



- ◆ Trabajo realizado por la Biblioteca Digital de la Universidad CEU-San Pablo
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 de la M.T.R.L.P.I. (Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 julio del 2006)

1. CIENCIA Y CONCIENCIA

A. Polaino-Lorente

*Introducción al estudio de la conciencia**

De la conciencia humana es más lo que ignoramos que lo que sabemos. Tan parciales e incompletos son los conocimientos que de la conciencia tenemos que ha llegado a ser criticado el empleo del término de conciencia, a causa del peligro de cosificación —como si fuese una instancia sustanciada que «asentase» en algún lugar—, que su uso pudiera implicar.

Entre las variadas aproximaciones científicas al estudio de la conciencia, desde la perspectiva de muy diversas disciplinas, podrían destacarse aquí los siguientes enfoques: etológico, biomolecular, sociológico, cibernético, psiquiátrico, neurofisiológico, psicológico, fenomenológico, moral, etc. La consideración de las aportaciones logradas por cada uno de ellos, con ser éstas muy relevantes, no nos permiten adentrarnos como debiéramos en el conocimiento de la conciencia humana.

El enfoque *etológico* aglutinó a los etólogos y a los expertos en el estudio de la inteligencia artificial. Este grupo de especialistas consideran que la conducta consciente debe ser explicada en términos de sistemas de moldeamientos, cuyas bases están en el cerebro.

El enfoque *biomolecular* reunió a especialistas de Bioquímica, Genética, Biología molecular y Neurofisiología. La mayoría de ellos asume que los comportamientos conscientes son causados por los cambios biomoleculares del cerebro.

El enfoque *sociológico* representa una vía muy diferente a las dos anteriores, al proponerse tratar de integrar en el concepto de conciencia

los cambios ambientales y las modificaciones bioquímicas que suceden en el cerebro.

El enfoque *cibernético* estudia la conciencia, observando sus funciones como las de los sofisticados ordenadores y concediendo una especial importancia al procesamiento de la información de un arbitrario número de «cajas negras», conectadas entre sí, de donde surgiría el comportamiento consciente.

El enfoque *psiquiátrico* tradicional continúa distinguiendo dos formas de comportamiento consciente: uno de base orgánica y otro de tipo funcional, con causas y consecuencias muy específicas, cuya interacción se pone especialmente de manifiesto en las alteraciones psicopatológicas y en las denominadas enfermedades psicósomáticas.

Ninguno de los anteriores enfoques ofrece una explicación suficiente del funcionamiento de la conciencia. Todos ellos, en algún sentido, hunden sus raíces en idénticos presupuestos filosóficos: el dualismo cartesiano, sólo que evolucionado y reformado tal y como ha llegado hasta nosotros, es decir, magnificando la importancia del materialismo de la extensión.

No obstante, algunos de ellos se inclinarán más hacia el paralelismo psicológico emergentista, mientras que otros optan por posiciones más próximas al dualismo psicológico. La mayoría de unos y otros adoptan posturas reduccionistas, como más adelante tendremos ocasión de observar.

Desde el fondo de estas posiciones se alza un intento de fundamentación de la conciencia humana —por otra parte, demasiado simplista—, con la pretensión de explicarla a través de argumentos, discursos y datos, muchos de los cuales coinciden en el tópico de que «lo que pasa *no es nada más que...*»

Naturalmente, muchas de estas aproximaciones no son las más adecuadas para explicar la

* Mi agradecimiento al doctor Víctor Velarde por sus sugerencias en lo que se refiere a las notas de este capítulo.

naturaleza de la conciencia del hombre, por lo que encaminan hacia una falsa y potencialmente peligrosa pseudoexplicación del cerebro, de la conducta y de la misma conciencia.

Trabajar con *modelos*, como hacen muchos de los anteriores autores, tiene muchas ventajas, pero también algunos inconvenientes. Ningún modelo puede sustituir a la realidad sin, en cierto modo, falsearla o traicionarla. Por otra parte, no es posible diseñar un modelo que sea tan completo como la realidad a la que dice representar. Y esto en el estudio de la conducta consciente es, si cabe, más cierto todavía.

Además, los modelos se diseñan según abstracciones del investigador, y en función de los resultados que se desea obtener, y siempre es posible ajustar los resultados —cualquiera que éstos sean—, modificando algunos parámetros, sin necesidad de cambiar, básicamente, los elementos del diseño.

De aquí los peligros incesantes de caer en el reduccionismo y en la reificación. En el reduccionismo, por conferirse una primacía ontológica al concreto nivel de análisis usado en el modelo. De este modo, se toma la parte por el todo, o mejor, se concede a la parte la capacidad de explicar el todo, mientras se margina, se desconoce y se deja fuera de foco a las otras partes que constituyen ese todo. En la reificación, porque en los modelos se toman como objetos —materializables y cuantificables— funciones que en absoluto lo son o en las que todavía no ha sido probada su supuesta «objetividad», como sucede en el caso de la conciencia.

Con los modelos puede y debe trabajarse, pero sin olvidar que son sólo modelos —representaciones de lo real— y que descomponen artificialmente realidades concretas que son inseparables y funcionalmente indisociables unas de otras en la realidad. Cuando esto no se tiene en cuenta, el reduccionismo y la reificación en que se incurre no son la excepción, sino la regla. Sucede aquí lo que a ciertos conductores que, porque saben conducir el vehículo, imaginan saber cómo y por qué éste funciona.

Así, algunos creen que el cerebro produce la conciencia, como el riñón produce la orina; que los cambios metabólicos del GABA en el bulbo olfatorio, por ejemplo, «causan» el comportamiento agresivo; que la modificación de la dopamina cerebral «causa» la esquizofrenia; o que, tal vez, la violencia existente en las grandes ciu-

dades puede «curarse» con la construcción de ghettos, donde se practique la amigdalectomía. En cualquiera de éstas u otras hipótesis, el comportamiento individual se explica por una particular configuración de los cambios moleculares en el cerebro. En otras palabras: el error consiste aquí en reducir el cantante a la canción, en explicar a aquél en función de ésta.

Los niveles de análisis de la conciencia humana son muy variados; las correlaciones que pueden establecerse entre ellos, también. Si no deseamos confundir al cantante con su canción, hemos de distinguir entre el cantante-causa y la canción-causada, entre el hombre consciente y la conciencia. Cuando el estudio de la conciencia se desentiende de la persona humana en la que aquélla aparece, no es extraño que luego se afirme la existencia de una conciencia que emerge en el vacío, donde, según algunos, estaba desde la noche de los tiempos.

Por otra parte, que ciertos datos bioquímicos se correspondan con ciertas conductas específicas, no significa que los primeros sean causas de las segundas. Lo que significa es que un mismo fenómeno ha sido simultáneamente estudiado en dos diferentes niveles de análisis —en este caso el bioquímico y el comportamental—, niveles cuya interdependencia causal no ha logrado conocerse todavía, ignorándose incluso si se da o no tal interdependencia.

Por eso, debiera abandonarse el concepto simplista de causa que subyace al estudio de las relaciones que pueden acontecer entre los diversos niveles de análisis estudiados, hasta que no se demuestre la existencia de esas supuestas relaciones de causalidad. Una alteración de ciertas conexiones sinápticas, por ejemplo, no «causa» la ansiedad, sino que ella misma forma parte —y parte indisociable— de las respuestas ansiosas.

Las Neurociencias tienen muchos y diferentes lenguajes: bioquímicos, neurofisiológicos, ambientales, comportamentales, etc. Y no parece que sea científico atribuir a uno de estos lenguajes en particular, una función de causalidad respecto de los datos registrados en otro tipo de análisis diferente (en otro lenguaje).

Cuando, por ejemplo, traducimos un artículo del inglés al castellano, no afirmamos que sea el inglés lo que «causa» el castellano. Supongamos que dicho artículo se encuentra publicado también en alemán y francés. ¿Cuál de ellos «causará» el artículo en castellano? En principio, todos son

potencialmente coincidentes respecto de la traducción, y ninguno de ellos es, por eso, la «causa» del artículo en castellano. Lo que en todo caso habrá es una correspondencia —mayor o menor, según la lealtad, el estilo y el oficio del traductor— entre los contenidos de las distintas versiones.

El *determinismo biológico* en el estudio de la conciencia atribuye la causa de ésta a ciertas funciones cerebrales, sin que haya probado la existencia de una conexión causal entre estas funciones y la conciencia, ni las razones en que se fundamentan tales atribuciones. La línea argumental del razonamiento podría sintetizarse, parodiando un viejo aforismo: *alter hoc, ego propter hoc*. La obtención de otros datos codificados en un determinado sistema lingüístico —el neurofisiológico, por ejemplo— se hace depender de los datos codificados en otro sistema, como el bioquímico o el ambiental. La *ilusión de causalidad* —a través de los datos generados en los diferentes tipos de análisis y sus respectivas codificaciones lingüísticas— suplanta así a la demostración de la efectiva y real causalidad.

La investigación neurobiológica y comportamental debe continuar buscando cuáles son las correspondencias entre los diferentes niveles de análisis, pero sin presuponer en esas correlaciones una función de causalidad, al menos, hasta que ésta no se haya probado.

Los datos que esas investigaciones generen, debieran considerarse como lo que son y no como la interpretación a cuyo través algunos hacen que aparezcan otras cosas como aspectos naturales y culturales, *probablemente en interacción*, de una sola entidad; aspectos comportamentales, bioquímicos y neurofisiológicos, *probablemente en interacción*, de una sola entidad; y como aspectos orgánicos y evolutivos, *probablemente en interacción*, de un único ser que tiene unas determinaciones genéticas e históricas, pero que como ser irrestricto que es también está abierto al futuro.

Las investigaciones encaminadas a señalar cuáles son las estructuras cerebrales responsables de la actividad consciente han vuelto a protagonizar la actualidad. Pero, hoy como ayer, sus resultados son dudosos e insuficientes.

La conciencia no es un resultado de la actividad cerebral, sino el principio que regula, moldea y modula la dinámica cerebral, de acuerdo con los propios deseos e intereses de la persona. Se ha pasado de la conciencia-resultado (otra

errónea hipótesis, sostenida por el determinismo biológico) a la conciencia-principio (hipótesis que actualiza el viejo mentalismo topológico y localizacionista, sin que haya logrado probarlo). Pero en el fondo del mentalismo, se concibe la conciencia según un modelo mecanicista: la mente-emisora de radio.

La dispersa actividad de los módulos corticales —cada módulo es una asamblea de muchas neuronas— estaría conectada con la vida mental y, gracias a las postuladas conexiones multilocales entre conciencia y cerebro, la conciencia acabaría por integrar toda esa actividad neurofisiológica dispersa en la unidad de su experiencia.

La unidad de la experiencia consciente es un hecho evidente. Como también es cierto —psicológicamente se ha probado— que nuestra conciencia organiza, en cierto modo, nuestra experiencia. Pero continúa siendo un gran misterio cómo se produce esa organización. Y eso a pesar de que hoy se estudia más el *cómo* de las cosas que el *porqué* de ellas.

Por todo esto, se puede afirmar que la conciencia no es el resultado de la actividad cerebral —considerada ésta como un todo—, ni tampoco el principio unificador y controlador de la extensa y dispersa actividad cortical, sino un proceso transbiológico, funcional y coherente de naturaleza transcerebral, que se sirve de toda la actividad nerviosa superior, sin coincidir con ella.

El ejemplo de algunos excelentes investigadores básicos es hoy, desgraciadamente, muy frecuente. Al final de una dilatada y esforzada trayectoria científica, rica en relevantes aportaciones, algunos científicos suelen cambiar sus resultados experimentales por torpes especulaciones filosóficas para las que en absoluto estaban dotados.

Acontecen, entonces, errores como el de la *generalización y universalización* de sus concretas conclusiones científicas que ahora se prolongan en groseras interpretaciones sin fundamento; teorizaciones en las que se salta súbitamente de la actividad cortical a la conciencia, examinando las supuestas implicaciones existentes entre ellas, cuando son implicaciones que en ningún caso —ni filosófica, ni científicamente— se han probado.

El pensamiento y la conciencia

El pensamiento no es la conciencia y aunque ambos deban distinguirse, no obstante, resultan

indisociables en la persona que actúa y vive, que conoce y juzga.

Lo que resulta patente es nuestro desconocimiento acerca de qué sea el pensamiento. Con frecuencia se confunde —acaso porque no pueda distinguirse bien— el sujeto (que piensa) con el pensar del sujeto (proceso transmaterial); el pensamiento que el sujeto piensa al pensar y aquello a que se refiere el pensamiento. Mientras que no distingamos netamente estas diferentes realidades, será muy difícil poder formular una definición operativa de lo que es el pensamiento. Y sin definir éste, resulta imposible en la práctica establecer cuáles son las relaciones entre el pensamiento y el cerebro.

Por último, algunos, animados por las teorías de la información y el análisis del procesamiento de la información, reducen el pensamiento a mero transformismo asociativo de los datos disponibles. En esta perspectiva el pensamiento humano y la lógica del pensar acaban siendo coincidentes, a pesar de los esfuerzos realizados en su día por Brentano y Husserl por depurar el pensamiento del psicologismo y del logicismo, ya que según estos autores las ultimidades de lo que sea el pensamiento quedan ocultadas y enmascaradas por la psicología y la lógica que, paradójicamente, no contribuyen de este modo a su desvelamiento.

El pensamiento no puede atomizarse en un conjunto de datos informativos, por muy intensa que sea la actividad transformante a que éstos se someten. (¿Qué eficacia tienen los datos, por muy numerosos que éstos sean, sin pensamiento?)

El pensamiento tampoco puede desvincularse del esfuerzo, a pesar de que eso que llamamos esfuerzo, no se olvide, no parece que pueda vincularse hoy al hemisferio izquierdo. (¿Es eficaz la tarea profunda de pensar que se realiza desde la apatía y de espaldas a cualquier esfuerzo personal? ¿Nos cansamos cuando pensamos?)

El pensamiento no puede marginarse o desatenderse respecto del progreso científico. Por mucho que se desarrolle la tecnología, la disposición instantánea de datos apoyada en los ordenadores, como todo trabajo científico, ha de estar entreverado por el hilo conductor del pensamiento. (¿Puede hacerse progresar a la ciencia sin el pensamiento?)

El pensamiento, por último, no puede reducirse a una mera ilusión de conocimiento, a la falsa ilusión suministrada por una copiosa masa de

datos cuantificables, sin que éstos se animen por alguna idea. Los datos, por muy cuantiosos que sean, pertenecen «a realidades más complejas, que hay que entender en su configuración, evolución, transformación temporal, innovación, imprevisibilidad, etc. La cuantificación está completamente cuantificada cuando se trata de objetos adecuados, en todo caso es un precioso auxiliar para dar precisión a la mayor parte de los conocimientos; pero si se la lleva a donde no tenga lugar, ejerce violencia sobre las cosas —o las omite o las deja fuera—, y así logra una ilusión de conocimiento que enmascara una profunda ignorancia de lo que realmente importa». Sin ideas los datos se resuelven fútiles. Por mucho que nos empeñemos, el procesamiento de la información no nos explica lo que es una idea. (¿Para qué sirven los datos sin ideas?, ¿puede tomarse como pensamiento la ilusión de conocimiento?)

No, por el momento no disponemos de una explicación, ni siquiera aproximativa de en qué consista el hecho de pensar. Mucho más lejos estamos aún de poder entender las relaciones existentes entre el cerebro y el pensamiento.

Una muestra del estado de nuestra ignorancia sobre estas cuestiones es el rico espectro de pensamientos —muchos de ellos erróneos— que se han concebido en torno a la explicación de lo que sea el pensamiento. En el monismo psicofísico se alinean el fenomenismo, el idealismo, el materialismo fisicalista, el interaccionismo, el animismo, el paralelismo psicofísico, etc.

Cuando tantos pensamientos —¡y tan distintos!— se han vertido acerca del problema mente-cerebro, sin que por el momento ninguno de ellos haya procurado la satisfactoria explicación que pretendían, es lógico concluir que en esta cuestión es más importante lo que ignoramos que lo que conocemos.

Por el pensamiento, el hombre se autoconoce y autopoese, haciéndose patente de un modo manifiesto su subjetividad.

Por el pensamiento el hombre es capaz de objetivizar, hasta cierto punto, todo cuanto le rodea, al mismo tiempo que se subjetiva a sí mismo, al conocerse como un «alguien» distinto de todos los seres que le rodean. Gracias a este

¹ MARIAS, J., *Cara y cruz de la electrónica*, Madrid. Colección Austral, Espasa-Calpe, 1985.

conocimiento el hombre desvela a sí mismo su propia subjetividad, puesto que conociendo que conoce se manifiesta a sí mismo el ser en que consiste; un ser que se le aparece como un sujeto personal desemejante y superior a todos los seres (no humanos) que le rodean y semejante, aunque diferente, a todos los seres humanos de su misma especie. Por el pensamiento el hombre toma conciencia de su diferencia de los demás seres y de su irrepitibilidad, lo que le manifiesta como un ser que es consciente de su identidad personal. Este tener conciencia de quién es, precisamente, es lo que le manifiesta como persona.

En el mundo actual el hombre encuentra numerosos indicadores de la existencia de la conciencia personal. Los hombres intuyen la presencia de un destino común que a todos ellos les aúna y que es preciso construir entre todos; de un bien y de una felicidad a los que todos aspiramos y que sin la renuncia al propio egoísmo muy pocos podrán lograr; de una nueva sensibilidad por la que sentimos como propias las injusticias y violaciones de los derechos humanos, cualquiera que sea el lugar donde se originen.

Todo esto manifiesta que el hombre actual —gracias al vertiginoso desarrollo de las comunicaciones— tiene una conciencia cada vez más certera de la creciente interdependencia entre las personas, lo que, sin duda alguna, constituye un nuevo valor moral emergente.

La nueva sensibilidad respecto a esa interdependencia, a la que me acabo de referir, junto a la intuición que nos lleva a esperar en la felicidad y el bien que todos deseamos alcanzar, constituyen hitos preclaros de una realidad, para cuya exacta denominación no disponemos de un término más conveniente que el de conciencia moral.

La recta y atinada conciencia de lo que es la realidad de la interdependencia humana, una vez que a ella se ha llegado, conduce y remite de inmediato a la realidad de la conciencia.

La actividad consciente, como tal actividad, es transbiológica, está más allá de la mera biología. Y esto es lo que obviamente no puede explicarse desde los datos experimentales. He aquí lo que nos manifiesta la existencia de la conciencia en el hombre. Pues bien, la conciencia moral es como la conciencia de la conciencia que la persona tiene, lo más íntimo a su intimidad, lo que no sólo se percata de cuantas acciones realizamos sino, más principalmente, la que juzga acer-

ca de ellas, valorando si son conformes o no con el bien y con el mal. Por la dimensión ética de la que está transida la conciencia moral es conciencia del propio acto, pero juzgando sobre el bien.

Aquí emplearemos el término de conciencia en el sentido de aquella función específicamente humana, gracias a la cual, el hombre deviene en el ser que configura su mundo circundante, se reconoce como quien es, y funda en su unitaria experiencia la convicción de su identidad personal.

Obviamente, estas insustituibles funciones hunden sus raíces en un substrato biológico, gracias al cual son posibles. Pero la conciencia, ni coincide, ni controla, ni se limita a ese sustrato biológico que la hace posible. La conciencia, en un cierto sentido, no depende de él. La conciencia que de la conciencia tenemos es también una actividad consciente, y como tal actividad es transbiológica, está más allá de la mera biología. Y esto es lo que no puede explicarse desde los datos experimentales de que hoy disponemos.

De forma más restringida —aunque en el contexto de las líneas que se acaban de apuntar—, nos referiremos a continuación a la conciencia ética y a la conciencia moral, que son de las que principal aunque no exclusivamente ha de ocuparse la Bioética.

Ciencia y conciencia

En el artículo 16 del Código de Deontología Médica (CDM, en lo sucesivo) puede leerse lo que sigue: «El médico utilizará libremente los procedimientos diagnósticos y terapéuticos que le dicten su ciencia y su conciencia». Esta afirmación va mucho más lejos de lo que en un principio pudiera pensarse.

El artículo sostiene implícitamente, que la ciencia y la conciencia no son contradictorias. Es lógico que sea así, a pesar de que hoy algunos tal vez sostengan lo contrario. Sin embargo, si apelamos a su etimología, enseguida nos daremos cuenta de que una procede de la otra.

Actuar en conciencia (*cum-scientia*) no es sino actuar con ciencia, con la primera y más elemental de las ciencias, aquella que hace que el hombre se percate de quién es y de lo que está realizando en cada momento.

En principio, el hombre no debería hacer ciencia sin conciencia. Y eso porque le faltaría la primera de las condiciones que son necesarias para

hacerla: la de saber qué se está haciendo. Sin esa primera ciencia que es el saber acerca de sí, resultan inviables las otras «ciencias segundas», entendidas estas últimas como el conocimiento de algo a través de sus causas.

La satisfacción del anterior requisito no basta, porque el primer saber no garantiza por sí mismo el criterio de bondad con que se debe acometer una acción determinada. Es posible que el hombre sea consciente de lo que está haciendo —que tenga conciencia moral de que aquello puede ser bueno o malo— y que, no obstante, quiera seguir haciéndolo con la máxima perfección científica.

Pero también puede suceder que el médico sepa que lo que está haciendo es desaconsejable desde el punto de vista científico —por no disponer, por ejemplo, de la formación necesaria en aquella especialidad— y que, sin embargo, decida hacerlo, aun cuando su conciencia ética tenga dudas acerca de la bondad o maldad de tal acto.

Los dos ejemplos anteriores constituyen casos particulares muy diferentes. En el médico del primer caso, hay competencia científica pero mala conciencia ética; en el segundo, en cambio, hay mala conciencia ética y mala competencia científica.

Las soluciones a ambas situaciones requieren también el empleo de procedimientos diferentes. En el primer caso, bastaría con lograr una mejor formación de la conciencia ética del médico; en el segundo, en cambio, es necesario, además de lo anterior, proveerle de la conveniente formación científica y profesional para que llegue a ser competente en la realización de acciones como ésa.

El artículo 16 cita el término «libremente», para significar algo que resulta imprescindible: la libertad del médico para comportarse del modo en que lo hace, puesto que nos encontraríamos en un caso muy diferente si hubiese otros factores que aminorasen u obstaculizaran la libertad del médico para comportarse de la forma en que lo hace.

Consideremos ahora el tema de la ciencia y la conciencia desde una perspectiva más filosófica y moral.

La conciencia ética es, sobre todo, un juicio, un acto de la inteligencia por el cual se juzga particularmente un hecho, conducta o suceso, aprobándolo o desaprobándolo. Lo propio de la conciencia es juzgar. La conciencia es, ante todo, una actividad judicial que procede del intelecto práctico y que dictamina la bondad o malicia

de un acto concreto. La conciencia se peca del propio acto, pero juzgando sobre el bien.

La conciencia no es la ley moral, sino que, estando subordinada a ella, mide, juzga o sentencia si un determinado acto o comportamiento se ajusta o no a esa ley. La conciencia no crea normas, simplemente aplica las normas a las conductas, a los hechos. Por eso la conciencia ética no es autónoma, entendida en el sentido de que pueda modificar, inventar, crear o transformar normas.

Tan válido es afirmar que no hay ciencia sin conciencia como sostener la afirmación inversa de que sin conciencia no hay ciencia. Ambas afirmaciones son verdaderas y ponen sobre el tapete la interacción entre la ciencia y la conciencia. Las dos afirmaciones están conectadas o articuladas sin que en el hombre puedan desentenderse y separar o distanciar una de la otra.

Comencemos por la primera proposición: *sin ciencia no hay conciencia*. En efecto, así es. Si la conciencia es el juicio que hace el intelecto práctico para tratar de verificar si una determinada conducta se ajusta o no a una ley, habrá que decir que sin la ciencia (conocimiento) de la ley, la conciencia no tendrá sentido, se equivocará, juzgará erróneamente, por no aplicar como debiera la ley moral a la acción humana que juzga. Efectivamente, sin ciencia (ley moral, conocimiento de la ley moral) no puede haber conciencia (sentencia judicial en tanto que aplicación de aquel precepto o ley a una determinada conducta para ver si se ajusta a ella o no).

Veamos ahora la otra proposición: *no hay ciencia sin conciencia*. En efecto, el término conciencia (del latín *cum-scientia*, con ciencia) manifiesta ya en la raíz de su etimología el significado de un cierto conocimiento. La conciencia, en sí misma considerada, es una cierta ciencia o conocimiento, en tanto que incorporada al hombre, implica un cierto ordenamiento de la razón.

Ese primer conocimiento implícito de la conciencia no es nada más que la experiencia que el hombre tiene cuando se peca o se da cuenta de algo. Algunas expresiones frecuentemente empleadas en el uso coloquial del lenguaje vienen en apoyo del significado que aquí se da a la conciencia como una cierta ciencia. Así, por ejemplo, cuando se dice que «hay que concienciarse», que «hay que tomar conciencia de algo». En este caso, lo que se está afirmando, en el fondo, es que hay que pecatarse, que hay que hacerse cargo de algo, que hay que conocer

mejor aquello que hasta entonces no era bien conocido. Y ésta es, *in nuce*, la primera función de la conciencia: el darse cuenta de algo, un cierto conocimiento.

Efectivamente, sin esa primera realidad, que es la conciencia, no puede haber ningún otro hecho de la ciencia, en el sentido riguroso y positivista que a este término algunos hoy le dan. ¿Para qué serviría una ciencia positiva sin conciencia? ¿Para qué serviría una ciencia positiva que no estuviera reglada de acuerdo a la norma final de la conciencia ética? ¿Para qué serviría una ciencia positiva si empujara al hombre hacia la total frustración, por incumplimiento con su propio fin natural?

Quiere esto decir que si la ciencia positiva se hace contra la conciencia del hombre, esa ciencia acabará por no servir, por negar al hombre. Pero si en lugar de contribuir a afirmarlo en lo que es, lo niega, está colaborando a su propia destrucción. Ahora bien, en un caso así, ¿hasta qué punto una ciencia como la que se acaba de describir es tal ciencia?

La ciencia positiva, cuando se aplica contra el hombre, aunque no se anule como tal ciencia, deviene en algo extraño. De otra parte, es necesario distinguir en este caso entre la ciencia y el científico. Cuando éste sirve al mal con lo que hace, lo hecho por él, en algún modo, deja de ser ciencia positiva. Y deja de ser ciencia positiva porque si, como escribió Aristóteles, «la ciencia es el conocimiento de las cosas a través de sus últimas causas», ¿cómo podemos mantener la vigencia y el rigor de una ciencia que, conociendo las últimas causas, produce tan flaco servicio al hombre? ¿Como confiar en ella, cuando su ejercicio supone un grave impedimento, una amenaza insuperable para que el hombre pueda llegar a cumplir sus propios fines? No, en efecto, no hay ciencia sin conciencia. Como tampoco sin ciencia hay posibilidad de conciencia.

Las conclusiones que se derivan de las dos afirmaciones anteriores, sólo en apariencia un tanto contradictorias, son las siguientes:

a) Que toda la ciencia positiva que se aplica al hombre debe estar garantizada por la conciencia ética.

b) Que el científico, aunque es libre, jamás debiera emplear su libertad para actuar en la búsqueda de una cierta verdad positiva, cuando esa misma búsqueda atenta contra su conciencia

ética, es decir, contra el destino y el fin último del hombre.

c) Que también los moralistas, los expertos en ética, están obligados a estas mismas conclusiones y, por tanto, no pueden juzgar las acciones humanas sin tener el suficiente conocimiento de lo que juzgan, es decir, sin tener la suficiente ciencia. Sería paradójico que un experto en ética dijera tener la suficiente conciencia bien formada y que, sin embargo, no tuviera la ciencia que es necesaria para juzgar (cuando ahí reside la función de la conciencia: en juzgar si las conductas humanas se adecuan o no a las normas éticas).

Por consiguiente, concluimos como verdaderas ambas afirmaciones: sin ciencia no hay conciencia y no es viable la ciencia sin conciencia. Estas conclusiones podrían formularse sintéticamente en un único principio: es preciso, hoy más que nunca, *que el científico haga la ciencia a conciencia*. Es decir, que el conocimiento positivo de las realidades que afectan al hombre se haga desde el ordenamiento de la recta razón por la normativa natural que hay inscrita en cada hombre.

De esta forma, ese juicio último, que es la conciencia, servirá para hacer progresar más a la ciencia, al tiempo que el hombre progresa más y se realiza mejor. Procediendo de esta forma, es muy probable que el hombre se autogobierne mucho mejor en lo que respecta a su comportamiento, de manera que se facilite la consecución del propio fin al que su naturaleza propende.

En cualquier caso, la propia conciencia será siempre la regla inmediata de moralidad, por cuanto que en ella asienta la capacidad que hay en el hombre de tener a la vez la ley y su propia conducta, es decir, la capacidad de examinar el propio comportamiento a la luz de la ley que hay en él inscrita, como ordenamiento de su recta razón. También por eso, los juicios de la conciencia moral son, en definitiva, la primera regla de moralidad.

La ciencia, la dignidad y el sentido de la vida humana

Si la ciencia fuera más digna que el hombre, si sus fines se pusieran por delante y con ignorancia del fin de la vida humana, la ciencia perecería. La ciencia debe estar siempre al servicio de la vida del hombre. A pesar del progreso científico, todavía hoy la ciencia no ha resuelto ni

siquiera el problema de la definición de lo que es la vida. Este hecho resulta conclusivo e iluminador cuando, más aparente y forzosamente que real, se ponen en abierta contradicción hasta el extremo de lo que es incompatible, la ciencia y la vida humana.

Si observamos las diversas definiciones que del concepto de vida se han dado, observaremos en muchas de ellas que por debajo de su insuficiencia subyace también un modelo implícito de lo que los científicos piensan que es el hombre.

Esta cuestión es de vital importancia, puesto que de las ideas implícitas que se tienen sobre el hombre —que con harta frecuencia también son prejuicios, estereotipias, tópicos, mitos, etc.— depende el concepto de vida humana que se proclama, como inevitablemente de éste dependerá también el concepto de dignidad que más tarde se formule. Por eso, frente a la multiplicación innecesaria de modelos acerca del hombre —nunca del todo verificados— resulta muy conveniente el atenuamiento al estudio de lo que el hombre realmente es. Es decir, resulta mucho más fructífero el estudio de la realidad que la construcción para su estudio de modelos de la realidad.

En cierto modo los tres conceptos anteriores —vida, persona humana y dignidad— interactúan recíprocamente entre sí, dando como resultado final algo que no es fácil de evaluar desde el estricto ámbito de la Medicina. Pondré algunos ejemplos.

De la vida humana se han ofrecido algunas definiciones, aunque todas ellas insuficientes por insatisfactorias. Así, por ejemplo, la vida se ha definido por los procesos físico-químicos (crecimiento, reproducción, metabolismo, etc.) que la hacen posible; o por el conjunto de funciones que la expresan y manifiestan (Bichart); o por aquello que inquieta a quienes la definen así, configurando la mentalidad cultural y típica de aquella coyuntura histórica (fiscalismo, mecanicismo, etc.). Puede admitirse que, en general, las definiciones que se han ofrecido de la vida son en su mayoría excesivamente biologizantes.

Cualquiera que sea la opción por la que nos decidamos, el efecto será el mismo: la emergencia de contradicciones que amenazan con hacer irreconciliables las definiciones así formuladas. Pero como los modelos de que se ha partido al formular tales definiciones continúan estando sumergidos e implícitos en la mente de quienes

los propugnaron, y muy rara vez se discutirá explícitamente sobre ellos, hasta cierto punto es lógico que el desacuerdo entre los científicos sea cada vez mayor.

A ello se añade lo que tienen de irreconciliable algunos de estos puntos de vista. En efecto, la dimensión físico-química de la vida no es conciliable con la estructural; del mismo modo que esta última jamás llegará a identificarse con la funcional. Cada una de ellas, sin embargo, encierra una parte importante de verdad. Por eso todas ellas son en algún modo y parcialmente verdaderas, porque parten de perspectivas epistemológicas en absoluto coincidentes con las adoptadas por las otras disciplinas. Aunque el autor de estas líneas no opte aquí por el eclecticismo, no obstante, sí que se atreve a afirmar que todas ellas tienen algo de verdad, pero que ninguna de ellas agota la verdad acerca del hombre.

De otro lado, muchas de las anteriores perspectivas pueden agruparse, de una u otra forma, en torno a lo biológico. Pero sobre la vida humana cabe también adoptar otras perspectivas, como la filosófica, la teológica, la sobrenatural, etc., que teniendo también mucho de verdad —responden también a la pregunta de ¿qué es la vida?, obviamente desde un nivel epistemológico diferente—, tienen la ventaja de que se acercan más a la verdad total de la vida humana que los intentos de definición limitados por el horizonte estrictamente biológico.

El gran sesgo del error cientista consiste en haber tomado la parte por el todo. En lugar de considerar que el punto de vista adoptado por su disciplina era sólo una atalaya muy particular, lo han considerado como el único importante, con exclusión e ignorancia de todos los otros que no coincidieran con él. En esta perspectiva la vida biológica no queda elevada a la dignidad especial que corresponde al hombre, sino que es reducida y degradada a sólo los elementos bioquímicos que naturalmente entran en su composición, pero que, no cabe duda, no pueden identificarse con el hombre vivo.

Este reduccionismo biológico despreciará, sin embargo todo lo que no pueda percibirse físicamente, o cuantificarse y medirse; es decir, excluirá como científica cualquier otra afirmación a la que no se haya llegado empleando su misma metodología, a pesar de que sólo a partir de la metodología empleada no se pueda expli-

car, por ejemplo, el origen del método científico que precisamente han empleado.

Muchos de estos científicos reduccionistas y biologizantes, no sabiendo cómo explicar lo que hay de inmaterial en el hombre, prefieren negarlo. Esto es lo que les ocurre respecto de la voluntad y de la conciencia humanas —fundamentos de la dignidad del hombre—, que, sencillamente, niegan que sea realidad, aunque si no fueran reales, el propio científico no podría haberlas negado.

Así las cosas, nada de particular tiene que se acabe por negar la dignidad del hombre. En efecto, si la vida humana es apenas «un edificio prodigiosamente complicado de electrones (...), ¿le estará permitido al hombre, efímero e inmerso en el desmesurado cosmos, considerarse al menos depositario de un valor privilegiado, que desafiaría las reglas del tiempo y del espacio?».

A esa pregunta hay que contestar que sí, que al hombre le está permitido eso y mucho más y que todo eso que le ha sido permitido no es razón de un privilegio, sino mera consecuencia de su ser natural. El hombre es un fin en sí mismo, un ser pensante, autoconsciente y libre, capaz de amar. Y todas esas capacidades, aun estando enraizadas en la naturaleza biológica del hombre, son sin duda alguna transbiológicas e inmateriales.

Lo que no resulta ético es que un científico degrade la realidad por él estudiada, hasta hacerla acomodaticia a tenor del reduccionismo exigido e impuesto por su propia ciencia para autoconstituirla, una vez así configurada, en el concreto y específico objeto de estudio de la ciencia por él cultivada. La ética del comportamiento científico exige del investigador otro comportamiento muy diferente: sencillamente, si algo no puede explicarse o comprenderse desde la ciencia que uno cultiva —por ser una realidad suficientemente compleja o por escapar del ámbito de estudio de esa disciplina— lo que el científico debe concluir es que desde su ciencia no alcanza a explicar o comprender aquello, sin por ello reducir o tergiversar la realidad ni ampliar o magnificar el ámbito de competencias que es propio de su disciplina.

Tal vez por frustrar la anterior exigencia ética es por lo que muchos científicos no se plantean una cuestión inquietante que también afecta a lo que personalmente investigan: ¿Qué sentido tiene cada existencia personal y humana? Y aquí encallan las plumas de los diferentes científicos

cultivadores de las ciencias positivas y acaban por no saber qué contestar. Pero son muchos también los que se oponen frontalmente a que otros —aquellos a los que es más propio contestar, por cultivar una ciencia como la Filosofía o la Teología— lo hagan.

El sesgo cientista les llevará entonces a afirmar que ellos demuestran empíricamente todas las afirmaciones que hacen, pudiendo ser replicadas por otro investigador cualquiera de aquella comunidad científica, cosa que no puede hacer el teólogo o el filósofo, a los que descalifican torpemente acusándolos de no ser científicos (positivistas).

Ahora bien, si al sesgado investigador anterior le solicitamos una demostración empírica, una verificación experimental y contrastada de lo que acaba de afirmar, siempre nos dirá que no, que aquello todavía no está demostrado, pero que la ciencia (por él cultivada) lo demostrará... En consecuencia, de los resultados científicos nada resulta; nada se concluye en las conclusiones; y así, de las afirmaciones aparentemente fundadas en sus respectivas demostraciones nada se sigue —ni se niega ni se afirma— para el hombre, porque nada demuestra que sea verdad lo que se ha afirmado.

Sin embargo, la búsqueda de sentido para la existencia personal es algo que a la mayoría de las personas inquieta y que sólo se aquieta en la experiencia religiosa (a pesar de que digan que ésta no es científica). Y es que lo sostenido por muchos científicos respecto de esta cuestión puntual —y trascendente para el hombre—, nada tiene que ver con la ciencia a la que ellos se dedican. A lo más sus afirmaciones sólo sirven para acomodarse mejor a las ideas implícitas que sobre el hombre tienen y de las cuales partieron, pero no a la realidad que dicen haber explicado y cuya explicación casi siempre dejan para más tarde.

La ciencia al servicio de la vida humana

Entre la ciencia y la vida surgen muchas paradojas y contradicciones, tal y como se entienden las relaciones entre ambas en el horizonte contemporáneo. Es cierto que ambas entidades se manifiestan como completamente independientes, dotada cada una de ellas de una total autonomía. Según esto, la ciencia sería autónoma e independiente de la vida humana; y naturalmente

autónoma, en lo que respecta a otras ciencias y disciplinas.

Pero la ciencia no es autónoma respecto del vivir del hombre. La ciencia, por ejemplo, no tiene por sí misma ninguna garantía de que lo que hace contribuye al progreso espiritual del hombre. A lo más que alcanza es a predecir un cierto progreso material, aunque también aquí hay muchas excepciones (bastaría con citar, por ejemplo, la talidomida, Chernobil, etc.) que nos permiten concluir que tal predicción es sólo eso: algo que puede o no cumplirse en el futuro, algo que puede llegar a ser el progreso buscado o la destrucción no deseada.

Por otra parte, ni la ciencia ni la técnica pueden alzarse con la pretensión de constituir por ellas mismas un sentido para la vida humana. Desde esta perspectiva, a la ciencia no le queda más opción que la de subordinarse siempre a la vida. Más aún cuando el progreso científico no siempre se superpone o coincide con el bien del hombre, sino que, en ocasiones, hace posible la paradoja de que el progreso científico genere un regreso humano.

De otro lado, todo avance científico y tecnológico tuvo su origen en el hombre como, todavía hoy, forma su más importante desarrollo a expensas de la persona humana. De aquí la dependencia de la ciencia y la técnica respecto de la persona humana.

Ahora bien, si todo hombre se guía por unos valores morales a los que es capaz de subordinar la vida, y el desarrollo tecnológico —lo acabamos de ver— se subordina a la vida humana, forzosamente habrá que concluir que tal desarrollo ha de subordinarse también a aquellos valores morales. Y esto porque sin tales valores morales el hombre no habría alumbrado ese avance científico en que ahora se goza, puesto que son aquellos y no éste los que para él son metas finalizadas, gracias a las cuales él personalmente se orienta y llega a tomar conciencia de cuáles son sus propios límites.

Por eso mismo está fuera de toda razón la inferencia errónea que muchas personas realizan hoy al intuir que todo lo que es técnicamente posible, obviamente, ha de resultar moral y éticamente aceptable. No. Tal aserto es antiético, porque no es que la Ética se subordine a lo que es técnicamente posible, sino más bien —en función de las razones antes aducidas— lo técnicamente posible ha de subordi-

narse a lo que es éticamente aceptable. Si no se procediese de este modo, la misma vida de la ciencia estaría en peligro, pues si ésta no sirve a la vida humana —sino que, contrariamente, llega a amenazarla con sus resultados—, la ciencia estaría colaborando a su autoextinción.

En realidad, el progreso científico —si de verdad es científico— ha de estar al servicio del progreso humano, sin cuya satisfacción aquél no tiene sentido. Precisamente por eso ninguna ciencia es autónoma respecto del hombre. Esto quiere decir que ninguna investigación científica, por avanzada o brillante que sea, puede alzarse como un fin en sí misma a la que el hombre deba someterse. Del mismo modo, tampoco debe someterse principio ético alguno a la primacía de las técnicas de investigación. Ni tan siquiera debe realizarse o llevarse a cabo aquélla, independientemente de lo juzgado por la Ética.

Hay para proceder así una razón más, además de todas las anteriores. Si como hemos convenido, el hombre es un fin en sí mismo —en absoluto puede ser nunca un medio al servicio de algo—, es lógico exigir a la ciencia que jamás se convierta en un fin para sí misma, ya que esto conllevaría necesariamente que el hombre se transformase en medio respecto de ella. Pablo VI lo afirmó rotundamente hace ya 25 años: «La ciencia no es autosuficiente y no es el fin de sí misma; la ciencia existe por razón del hombre y para el hombre (...) el científico leal no puede dejar de preguntarse por los resultados de sus descubrimientos sobre aquel complejo psicofisiológico que representa la persona humana. ¿Está todo permitido? ¿La ciencia aplicada puede hacer abstracción de una norma de moralidad, puede caminar sin frenos, más allá del bien y del mal? ¿Quién no ve a qué aberraciones podrían algunos dedicarse en nombre de la ciencia?»².

Difícilmente podríamos expresar con otras palabras mejores el concepto de vida y de sacralidad de la vida que las pronunciadas por Louis Pasteur en 1882, hace poco más de cien años, cuando afirmaba: «En cada uno de nosotros hay dos hombres: el sabio, el que ha hecho tabla rasa, quien, a través de la observación, la experimentación y el razonamiento quiere elevarse al

² PABLO VI, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias*, 23 de abril de 1966.

conocimiento de la naturaleza, y el hombre sensible, el hombre de tradición, de fe o de duda, el hombre de sentimiento, el hombre que llora a sus hijos desaparecidos, que no puede, ¡ay!, probar que les volverá a ver, pero que cree y espera en ello, que no quiere morir como muere un vibrión, que se dice que la fuerza que existe en él se transformará. Los dos campos son distintos, y pobre del que pretenda sobreponer uno al otro en un estado tan imperfecto como es el de los conocimientos humanos.»

La ciencia es indiscutiblemente uno de los más altos valores que se derivan del quehacer humano. Pero la ciencia es inconcebible e inviable sin la vida humana, otro valor que, por hacer posible y ser originario de la misma ciencia —además de por otras razones—, sobrepasa con creces aquélla. Entre los bienes que se concitan en la vida, los valores morales constituyen, sin duda alguna, los escalones más elevados en esta jerarquía, por cuanto desde allí iluminan y hacen reverberar su luz, contagiando todos los restantes.

Asistimos hoy, en el ámbito de las ciencias Biomédicas, a una importante paradoja: en la medida en que el hombre se siente menos indefenso en su ser biológico, en esa misma medida se experimenta más amenazado en su ser moral. Ciencia y moral no parecen ir al unísono. En su despegue insospechado, de cuando en cuando, la ciencia —el hombre, por cuyo esfuerzo ésta es posible— actúa como si se volviese contra la moral. Pero si la ciencia pierde a la moral, ella misma está perdida. Si por las aportaciones científicas se arruinase el ser moral del hombre, inevitablemente se haría almoneda de esas supuestas conquistas científicas.

O la ciencia se emplea al servicio de la vida humana —de la vida moral, que es también y sobre todo vida humana— o contra ella. En el primer caso, el acrecerse de la vida del hombre a causa de la ciencia acabará también por magnificar las variadas realizaciones científicas; en el segundo caso, la extinción de la vida humana a causa de la ciencia significa, puntual e inevitablemente, la aniquilación y la imposibilidad de todo desarrollo científico futuro. Y es que la vida del hombre no se deja utilizar sin pasar factura, ni siquiera por la mejor o peor simulada imposura científica.

La ciencia tiene hoy connotaciones ambivalentes. Las verdades científicas cabalgan sobre

una peligrosa encrucijada, al situarse entre la liberación y el escepticismo. Es cierto, como ha dicho Juan Pablo II (1983) que «el mundo moderno ansía la liberación de la ciencia, que es una consecuencia de la liberación de la inteligencia». Pero hay «liberaciones» que aherrojan al hombre. El espejismo de quienes se acercan al experimentalismo como saber absoluto es un buen ejemplo de esta falsación, supuestamente liberadora. Frente a él debe alzarse lo sustantivamente liberador: un compromiso este que específicamente libera a la inteligencia al convertirse y hacerse una con la verdad emergida.

Pero no todo es liberación, so pretexto de la ciencia. «El hombre se ve amenazado por aquello que él mismo produce (...). En vista de la amenaza nuclear (...) —dice Juan Pablo II (1983)— va aumentando en muchos el escepticismo frente a la ciencia y la técnica y en alguno llega incluso al rechazo (...), pues lo que amenaza al hombre no son la ciencia y la técnica en cuanto tales, sino su independencia frente a los criterios morales». El escepticismo surge cuando de alguna otra forma se entroniza el irracionalismo: el revestimiento del experimentalismo y sus consecuencias con el ropaje inapropiado de lo absoluto. En ese caso la ciencia ni libera ni autorrealiza, sino que desrealiza lo que toca y despersonaliza a quienes la hacen.

Ante la presencia de estos fantasmas agoreros, de éstos y otros jinetes apocalípticos surgidos del abuso de los científicos, hay que proclamar, una y otra vez, renovadamente, la esperanza en el hombre. «Toda ciencia tiene su realización plena en cuanto ciencia del hombre y para el hombre», continúa afirmando Juan Pablo II (1983). La ciencia encarna su sentido más pleno en la medida en que sirve y dignifica la existencia humana. El científico debe amar al hombre por él mismo, en lugar de adorar el resultado de sus investigaciones, con menosprecio de las vidas humanas que las hicieron posible.

Amar al hombre por el hombre mismo en modo alguno significa el replegamiento en el individualismo solipsista. Cuando el científico se entrega a su trabajo por amor al hombre —por servicio a todos los hombres—, precisamente entonces, está alejando de sí la tentación individualista.

Trabajar por el hombre es lo contrario de trabajar para sí. Amar al hombre, sirviéndole por medio del trabajo, es lo contrario del hermetismo egotista, uno de cuyos principales postulados

podría enunciarse como sigue: «Yo-trabajo-para-mí-conmigo-sirviéndome-de-los-otros-y-para-nadie». Tampoco «amar al hombre por sí mismo» significa egocentrismo. Porque en el hombre —en cualquier hombre, cualquiera que sea su condición y circunstancia— se trasluce algo transhumano, que no por estar más allá de la naturaleza humana es impropio de ella.

Dicho con otras palabras: en todo hombre hay un «plus» sobreañadido, un carácter indeleble que le trasciende y en el que se trasciende. Misteriosamente, el hombre es más que el hombre. De esta manera, al descubrir en el hombre la trascendencia humana, el científico redescubre, se encuentra y acaba por enseñorearse de su propia autotranscendencia. En la trascendencia —sea auto o heterotranscendencia— el hombre logra vencer, por su propia naturaleza, la seducción lisonjera de convertirse en un ser clausurado, optando definitivamente por la apertura al ser, donde únicamente puede encontrar la dignificación y el desarrollo de su más alta estatura a la que, por otra parte, vocacionalmente está llamado.

Desacralización y psicologización de la conciencia

La desacralización del concepto de conciencia (al considerar que no existe el pecado) y su sustitución por el concepto de culpabilidad (sentimiento), no sólo hace un flaco servicio al hombre sino que traiciona la grandeza de su naturaleza y el puesto privilegiado que el hombre ocupa en el mundo.

¿Hay algo más tremendo que el hecho de que una criatura pueda rebelarse contra su Creador? ¿Puede cualquier otra criatura, que no sea el hombre, rebelarse contra Dios? ¿Podría rebelarse el hombre si no fuese libre? ¿Sería culpable un hombre que no fuera libre?

La desacralización de la conciencia, paradójicamente, no hace al hombre más poderoso, sino menos humano. Si no existe la culpa o si ésta se reduce a mera patología, entonces ha dejado de ser verdad la afirmación de Sófocles de que «hay muchas cosas poderosas, pero la más poderosa de todas es el hombre».

Y es que la condición humana reside más en la inteligencia, la voluntad y la libertad que en los meros sentimientos, sean éstos patológicos o no. Por eso, el intento de suprimir la responsabi-

lidad ética sólo es eficaz cuando se ignoran ciertas características de la persona. En ese caso, el hombre habrá dejado de tener responsabilidad ética, pero sólo al precio de dejar de ser hombre.

Por efecto de la psicologización de la conciencia, la culpa se ha convertido en apenas un sentimiento, un extraño afecto o emoción que padece el hombre, sin que al parecer se conozca qué es lo que la causa. De ahí que para aliviar tal sentimiento se haya apelado, precisamente, al psicoanálisis, teoría que por otra parte ofrecerá al hombre —*homo necessitudinis*— una imagen de sí mismo mucho más infraestimada que la imagen que le ofrecía la antropología cristiana, ahora rechazada por algunos, toda vez que el pecado ha sido abolido y la conciencia personal desacralizada.

Algunos han llegado incluso a psiquiatrizarse la culpa, pues, al no poderla referir al pecado —por inexistente, dicen—, sólo pueden explicarla considerando como patológica.

Si una persona se siente culpable, lo que tendrá que hacer es consultar con un psicoanalista. En este modelo, se infiere erróneamente que la culpabilidad es sinónimo de «signo», «síntoma», «señal», «sentimiento» o «conducta desajustada» y, por consiguiente, tributaria en todos los casos y circunstancias de psicoterapia.

¿Hasta cuándo ha de continuar este modelo interpretativo? ¿Se «curan» o acaso mejoran las personas que, sintiéndose culpables, son tratadas con estos procedimientos? ¿No sería más natural y prudente proceder de otra forma, ofreciendo otras interpretaciones del sentimiento de culpabilidad, mejor fundamentadas desde la perspectiva de la Ética? ¿Acaso no convendría también explorar desde la perspectiva religiosa la conciencia de aquel cliente potencial, antes de diagnosticarle de «enfermo»?

En la mayoría de las personas con conciencia de culpa, a las que me estoy refiriendo (es decir, a personas en las que no se puede verificar la presencia de síntomas patológicos como pensamientos obsesivos, sentimientos de inseguridad, escrúpulos de conciencia, etc.), bastaría con apelar a su conciencia religiosa y a la práctica del remedio religioso oportuno, para que desaparecieran muchos de esos sentimientos.

No nos engañemos. Si el paciente ha violado las normas de su conciencia personal, difícilmente podrá ser curado con psicoterapia. El mal de ese cliente reside en el orden ético y no en el orden funcional u orgánico de su persona.

En muchos casos bastaría con que se les explicara que esa culpabilidad es normal y no patológica, que está unida al pecado y que su origen reside en haber transgredido la voz de su conciencia, para que ya comience a pesar menos. Si además de identificar su origen se le encamina hacia el remedio oportuno, es muy posible que muy pronto ese sentimiento desaparezca. Y, lo que es más importante, tal práctica no sólo no habrá contribuido a hacer ningún daño —ni psíquico, ni orgánico— al cliente, sino que colaborará a afirmar su personalidad, enriqueciéndola con la experiencia del arrepentimiento.

Supongo que a nadie se le ocurrirá pensar que tal modo de proceder no es legítimo. En mi opinión, lo que en absoluto es legítimo es calificar una experiencia exclusivamente ética y moral —la del último juicio que hace la conciencia de una acción que ya se ha realizado y de la que se reconoce su autor— como psicopatológica. Tampoco considero que al proceder así —situando al cliente ante sus responsabilidades éticas, a pesar de que éstas puedan constituir el núcleo principal de su conflicto— estemos «traumatizando» al cliente o creándole un nuevo «complejo». A un enfermo del aparato digestivo tampoco se le crea un «complejo» ni ninguna enfermedad digestiva por informarle de lo que realmente le acontece. La realidad y el conocimiento de lo real no crean monstruos ni «complejos»; la ignorancia de lo real o su encubrimiento, sí.

La psicologización de la conciencia ética acontece cuando los conflictos a los que me acabo de referir se resuelven mal. En ese caso, tras la psicopatologización de la culpa moral, es muy posible que el terapeuta se vea obligado a psicologizar todos los contenidos de la conciencia —si quiere dar al cliente una imagen de sí mismo que sea coherente—, cualesquiera que sean sus significados.

Después de haber errado la interpretación del anterior conflicto, lo que no cabe es apelar a la conciencia ética para explicar otras vivencias similares a las de la culpabilidad, antes referida. En este caso, la necesidad de presentarse ante el cliente como un terapeuta coherente, puede forzar al terapeuta a seguir «interpretando» los restantes contenidos éticos que el cliente le presente en las siguientes sesiones de psicoterapia.

Pero la conciencia ética no es reductible a sólo conciencia psicológica, del mismo modo que los hechos de la conciencia moral tampoco son

reductibles a meras vivencias, conflictos o sentimientos. De aquí que la psicologización de la conciencia ética poco o nada sirva para resolver el problema de la culpabilidad humana.

Por último, algunos han tratado de explicarnos la culpa a fuerza de socializarla, es decir, apelando a un curioso proceso de socialización, por cuya extraña virtud se vincula la culpa a las interpretaciones que de ella han hecho ciertos psicoanalistas, como un contenido sólo dependiente de la sociedad, concebida ésta como *sündenbock*, *bouc émissaire*, o chivo expiatorio.

La psicopatologización de la culpabilidad, como sustitución del concepto de falta ética o de pecado, es una de las más radicales paradojas y contrasentidos contemporáneos, por cuanto sobre ellos se apoyan y fundamentan todos los demás. Una vez que no hay ley ni precepto al que el hombre tenga que atenerse, tampoco puede haber pecado, que es la transgresión de esa norma o ley.

La autoconciencia como principio de la Ética

La conciencia que de la conciencia tiene el hombre —su autoconciencia— es al fin también conciencia. La conciencia es siempre una función genitiva, puesto que es de alguien (el sujeto consciente) y es de algo (el contenido que se tematiza y del que, precisamente, se toma conciencia). En el caso de la autoconciencia su genitividad remite a la identidad del ser consciente, haciendo que se torne más real la presencia misma de esa identidad. El hecho de no ser autoconscientes de la propia identidad (al menos, en muchos momentos de la vida, a pesar de disponer ya de uso de razón) no significa que no tengamos tal identidad. Antes de ser conscientes de la identidad personal, nuestra identidad se nos aparece como lo insuficientemente real, lo todavía no completamente determinado.

Esa toma de conciencia de la propia identidad acontece en muchas ocasiones como un hecho simultáneo que sobreviene en la medida que hacemos uso de nuestra benevolencia para con otro hombre. La identidad eclosiona y hunde sus raíces a orillas de la autoconciencia personal que es, sin duda alguna, el eje vertebrador del comportamiento ético. Sin identidad no puede haber ética.

Sucede aquí algo como si al abrimos al ser humano en cuanto tal, nuestro propio ser queda-

podría enunciarse como sigue: «Yo-trabajo-para-mí-conmigo-sirviéndome-de-los-otros-y-para-nadie». Tampoco «amar al hombre por sí mismo» significa egocentrismo. Porque en el hombre —en cualquier hombre, cualquiera que sea su condición y circunstancia— se trasluce algo transhumano, que no por estar más allá de la naturaleza humana es impropio de ella.

Dicho con otras palabras: en todo hombre hay un «plus» sobreañadido, un carácter indeleble que le trasciende y en el que se trasciende. Misteriosamente, el hombre es más que el hombre. De esta manera, al descubrir en el hombre la trascendencia humana, el científico redescubre, se encuentra y acaba por enseñorearse de su propia autotranscendencia. En la trascendencia —sea auto o heterotranscendencia— el hombre logra vencer, por su propia naturaleza, la seducción lisonjera de convertirse en un ser clausurado, optando definitivamente por la apertura al ser, donde únicamente puede encontrar la dignificación y el desarrollo de su más alta estatura a la que, por otra parte, vocacionalmente está llamado.

Desacralización y psicologización de la conciencia

La desacralización del concepto de conciencia (al considerar que no existe el pecado) y su sustitución por el concepto de culpabilidad (sentimiento), no sólo hace un flaco servicio al hombre sino que traiciona la grandeza de su naturaleza y el puesto privilegiado que el hombre ocupa en el mundo.

¿Hay algo más tremendo que el hecho de que una criatura pueda rebelarse contra su Creador? ¿Puede cualquier otra criatura, que no sea el hombre, rebelarse contra Dios? ¿Podría rebelarse el hombre si no fuese libre? ¿Sería culpable un hombre que no fuera libre?

La desacralización de la conciencia, paradójicamente, no hace al hombre más poderoso, sino menos humano. Si no existe la culpa o si ésta se reduce a mera patología, entonces ha dejado de ser verdad la afirmación de Sófocles de que «hay muchas cosas poderosas, pero la más poderosa de todas es el hombre».

Y es que la condición humana reside más en la inteligencia, la voluntad y la libertad que en los meros sentimientos, sean éstos patológicos o no. Por eso, el intento de suprimir la responsabi-

lidad ética sólo es eficaz cuando se ignoran ciertas características de la persona. En ese caso, el hombre habrá dejado de tener responsabilidad ética, pero sólo al precio de dejar de ser hombre.

Por efecto de la psicologización de la conciencia, la culpa se ha convertido en apenas un sentimiento, un extraño afecto o emoción que padece el hombre, sin que al parecer se conozca qué es lo que la causa. De ahí que para aliviar tal sentimiento se haya apelado, precisamente, al psicoanálisis, teoría que por otra parte ofrecerá al hombre —*homo necessitudinis*— una imagen de sí mismo mucho más infraestimada que la imagen que le ofrecía la antropología cristiana, ahora rechazada por algunos, toda vez que el pecado ha sido abolido y la conciencia personal desacralizada.

Algunos han llegado incluso a psiquiatrizarse la culpa, pues, al no poderla referir al pecado —por inexistente, dicen—, sólo pueden explicarla considerando como patológica.

Si una persona se siente culpable, lo que tendrá que hacer es consultar con un psicoanalista. En este modelo, se infiere erróneamente que la culpabilidad es sinónimo de «signo», «síntoma», «señal», «sentimiento» o «conducta desajustada» y, por consiguiente, tributaria en todos los casos y circunstancias de psicoterapia.

¿Hasta cuándo ha de continuar este modelo interpretativo? ¿Se «curan» o acaso mejoran las personas que, sintiéndose culpables, son tratadas con estos procedimientos? ¿No sería más natural y prudente proceder de otra forma, ofreciendo otras interpretaciones del sentimiento de culpabilidad, mejor fundamentadas desde la perspectiva de la Ética? ¿Acaso no convendría también explorar desde la perspectiva religiosa la conciencia de aquel cliente potencial, antes de diagnosticarle de «enfermo»?

En la mayoría de las personas con conciencia de culpa, a las que me estoy refiriendo (es decir, a personas en las que no se puede verificar la presencia de síntomas patológicos como pensamientos obsesivos, sentimientos de inseguridad, escrúpulos de conciencia, etc.), bastaría con apelar a su conciencia religiosa y a la práctica del remedio religioso oportuno, para que desaparecieran muchos de esos sentimientos.

No nos engañemos. Si el paciente ha violado las normas de su conciencia personal, difícilmente podrá ser curado con psicoterapia. El mal de ese cliente reside en el orden ético y no en el orden funcional u orgánico de su persona.

En muchos casos bastaría con que se les explicara que esa culpabilidad es normal y no patológica, que está unida al pecado y que su origen reside en haber transgredido la voz de su conciencia, para que ya comience a pesar menos. Si además de identificar su origen se le encamina hacia el remedio oportuno, es muy posible que muy pronto ese sentimiento desaparezca. Y, lo que es más importante, tal práctica no sólo no habrá contribuido a hacer ningún daño —ni psíquico, ni orgánico— al cliente, sino que colaborará a afirmar su personalidad, enriqueciéndola con la experiencia del arrepentimiento.

Supongo que a nadie se le ocurrirá pensar que tal modo de proceder no es legítimo. En mi opinión, lo que en absoluto es legítimo es calificar una experiencia exclusivamente ética y moral —la del último juicio que hace la conciencia de una acción que ya se ha realizado y de la que se reconoce su autor— como psicopatológica. Tampoco considero que al proceder así —situando al cliente ante sus responsabilidades éticas, a pesar de que éstas puedan constituir el núcleo principal de su conflicto— estemos «traumatizando» al cliente o creándole un nuevo «complejo». A un enfermo del aparato digestivo tampoco se le crea un «complejo» ni ninguna enfermedad digestiva por informarle de lo que realmente le acontece. La realidad y el conocimiento de lo real no crean monstruos ni «complejos»; la ignorancia de lo real o su encubrimiento, sí.

La psicologización de la conciencia ética acontece cuando los conflictos a los que me acabo de referir se resuelven mal. En ese caso, tras la psicopatologización de la culpa moral, es muy posible que el terapeuta se vea obligado a psicologizar todos los contenidos de la conciencia —si quiere dar al cliente una imagen de sí mismo que sea coherente—, cualesquiera que sean sus significados.

Después de haber errado la interpretación del anterior conflicto, lo que no cabe es apelar a la conciencia ética para explicar otras vivencias similares a las de la culpabilidad, antes referida. En este caso, la necesidad de presentarse ante el cliente como un terapeuta coherente, puede forzar al terapeuta a seguir «interpretando» los restantes contenidos éticos que el cliente le presente en las siguientes sesiones de psicoterapia.

Pero la conciencia ética no es reductible a sólo conciencia psicológica, del mismo modo que los hechos de la conciencia moral tampoco son

reductibles a meras vivencias, conflictos o sentimientos. De aquí que la psicologización de la conciencia ética poco o nada sirva para resolver el problema de la culpabilidad humana.

Por último, algunos han tratado de explicarnos la culpa a fuerza de socializarla, es decir, apelando a un curioso proceso de socialización, por cuya extraña virtud se vincula la culpa a las interpretaciones que de ella han hecho ciertos psicoanalistas, como un contenido sólo dependiente de la sociedad, concebida ésta como *sündenbock*, *bouc émissaire*, o chivo expiatorio.

La psicopatologización de la culpabilidad, como sustitución del concepto de falta ética o de pecado, es una de las más radicales paradojas y contrasentidos contemporáneos, por cuanto sobre ellos se apoyan y fundamentan todos los demás. Una vez que no hay ley ni precepto al que el hombre tenga que atenerse, tampoco puede haber pecado, que es la transgresión de esa norma o ley.

La autoconciencia como principio de la Ética

La conciencia que de la conciencia tiene el hombre —su autoconciencia— es al fin también conciencia. La conciencia es siempre una función genitiva, puesto que es de alguien (el sujeto consciente) y es de algo (el contenido que se tematiza y del que, precisamente, se toma conciencia). En el caso de la autoconciencia su genitividad remite a la identidad del ser consciente, haciendo que se torne más real la presencia misma de esa identidad. El hecho de no ser autoconscientes de la propia identidad (al menos, en muchos momentos de la vida, a pesar de disponer ya de uso de razón) no significa que no tengamos tal identidad. Antes de ser conscientes de la identidad personal, nuestra identidad se nos aparece como lo insuficientemente real, lo todavía no completamente determinado.

Esa toma de conciencia de la propia identidad acontece en muchas ocasiones como un hecho simultáneo que sobreviene en la medida que hacemos uso de nuestra benevolencia para con otro hombre. La identidad eclosiona y hunde sus raíces a orillas de la autoconciencia personal que es, sin duda alguna, el eje vertebrador del comportamiento ético. Sin identidad no puede haber ética.

Sucede aquí algo como si al abrirnos al ser humano en cuanto tal, nuestro propio ser queda-

ra autoafirmado en la conciencia que de la identidad personal nos sobreviene. Este descubrimiento o manifestación de la conciencia de la identidad confiere un distinto sentido ético a la existencia personal.

La conciencia, en tanto que percatare de otro ser que es sí mismo, constituye la primera manifestación de la ciencia (*cum-scientia*). Por eso la conciencia constituye uno de los fundamentos primordiales de la ética. En la medida que la conciencia se abre al ser, en esa misma medida se nos manifiesta la identidad de quiénes somos. El motivo de tal metanoia es evidente, pues como escribe Spaemann (1991), «lo que aquí se hace consciente tiene que ser pensado según la analogía de la identidad que instituye una “naturaleza”»³. De este modo es como acontece la *relación moral entre sujetos con autoconciencia*—. He aquí otra nota sustantiva que fundamenta el comportamiento ético en la relación médico-enfermo.

Hasta cierto punto, es lógico que esto sea así, puesto que resulta muy difícil de verificar, empíricamente, la relación del hombre consigo mismo. Las representaciones simbólicas que de esas relaciones tenemos (autoconciencia), pueden ser simuladas —es decir, que esté ausente la autoconciencia— aunque parezca lo contrario. Otras veces puede acontecer algo diferente: que aparezcan tales señales empíricas y que, sin embargo, no esté presente la autoconciencia.

No se olvide, que lo propio de la autoconciencia es «no poder recordar su comienzo», ya que «es propio de la esencia de la persona humana el fundarse en lo inmemorial» (Spaemann), característica esta que puede todavía dificultar más el poder distinguir si estamos o no ante una persona con conciencia. En todo caso, lo éticamente aconsejable es respetar a la persona en que aquella se da —con o sin evidencia en este momento— como expresa manifestación de nuestro respeto a la conciencia que de seguro un día tuvo.

En este punto debemos recordar que la esencia de la naturaleza racional consiste en la posibilidad de realizarse como vida consciente de sí misma.

Percibir la realidad del otro no es sino percibirlo teleológicamente. Y sólo percibiremos su realidad si lo percibimos como «aquello que se logra a sí propio como vida consciente»⁴. Una vez que

lo hemos percibido así, es natural que surja la benevolencia en quien así lo percibe, benevolencia que se manifiesta en la contribución a consumir esa tendencia teleológica de esa persona. He aquí otra razón medular donde se pone de manifiesto, una vez más, cómo se enraíza y articula la Ética en la autoconciencia personal.

Para una reposición de la conciencia

En las líneas que siguen trataré de aproximarme al problema de la *responsabilidad ética desde una perspectiva filosófica y moral*, lo que equivale a sentar los siguientes principios: la justificación de la ley que hay que obedecer y cuya transgresión genera la culpa; la *fundamentación de la conciencia juzgadora* que mide la responsabilidad ética en cualquier actividad a partir de esa ley; la *libertad de la persona que elige* lo que hace y que sólo porque es libre puede ser responsable; la *trascendencia y la relevancia social de la responsabilidad ética del hombre en la perspectiva del amor*.

a) La justificación de las normas éticas

Comencemos por el primero: *la ley*. Aunque los preceptos del decálogo pueden ser conocidos por los hombres con las solas luces de la razón, pues son una manifestación de la ley natural, sin embargo, continúa Tomás de Aquino argumentando, «convenía que la ley divina proveyese al hombre, no sólo en las cosas que superan la razón, sino también en aquellas en que el entendimiento suele hallar dificultad. La razón humana no podía errar en sus juicios universales sobre los preceptos más comunes de la ley natural; pero la costumbre de pecar hacía que su juicio quedara oscurecido en los casos particulares. Además, sobre los otros preceptos morales, que son a manera de conclusiones deducidas de los principios más comunes de la ley natural, muchos yerran reputando lícitas cosas que de suyo son malas. Fue, pues, conveniente que la ley divina proveyera a esta necesidad del hombre».

Lo que se acaba de afirmar impone un fuerte compromiso a las leyes humanas, puesto que

³ SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia*, Madrid, Rialp, 1991.

⁴ Ídem, p. 167.

éstas tienen que adecuarse a la ley natural. Pues, como escribe Cardona (1987), «por eso, (Sto. Tomás, S. Th, I-II, q. 95, a. 2), la necesaria tolerancia, en determinados casos, no es legitimación, y menos aún moralización: pero los gobernantes deberían tener muy en cuenta —entre otras cosas— el carácter pedagógico de la ley (y más en momentos de decadencia moral y religiosa) y el hecho comprobado de que la despenalización multiplica la infracción. Por otra parte, conviene insistir en que el “hecho” no constituye derecho, que la sociología no es un “lugar” (o fuente) de lo jurídico».

No puede ser de otro modo, pues, como señala Tomás de Aquino, «la ley humana tiene razón de ley en cuanto es según la recta razón, y en este sentido es manifiesto que se deriva de la ley eterna. Sin embargo, en cuanto se aparta de la razón se dice ley injusta, y así no tiene razón de ley, sino más bien de cierta violencia» (Sto. Tomás, S. Th, I-II, q. 92, a. 2 ad. 2). He aquí la conclusión que se desprende, por mera inferencia lógica, de la naturalidad de la ley natural. Hasta aquí la ley. Pero observemos ahora al sujeto que conoce y sobre el que recae el peso de la ley.

b) La ley y la libertad

La verdadera libertad —la que se ejercita donde debe ejercitarse y no está atenazada por la propia miseria— se ha perdido, y ha de ser reconquistada, mediante la gracia y nuestra cooperación. Con la libertad «psicológica» o libertad como simple capacidad de elegir nos podemos perder, porque no es en sí misma nada más que una premisa para el orden moral; con la verdadera libertad nos salvamos. Por la primera el acto se hace humano; con la segunda el acto humano se hace bueno⁵. Con la primera el acto puede ser bueno o malo, por lo que no tiene en sí misma valoración moral; con la segunda el acto sólo puede ser bueno, por lo que es la verdadera libertad. En esto consiste ser verdaderamente libre.

Si la verdadera libertad no fuese indiferente a la elección del fin —a Dios—, se comprende que tampoco lo sería respecto de los medios necesarios para llegar a ese fin: ahí no puede haber más que

libertad de coacción, es decir, necesidad de decidirse por sí mismo a querer lo que se debe querer.

De aquí que todo el conjunto de normas, naturales o divinas, sean medios necesarios, y en consecuencia obligatorios, para que la persona pueda alcanzar su auténtico fin. Precisamente por eso, esas leyes no se imponen al hombre directa y externamente, con la obligatoriedad de la coacción irresistible. Y es que el Creador quiere que el hombre le obedezca, no como animal irracional, sino como un ser inteligente que goza de una voluntad libre. Justamente porque ése es el querer de Dios, la obligatoriedad de estas leyes nace con un fundamento real, natural y objetivo: la propia conciencia del hombre.

c) La fundamentación de la conciencia juzgadora

De hecho, la conciencia humana descubre la moralidad que palpita y yace escondida en cada situación personal. El hombre es capaz de discernir entre la bondad y maldad de las cosas, identificando aquellos deberes objetivo por los que debe regirse y a los que debe adecuarse su conducta subjetiva, y teniendo la capacidad de comprometerse y obligarse a poner o quitar, según los casos, una acción determinada.

El hombre tiene experiencia personal de cómo en su conciencia se hacer presente esa ley. En efecto, en lo más profundo de su conciencia resuena su voz, cuando es necesario, advirtiéndole: «haz esto, evita aquello».

Ahora bien, «la conciencia —escribe Cardona— no crea la norma: la conoce y aplica, es intérprete de una norma interior y superior, pero no es ella quien la crea. De ahí la obligación natural de formarse una conciencia recta y verdadera. Pero, tratándose de un saber práctico, vital, decisivo para la vida entera y su destino, esto compromete al hombre entero; y por eso, requiere “buena voluntad” y todas las disposiciones convenientes: la falta de estas disposiciones puede oscurecer y aun deformar positivamente el conocimiento preceptos básicos de la ley natural: la Historia —también la contemporánea— lo demuestra».

Por todo esto resulta necesaria la formación de la conciencia. La ausencia de formación de la conciencia lleva al hombre a una cierta dimisión de su naturaleza antropológica, pues, como decía

⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 6 c.

el navegante Bering, «hay gentes que tienen en el lenguaje costumbres de loro y en la vida costumbres de mono; sólo dicen lo que han oído y sólo hacen lo que han visto hacer».

En este punto, la conciencia humana no puede delegar en otro su responsabilidad personal. Porque entre las notas que caracterizan la conciencia humana se encuentran las de ser una realidad singular (que no admite réplicas o multiplicación), propia (que no puede predicarse de otra persona distinta de aquélla) y, por consiguiente, intrasferible (que no es susceptible de pasar de una a otra persona).

Esto significa que ante la conciencia ética, cada hombre no puede ser sino ese solitario que forzosamente ha de encontrarse a solas consigo mismo. Los demás podrán ayudarle —y acaso de forma importante— con el consejo, con el buen ejemplo o con la compañía solidaria, pero el juicio último sobre el que se fundamenta toda decisión —y el inherente y natural mérito o demérito que puede acompañar a aquélla—, necesaria e inevitablemente ha de ser personal. Sin la libertad de la conciencia la culpa o el mérito del hombre no serían posibles.

Esta libertad de la conciencia humana es la que impide precisamente cualquier forzamiento o imposición a que el hombre obre en un sentido determinado. Tanta es esta liberalidad que resulta ser cierto el hecho de que al hombre no se le puede forzar a obrar contra su conciencia, como tampoco se le puede impedir que obre según ella. He aquí el doble reconocimiento de la libertad de nuestra conducta personal: la liberación de todo forzamiento a obrar contra nuestra conciencia, y la liberación de todo impedimento que obstaculice o dificulte el obrar según ella.

Pero esta suprema liberalidad —que con toda razón reclamamos y hemos de defender siempre para nuestra conciencia y las conciencias de los demás— nos impone una exigencia: la de la formación de la conciencia, para que siendo ésta verdadera y recta sepa juzgar justamente cada cosa.

d) La conciencia juzgada y juzgadora

La conciencia no debe olvidar que ella misma queda juzgada en el juicio o sentencia que hace de cada cosa. En la cosa juzgada, en la sentencia dictada queda también juzgado el juez que juzga, es decir, la conciencia juzgadora. Pero no se

piense que todos los errores de los juicios dictados por la conciencia se deben exclusivamente a la falta de formación de la conciencia humana. Para juzgar con rectitud cada cosa no basta con que la conciencia esté bien formada: es necesario que ésta aplique correctamente las normas y principios que conoce a las cosas particulares que en cada caso o circunstancia debe juzgar. Es aquí, precisamente, en la valoración ética de cada acción donde se concitan factores muy diversos que con relativa frecuencia hacen que yerre la propia conciencia.

No podemos olvidar que el juez y la cosa juzgada son aquí coincidentes en una misma persona y que, en consecuencia, la sentencia de la conciencia al hacerse firme afecta, recae y obliga al mismo juzgador. Esta condición es la que en ocasiones crea en el juez la ficción de poder burlarse de su propio juicio, eludiendo así las consecuencias de aquella sentencia particular, no por error en los principios o ignorancia de las normas, sino por debilidad o ausencia de las necesarias y fuertes virtudes morales, cuya robustez permitiría asumir y satisfacer las consecuencias y penas a que se castiga al reo, en este caso al mismo juez.

Y es que, como afirma una vieja sentencia ciceroniana, «el que seduce a un juez con el prestigio de su elocuencia, es más culpable que el que corrompe con dinero». Lástima que, en frecuentes ocasiones, en este ámbito de la Ética el corruptor y el corrompido coincidan en la misma persona: quien al tratar de engañar a su propia conciencia se autoengaña a sí mismo, haciéndose así doblemente culpable.

El corruptor, de una u otra forma, acaba siempre por ser él mismo corrompido. Y es que como sostenía Juvenal, «el primer castigo del culpable es que su conciencia le juzga y no le absuelve nunca». Tal vez el culpable pueda resistir el veredicto a fuerza de tratar de olvidarlo. Pero por eso no se mitiga un ápice el juicio sentenciado por Juvenal, porque si, como juez, el culpable lograra acallar su conciencia, continuaría siendo doblemente culpable: culpable del hecho originario que dio origen a la culpa inicial y culpable por haber tratado de resistir a la pena que por la comisión de aquel hecho le impuso su conciencia. Es decir, el juez siempre queda él mismo juzgado en la cosa que juzga.

Por otra parte, no basta con disculparse para que desaparezca la culpabilidad. Hay ocasiones

en que cuanto más tratamos de disculparnos más nos inculpamos. Lo mismo acontece cuando son otros los que tratan de disculparnos. A ellos habría que dirigirles el consejo dado por Chesterton en cierta ocasión: «No liberes al camello de la carga de su joroba, podrías estar liberándolo de ser camello».

A veces da la impresión de que hay gente que se empeña en hacer lo que ignora, y de hacerlo de manera que los otros le imiten. Esto es lo que acontece hoy con algunos respecto a *la negación de su responsabilidad ética*. Al proceder así no se dan cuenta de que un hombre completamente liberado de toda culpabilidad es una utopía imposible. Y si alguno lo consiguiera, lo obtendría a fuerza de pagar un costoso precio: el de dejar de ser hombre.

*e) La discordia entre la conducta y el juicio:
El proceso de deformación de la conciencia*

La discordia entre el juicio y la conducta del hombre es constante: la conciencia juzga una cosa, pero la voluntad del reo quiere otra; la conciencia del juez impone una pena, pero la voluntad del reo se rebela contra ella y la dulcifica o la incumple, aunque sea a costa de sentenciar al juez como injusto; la sentencia dictada por la conciencia conlleva unas consecuencias determinadas, pero la voluntad del reo procura zafarse de ellas apelando —otra vez más, como un nuevo abogado defensor— y recurriendo contra la sentencia que dictó la conciencia. La cosa no sería tan enredada —es lo que acontece en la jurisdicción ordinaria— si el juez y el reo fuesen personas diferentes. El enredo se origina cuando, como aquí, juez, reo, fiscal, testigo y defensor coinciden en la misma persona.

Surgen así los intentos de autojustificarse, de autolegitimar la propia conducta —con atenuantes o impedimentos que hacen siempre del reo una persona excepcional y, por tanto, impermeable a la acción juzgadora de los principios y normas por los que se rige o debería regirse el propio comportamiento—, al mismo tiempo que trata de mantenerse la validez jurídica y social de aquellos principios y normas.

Pero esto acontece sólo en la fase inicial. Con el tiempo y el encadenamiento de «salvedades legitimadoras» y «excepciones justificadas», la conciencia comienza a enturbiarse, al mismo

tiempo que inicia su camino para adaptarse al comportamiento. «Quien no vive como piensa —dice un viejo refrán castellano— acaba por pensar como vive». Lo curioso de esto es que lo más poderoso, iluminador y penetrante (el pensamiento) se subordina y somete al dictado de la mera facticidad ciega y roma (el mero vestigio de la conducta ya ejercida).

El reo no quiere reconocer sus faltas y sentirse culpable. Ante la discordia entre su conducta y unas determinadas normas, el reo busca la excusa de sus errores, «justificando» esa forma suya de obrar hasta el extremo de persuadir al juez (a la conciencia) de su inocencia; persuasión que acaba por cegar y ensordecir a la misma conciencia, que no disponiendo ya de ojos para ver ni de oídos para oír, acaba también por enmudecer, incapacitándose a sí misma para, en lo sucesivo, continuar juzgando.

El proceso de deformación de la conciencia es tan viejo como el hombre mismo. Quien no obra como piensa acaba por pensar como obra; quien no hace lo que dice, acaba por decir lo que hace; quien no habla como piensa, acaba por pensar como habla. He aquí lo contrario de la perfecta adecuación exigida por la formación de la conciencia de la que ella misma sale garante. Sin la precisa y rigurosa congruencia de las tres conductas anteriores —el pensar, el hacer y el decir—, la acción humana deviene respectivamente en errónea, falsa o mentirosa.

Para obrar bien, no basta con la intención subjetiva de la voluntad. «Para que la elección sea buena —escribe Tomás de Aquino— se requieren dos cosas. Primero, que haya debida intención del fin: lo que se consigue por la virtud moral, que inclina el deseo al bien conveniente a la razón, que es el fin debido. Segundo, que el hombre alcance rectamente las cosas que se ordenan al fin: y esto sólo puede hacerse mediante una razón que rectamente aconseje, juzgue y mande; que es lo que corresponde a la prudencia y a las virtudes anejas (...). Por lo que no puede haber virtud moral donde no hay prudencia. Y por consiguiente, tampoco donde no hay entendimiento»⁶.

La norma ética, la obligación objetiva no entra en el hombre nada más que por la conciencia: no

⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 4 c.

es que la conciencia cree la norma —se habla sin propiedad cuando se dice que la conciencia es libre—, pero sólo ella conoce y sólo ella obliga de modo inmediato. Lo tremendo de esta situación es que se obra subjetivamente mal —culpabilidad subjetiva— si se actúa contra la conciencia; y se obra objetivamente mal —culpabilidad objetiva— si se actúa según el dictamen erróneo de la conciencia.

Pero el acto objetivamente malo es imputable en la medida en que lo sea el error, que no se debe a la naturaleza misma de la conciencia, sino a causas accidentales. Tomás de Aquino nos lo presenta con un ejemplo dramático: «Creer en Cristo es en sí bueno y necesario para salvarse; pero la voluntad se dirige a ello bajo el aspecto en que le es presentado por la razón. Y si la razón propone ese acto como malo, la voluntad, al tender a él, obra el mal, no ciertamente porque sea malo en sí, sino porque la razón accidentalmente lo ha aprendido como malo»⁷.

Pero no se piense que la deformación de la conciencia personal, por consistir ésta en algo personalísimo e intransferible, no genera consecuencias para la sociedad. La mala conciencia personal, empujada por nuestra naturaleza social, *contagia, salpica e invade* a la conciencia de nuestros conciudadanos.

Contagia, porque cualquier conducta humana se manifiesta también —al ser imitada por otros— como una causa ejemplar del comportamiento ajeno. *Salpica*, porque sin que medie ninguna libertad o determinación explícita de confundir a los demás, quien así se comporta tratará de legitimar su propia conducta, sembrando la duda entre quienes le observan y se comportan de modo diferente. Y acaba por *invadir* las conciencias ajenas, porque quien así se autoengaña continúa inseguro y dudoso de la validez de su propio comportamiento —necesitado como está, por la inseguridad que sufre, de ser confirmado en la legitimidad de lo ya hecho—, por lo que tratará de generar nuevas actitudes en los demás que sean semejantes a las propias.

f) La libertad de la persona que elige

En el aspecto social, el hombre ha de ser

⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 19, a. 5 c.

governado de acuerdo con su naturaleza, que es *libre*. Esta realidad supone, en primer lugar, la *libertad física*, pues no se puede mandar o prohibir, premiar o castigar a quien, por no ser libre, no es tampoco responsable. Y también la capacidad de obedecer o no, en función de cuál sea el premio o el castigo que se reciba por ello. Por eso el gobierno de la sociedad usa de recompensas y de penas —legítimas allí donde las leyes son necesarias—, para garantizar la justicia, la paz y el bien común, ya que no todos obrarían justamente por el solo conocimiento de la ley. Sin embargo, no siempre las prohibiciones y las consiguientes penas son útiles o eficaces para salvaguardar el bien común; y en ocasiones pueden incluso ser contraproducentes para la rectitud moral de los súbditos, por inducirles a la hipocresía y al fingimiento.

No cabe duda que el hombre puede ser *ayudado* por los demás y por la sociedad, *pero no sustituido* por ellos. De ahí que sea mucho más importante la propia decisión interior que no la simple realización de una obra externa.

Precisamente porque la libertad reside en esa decisión personal de cada hombre, ninguno de ellos debe ser impedido —*nemo impediatur!*—, ninguno de ellos debe ser coaccionado —*nemo cogatur!*—, ni siquiera con el pretexto de para que se salven.

g) El fundamento de la obligación de seguir la ley natural

La *libertad moral* exige también un cierto ámbito de libertad física social o civil, sin el cual aquélla no sería posible. Éste es el caso de la inmunidad de coacción, que en la sociedad civil no se trata, en ningún modo, de una autorización positiva para realizar todas o cualesquiera de las acciones de las que se dice que no sean impedidas. Cuando, por ejemplo, la Iglesia pide al Estado que no defienda coactivamente la religión católica —culto, dogma y costumbres—, no es que reconozca a los hombres un derecho a no creer o a creer cualquier cosa, a no dar culto a Dios o a darlo de cualquier modo, a no atenerse a ninguna norma moral o a atenerse a una cualquiera; sino que se reconoce el derecho que los hombres tienen, en las actuales circunstancias del mundo, a no ser impedidos en sus actos externos de índole positiva o negativamente religiosa —sean éstos

cualesquiera—, dentro de los límites que impongan la decencia y el orden público.

Pues, como escribe Cardona (1987), «sólo Dios, que ha creado al hombre y lo conserva en el ser, puede ordenarlo desde dentro, desde la intimidad profunda de su ser. La autoridad humana dirige desde fuera, ilustrando su inteligencia y quizá atrayendo su voluntad, pero sólo hasta cierto punto. Dios ordena, da la capacidad y mueve con la íntima inclinación a hacerlo. Ha hecho la ley porque ha hecho la naturaleza. Por eso su ley es natural y es mía, siendo a la vez y radicalmente de Él. Siendo la ley natural regla y medida de los actos humanos, procede del principio radical de esos actos, que es el fin último, que es Dios (...) Por eso mismo, el incumplimiento de la ley natural comporta inmediata y necesariamente su propia sanción: el hombre, a la vez que incumple el mandato divino, deforma su naturaleza, pierde libertad y operatividad, y compromete su destino final. Y al obstinado en la culpa no le queda al fin otra dignidad que la de cosa, la mera y fáctica existencia, terriblemente consciente de su irreparable fracaso, de su total frustración».

Y esto es así porque ninguna autoridad humana puede conceder una autorización positiva para enseñar o hacer algo que sea contrario a la ley natural o al bien moral. Un mandato o una autorización de esta clase no tendría fuerza de obligar y quedaría sin valor. Ninguna autoridad puede dar esa autorización o ese mandato, porque es contra naturaleza obligar al hombre al error o considerarlo como indiferente. No es la verdad o el error, el bien o el mal, los que tienen derechos, sino las personas; pero hay que añadir que las personas tienen derechos sólo para hacer el bien, y nunca para hacer el mal, aunque en algunos casos no se les pueda prohibir hacerlo, con una ley civil.

El anterior acercamiento aconseja que no se reduzca la dimensión social de la vida del creyente —mediante leyes civiles, como el laicismo pretendía—, al fuero de la conciencia o de la subjetividad, ya que tanto el laicismo como el indiferentismo o el relativismo podrían constituir un modo de coacción civil en materia moral que, forzosamente, tendrían importantes repercusiones y consecuencias, tanto en la conciencia de culpa del creyente como en el sentimiento de culpabilidad del que no cree.

h) La trascendencia y la relevancia social de la responsabilidad ética en la perspectiva del amor

¿Qué acontece, desde la perspectiva amorosa, cuando libremente no se sigue el dictado de la conciencia? Es en este horizonte donde la culpa del hombre se hace más humana y más divina, menos lacerante y alejada y más cercana y comprensiva, a pesar del halo de misterio que naturalmente la envuelve.

La primera referencia de la atalaya desde la que trataremos de observar la culpa del hombre es, lógicamente, la trascendencia amorosa.

Cardona (1987) delimita bien la siguiente coordenada referencial antropológica, para que nos vayamos situando: «Sólo dando y dándose en su amor es como la persona vive como persona, y alcanza la plenitud de su ser libre, en cuanto no condicionado por ninguna “necesidad”, en cuanto —porque quiere— ama absolutamente al que es en sí mismo realmente digno de ser amado como persona, en cuanto es amor y no mero deseo. Es en el amor a Dios donde yo me cumplo definitivamente como persona. En cambio, por el desamor libre a Dios yo me reduzco a mí mismo, me resto personalidad y carácter. Es Dios el que salva, pero es uno mismo el que se pierde (Os 13, 9), condenándose eternamente al vacío del desamor querido. Y ahí no hay exitemente posible, porque sería como eximirnos de ser persona.»

Ahora estamos en condiciones de contemplar —siempre que no abandonemos la perspectiva amorosa en que estamos situados— qué sentido puede tener para el hombre el hecho de no seguir los dictados de su conciencia. Continuemos con la lectura del autor antes citado:

«Así, el buen temor, el temor filial —que no el servil— es temor al desamor, a la culpa, y no a la pena. El buen temor es simplemente amor. El otro temor es una forma de egoísmo, de “amor natural”: que en algún caso puede cohibir otra forma peor de egoísmo, pero no más. Por eso, en términos generales, no es buena pedagogía tratar de disuadir a alguien de hacer el mal, presentándole únicamente las malas consecuencias que se seguirán para él, haciéndole ver que “no le conviene”: más bien hay que fomentar en él su real capacidad de amar, invitarle a salir de sí mismo, procurando el bien del otro, amando. Análogamente, no deja de ser lamentable —y muy sintomático— que en no pocos casos toda la

fuerza de mover de la ley civil reside en su coactividad, en su eficacia penal.»

Pero la culpa constituye el haz de una moneda, cuyo envés es siempre el pecado. Y la realidad del pecado también se ilumina con fulgores nuevos cuando se contempla desde la perspectiva amorosa.

«El pecado —escribe Cardona—, más que negar directamente a Dios o ir contra Él —que sería el pecado más grave: de malicia—, es no quererlo como Dios, absolutamente; y eso *ipso facto* incapacita para amarlo y, como consecuencia, para gozar en su unión. Y una cosa análoga sucede con *el pecado contra el prójimo*: no es necesario querer su mal, basta no querer su bien, ignorarlo como persona, usarlo como una cosa.»

A este respecto conviene reflexionar sobre lo que Cardona nos sugiere: «Es muy importante —dice— no identificar el bien con el placer y el mal con el dolor. El placer y el dolor son los términos subjetivos (poseídos) del “amor natural”. El bien y el mal son los términos objetivos del amor electivo, es decir, donde el amor electivo —como tal— realmente termina».

Esto significa que la plenitud de ley no reside en su mero cumplimiento. La plenitud de la ley está en el amor. Cuando se ama al legislador, indefectiblemente se cumple la ley; por contra, puede cumplirse la ley y no amarse al legislador, y no amarse nada más que a sí mismo (como sucede en el rígido y perfeccionista), lo que sería también una buena razón para explicar, en algunos casos, el cumplimiento de la ley.

En consonancia con esta perspectiva amorosa, la culpa no siempre constituye el argumento denostado y vejatorio, cuyo fin parece consistir en la humillación del hombre (Scheffczyk, 1987 y 1988). La culpa puede tener también otro sentido más noble, alto y cualificado: el de acrecer la dignidad del hombre. Si no hubiera culpa, no sería posible la *reconciliación*.

De aquí que los católicos —a pesar del misterio que subyace— no se extrañen de que la liturgia de la Iglesia haga referencia al pecado, en un tono festivo y gozoso, al mencionarlo como *¡Felix culpa!* por la que entró en el mundo la redención del hombre.

La Ética no consiste —en contra de quienes así piensan— en renunciar a lo que es irrenunciable, es decir, a la felicidad. La Ética no significa tanto la renuncia a la felicidad (y la aceptación de la infelicidad), como la prosecución y conquista —en ello nos va la vida— de la felici-

dad. Sólo el moralismo hace de la felicidad deber, mientras no atiende al hecho de que ser feliz es también un deber natural —y no sólo un derecho.

El esfuerzo ético por ser felices no es el esfuerzo penoso fundado en el deber-ser, sino el esfuerzo gustoso del ser, algo que es de suyo exigente (ex-igente), porque nos saca fuera de nosotros mismos.

Bioética y la doctrina del doble efecto

a) La doctrina del doble efecto

La doctrina del doble efecto, que es clásica en la filosofía ética⁸, no ha sido tratada suficientemente en la Bioética. La doctrina del doble efecto establece que, en los casos en donde es moralmente imposible obrar —ya sea por comisión o por omisión— de tal suerte que los malos efectos pueden ser evitados, se puede obrar para realizar lo que no es malo moralmente, siempre que se cumplan al menos las siguientes condiciones:

a) que el mal no sea querido sino sólo aceptado como un efecto colateral, y

b) que haya suficientes razones morales para obrar intencionalmente a pesar del mal efecto.

Frecuentemente, en la práctica médica de preservar la vida y aliviar el dolor, puede llegarse a situaciones excepcionales y un tanto complejas al tener que optar entre salvar la vida del feto o la de la madre, aliviar el dolor por medios que pueden reducir la vida, etc. Estos casos no se pueden resolver apelando a las consecuencias (consecuencialismo ético) sin suponer de alguna forma una teoría moral que tome partido por quienes las consecuencias son más relevantes. Se toma partido, y por tanto se supone una determinada teoría moral cuando se decide en favor de la madre o del niño, a la vez que se establece una escala de valores de las consecuencias que se puedan derivar, como por ejemplo, alivio del dolor a expensas de acortar la vida. En realidad, el consecuencialismo no puede probar con fundamentos racionales y filosóficos la teoría moral que presupone, es decir,

⁸ Para una visión más completa de la doctrina del doble efecto, cfr. *The New Catholic Encyclopedia*, «The Principle of Double Effect», Nueva York, McGraw-Hill, 1967.

una teoría que establezca qué pautas y consecuencias son las más relevantes, y que establezca una jerarquía de valores aplicada a las diferentes consecuencias, con el fin de delimitar qué acciones son permitidas y cuáles no.

El agente moral puede siempre ser tenido como moralmente responsable por lo querido o propuesto en su acción, así como por sus consecuencias previstas, y a *fortiori* por los medios puestos. La responsabilidad respecto de las consecuencias previstas se detecta mejor, si se advierte que el agente moral podía haber evitado obrar sin más en orden a esos efectos previstos. Pero si no quiere directamente un efecto malo, y a la vez, el efecto malo no es un medio para lograr lo que quiere directamente, se estará entonces ante un efecto colateral. La doctrina del doble efecto afirma que, si hay razones suficientes para que el agente moral realice su acción, a pesar del efecto malo colateral, su acción es considerada como buena.

Como afirma certeramente Boyle⁹, la doctrina del doble efecto tiene relevancia ética sólo dentro del contexto de la teoría tradicional de la ley moral-natural. Por ello, quienes piensan que la doctrina del doble efecto es superflua¹⁰, no la rechazan propiamente a ella, sino a su contexto teórico.

b) Inevitabilidad de la doctrina del doble efecto en Bioética

La doctrina del doble efecto se ha considerado tradicionalmente necesaria dentro de un mundo en donde nos las habemos con acciones malas. Incluso aunque el agente moral no pueda ser tenido responsable para evitar una acción que realiza un determinado daño, sin embargo, puede considerárselo responsable por no obrar voluntariamente a realizarlo. De esta suerte, la doctrina del doble efecto articula la relación entre la responsabilidad moral de un agente y su acción de tal suerte que parece sin excepción. Y una acción es la que hace respon-

sable al agente en la medida en que realiza la intención del agente. Lo querido es el efecto que el agente se propone realizar por medio de su acción. Naturalmente, el agente es también responsable por los efectos que previsiblemente se siguen de la acción supuesto el curso normal de la naturaleza o de las operaciones de las instituciones sociales. En el caso en que los malos efectos no se sigan de ninguna manera del curso de la acción del agente, sin embargo, es necesario distinguir la intención por la que el agente es moralmente responsable de las otras consecuencias de la acción. En estos casos no puede ser esgrimido un supuesto deber de evitar el efecto malo (pues no deriva directamente de su conducta), sino que tan sólo se le puede responsabilizar de su conducta (buena en sí) de la que deriva un efecto malo no intencionado¹¹.

Naturalmente, el agente tampoco debe obrar por un fin moralmente bueno, si prevé que el mal efecto pesa más que el bien perseguido. Por ejemplo, no se puede dar un fármaco que puede preverse en una determinada persona que va a causarle graves perjuicios por su peculiar idiosincrasia. Si uno obra por algún fin bueno moralmente y a la vez prevé los malos efectos, la doctrina del doble efecto establece que debe haber también una razón moral suficientemente fuerte para obrar de tal modo que se permitan los malos efectos.

Estos breves análisis hacen ver que sin la doctrina del doble efecto no podría haber ninguna distinción entre la acción y su suceso o entre el efecto querido y el efecto colateral. Así, uno estaría forzado a sostener que el mal efecto es conmensurable con el efecto querido moralmente bueno. Claramente, la doctrina del doble efecto permite evitar sostener estas indeseables conclusiones, a la vez que delimita lo que es sin excepción moralmente prohibido¹².

Si la doctrina del doble efecto define la conexión entre el agente y su responsabilidad

⁹ Cfr. BOYLE, J., «Who's entitled to double effect?», en *The Journal of Medicine and Philosophy*, 16, 1991, pp. 475-494.

¹⁰ Cfr. DONAGAN, A., «Moral absolutism and the double-effect exception: Reflections on Joseph Boyle's "Who's entitled to double effect?"», en *The Journal of Medicine and Philosophy*, 16, 1977, pp. 571-585

¹¹ Para este tema puede revisarse la colección de artículos recogidos en FISCHER, J.M. (ed), *Ethics, Problems & Principles*, Fort Worth, Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1992, especialmente la Parte IV, «The Doctrine of Double Effect», pp 162-212.

¹² Cfr. HANIK, J., «Some Light on Double Effect», en *Analysis*, 35, 1975, pp. 147-151.

moral del modo que se ha precisado, entonces, parece obvio concluir que tenga una amplia aplicación en Bioética. Sin la doctrina del doble efecto no se podría distinguir de entre las consecuencias causadas por el agente las acciones y los efectos por los que puede ser comprometido moralmente.

c) Justificación del doble efecto

La doctrina del doble efecto tiene su origen en la Teología moral católica como un procedimiento para guiar determinadas decisiones que surgen en situaciones morales ambiguas¹³. La doctrina del doble efecto trae a colación la distinción entre lo que una persona quiere al obrar y lo que lleva a cabo como un efecto colateral de su acción voluntaria. Según la doctrina del doble efecto esta distinción tiene una notable importancia ética: a veces se permite llevar a cabo como doble efecto de la acción voluntaria lo que sería incorrecto llevar a cabo intencionadamente.

Dentro de la tradición de la Teología católica, la doctrina del doble efecto ha sido formulada de varios modos¹⁴. El núcleo de estas formulaciones es la idea de que hay condiciones de permisibilidad para llevar a cabo determinados tipos de males. Estos males son considerados de varios tipos: daños corporales, daños morales, etc. Estos males tienen en común el ser inadmisibles si se llevaran a cabo intencionadamente (ya que la voluntariedad se refiere a la acción; al efecto corresponde la intencionalidad). La doctrina del doble efecto establece que estos males pueden ser llevados a cabo si se cumplen al menos dos condiciones:

1ª. El mal no ha de ser querido directamente, sino llevado a cabo indirectamente como un efecto colateral de la acción principal.

2ª. Las razones que lleven a realizar una acción de esta importancia deben ser proporcionadas al mal indirecto que se infringe.

Se ha de notar, que tradicionalmente, la Teología moral católica suele dar tres o cuatro condiciones para que se dé la licitud de acciones con doble efecto perverso. No obstante, estrictamente considerado, se pueden reducir las otras condiciones a algunas de las dos antes mencionadas, ya que las demás condiciones sólo explicitan aspectos que ya están contenidos en las dos anteriores¹⁵.

Claramente, la doctrina del doble efecto tiene importantes aplicaciones dentro de la casuística bioética. Si dejamos a un lado las clásicas aplicaciones casuísticas a la autodefensa y guerra, el uso mejor conocido de esta doctrina ha sido en el contexto del aborto. De esta suerte, varios casos de abortos indirectos son los que pueden ser justificados por la doctrina del doble efecto. Otras aplicaciones son, por ejemplo, para distinguir la esterilización voluntaria de las que son consecuencia de un efecto colateral, o para distinguir acciones de asesinato de las que son resultado de dar un fármaco analgésico que acorta la vida, problemas en torno a la eutanasia pasiva, cooperación al mal, etc.¹⁶.

Todas estas distinciones se reducen a la siguiente: dañar intencionadamente a alguien y dañar a alguien como un efecto colateral.

d) Algunos problemas en torno a la razón proporcionada al mal permitido

Éste es el aspecto más difícil de delimitar en la doctrina del doble efecto, a saber, que debe haber una razón moral suficientemente importante para realizar un mal como efecto colateral.

Se cree frecuentemente, según la doctrina del doble efecto, que las acciones que, de una forma colateral, conllevan efectos malos son sólo hasta cierto punto permisibles. Esta errónea creencia lleva a algunos intérpretes a sostener que la doctrina del doble efecto postula que los actores morales son sólo responsables de lo que realizan voluntariamente, y que, por consiguiente, no tienen responsabilidad de

¹³ Cfr. MANGAN, J., «An Historical Analysis of the Principle of Double Effect», en *Theological Studies*, 10, 1949, pp. 41-61.

¹⁴ Cfr. MANGAN, J., «An Historical Analysis of the Principle of Double Effect», en *Theological Studies*, 10, 1949, pp. 41-61.

¹⁵ Cfr. BOYLE, J., «Towards understanding the Principle of Double Effect», en *Ethics*, 90, 1980, pp. 527-538.

¹⁶ Cfr. ASHLEY, B., O'ROURKE, K., *Health Care Ethics: A Theological Analysis*, San Luis, *The Catholic Health Care Association*, 2ª ed., 1981, pp. 227-238, 276-284 y 375-387.

los efectos colaterales que de sus acciones resulten¹⁷.

Pero si el actor moral no tiene responsabilidad moral alguna sobre los efectos colaterales, entonces sería irrelevante establecer condiciones morales para la permisibilidad de llevarlos a cabo.

Como ha detectado bien Anscombe, la primera condición de la doctrina del doble efecto es lo que llama «Principio del efecto colateral». Este principio no dice nada acerca de la permisibilidad de llevar a cabo efectos colaterales perniciosos más allá del hecho de que no están excluidos por prohibiciones absolutas como las excluye el realizarlas intencionadamente. Se ha de notar —piensa Anscombe— que el principio es bastante más modesto, pues simplemente se limita a decir que no siempre se es culpable al pretender un objetivo¹⁸.

Evidentemente, si el actor moral no es nunca responsable de los efectos colaterales, cabe la objeción de B. Brody: sólo somos culpables del daño cuando lo realizamos directamente y voluntariamente¹⁹, lo que es *toto coelo* un absurdo moral.

e) *El mal querido voluntariamente y el mal como efecto colateral*

La distinción entre el mal querido intencionadamente y querido como efecto colateral señala la diferencia entre lo que nunca es permitido moralmente y lo que puede ser permitido moralmente.

En los años pasados, entre muchos filósofos de la Ética imperaba un escepticismo general sobre la doctrina del doble efecto, especialmente en la distinción entre lo queri-

do intencionadamente y lo querido como efecto colateral²⁰. Especialmente era problemática la posible aplicación rigurosa a la casuística. Este problema parece que tuvo su origen en el argumento de H. L. A. Hart, de que determinadas acciones que no se pensaba que fueran permitidas por las aplicaciones tradicionales de la doctrina del doble efecto eran analíticamente indistinguibles de las acciones que eran permitidas por las aplicaciones tradicionales²¹. Las reservas respecto a la doctrina del doble efecto se incrementaron como resultado de la sospecha de falta de criterio para distinguir los casos en que un resultado es intentado desde casos en que se da un efecto colateral²².

Los problemas que se han señalado anteriormente son considerados en la actualidad irrelevantes, o por los menos, que no afectan seriamente a la doctrina del doble efecto²³. La razón de ello es la siguiente: la noción de intención que se suele utilizar en la doctrina del doble efecto no coincide con el uso más cotidiano de intención en la filosofía ética del mundo sajón²⁴.

Por ejemplo, la muerte de un feto producida por una craneotomía —siguiendo el ejemplo de Hart— no es querida, en el sentido del concepto de intención mantenido por la doctrina del doble efecto, pues la muerte del feto no es una acción que contribuya a salvar la vida de la madre; sino más bien, lo que contribuye a la salvación de la vida de la madre es apartar el feto del canal de parto; y esto se alcanza mediante la actual técnica cruenta de la craneotomía, pero en ningún caso la muerte es deliberadamente querida, sino la craneotomía, aunque muy probablemente con ella muera el feto²⁵.

¹⁷ Cfr. DONAGAN, A., *The Theory of Morality*, University of Chicago Press, Chicago, 1977, pp. 122 y 164.

¹⁸ Cfr. ANSCOMBE, E., «Action, intention and "double effect"», en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 54, 1982, p. 21: «But notice that the principle is modest: it says, "where you must not aim at someone's death causing it does not necessary cause guilt"».

¹⁹ Cfr. BRODY, B., *Life and Death Decision Making*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 25.

²⁰ Entre estos filósofos debe incluirse a un buen estudioso de la intencionalidad de la conciencia moral como es Chisholm, véase por ejemplo, CHISHOLM, R., «The structure of intention», en *The Journal of Philosophy*, 67, pp. 636-637.

²¹ Cfr. HART, H. L. A., «Intention and punishment», en *Punishment and Responsibility Essays in the Philosophy of Law*, Nueva York, Oxford University Press, 1968, pp. 113-115.

²² Cfr. FOOT, P., «The problem of abortion and the doctrine of double effect», en *Virtues and Vices*, Berkeley, University of California Press, 1978, pp. 19-32.

²³ Cfr. FOOT, P., «Morality, outcome and action», en Honderich, T. (ed.), *Morality and Objectivity: A tribute to J. L. Mackie*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985, pp. 233-238; también NAGEL, W., *The View from Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, p. 179.

²⁴ Cfr. BOYLE, J.; SULLIVAN, T., «The diffusiveness of intention principle: A counter-example», en *Philosophical Studies*, 31, 1977, pp. 357-360.

²⁵ Cfr. QUINN, W., «Actions, intentions and consequen-

Este modo de tratar el ejemplo de la craneotomía ha sido encontrado inaceptable: 1.º porque parece oponerse al sentido común; 2.º porque parece destruir las aplicaciones naturales de la doctrina del doble efecto.

f) *Los problemas de la justificación de la doctrina del doble efecto*

Detrás de gran parte de la crítica a la doctrina del doble efecto está el intento no logrado de separarla de la doctrina católica que la generó. Se ha intentado así lo que se ha llamado una justificación no absolutista de esta doctrina, pero sin resultados aceptables. Esto no quiere decir que la doctrina del doble efecto no pueda ser patrimonio de la razón natural del hombre, sino que parece que tiene que admitirse un mínimo de principios que la Teología moral católica mantiene como siendo de orden natural, y que otros ámbitos no lo admiten²⁶.

Se ha argumentado con razón que la doctrina del doble efecto está de acuerdo con intuiciones del

sentido común prefilosófico en mayor grado que las teorías consecuencialistas de la moral²⁷. Ahora bien, hay diferencias entre la concepción de los nuevos filósofos de la Ética y la mantenida tradicionalmente por la doctrina del doble efecto. Aquéllos intentan separar las bases inamovibles de la Teología católica de la doctrina del doble efecto. De esta suerte, defensores de la doctrina del doble efecto como Warren Quinn presuponen una concepción moral que no incluye prohibiciones absolutas para el hombre, y las sustituyen por criterios de preferencia de unas acciones sobre otras²⁸. Con esto se pretende evitar controversias con ciertos tipos de prohibiciones sin caer en una ética consecuencialista.

No obstante, la doctrina del doble efecto es difícil de defender de esa forma, ya que no se ve la maldad o bondad de las acciones, sino una cierta preferencia. Y si se argumenta en base a la preferencia, entonces habrá que preguntar en dónde se funda esa preferencia, si su fundamento es también relativo o vago, y si es así, toda la ética basada en la doctrina del doble efecto queda disuelta en un puro y simple relativismo.

Bibliografía

ANGELL, J. R.: *Psychology: An Introductory Study of the Structure and Functions of Human Consciousness*, Nueva York, Holt, 1904, p. 402.

ANSCOMBE, E.: «Action, intention and "double effect"», en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 54, 1982, p. 21: «But notice that the principle is modest: it says, "where you must not aim at someone's death causing it does not necessary cause guilt"».

ASHEY, B.; O'ROURKE, K.: *Health Care Ethics: A Theological Analysis*, 2ª ed., San Luis, The Catholic Health Care Association of the United States, 1981, pp. 227-238, 276-284, 375-387.

BAKAN, P.: *Two streams of consciousness: A typological approach*, See Pope and Singer, 1978, pp. 159-184.

BOYLE, J.; SULLIVAN, T.: «The diffusiveness of intention principle: A counter-example», en *Philosophical Studies*, 31, 1977, pp. 357-360.

BOYLE, J.: «Towards understanding the principle of double effect», en *Ethics*, 90, 1980, pp. 527-538.

BOYLE, J.: «Who's entitled to double effect?», en *The Journal of Medicine and Philosophy*, 16, 1991, pp. 475-494.

BRODY, B.: *Life and Death Decision Making*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 25.

BUNGE, M.: *El problema mente-cerebro*. Un

ces: The doctrine of double effect», en *Philosophy and Public Affairs*, 18, 1989, pp. 334-351.

²⁶ Cfr. Ídem, p. 343.

²⁷ Cfr. NAGEL, T., *The View from Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, pp. 179-185.

²⁸ QUINN, W., «Actions, intentions and consequences:

The doctrine of double effect», en *Philosophy and Public Affairs*, 18, 1989, pp. 334-351: «It discriminates against agency in which there is some kind of intending of an objectionable outcome as conducive to the agent's end, and it discriminates in favor of agency that involves only foreseeing but not that kind of intending of an objectionable outcome.»

- enfoque psicobiológico*, Madrid, Tecnos, 1985.
- CAMPBELL, A. V.; HIGGS, R.: *In That Case. Medical Ethics in Everyday Practice*, Londres, Darton, Longman & Todd in association with the *Journal of Medical Ethics*, 1982.
- CARDONA, C.: *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona, Eunsa, 1987.
- CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, THE NEW: «The Principle of Double Effect», Nueva York, McGraw-Hill, 1967.
- CHISHOLM, R.: «The structure of intention», en *The Journal of Philosophy*, 67, pp. 636-637.
- DONAGAN, A.: «Moral absolutism and the double-effect exception: Reflections on Joseph Boyle's "Who's entitled to double effect"», en *The Journal of Medicine and Philosophy*, 16, 1977, pp. 571-585.
- DONAGAN, A.: *The Theory of Morality*. Chicago, University of Chicago Press, 1977, pp. 122 y 164.
- ECCLES, J. C., et al.: *The self and its brain*, cap. 7. Berlín, Springer.
- ESTES, W. K.: *Handbook of learning and Cognitive Processes*. Hills-Ale NJ, Erlbaum, 1978, 6 vols.
- FISCHER, J. M. (ed.): *Ethics. Problems & Principles*. Fort Worth, Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1992.
- FOOT, P.: «Morality, outcome and action», en HONDERICH, T. (ed.): *Morality and Objectivity: A Tribute to J. L. Mackie*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985, pp. 233-238. También, NAGEL, W.: *The View from Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, p. 179.
- FOOT, P.: «The problem of abortion and the doctrine of double effect», en *Virtues and Vices*, Berkeley, University of California Press, 1978, pp. 19-32.
- GAZZANIGA, M. S.: *The Integrated Mind*, Nueva York, Plenum, 1978, p. 168.
- GOROVITZ, S.: *Doctor's Dilemmas. Moral Conflict and Medical Care*, Nueva York, Oxford University Press, 1982.
- GRACIA, D.: *Fundamentos de Bioética*, Madrid, Eudema Universidad, 1989, p. 598.
- «¿Profesión o sacerdocio? Propuestas para un debate ético sobre la profesión médica», en *Jano*, núm. extra, octubre 1983, pp. 38-52.
- «La Medicina en la historia de la civilización», en *Dolentium Hominum*, 3, 7, 1988, pp. 65-72.
- GRANT, R.: *The Purposeful Brain*, Nueva York, MIT Press, 1977.
- HART, H. L. A.: «Intention and punishment», en *Punishment and Responsibility Essays in the Philosophy of Law*, Nueva York, Oxford University Press, 1968, pp. 113-135.
- HANIK, J.: «Some Light on Double Effect», en *Analysis*, 35, 1975, pp. 147-151.
- ISRAEL, L.: *La decisión médica*, Buenos Aires, Emecé, 1983.
- JAYBES, J.: *The Origins of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Boston, Houghton Mifflin, 1977, pp. 467.
- JONSEN, A. R.; SIEGLER, M., y WINSLADE, W. J.: *Clinical Ethics. A Practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine*, Nueva York, Macmillan Canada Inc., 1982.
- JUAN PABLO II: *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias (12-XI-1983) y Discurso a científicos, artistas y periodistas en Viena (12-IX-1983)*.
- KLOPFER, P. H.; BATESON, P.: *Perspective in Ethology*, vol. IV, Plenum Press, 1981.
- LOCKWOOD, M. (ed.): *Moral Dilemmas in Modern Medicine*, Oxford, Oxford University Press, 1985.
- MANGAN, J.: «An Historical Analysis of the Principle of Double Effect», en *Theological Studies*, 10, 1949, pp. 41-61.
- MARÍAS, J.: *Cara y cruz de la electrónica*, Madrid, Colección Austral, Espasa-Calpe, 1985.
- MILLER, G. A., et al.: *Plans and the structure of behavior*, Nueva York, Holt, 1960, p. 226.
- NAGEL, T.: *The View from Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, pp. 179-185.
- NEISSER, U.: *Cognitive Psychology*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1977, p. 351.
- ORNSTEIN, R. E.: *The Psychology of Consciousness*, Nueva York, Harcourt Brace and World, 2ª ed., 1977.
- PABLO VI: *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias*, 23 de abril de 1966.
- PAIVIO, A.: *Imagery and Verbal Processes*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1971, p. 596.
- PELLEGRINO, E.: «Health Care: A Vocation to Justice and Love», en EIGO, F. A. (ed.): *The Professions in Ethical Context*, Villanova University, *Proceedings of the Theology Institute of Villanova University*, 1986, pp. 97-126.
- «Cada enfermo es mi hermano», en *Dolentium Hominum*, 3, 1988, pp. 58-62.
- «Agape and Ethics: Some Reflections on Medical Moral from Catholic Perspective», en PELLEGRINO, E.; LANGAN, J.; HARVEY, J. C. (eds.): *Catholic Perspective in Medical Morals*. Dordrecht, Reidel, 1989.

- PENFIELD, W.: *The Mystery of Mind. A Critical Study of Consciousness and the Human Brain*, Princeton University Press, 1975.
- POLAINO-LORENTE, A.: *Psicología Patológica*. Madrid, UNED, 1987.
- La metapsicología freudiana*, Madrid, Dossat, 1983.
- Acotaciones a la antropología de Freud*, Madrid, Ed. Universidad de Piura, 1984.
- La agonía del hombre libertario*, Madrid, Ed. Universidad de Piura, 1987.
- POLO, L.: *¿Quién es el hombre?*, Madrid, Rialp, 1991.
- POPPER, K. R.; ECCLES, J. C.: *The Self and its Brain*, Berlín, Springer, 1977.
- QUINN, W.: «Actions, intentions and consequences: The doctrine of double effect», en *Philosophy and Public Affairs*, 18, 1989, pp. 334-351.
- ROSE, R. C., et al.: *Against Biological Determinism*, Penguin, 1981.
- SCORER, G.; WING, A.: *Problemas éticos en medicina*, Barcelona, Doyma, 1983.
- SÓFOCLES: *Antígona* (verso 332 y ss.).
- SPAEMANN, R.: *Felicidad y Benevolencia*, Madrid, Rialp, 1991.
- TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 1; I-II, q. 99, a. 2 ad. 2.