida en que son producto de la inventiva o de la energía de las personas. Sin embargo, existen obligaciones especiales para con los animales debido a la moralidad de beneficencia, que no existen con respecto a los objetos. Tales consideraciones, así como el hecho de que los niños se convertirán en personas, limitan los derechos que tienen los padres sobre sus niños pequeños, pero estos límites no están claramente definidos, al menos por lo que podemos distinguir en términos seculares generales con respecto a los derechos de propiedad sobre cigotos, embriones o fetos humanos a los que no se permitirá convertirse en personas, o con respecto a los vertebrados inferiores que tienen poca capacidad sensible. Por ejemplo, dentro de los límites impuestos por la moralidad secular general parecería algo verosímil que las plantas, los microbios y los cigotos humanos pudiesen ser creados como productos y posteriormente comprados y vendidos como si fueran meros objetos. Por el contrario, los derechos sólidos de propiedad cesarían de existir cuando los niños se convirtiesen en personas *sui juris*, es decir, adquieresen dominio sobre sí mismos. En el momento en que una entidad adquiere consciencia de sí misma, la moralidad de la autorización o del respeto mutuo enajenaría los derechos de propiedad de los padres sobre los niños y surgirían, entonces, nuevos derechos sobre los hijos cuando éstos se sometiesen al control paterno a cambio de recibir su ayuda.

Por lo que respecta a las cosas, no es necesario afirmar que se posee la materia en sí. En su lugar, solamente hay que exigir que la forma que ha sido impuesta como extensión del yo de la persona que la ha producido sea la posesión de esa persona *del* objeto. Hegel arguye que cuando se poseen objetos, el derecho que tenemos a exigir la tolerancia de los demás con respecto a nuestro propio cuerpo se extiende a los objetos que hemos creado. Tomar posesión de los objetos es un proceso por el que se los modela, se les da forma, se les transforma en imagen y semejanza de las propias ideas y conforme a la propia voluntad. Es una forma de incorporar los objetos a la propia voluntad. De esta forma aumentamos la esfera de nuestra corporeización y extendemos las fronteras de nuestro derecho a la tolerancia ajena. Los objetos que los demás dejan sin transformar, quedan disponibles para que los podamos transformar libremente conforme a nuestros propósitos. Los objetos sobre los que hemos estampado nuestras ideas se convierten en nuestra

propiedad. En la medida en que no los abandonamos, no pueden ser alterados o cambiados por otras personas sin nuestro permiso, excepto en el caso de que los demás tengan algún derecho preferente sobre esos objetos. En la medida en que los animales no tienen consciencia de sí mismos y no son capaces de considerar que están sometidos a la ley moral, son, en parte, objetos que se pueden usar, volver a modelar o sencillamente coger. Como señala Gayo en sus *Instituciones jurídicas*, «... si capturamos a un animal salvaje, el pájaro o el pez que hayamos capturado se convierte en nuestra propiedad y continúa siéndolo mientras lo mantengamos bajo nuestro control».³⁵

Este enfoque ofrece una explicación de la propiedad. Lo que yo he sugerido es que en la medida en que un individuo remodela un objeto, le da nueva forma y, siguiendo la indicación de Locke, mezcla su trabajo con el objeto, éste pasa a ser su propiedad. Locke lo caracteriza así: «Sea lo que sea lo que él haya quitado del estado que la naturaleza había proporcionado y en que lo había dejado, él ha mezclado su trabajo con ello y le ha añadido algo propio y, de ese modo, lo ha convertido en su propiedad».³⁶ La posesión refleja sólo el resultado del propio trabajo, o del trabajo de otros recibido como regalo o a través de una transacción comercial. La posesión refleja la extensión del yo propio o del yo ajeno. Coger, alterar o cambiar sin permiso una extensión considerable de una persona significa actuar contra esa persona. La moralidad del permiso, es decir, del respeto mutuo, protege así no sólo la propia corporeización inmediata, sino también los objetos en que están encarnadas la propia voluntad y energía. La encarnación en este mundo no se limita al propio cuerpo, sino que se extiende a otros objetos a los que imprimimos nuestra propia voluntad. Los derechos de propiedad se derivan del derecho fundamental de que nadie puede actuar contra nosotros sin nuestro permiso. Una vez adquirido este derecho, puede ser vendido libremente o transferido a otros, del mismo modo que las personas pueden transferir los derechos que poseen sobre sí mismas.

Este enfoque justifica en gran parte la posesión de productos, pero persiste la dificultad acerca de qué podemos decir sobre la materia bruta en sí, sobre la materia a partir de la cual se hacen los productos. En el estado previo a la transformación parece imposible que la materia pueda ser poseída por alguna persona determinada. A lo sumo, sería posible hablar de los derechos de todas las personas a tener igual acceso a esa materia. Consideraciones pare-

cidas han llevado a autores como Thomas Paine,³⁷ W. Ogilvie,³⁸ y Baruch Brody³⁹ a afirmar que los impuestos se justifican como la recaudación de la renta sobre la materia usada en los productos, pero también se pueden recaudar impuestos basándose en la llamada estipulación de Locke. Locke restringe el derecho de los individuos a tomar posesión de los objetos materiales cuando mezclan su trabajo con ellos estipulando que «debe quedar lo suficiente, que sea de igual calidad, en común para los demás».⁴⁰ Los impuestos se pueden recaudar entonces como pago debido a los demás, ya que un individuo que reclama una propiedad particular mediante su trabajo reduce las oportunidades de los demás a reclamar una propiedad similar a través del trabajo.

Los impuestos se deberían recaudar a un nivel internacional, ya que ni los individuos ni los grupos particulares (sociedades o Estados concretos) pueden poseer plenamente los objetos. La materia en sí, la dimensión de los objetos que permanece después de la transformación de los objetos en productos, sigue siendo propiedad colectiva. Sin embargo, esa propiedad común no es la propiedad de una sociedad o de un Estado particular, sino de las personas en general y esto desemboca en otra dificultad: los impuestos no se deberían recaudar solamente en un nivel internacional, sino tal vez en un nivel intergaláctico; sin embargo los habitantes de otros planetas deberían pagar menos verosimilmente, ya que el uso terrestre les priva de poco —si es que les priva de algo— según la estipulación de Locke. Este tipo de impuesto debería reflejar que ese material produce una buena renta, aparte de otras consideraciones acerca de su categoría como producto; también incluiría los gastos especiales que tienen que sufragar los demás debido a la indisponibilidad de ese material para que ellos lo utilicen. Sin duda, habría mucho que aclarar y mucho que discutir acerca de los tipos impositivos. Las naciones no podrían pretender ser los recaudadores adecuados de esa renta general sobre la tierra. En este punto mi opinión se opone a la de Brody, quien ha argumentado que debería existir un impuesto negativo sobre la renta a distribuir a nivel nacional.⁴¹ Habría que justificar por qué los Estados exigen tener el derecho a recaudar ese impuesto, dado que en éste están implicados los intereses que tienen todas las personas en la tierra. Teniendo en cuenta que el impuesto sobre la renta afecta a los derechos de todos sobre la tierra, la mejor solución sería recaudarlo y distribuirlo a nivel internacional.

No se producirán bienes públicos a través de la tributación de

la propiedad con el fin de reclamar para todos su parte de posesión en esa propiedad. Los impuestos sobre la renta de la propiedad conducirían, por el contrario, a que la autoridad tributaria tuviese que entregar a todos los individuos un pago que se asemejaría a un impuesto negativo sobre la renta. Una agencia tributaria general carecería de autoridad para destinar esos recursos a proyectos privados sin el permiso de los implicados. Apoyar cualquier proyecto concreto con las recaudaciones de ese impuesto sobre la renta equivaldría a respaldar una sensibilidad moral concreta. El derecho a recibir el pago de un impuesto negativo sobre la renta (y las preocupaciones expresadas en la estipulación de Locke) fundamentaría el derecho a recibir protección contra las familias que decidiesen reproducirse de forma agresiva para beneficiarse del impuesto negativo sobre la renta internacional (aunque tenemos que señalar que los individuos no tendrían derecho a recibir ese pago hasta que no fuesen personas en sentido estricto). Cuando la reproducción lleva a comprometer el acceso a los recursos y al medio ambiente, afecta a las oportunidades de los demás al crear nuevos individuos que tienen derecho a recibir el pago del impuesto negativo sobre la renta recaudado sobre la renta del material en general. Esa forma de reproducción constituiría, por tanto, un acto contra los derechos de los demás y podría, por consiguiente, imponerse un impuesto para cubrir esos gastos. En el momento en que las personas no pudiesen pagar ese impuesto, estaría permitido impedirles que se siguieran reproduciendo.

Los gobiernos pueden formarse y recibir rentas públicas en la medida en que su existencia se deba al esfuerzo colectivo y voluntario de los ciudadanos. Sin embargo, existe una dificultad importante. La mayoría, si no todos los gobiernos actuales, son coercitivos más allá del alcance que puede justificarse en términos seculares generales. Tal coerción no sólo afecta a lo que los individuos hacen consigo mismos o con otras personas anuentes, sino también a los resultados de sus talentos y de sus recursos privados. La cuestión estriba en decidir hasta qué punto podemos presuponer que el consentimiento voluntario es suficiente para justificar una amplia autoridad tributaria. Ya que esta autoridad no puede proceder de una concepción dotada de contenido canónica concreta de la justicia, del bien común, etc., tiene que estar justificada por el permiso. Volveremos sobre esta cuestión en breve. Aquí tenemos que señalar que resulta difícil entender cómo pueden justificar los gobiernos el obligar a sus ciudadanos a realizar ciertos es-

fuerzos, incluido el envío de fondos bajo la rúbrica de impuestos. Estos esfuerzos, más que la recaudación de la renta sobre el material terrestre, son generalmente redistributivos y, por consiguiente, requieren que se justifique la fuerte autoridad gubernamental. En efecto, la posesión de fondos colectivos por parte de sociedades anónimas multinacionales parecería ser moralmente mucho menos sospechosa que la posesión de fondos colectivos por parte de los gobiernos, ya que los gobiernos son mucho más coercitivos que la mayoría, si no todas las sociedades anónimas, sean éstas nacionales o multinacionales. Las sociedades anónimas no alistan a las personas a su servicio. Es mucho más fácil cambiar de trabajo de una sociedad anónima a otra que cambiar de nacionalidad. El permiso que dan los accionistas o los trabajadores, estén afiliados o no a un sindicato, parece estar menos amenazado por la fuerza en el caso de las sociedades anónimas que en el caso de los gobiernos.

En la medida en que se crean sociedades anónimas o gobiernos basados en el acuerdo de realizar empresas comunes concretas, se pueden producir recursos de propiedad colectiva que no tienen que ser devueltos a los propietarios ni a los participantes. También la venta de bienes y recursos por parte de las sociedades anónimas y de los gobiernos produce recursos colectivos. Los derechos colectivos de propiedad siempre serán más complejos y débiles que los privados, ya que el principio fundamental de la moralidad secular general es el permiso. Aunque los derechos privados sobre los bienes raíces son complicados, el derecho privado a exigir algo del talento, de la capacidad y de los servicios es sencillo y primordial. La opinión de que los derechos colectivos son primarios procede de confundir el fundamento de los derechos de propiedad con la necesidad de resolver, a menudo colectivamente, disputas acerca de los límites de propiedad, etc. Con todo, habrá recursos públicos que no tendrán que pagarse en forma de dividendos o devoluciones del impuesto negativo sobre la renta, sino que se utilizarán para tareas generales de asistencia social.

A falta de recursos estrictamente públicos sólo se podrá proporcionar el pago del impuesto negativo sobre la renta como devolución de la recaudación del impuesto sobre la renta. De hecho, como indicamos anteriormente, la mejor forma de recaudar y distribuir el impuesto sobre la renta de la tierra (incluida la cantidad recaudada debido a la estipulación de Locke) sería en un nivel internacional, dado que afecta a los intereses de todos los habitantes de la tierra. Esto significa que no sólo los individuos y las socie-

des anónimas deberían pagar este impuesto, sino también los gobiernos. Sólo se dispondría de fondos especiales para financiar a grupos sociales particulares y a sus proyectos, si se pudiese trazar la línea que une las sociedades anónimas y los gobiernos con los acuerdos pacíficos que produjeron los recursos en cuestión, y de esta forma justificar la posesión colectiva y las decisiones colectivas acerca de su uso para proporcionar asistencia sanitaria, alimentos para los hombres, o arte para que sea disfrutado por todos.

Existen, por lo tanto, tres formas de propiedad: privada, comunitaria y general. Los objetos pueden estar en posesión privada o comunitaria en la medida en que han sido transformados en productos. Incluso el uso y el cuidado del terreno de pasto le pueden conferir a éste la naturaleza de producto, lo mismo que sucede si se encuentra una piedra preciosa. Su categoría es la de un producto del trabajo y de la voluntad de las personas. Sin embargo, dado que la transformación nunca es total, una parte residual queda en posesión de todas las personas individualmente. He designado esta última acepción de propiedad como propiedad general. La propiedad comunitaria surge cuando los individuos se unen en una empresa colectiva para crear fondos colectivos para financiar tareas que son también colectivas. Los derechos de propiedad privada y general proporcionan a los individuos fondos privados que les permitirán adquirir libremente asistencia sanitaria. Los derechos positivos a recibir asistencia sanitaria que tienen base social tan sólo existirán cuando se disponga de recursos colectivos y sólo si se toma la decisión común de invertirlos en la creación de tales derechos. Así, siempre se tendrá moralmente la oportunidad de adquirir asistencia sanitaria de forma privada o comunitaria. En la medida en que los individuos puedan poseer los objetos de forma privada, siempre existirá el derecho a adquirir servicios sanitarios intercambiando servicios por honorarios o a través del seguro privado, a menos que todos los médicos hayan renunciado a su derecho de vender sus servicios privadamente.

Podemos resumir estas reflexiones en lo que podríamos llamar el principio de propiedad. Este principio es de primordial importancia para comprender el papel que representan la financiación pública y privada de la asistencia sanitaria, así como el derecho de los médicos a estar exentos de la sumisión a obligaciones impuestas por los sistemas sanitarios nacionales. La posesión de propiedad privada —en la medida en que ésta existe— siempre permitirá a los

pacientes comprar al margen del sistema oficial, así como también el derecho a la posesión del propio talento permitirá a los médicos vender al margen de las obligaciones impuestas por dicho sistema oficial. Podemos resumir esta circunstancia tendenciosamente, denominándola el derecho básico de la persona al mercado negro.

Principio III. El principio de propiedad

La propiedad procede del permiso y se constituye en el ámbito de la moralidad del respeto mutuo. Respetamos los derechos de propiedad en la medida en que la entidad poseída ha sido introducida en la esfera del propietario, de tal modo que violar la propiedad sería igual a violar la persona del propietario. Establecer los derechos de propiedad de las sociedades es tan difícil —de hecho, más difícil, ya que están más implicadas— que los de los individuos.

1. Los objetos se poseen en la medida en que son los productos de personas.
2. Los animales se poseen en la medida en que son alimentados o criados por personas, domesticados y convertidos de este modo en productos, o en la medida en que son capturados. El principio de beneficencia limita tales derechos de propiedad.
3. Los niños y los meros organismos biológicos humanos son propiedad de las personas que los producen. No sólo el principio de beneficencia, sino la circunstancia de que el niño (o el embrión) se convertirá en una persona, limitan los derechos de propiedad.
4. Las personas se poseen a sí mismas y a otras personas en la medida en que han accedido a ser poseídas. Dicha posesión incluye contratos para la prestación de servicios y de productos, así como relaciones especiales, tales como pertenecer al ejército.

A. Existen tres tipos de propiedad: individual, comunitaria y general.

B. Propiedad por contrato implícito: la posesión de uno mismo, los derechos de propiedad sobre los propios hijos y sobre los propios productos existen, al margen de cualquier norma explícita, en función de la moralidad del respeto mutuo. Este tipo de propiedad se asemeja a lo que se ha designado clásicamente como «modo natural de adquirir propiedad».⁴²

C. Propiedad por contrato explícito o consentimiento: esta forma de propiedad tiene su origen en procedimientos formales, a menudo estili-

zados, para acceder a proporcionar servicios o un producto. Pensemos en las acciones de una sociedad anónima o en los futuros de mercadería. Aunque estas formas de propiedad presupongan modos naturales de propiedad, éstos se han transformado de forma drástica a través de concepciones sociales muy desarrolladas comunes a un grupo de individuos.

D. Justificación del principio: no se puede actuar contra personas inocentes sin su permiso, sin actuar al mismo tiempo contra la noción misma de la autoridad moral secular general y la noción de la comunidad pacífica secular. Una acción contra la propiedad ajena equivale a una acción contra el propietario y es una violación de la moralidad del permiso o del respeto mutuo, en la medida en que las personas se prolongan en sus posesiones. Es decir, en la medida en que las personas a) se prolongan en los objetos al hacer esos objetos suyos cuando los transforman en productos, b) adquieren derechos sobre la persona o cuerpo de otros por medio del consentimiento de esas personas, o c) les han transferido derechos sobre objetos o personas, tienen derechos de propiedad que se deben respetar como parte de la moralidad secular general.

E. Razones para respetar el principio: se estará motivado a respetar el principio de propiedad en la medida en que se esté interesado en la posibilidad de la existencia de la comunidad pacífica, de actividades comunes de colaboración que tienen autoridad moral secular general. Además, en la medida en que se abraza la moralidad de beneficencia y se desea el bien ajeno, también hay que desear que los demás posean lo que es suyo. Por consiguiente, la motivación para respetar los derechos de propiedad será la misma motivación que obliga a respetar los principios de permiso y de beneficencia. Sin embargo, en la medida en que hay personas que carecen de los medios necesarios para florecer, existirá un conflicto entre el deseo benéfico de que posean sus propios bienes y el deseo benéfico de que cada uno tenga bienes suficientes para lograr el florecimiento individual y colectivo. Teniendo en cuenta que el principio de permiso tiene preferencia, se debería estar dispuesto a respetar los derechos de propiedad incluso en condiciones de tensión en la esfera delimitada por el principio de beneficencia (por ejemplo, entre dar a los individuos su propia propiedad y dar a los demás los que necesitan para vivir).

F. Consecuencias que se derivan para la política pública:

1. La propiedad no puede ser totalmente comunitaria. Además de la propiedad privada individual, las cosas del mundo continúan siendo en parte posesión de todas las personas y, en la medida en que las personas de comunidades concretas se unen para realizar empresas comunes, se da la oportunidad de producir recursos colectivos.

2. Se pueden recaudar impuestos para distribuirlos entre todas las personas basándose en la posesión colectiva del material, y también en la estipulación de Locke, con el fin de compensar a todos, ya que la posesión de algunos impide que quede algo restante para ser poseído por otras personas. La mejor manera de recaudar dichos impuestos sería a nivel internacional y deberían ser pagados no sólo por individuos y sociedades anónimas, sino también por los gobiernos.
3. También se pueden recaudar impuestos en la medida en que la recaudación refleje el cobro por un servicio prestado por la comunidad al individuo, como puede ser la producción de propiedad privada para, y a petición de ese individuo.
4. Existe el derecho moral fundamental de participación en el mercado negro. Nadie tiene el derecho de prohibir a los individuos el libre intercambio de sus servicios o de su propiedad con otros individuos libres. Este derecho moral básico justifica que las consultas médicas privadas puedan coexistir con todo tipo de servicio sanitario gubernamental.

G. Máxima: Las personas se poseen a sí mismas, poseen lo que hacen, o lo que otras personas poseen y les transfieren; las comunidades son propietarias en la medida en que las personas crean tales comunidades y transfieren fondos a la propiedad colectiva, o en la medida en que los grupos crean riqueza común. Por tanto: entrega a todos aquello a lo que tienen derecho; abstente de coger lo que pertenece a varios o a uno solo.

El Estado y su autoridad

El autor del texto hipocrático *La Ley* señala: «La medicina es el único arte que nuestros Estados únicamente penalizan con el deshonra». ⁴³ Aunque en Grecia no hubiese sanciones penales, existían al menos algunos recursos civiles para castigar la negligencia médica. ⁴⁴ Hoy en día es indudable que leyes y reglas controlan el ejercicio de la medicina de diversas formas. [Existen obligaciones legales respecto] a los fármacos que se permite prescribir a los médicos o adquirir a los pacientes. En el Reino Unido se puede utilizar la heroína para controlar el dolor, pero no así en los Estados Unidos, ni siquiera en la fase terminal del cáncer. ⁴⁵ La capacidad de los médicos de proporcionar servicios de anticoncepción, esterilización o aborto varía según los países. Los pacientes pueden en-

tablar demanda contra los médicos a través de recursos civiles. Al contrario de lo que ocurría en la antigua Grecia, el ejercicio de la medicina está restringido hoy en día a personas autorizadas por el Estado. En efecto, incluso la adquisición por parte de hospitales de aparatos médicos de coste elevado, así como la decisión acerca del tratamiento de recién nacidos deficientes, se ha visto afectada en diversas formas por la ley y por la regulación estatal. La autoridad estatal es tan omnipresente y corriente que su justificación raramente, si es que alguna vez, se discute de otra manera que de modo poco sistemático.

Para comprender la situación de los médicos, de otros trabajadores sanitarios y de los pacientes que viven bajo la autoridad de gobiernos muy reguladores, tenemos que plantear preguntas filosóficas fundamentales con respecto a la autoridad moral del Estado. ¿Hasta qué punto tienen el Estado y sus representantes autoridad moral para reglamentar la naturaleza de la asistencia sanitaria? ¿Tiene la masiva regulación estatal de la asistencia sanitaria alguna fuerza moral secular? ¿O es la violación de la ley o de las regulaciones estatales a lo sumo imprudente, teniendo en cuenta el riesgo importante que supone el ser descubierto y castigado? Aparte de las obvias sanciones penales y civiles, ¿va unida la censurabilidad moral secular a la violación de la ley? ¿Pueden tacharse estas acciones de inmorales? Tan sólo podemos dar una apropiada respuesta intelectual a preguntas de esta envergadura tras un examen de la justificación de la autoridad estatal.

¿Posee el Estado una autoridad de la que carecen los individuos? Si la autoridad del Estado proviene directamente del fundamento de la ley moral, no tendrá ninguna autoridad que vaya más allá de la que posee cualquier individuo o grupo de individuos. En este caso, el Estado sólo podrá hacer lo mismo que cualquier individuo para garantizar el respeto mutuo entre las personas, para apoyar la ejecución de obligaciones de beneficencia, y para proteger los derechos de propiedad de los individuos y de las comunidades. Se puede definir, al menos en parte, la autoridad moral de cualquier reglamentación moral intentando encontrar su origen en los tres principios de la moralidad secular (esto es, permiso, beneficencia, propiedad). Si la reglamentación no demuestra proceder de estos principios, será prudente acatar la regla, pero no moralmente obligatorio, pero, ¿qué sucede con el amplio espectro de intervenciones estatales contemporáneas?

Estas cuestiones no son de importancia meramente académica

en el ámbito de la bioética y de la política sanitaria. El Estado reglamenta de forma drástica el carácter de la asistencia sanitaria. ¿Puede el Estado, por ejemplo, fijar los costes hospitalarios incluso en el caso de que los individuos y las compañías de seguros estén dispuestos a pagar más que la cantidad estatutaria, por, digamos, un grupo particular relacionado por su diagnóstico? ¿Sería inmoral aceptar fondos adicionales extraoficialmente, simplemente porque existe una ley contra esa forma de actuar? ¿Qué sucedería si el gobierno exigiera a los hospitales que impusiesen a los médicos como condición para aceptar privilegios que sólo admitiesen las retribuciones establecidas por la política estatal?

Estas preguntas nos llevan a examinar las formas en que se puede presentar una justificación intelectual de la autoridad del Estado. A continuación enumeraremos una lista de las siete principales maneras que se han utilizado para justificar la autoridad estatal, que, aunque algo arbitraria y forzada, permite apreciar las principales justificaciones de la autoridad estatal presentadas a lo largo de la historia, y la solidez de su base lógica, así como los límites de la justificación de la autoridad moral secular del Estado.

Consideremos en primer lugar el argumento que dice que la autoridad del soberano proviene de Dios. Esta opinión ha sido propuesta en el Occidente cristiano citando con frecuencia pasajes de san Pablo como «los poderes existentes son tal como Dios los ha dispuesto» (Romanos 13:1). Esta explicación se elaboró en el Occidente medieval en forma de la doctrina de las dos autoridades: la del papa de Roma y la del poder real. Esta última (en particular, la autoridad del emperador Occidental) procedía de Dios y llegaba al soberano a través del papa. Podemos pensar aquí en los famosos argumentos de Inocencio III en su «Sicut universitatis conditor» del 30 de octubre de 1198, en donde habla de las dos estrellas que iluminan el firmamento de la autoridad, la *pontificalis auctoritas* y la *regalis potestas*.⁴⁶ Este criterio de la posición de la autoridad secular fue articulada de una manera muy interesante en el Concilio de Constanza el 6 de julio de 1415. Jean Petit, *Magister* de la Universidad de París, defendió el 3 de marzo de 1408 una tesis que decía que el asesinato de un tirano era un acto admisible. El sujeto de esta aseveración era el duque de Borgoña, que había asesinado al duque de Orleans el 23 de noviembre de 1407. El consejo tachó de error la exigencia del derecho de matar a los tiranos.⁴⁷ Esta doctrina, según la cual los soberanos gobiernan *jure divino*, fue duramente atacada durante los siglos XVII y XVIII.⁴⁸ En cualquier caso,

la doctrina del derecho divino de los soberanos es, de hecho, insostenible en un contexto pluralista secular. Las premisas necesarias para asegurar el concepto del derecho divino dependen de suposiciones culturales y religiosas concretas, acerca de las que no existe un consenso general y que no admiten una justificación racional secular general.

Cabría confiar en establecer la autoridad del gobierno demostrando que éste actúa para alcanzar una concepción concreta y moralmente obligatoria de la vida buena. Este criterio de la vida buena podría entenderse, o podría intentar justificarse, apelando a intuiciones, a análisis canónicos de casos, a consecuencias, a la elección de observadores imparciales, a una noción de resolución de controversias a través de la elección racional o de la teoría del juego, a la naturaleza de la realidad, o al papel adecuado de los principios de nivel medio. Como veíamos en los capítulos III y IV, es imposible establecer una visión particular secular concreta canónica de la vida moral o de la moralidad. No podemos establecer una concepción suficientemente detallada de lo que se debe hacer moralmente con el fin de justificar el amplio abanico de reglas y reglamentos impuesto sobre los ciudadanos en general, y sobre los pacientes y los trabajadores sanitarios en particular.

Una cuarta opción sería intentar establecer una justificación de la autoridad gubernamental apelando a un contrato hipotético. Se podría imaginar una construcción intelectual parecida en parte a la posición original de John Rawls,⁴⁹ en la que nos invita a imaginarnos a nosotros mismos estableciendo reglas morales generales como si ignorásemos las ventajas concretas que ofrece la sociedad. Según Rawls, lo que eligiésemos racionalmente en esas circunstancias deberían considerarse las reglas básicas de la justicia social. Esas reglas fundamentales se podrían utilizar entonces para dirigir una verdadera asamblea constitucional y verdaderas asambleas legislativas en la elaboración de verdaderas leyes.⁵⁰ El problema aquí es el mismo al que nos enfrentamos anteriormente. Hay que imputar a unos contratantes hipotéticos un sentido moral particular con el fin de que ellos clasifiquen algunos bienes primarios sociales (por ejemplo, la libertad) en un nivel más elevado que otros. Por consiguiente, el recurso de apelar a contratantes hipotéticos no va a proporcionar de forma autoritativa una noción suficientemente concreta o universal de los principios de justicia y de otros principios morales, de forma que sea posible justificar el Estado moderno con su amplio abanico de leyes y reglas que dirigen

la asistencia sanitaria. Toda apelación a un consentimiento ahistórico o a contratos ahistóricos fracasa al exigir que se acepte uno de entre los muchos posibles criterios dotados de contenido sobre la verdadera naturaleza de dicho consentimiento o de dichos contratos.

Para encontrar el origen de la procedencia de la autoridad política, también se ha apelado al concepto de un verdadero acuerdo original realizado por todos para reunir una asamblea de gobierno en general o de una constitución particular. Pensemos en los argumentos políticos de Jean Jacques Rousseau, Thomas Hobbes, y John Locke. En efecto, estas consideraciones filosóficas tuvieron gran influencia sobre gran parte de las suposiciones de la ley constitucional norteamericana, que presume que las acciones de los individuos entre 1787 y 1790 cuando adoptaron la actual constitución norteamericana vincularon a todos los futuros norteamericanos a esa constitución y a sus procesos para promulgar, hacer cumplir e interpretar las leyes como medio de su enmienda.⁵¹ Esta visión es al menos tan metafísica como la apelación al derecho divino de los soberanos. Podríamos estar de acuerdo con el hecho de que una vez que todos han suscrito una constitución concreta, todos los que dieron su consentimiento están vinculados por ella. Sin embargo, este no fue ciertamente el caso de la constitución norteamericana de 1789 (que propocionaba medios para la adopción que violaban los Artículos de la Confederación) ni de ninguna constitución redactada para un Estado a gran escala. Además, un acuerdo de ese tipo, al que llegaron personas en el pasado, no es vinculante para generaciones actuales. Estas dudas parecen restarle autoridad moral y hacernos volver a la lucha de todos entre todos por hacer valer los propios derechos. Aquí podemos pensar en la caracterización que da Blackstone de la ley que vincula a las naciones, es decir, la ley de las armas, en la cual «el único tribunal al que pueden apelar las demandas, es al del Dios de las batallas».⁵²

La perspectiva de que tales conflictos puedan desembocar en guerras civiles e intestinas, introduce la sexta justificación posible de la autoridad del gobierno, esto es, la de la prudencia. Consideremos que vivimos en un pueblo que es regularmente atacado por grupos de maleantes que merodean por los alrededores y asesinan, violan y saquean. Después de años de tal carnicería desenfrenada e incontrolable se aproxima un jefe militar al pueblo y acuerda proteger al pueblo de estos grupos errantes a cambio de que él y sus hombres reciban un décimo de las cosechas, que se le permita re-

crutar a una décima parte de las mujeres para ser sus concubinas durante dos años y a una décima parte de los hombres para su ejército, y se le permita también establecer un servicio sanitario en el pueblo, en el cual todos los médicos deban participar a cambio de un salario, a la vez que renuncian a todo ejercicio de la medicina por el que reciban honorarios. Además los hombres del caudillo ayudarán a proteger a los habitantes del pueblo contra quienes maten, violen o saqueen en el pueblo sin orden expresa del caudillo. Si la pérdida de vida, libertad y propiedad bajo el mandato del jefe militar es muy inferior a la pérdida sufrida bajo el gobierno local, entonces el acuerdo de aceptar la autoridad del jefe militar será un plan prudente. La prudencia justificará la autoridad del jefe militar y de sus hombres. Si falta el poder del caudillo y la uniformidad de su administración, habrá más pillaje que conllevará costes más elevados para todos. Aquí podemos pensar en la observación de Hobbes acerca del estado natural en el que «la vida del hombre [es] solitaria, pobre, mala, bruta, y corta».⁵³ Basándose en tales consideraciones, Hobbes afirma que los hombres y las mujeres configuran el dios mortal, el *leviathan*, un gobierno, una república (*commonwealth*), una *civitas*.⁵⁴

Hobbes desea que la autoridad de la república esté basada en algo más que la simple prudencia. Piensa que la autoridad del gobierno procede del siguiente acuerdo explícito o implícito: «Yo autorizo y cedo mi derecho a gobernarme a mí mismo a este hombre o a esta asamblea de hombres, con esta condición, que tú le cedas tu derecho y autorices todas sus acciones del mismo modo».⁵⁵ Define la esencia de la república como «una persona, de cuyos actos una gran multitud, a través de convenios mutuos, cada una de las personas que la constituye se ha hecho autor, podrá utilizar hasta el final la fuerza y los medios de todos ellos, como el considere oportuno, para lograr su paz y su defensa».⁵⁶ La dificultad reside en que *no* todo el mundo está, de hecho, de acuerdo. No todos, como alega Hobbes, ingresan en la «congregación de los que estaban reunidos» habiendo acordado estar vinculados por todo lo que decida la mayoría.⁵⁷ Muchos responderán simplemente que la república debe seguir su camino pacíficamente del mismo modo que ellos siguen el suyo. Entre tales disidentes se incluirán tanto individuos que estuvieron presentes cuando se realizó tal pacto, como los descendientes de los que dieron su consentimiento original. A menos que se pueda desarrollar una doctrina metafísica del consentimiento hereditario (tal vez basándose en el modelo de las an-

tigas doctrinas acerca de la esclavitud hereditaria),⁵⁸ los nacidos después del convenio no serán miembros de éste, a menos que también ellos estén de acuerdo. Quienes desafíen a los disidentes con la máxima «da tu consentimiento a la república o abandónala» tendrán que estar preparados a que los disidentes les respondan «¿Por qué no nos deja la república en paz a nosotros? ¿Por qué tenemos que ser nosotros los que estemos obligados a abandonarla?» La república no tendrá una respuesta eficaz a su disposición, ya que es imposible fundamentar la pretensión de la república de tener límites políticos sin enclaves.⁵⁹ La república podría ciertamente dejar de proporcionar a los disidentes asistencia social y dejar de proteger sus derechos civiles, pero los disidentes podrían exigir, a su vez, la devolución de los impuestos recaudados con medios coercitivos y proceder a contratar una fuerza de seguridad con estos fondos.

Los disidentes pueden afirmar que ciertos valores morales son para ellos más importantes, incluso, que ciertas formas de seguridad personal, y que no van a dar su consentimiento a la autoridad del *leviathan* ni en general, ni en ciertas áreas. Tales disidentes, individuos que no se han comprometido libremente a obedecer las leyes y reglas de la república, cuando pertenecen a una república pueden negarse, con justificación moral, a participar, no sólo en las empresas de la república que ellos consideran inmorales, sino también en las que ellos no desean entregar sus energías. Dichos intentos de justificar un Estado global fracasan debido a la pluralidad de visiones morales y a la diversidad de comunidades morales. Por consiguiente, los ciudadanos de Estados pluralistas en gran escala poseen autoridad moral limitada para imponer su voluntad o para establecer una política de asistencia sanitaria dotada de contenido. Así, los ciudadanos no tienen por qué, ni deben en términos seculares generales, ayudar a impedir a través de la fuerza estatal que otros ciudadanos compren o vendan asistencia sanitaria de lujo. Deben abstenerse, en efecto, de utilizar la fuerza estatal contra individuos «culpables» de cometer delitos sin víctimas, sin importar que ellos consideren que esos delitos sean inmorales (esto es, «delitos» en los que todos los implicados han decidido libremente participar: la venta de pornografía, la prostitución, o la venta de heroína y marijuana). Se deben tolerar los inextinguibles mercados de la pornografía, de la prostitución y de las drogas debido al derecho básico humano al mercado negro. Además, los datos sugieren, basándose en razones prudenciales, que los intentos

de prohibir estos mercados conducen a un nivel de corrupción y de violencia, cuyos males son tan significativos que probablemente superen cualquier tipo de bienes buscados ingenuamente con su proscripción. Lo mismo se puede decir respecto a la propuesta de controlar a través del seguro privado el ejercicio de la medicina a cambio de honorarios.

Estas consideraciones de prudencia se pueden abordar tanto individual como socialmente. Consideremos el caso de un médico que vive en un país en donde hay un sistema obligatorio de asistencia sanitaria global con acceso controlado a los servicios diagnósticos y terapéuticos, y donde están prohibidos los servicios privados de asistencia sanitaria. Un amigo le pide un examen médico para eliminar la posibilidad de que padezca cáncer porque quiere evitar la espera acostumbrada en el sistema universal controlado gubernamentalmente con el fin de no prolongar su ansiedad y poder decidir si debe viajar al extranjero para someterse a tratamiento. Si el médico puede realizar el examen médico después de su horario de trabajo y con material introducido de contrabando desde el extranjero, ¿está obligado a hacerlo? En términos morales seculares generales el médico sería moralmente libre, excepto por consideraciones de prudencia, de aplicar el tratamiento e incluso de aceptar tratamiento, a menos que hubiese consentido explícita, libremente y sin coerción a ceder ese derecho al Estado. Sin embargo, al médico, como individuo prudente, le preocupa ser descubierto y multado, así como el hecho de que si se acepta la práctica generalizada de desobedecer las leyes, la estructura de la sociedad se puede debilitar y desembocar en el perjuicio generalizado de todos. Pero si el médico piensa que puede actuar sin ser descubierto y, por tanto, sin sufrir tales consecuencias, no podemos afirmar, basándonos en razones seculares generales, que haya actuado inmoralmemente.

Estas conclusiones pueden inquietar a algunas personas porque indican que la posición moral de quienes intentan prohibir un nivel privado de asistencia sanitaria es considerablemente más dudosa que la posición moral de las prostitutas o de sus clientes, pero si reflexionamos, esto no debe resultarnos sorprendente. Como hemos demostrado en este capítulo, la moralidad del respeto mutuo es de primordial importancia para la posición intelectual de la misma ética. En la medida en que las prostitutas y sus clientes pueden demostrar que los implicados en la prostitución lo están libremente, la línea de autoridad de la acción está claramente demostrada.

Las prostitutas pueden explicar lo que están haciendo con sus clientes en función de un acuerdo mutuo. Los funcionarios que hipotéticamente prohibiesen la venta de un seguro privado de enfermedad y de asistencia sanitaria privada no tendrían esa ventaja, ya que deberían presuponer una visión de la autoridad gubernamental difícil de justificar en términos seculares generales. Deberían demostrar que la autoridad gubernamental alcanza tal grado de globalidad que no les está permitido a los individuos crear un sistema privado de asistencia sanitaria con los recursos que les quedan después de pagar sus impuestos. Esto exigiría una visión de que los bienes y los servicios de los individuos están totalmente a disposición o control de la comunidad. Cuanto más inverosímil parezca una pretensión de este tipo, tanto más débil será la autoridad moral secular general del Estado.

Llegamos entonces a la conclusión preliminar de que es prudente obedecer la mayoría de las reglas y reglamentos del gobierno. Sin embargo, la autoridad moral general del gobierno para formular tales reglas y reglamentos no es tan fuerte como la autoridad moral de las sociedades anónimas multinacionales, IBM, Dow Chemical, o Exxon, por ejemplo, para elaborar reglas para sus trabajadores, o la autoridad de los sindicatos para configurar reglas para sus miembros, suponiendo que los empleados y los miembros de los sindicatos se hayan afiliado voluntariamente. Todo gobierno es moralmente sospechoso, ya que tradicionalmente utiliza la fuerza para obligar a los habitantes de su territorio a aceptar su autoridad. Es difícil demostrar que los individuos hayan convenido aceptar la autoridad de la república en la cual residen sin haber sido coaccionados. (¿Quién por ejemplo de los lectores de este libro ha decidido libremente que su gobierno puede prohibirle comprar heroína para aliviar el dolor producido por un cáncer terminal, como sucede en los Estados Unidos?) Lo que nadie toleraría a multinacionales o a sindicatos, es aceptado como algo que no necesita explicación si viene de parte del gobierno. No existen pruebas, por ejemplo, de que Dow Chemical haya obligado en alguna ocasión a individuos a que se alistaran a sus fuerzas de seguridad.

Este corto análisis de las razones por las que fracasan los argumentos presentados para justificar la fuerte autoridad moral exigida por el Estado y por la política sanitaria gubernamental, no es sino una variación del examen realizado en el capítulo III acerca de las razones a las que se debe el fracaso de intentar establecer una bioética o una moralidad secular dotada de contenido y canónica.

Si no se puede fundamentar la autoridad gubernamental apelando a Dios, base de todo ser y de toda autoridad, entonces habrá que apelar a la argumentación racional como la autoridad que permita resolver controversias entre individuos racionales en lo que respecta a lo que se debe hacer y a cómo establecer el gobierno. Si no se convierten todos a la misma ideología o religión, habrá que apelar a la autoridad de la razón o del acuerdo. Como veíamos en el capítulo III, una bioética y una concepción moral secular dotada de contenido y canónica no se puede fundamentar apelando a la intuición, a la casuística, al cálculo de consecuencias, a la invocación del observador ideal o del contratante imparcial, al concepto de elección racional, a interpretaciones basadas en la teoría del juego, al carácter de la naturaleza, o al papel de los principios de nivel medio. Así como tampoco se podrá establecer la normatividad racional de una moralidad secular canónica concreta, de una bioética o de la autoridad gubernamental apelando a la existencia de un consenso solapado o de convicciones morales contingentes. Todos estos argumentos presuponen de forma crucial un sentido moral orientador concreto, una teoría poco coherente del bien, o una concepción moral, y cada uno de ellos presupone a su vez, en su origen lo que debe establecer.

De este modo llegamos a la séptima y última fuente de autoridad moral del gobierno, esto es, el consentimiento verdadero que otorgan los ciudadanos a las acciones del gobierno. Esta condición no es tan difícil de satisfacer como se podría sospechar en un principio. Dado que los individuos pacíficos pueden defender en cualquier momento a los inocentes contra el uso de la fuerza, el gobierno puede, del mismo modo, actuar para proteger a los inocentes contra delitos tales como el asesinato, la violación y el robo. Ya que el ayudar a los individuos a cumplir contratos a los que todos han dado su conformidad es un acto moralmente loable, se permite asimismo moralmente a los gobiernos obligar al cumplimiento de contratos que los ciudadanos consideran vinculantes. Todas estas acciones del gobierno tienen una indiscutible autoridad moral secular, ya que todos los individuos pacíficos implicados han dado su consentimiento. Más allá de esto, la propiedad colectiva se puede distribuir de cualquier modo estipulado por quienes la configuraron. De este modo, las constituciones originales obligan a los descendientes que toman parte en una república a distribuir dicha propiedad por medio del proceso democrático. En esas circunstancias, ser un ciudadano equivale a ser un accionista. Dicho bre-

vemente, dentro del campo delimitado por las limitaciones que impone el consentimiento concreto de todos los implicados, se puede aún crear un gobierno que disponga de un amplio abanico de considerables capacidades y autoridades. Partiendo de recursos colectivos se puede prohibir el uso de la fuerza no autorizada, se puede obligar a cumplir los contratos y se puede proporcionar asistencia sanitaria, pero la autoridad moral secular del Estado no es extensible al control de la acción consensuada de los individuos libres, que incluye el propio uso de su propiedad privada.

Todavía quedan cuestiones por resolver que no se pueden resolver recurriendo a un pacto general. Hay que crear los límites de la propiedad, decidir las penas de los delitos, así como estipular la autoridad de los tribunales de justicia, y una serie de decisiones en áreas que no están claramente definidas. No existen suficientes premisas morales que permitan que los argumentos racionales sólidos sean concluyentes cuando se encuentran extraños morales para discutir acerca de estos aspectos, ni tampoco comparten todos las mismas concepciones, de modo que no es posible resolver estos asuntos por medio de un explícito acuerdo de todos. En estos casos, habrá que hacer todo lo que esté en nuestras manos y resolver las disputas con medios que impliquen la menor coerción y el mayor consentimiento posible. Los mecanismos de mercado son el procedimiento que mejor se ajusta a esta tarea, ya que muestran los resultados de diversos actos de consentimiento y no introducen una visión moral determinada, sino que son el resultado de la interacción de individuos que tienen concepciones morales divergentes. Cuando éstos no resulten suficientes, habrá que utilizar mecanismos democráticos fuertemente limitados, en el sentido de que se debe evitar cualquier objetivo que no sea la estipulación de los puntos que no están claros. Estos mecanismos democráticos estarán limitados por la clara autoridad de los individuos de actuar libremente con ellos mismos, con su propiedad, y con otras personas anuentes. Una forma justificable de gobierno se caracteriza más por su limitada autoridad, que por su carácter democrático. La pluralidad de moralidades, bioéticas y políticas sanitarias exige un gobierno que pueda abarcar al máximo la diversidad pacífica. Así, la autoridad social dotada de contenido podrá pasar de forma natural a estar en manos de las asociaciones voluntarias, mientras el gobierno permanece en un nivel internacional, limitado fundamentalmente, y sin objetivos morales dotados de contenido. Cualquier gobierno ubicado geográficamente paga el precio de incluir

una pluralidad de comunidades morales, mientras que el gobierno de comunidades consensuadas y carentes de ubicación geográfica puede obtener autoridad para realizar compromisos dotados de contenido de quienes se unen a la tarea.

Estas consideraciones indican que la autoridad del gobierno (esto es, de gobiernos ubicados geográficamente) para reglamentar el ejercicio de la asistencia sanitaria fuera de los recintos de propiedad gubernamental es muy limitada. Como prueba moral, podemos preguntarnos en qué circunstancias se les permitiría a las fuerzas de seguridad de Exxon o Dow Chemical controlar la asistencia sanitaria con autoridad moral, para así poner al descubierto los límites morales de la fuerza estatal en la reglamentación de la asistencia sanitaria. Estará justificada la protección gubernamental de los pacientes y de los trabajadores sanitarios contra la coerción, el fraude y la infracción de contrato. Además, se podrán imponer reglas sobre el uso de fondos y de propiedades gubernamentales a través del voto mayoritario, pero los individuos continuarán poseyendo el derecho moral de hacer consigo mismo y con otras personas anuentes, así como con sus recursos, lo que ellos y las otras personas anuentes decidan. En caso de duda siempre hay que abstenerse de utilizar sin su autorización a las personas y a su propiedad, especialmente su talento y sus servicios. Aunque la propiedad y los servicios colectivos sean considerables, la existencia de algunos recursos privados (por ejemplo, derecho a los propios servicios y talentos) y el derecho a firmar contratos con otras personas que estén dispuestas a ello, limitan fundamentalmente la autoridad gubernamental y la autoridad moral secular de la política sanitaria estatal.

Si estas concepciones configuraran la política pública, conducirían a algunos cambios radicales de las leyes tributarias, del modo de controlar los actos consensuados voluntarios de los individuos, así como del papel representado por el Estado en la reglamentación de la asistencia sanitaria. No voy a extenderme aquí en examinar las consecuencias radicales de estas reflexiones, basta con indicar que las cosas cambiarían drásticamente. Con el advenimiento de una autoridad general encargada de garantizar la paz a nivel mundial y limitada por la moralidad del respeto mutuo (es decir, con el advenimiento del milenio secular), se podría asegurar la posibilidad de que las personas pudiesen afiliarse libremente a diversas asociaciones, que no tuviesen que estar limitadas a ningún área geográfica particular. Podemos imaginar que individuos de confesiones diferentes podrían obtener el divorcio en Israel, basándose en las nor-

mas vigentes en sus grupos religiosos particulares. En este tipo de asociaciones los individuos podrían perseguir su propia visión de la vida buena. Cada asociación podría, a su modo, proporcionar un nivel y un tipo de asistencia sanitaria concordante con su visión de la vida buena. El resultado sería probablemente un mundo en el que los individuos pertenecerían de diferentes modos a diversas asociaciones y por consiguiente, tendrían complejos derechos a recibir asistencia sanitaria y otro tipo de ayudas.

Si éste fuese un libro que tratase fundamentalmente cuestiones de teoría política en vez de problemas bioéticos, habría que investigar con detenimiento, hasta qué punto puede el Estado continuar realizando debidamente las funciones que ha venido desempeñando hasta ahora. El monopolio estatal de velar por el cumplimiento de la justicia, por ejemplo, puede no estar justificado. En efecto, hay argumentos que apoyan la eficiencia de hacer cumplir la justicia de un modo privado, como es el ejemplo histórico de Islandia, en donde esta tarea fue un asunto privado entre los siglos X y XIII.⁶⁰ Con todo, se puede concebir la necesidad de que la policía de la sociedad pacífica pluralista secular y general tuviese que controlar la actividad de los cuerpos de policía privados, actuando como inspector en última instancia. La reacción a esta propuesta será alegar que los mecanismos de mercado pueden producir probablemente cuerpos policiales capaces de realizar esta función tan bien o mejor, dentro del campo delimitado por las obligaciones impuestas por los tribunales de justicia nacionales o internacionales. También será necesario considerar el equilibrio de poder entre los cuerpos policiales privados y públicos, así como la creación de tribunales para los juicios de delitos públicos. En un mundo verdaderamente tolerante con la diversidad de creencias morales y con la diversidad de comunidades humanas que probablemente se formarán, habrá numerosos sistemas legales especiales, elaborados para regir derechos y obligaciones en el ámbito de sociedades anónimas, asociaciones y comunidades concretas. Previsiblemente será una relación parecida a la que existe entre la ley civil y la ley canónica, exceptuando el hecho de que habrá numerosos tipos de ley canónica. Se planteará el problema acerca de la posibilidad de establecer un único tipo de tribunales de derecho civil. Tal vez el Estado pluralista secular general pueda, a lo sumo, imponer un modo de arbitraje a los individuos en el transcurso del proceso de selección de un tipo especial de tribunales civiles. Tanto el proceso de arbitraje como los tribunales deberán estar de acuerdo con el

principio de permiso. Éstas son cuestiones complejas e importantes, que no tienen cabida en este libro.

En este momento, la realización de estas posibilidades es tan sólo un sueño, una esperanza: la fascinación de una posible utopía de individuos libres unidos en asociaciones libres. Esta visión realiza dos de los objetivos que, con frecuencia, se piden a un gobierno. En primer lugar, ofrece la protección imparcial de los ciudadanos. La policía internacional protegería a las personas de modo desapasionado contra el asesinato, el robo y otras aproximaciones desautorizadas contra ellas mismas o su propiedad. Protegería los contratos registrados y distribuiría a todos su parte igual de los ingresos procedentes del impuesto general sobre la renta de la tierra o del material. Sin embargo, no se dispondría de una visión de la vida buena, no se obligaría a cumplir ningún sentido concreto de la moralidad, no se proporcionarían derechos a recibir asistencia social, como es el derecho a la asistencia sanitaria. Para conseguir derechos especiales de asistencia social, que constituyen el segundo objetivo de todo gobierno, habría que apelar a entidades corporativas particulares, tales como un Estado individual, asociaciones como la AFL-CIO (*American Federation of Labor and Congress of Industrial Organizations*) o sociedades anónimas como IBM o Exxon. Éstas podrían tener propiedad colectiva para sus miembros y podrían decidir, mediante procedimientos establecidos de antemano, cómo utilizarla y cómo utilizar los ingresos de esa propiedad. Finalmente, los individuos podrían pertenecer a comunidades particulares estrechamente unidas que compartan criterios concretos claramente articulados de la vida buena, comunidades que no deberán estar restringidas a áreas geográficas concretas. En esas circunstancias existirían muchos objetos a los que dedicarse con devoción patriótica. La metáfora politeísta se podría ver expresada de forma secular en la vida política.

Aunque estas visiones sean fantasías, son instructivas al recordarnos que el Estado no ocupa una posición moral secular especial. El Estado no tiene mayor legitimación para crear reglas que las sociedades anónimas multinacionales, los sindicatos u otras grandes organizaciones. En efecto, como ya hemos señalado anteriormente, su legitimidad moral secular es incluso más insegura. Se podría apuntar que la idea del Estado soberano que ostenta fuerte autoridad sobre las personas y la propiedad de sus ciudadanos, debería pasar a la historia, ya que el Estado que pretende una soberanía global, supone un mayor peligro para los individuos, y

para el mundo en general, que las sociedades anónimas, sindicatos, religiones u organismos similares constituidos de forma voluntaria. Estas visiones deberían ayudarnos a recordar la necesidad de estudiar con detenimiento las pretensiones de autoridad moral que presentan grupos concretos que crean reglas. La falta de legitimidad moral secular no debería necesariamente inspirar a un médico o enfermera a violar las reglas (incluyendo las leyes locales, estatales y nacionales). Será prudente que no sólo las enfermeras y los médicos, sino sus respectivas profesiones en general y los pacientes que están a su cargo obedezcan las reglas. Con todo, existe una cierta satisfacción moral cuando se sabe si el orden en el cual se ejerce está decretado por la moral o es, más bien, aceptado por conveniencia.

Teniendo en cuenta que no podemos utilizar la razón como fundamento de las exigencias dotadas de contenido de moralidad y de autoridad política, hemos tenido que hacer una nueva valoración del Estado, que en ningún modo le despoja de significado ni de trascendencia. El Estado es precisamente la estructura social dentro de la cual se puede comprender que una autoridad moral vincule a personas y comunidades que poseen visiones morales diferentes, y mediante la cual se pueden garantizar y asegurar derechos generales de tolerancia. El Estado es una forma de alcanzar una organización social que no sea simplemente una comunidad más. Uno de los muchos errores de la Ilustración fue considerar a la razón como base canónica de las comunidades seculares en gran escala y autoritativas, pero se ha demostrado que esta esperanza fue vana, ya que el Estado es, más bien, una estructura social que abarca a una diversidad de comunidades y, al mismo tiempo, protege tanto los derechos de esas comunidades como los de las personas que las componen. Cuando imaginamos el Estado como comunidad, estamos tentados a imponer una particular rectitud ideológica, «corrección política», o concepción canónica dotada de contenido de la vida moral. El Estado es precisamente la estructura que abarca numerosas comunidades de moralidades diversas y diferentes interpretaciones de la vida buena. El Estado puede obligar a cumplir contratos registrados y puede proporcionar ciertos derechos a recibir asistencia social, pero lo hace de un modo trans-moral. Obtiene su autoridad del permiso que emiten las personas que lo integran y que practican moralidades diferentes, no de sus propias acciones.

El fracaso en el intento de descubrir una visión moral dotada de contenido y canónica basada en argumentos racionales bien funda-

mentados, la persistencia de la diversidad de comunidades morales y la capacidad de abarcar de forma pacífica dichas comunidades en el marco de una estructura social en gran escala y autoritativa, ponen de manifiesto la limitación del Estado, el cual tiene que dejar espacios libres que se caracterizan por el derecho a la intimidad, con el fin de mantener la autoridad o legitimidad moral secular para realizar acciones individuales o colectivas. Estos espacios libres son el medio social en el que las diferentes comunidades pueden actuar según sus diferentes concepciones del bien, y son ámbitos en los que el Estado no puede entrometarse, ya que dae de autoridad y de la visión canónica que legitimen dicha intervención. En estos espacios, que provienen del fracasado intento de establecer un contenido canónico basado en el razonamiento racional secular, pueden configurarse y desarrollarse diversas políticas de asistencia sanitaria.

Principio IV. El principio de autoridad política

La autoridad política, moralmente justificada, se deriva del consentimiento otorgado por los gobernados y no de un criterio acerca de lo que constituye la vida buena, incluida la obligación de beneficencia, ya que el significado de ese criterio y de esa obligación se elabora por medio del mutuo acuerdo. La naturaleza del consentimiento otorgado a la autoridad de una organización será diferente, por ejemplo, si se compara un Estado territorial como Tejas con una sociedad anónima multinacional como IBM.

Las entidades corporativas o políticas poseen autoridad para:

1. Proteger a los inocentes contra el uso de la fuerza a la que éstos no consienten (por ejemplo, contra ser sometidos a experimentación médica sin dar su previo consentimiento, o de que se les impida el libre acceso a la asistencia sanitaria privada proporcionada por médicos abortistas);
2. Hacer cumplir los contratos (por ejemplo, la obligación de sigilo por parte de los médicos);
3. Crear derechos a recibir asistencia social mediante la utilización de recursos colectivos (por ejemplo, el derecho a la asistencia sanitaria);
4. Aclarar los límites y resolver disputas cuando los mecanismos de mercado no puedan realizar estas funciones, pero sólo si se renuncia a toda concepción dotada de contenido de la moralidad.

A. Autoridad derivada del consentimiento implícito: el principio de permiso y la noción de la comunidad pacífica, presumen la conformidad con la protección de los inocentes contra el uso no autorizado de la fuerza (por ejemplo, utilizar a los pacientes para conseguir ciertos objetivos sin obtener su previo consentimiento).

B. Autoridad derivada del consentimiento explícito: los individuos concretos, al formar parte de una comunidad, pueden crear una red de acuerdos explícitos que permitan transferir autoridad a una entidad política con el fin de que esta administre y organice las empresas y recursos colectivos. De este modo, los Estados y las sociedades anónimas crean para sus miembros derechos específicos a recibir asistencia sanitaria.

C. Justificación del principio: la autoridad política recibe su principal justificación moral en virtud del principio de permiso, de la moralidad del respeto mutuo, así como del principio de beneficencia. Sin embargo, siempre hay que situar dicha autoridad en el ámbito delimitado por las obligaciones que se derivan del principio de permiso, ya que el principio de beneficencia se especifica a través del consentimiento mutuo.

D. Razones para respetar la autoridad política: actuar contra la autoridad política legítima significa perder toda base de protesta contra el uso de la fuerza punitiva y defensiva. Así, los motivos para respetar la autoridad política se derivan parcialmente de las consideraciones que subyacen al principio de permiso, a la moralidad del respeto mutuo. Además, las entidades corporativas proporcionan la base para que los individuos persigan colectivamente bienes que no conseguirían si actuaran individualmente. Podríamos recordar que Platón señaló que una ciudad amplia es requisito indispensable para conseguir una vida suntuosa (*La República*, 11.373). Las cuestiones de beneficencia, de alcanzar una visión concreta del bien, motivarán así de forma adicional a los individuos a crear empresas colectivas especiales. Finalmente, también consideraciones de conveniencia y prudencia conducen al acatamiento de las leyes y reglas gubernamentales.

E. Consecuencias que se derivan para la política pública: la autoridad de los gobiernos es sospechosa en la medida en que éstos

1. Restringen la posibilidad de elección de los individuos libres sin su consentimiento (por ejemplo, intento de prohibir la venta de órganos humanos o de un seguro médico privado);
2. Regulan el libre intercambio de bienes y servicios, más allá de la protección contra el fraude, la coerción o la infracción de contratos; sin embargo,
3. La autoridad política se ejerce debidamente sobre la propiedad colectiva de la tierra y otras posesiones, con arreglo a las normas establecidas por los participantes en la empresa colectiva.

F. Máxima: aunque respetar las normas y leyes gubernamentales concernientes a la asistencia sanitaria sea prudente, sólo se es moralmente censurable, en términos seculares generales, si se actúa contra la legítima autoridad moral. Por consiguiente: obedece las leyes cuando tengas que hacerlo; siéntete culpable de las infracciones cuando debas.

*Una reflexión posmoderna sobre la propiedad,
el Estado, y la política de asistencia sanitaria*

Nos resta una concepción de la propiedad, de la autoridad del Estado, de la autoridad de la política pública y de la legitimidad de la política sanitaria, bastante diferente de la que nació de las presunciones racionalistas de la Edad Moderna, de la Ilustración. Sin una moralidad dotada de contenido canónica o de una narrativa moral universal, es tan difícil, si no más difícil, justificar las pretensiones colectivas de propiedad como las pretensiones individuales. Además, no se puede demostrar, en términos seculares generales, que las pretensiones individuales o colectivas sean exhaustivas. Todas las personas tienen el derecho general a utilizar la tierra y los recursos materiales. Este derecho residual es la base de un impuesto internacional sobre la tierra, que todos, tanto individuos como sociedades anónimas y Estados, deben pagar, y (cuyos) ingresos se pagarán en forma de la devolución de un impuesto negativo sobre la renta. No apoyamos esta situación porque sea deseable, útil o estimable, sino porque es lo máximo a lo que podemos llegar en el seno de la moralidad secular general.

De modo similar, frente a las muchas moralidades y narrativas morales existentes, se deben reconsiderar radicalmente tanto el Estado como su autoridad. Concretamente, al contrario que las sociedades anónimas, las asociaciones religiosas, los sindicatos u otras comunidades voluntarias, los Estados ubicados geográficamente no pueden justificar su autoridad para imponer una moralidad particular. Teniendo en cuenta el colapso del proyecto Ilustrado, y ante la diversidad de visiones morales, la autoridad de gobernar de las instituciones sociales en gran escala depende de la credibilidad de la pretensión de que actúan con la autorización de sus súbditos. Ante el colapso del proyecto de la Ilustración y la diversidad de visiones morales se puede defender contra, y castigar

el uso no autorizado de otras personas. El Estado puede hacer cumplir contratos registrados y crear derechos supererogatorios a la asistencia social, pero permanecerán zonas poco definidas, límites ambiguos, y problemas inevitables. En la medida en que los mecanismos de mercado los puedan resolver, ésta será la solución preferible, ya que la autorización de todos los participantes otorga autoridad a estos procedimientos. En los casos en que esta solución no sea factible, habrá que aclarar los límites, establecer tribunales, y aclarar los castigos democráticamente. La elección democrática es el equivalente secular del servicio de Elías ante las controversias TEYKU. Cuando se tenga que tomar una decisión y el orden espontáneo del mercado no seleccione concluyentemente entre las diferentes posibilidades, se deberá intentar reclutar el mayor número posible de personas, para elegir una entre las diversas alternativas «lanzando una moneda al aire».

Frente al prolongado papel que representa el proceso de tomar decisiones democráticamente, el derecho a la intimidad, tanto pública como individual, es de gran importancia, y la autoridad secular general del Estado en gran escala se ve radicalmente limitada. Teniendo en cuenta los límites de la autoridad moral secular general, las comunidades concretas que no están ubicadas geográficamente podrán organizar estructuras sociales y ser portadoras de derechos civiles y de asistencia social especiales, incluido el derecho a recibir asistencia sanitaria. La inevitable diversidad de visiones morales se podrá organizar y adquirir un carácter público. No aprobamos esta posibilidad porque sea buena, estimable o deseable, sino que buscamos todo lo que se puede salvar frente a la diversidad, el relativismo y la amenaza que supone el nihilismo. Se pueden realizar algunas de las esperanzas de la Ilustración, pero lo que se salva carece de contenido y es limitado, aunque es esta misma limitación la que otorga oportunidad y campo de acción.

CAPÍTULO VI

LOS LENGUAJES DE LA MEDICALIZACIÓN

La configuración de la realidad

La medicina medicaliza la realidad, crea un mundo peculiar y traduce conjuntos de problemas a su propia terminología. La medicina moldea las formas en que se materializa el mundo de la experiencia y acomoda la realidad a nosotros. Así, las dificultades de las personas se consideran enfermedades, padecimientos, deformidades, anormalidades médicas y no inocentes molestias, aflicciones normales o posesiones demoníacas. Los problemas médicos están constituidos por conjuntos de fenómenos susceptibles de valoración médica, de explicación y, hasta cierto punto, de mejoría o curación. Nos encontramos con un conjunto de problemas a los que denominamos por lo general enfermedades, dolencias, padecimientos, deformidades, incapacidades y desfiguraciones, que escapan al control directo de los individuos afectados y suponemos tienen su origen en matrices causales de carácter fisiológico, anatómico y psicológico. Su sentido, importancia y realidad varían en función de las distintas instituciones sociales e intelectuales de la medicina. Al considerarlos problemas médicos, los caracterizamos, por lo general, como circunstancias que se desvían de los ideales fisiológicos o psicológicos en lo que respecta a los niveles adecuados de función, de liberación del dolor y de logro de las pretendidas forma y gracia humanas, de tal modo que el dolor o una simple molestia se convierte en trastorno médico. Además, dado que la medicina es una institución social, el dolor, la deformidad y la disfunción adquieren una valoración social.

Pensemos en la transformación de la realidad experimentada que provoca el diagnóstico de una enfermedad coronaria. Una leve dificultad respiratoria o la hinchazón de tobillos después de un largo día de trabajo se convierten en signos de enfermedad. Dormir echado sobre dos cojines deja de ser una ocurrencia inocente para convertirse en el posible estigma de una enfermedad mortal. La