



- ◆ 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)

6. LA ÉTICA COMO PROPUESTA, PRETENSIÓN Y PROYECTO

A. Polaino-Lorente

De la Ética del deber a la Ética de la benevolencia

Entre las atinadas preguntas kantianas hay una que, por derecho propio, debería ocupar el frontispicio del edificio bioético: aquella en que el filósofo se pregunta: ¿qué debo hacer?, ¿qué es lo que me está permitido hacer? Esta cuestión incide en la misma naturaleza del imperativo moral.

La Bioética va mucho más allá, sin embargo, de la mera contestación a esta cuestión kantiana. La Bioética no puede reducirse a la mera obligación —el deber—, ni siquiera coincide con el mero criterio definidor de lo que hay que hacer, de lo que está permitido o prohibido, en una palabra, de lo que es obligado hacer¹.

Ciertamente que, como decía Renouvier, «el hombre es un animal de preceptos». Pero el hombre es mucho más que eso. El hombre es el único animal capaz de decir no, el hombre es también el único animal capaz de prometer y cumplir su promesa, el hombre es el único animal capaz de amar. El hombre, en definitiva, es un ser para la eternidad. Las diversas formulaciones que acabamos de hacer del hombre ocupan también un puesto, un lugar, desde el cual poder interpelar a la Ética.

Por eso constituiría una importante limitación —un reduccionismo imposible hoy de defender— definir la Bioética como una ciencia que se atiene a sólo los preceptos y en la que la primacía —el eje vertebrador de toda ella— fuera únicamente el deber.

Las consecuencias de tal reduccionismo ético las entendemos muy bien los clínicos. Para ello nos basta con recordar lo que acontece en un hospital cuando se hace una huelga de celo, en la que se cumple sólo con el deber estricto. Como consecuencia de ello, nada funciona. ¿Por qué? Porque el quehacer médico entraña unas obligaciones que, tal vez por ser inefables, no pueden ser formuladas en un exacto inventario de los deberes que deben satisfacerse. Y, sin embargo, tales obligaciones están implícitas en lo que es natural a la propia acción médica, por ser su misma sustancia: el excederse en la atenta y respetuosa asistencia al enfermo.

Muchos de estos deberes muy probablemente no puedan ser exigidos apelando a la estricta justicia —por no ser preceptos que rigurosamente estén legislados y por tanto obliguen, según el derecho, a la observancia del médico. Y, a pesar de ello, constituyen un apretado haz de obligaciones que, desde siempre, han sido reintroducidas en la Ética —donde se han acunado—, en tanto que consecuencia de esa amistad en la que consiste la relación médico-enfermo.

Decididamente, la Bioética no es una ciencia voluntarista que vaya precedida por sólo las leyes que escrupulosamente regulan las relaciones entre el médico y sus pacientes. A lo que parece, no conviene al médico, en tanto que profesional, el ser un guardián de las leyes.

La Bioética es una disciplina más cognitiva que voluntarista. De ahí que ella misma se subordine y ordene a la consecución y/o facilitación de que el hombre alcance su fin último, que es la felicidad. En cierto modo, se diría que la Bioética debe contribuir a que el paciente sea feliz, simultáneamente que, en lo posible, también lo sea el médico. Por consiguiente, la cuestión a que el médico ha de responder no es tanto

¹ La influencia de Kant en la Bioética se deja ver cuando se resalta la importancia del «deber» sobre la finalidad de la persona humana. Un tratamiento del deber que recuerda las ideas fundamentales de Kant es el de HARDIN, R., *Morality within the Limits of Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1988

la pregunta kantiana ¿qué debo hacer?, sino más bien la de ¿cómo debo comportarme para ser feliz, al mismo tiempo que ayudo al paciente a que también consiga su felicidad?

Algunos pensarán que una Bioética así entendida sería una utopía, que incluso desborda el ámbito estrictamente clínico para ir más allá y convertirse en una especie de pseudofilosofía, o que tal vez sea una Bioética de máximos imposible de satisfacer. Y, en efecto, así lo parece. Pero no olvidemos que el deseo de ser feliz es un deseo natural que subyace en todo hombre —sea médico o enfermo—, y que por haber sido en alguna forma reactivado por la acción del médico en el paciente, tiene relación directa al acontecimiento del acto médico.

Desde este horizonte, es más importante la fundamentación de la Bioética en la virtud que en la obligación². Pondré dos ejemplos típicos de lo que acontece en la práctica médica. Consideremos la amistad en el primero de ellos. La relación médico-enfermo (cfr. cap. 15) está varada en la amistad, una amistad que por no estar totalmente reglamentada, de ninguna manera puede estar sometida al deber o a la obligación. Nadie está obligado a ser amigo de otra persona, puesto que por su propia naturaleza, la amistad es libre. Otra cosa muy distinta es que la amistad cree obligaciones, pero eso no fuerza ni exige que alguien esté obligado a ser amigo de esta o aquella persona.

Desde ese punto de vista puede afirmarse que la Bioética debe estar presidida por la virtud de la amistad y no sólo por la obligatoriedad. Y eso, porque si entendiésemos la amistad como obligación acabaríamos por desnaturalizarla. Dicho de otra forma: la Bioética debe estar enraizada en la virtud y no en la obligación, aunque lógicamente la amistad genere y haga crecer a lo largo de su trayectoria otras muchas obligaciones alrededor.

De otra parte, la consideración de la amistad y de sus consecuencias —una vez que se ha optado

libremente por ella—, sí que puede generar determinadas responsabilidades. En efecto, el voluntario deterioro y corrupción de la amistad sí que puede incidir sobre una ética de la obligatoriedad, del precepto y de la norma. En este caso, la descomposición de la virtud de la amistad manifiesta que aquélla se ha transformado en vicio. Y sobre este último sí que cabe levantar toda una regulación codificada y útil para su sanción. Sobre el vicio es posible establecer cierta obligatoriedad —cosa que no acontece a propósito de la virtud—, así como ciertas normas y preceptos.

En fin, sin otro argumento, no se puede excluir o abandonar el tema de la amistad en el contexto de la ética médica, cuyas repercusiones y resonancias son innegables por incidir en el mismo núcleo de la relación médico-paciente. Ahora bien, precisamente por estar fundamentada esa relación en la amistad es lógico que haya muchos temas y contenidos (disponibilidad del médico, sinceridad, derecho del paciente a cambiar de médico, etc.) que deben incluirse en el ámbito propio de la Ética. Así, por ejemplo, el derecho que el paciente tiene a que el médico le informe con veracidad, es por sí mismo una obligación. Sin embargo, a la hora de establecer el momento, la circunstancia o incluso el contenido de esa información, el médico ha de ser muy prudente, puesto que puede entrar en contradicción con otras virtudes que también está obligado a vivir.

Ciertamente que las virtudes, si son tales, tienen que ir enlazadas unas con otras. No podemos desarrollar una virtud atrofiando las otras porque, entonces, el ser humano no crece armónicamente³. En el caso del ejemplo, la sinceridad exige el concurso de otras virtudes como, pongo por caso, la disponibilidad del médico para informar al paciente cuando las circunstancias y el contexto así lo exijan o la valentía para no demorar más esa información que se da al paciente por costoso que sea hacerlo.

La pregunta surge aquí, una vez más, respecto de la ética de la obligatoriedad: ¿puede la ética obligar al médico a la valentía que es necesario tener para informar con sinceridad y verdad a

² La idea de fundar la ética en las virtudes más que en la obligación es una herencia aristotélica. Actualmente la ética de las virtudes está adquiriendo de nuevo importancia después del *impasse* impuesto por la ética kantiana. En este sentido se encuentra la obra de McIntyre. Una obra de ética aplicada tratada desde las virtudes es la de ABELSON, R.; FRIQUEGNON, M. L., *Ethics for Modern Life*, Nueva York, St. Martin's Press, 1982, 2.ª ed. Anscombe insiste también en la importancia de una moral fundada en las virtudes, aunque no desarrolla la idea, cfr. ANSCOMBE, G. E., *Modern Moral Philosophy*, 33, 1958, pp. 1-9.

³ Una teoría de la virtud desde planteamientos que van algo más lejos de la aristotélica es la de WALLACE, J., *Virtues and Vices*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1978.

todos sus enfermos, incluso en las circunstancias personales más difíciles? Aunque estas obligaciones pueden circunscribirse o delimitarse, lógicamente, en el preciso y cerrado contexto de un marco de referencias éticas muy concreto —en un código deontológico, por ejemplo—, acaso se entienden mejor cuando se las contempla desde la perspectiva de las virtudes.

En esa perspectiva se entiende mejor que sea la virtud que la condiciona —y, por coherencia, hasta exige— la sinceridad, la disponibilidad y la valentía a la hora de transmitir esa información. La fuerza que está condicionando aquí tales exigencias es el amor de persona, la relación amistosa que emerge entre médico y paciente y que busca y desea siempre el bien al paciente —en tanto que también él lo desea—, es decir, lo que le va a hacer feliz: la virtud.

Una Bioética que no esté fundada sobre la virtud se precipita, cuando menos, hacia el legalismo, y con una ética sólo legal no podemos satisfacer los contenidos y exigencias que hoy se demandan al médico en su quehacer. Una ética que rechace la virtud y que se afiance y adhiera a sólo los preceptos y normas hay que entenderla, en principio, como una Bioética de la sospecha, del legalismo y del deber.

Pero nadie parece que haya llegado a ser feliz únicamente por cumplir con la ley o con la norma. De hecho, cuando la Bioética sólo se funda sobre la legalidad y renuncia a ser deontología para convertirse en ética jurídica o en legalidad profesional, es cuando precisamente se ofrece la más pobre asistencia médica y más se deterioran las relaciones médico-paciente.

En ese caso, la relación médico-paciente no está vertebrada ya sobre el amor verdadero, el amor de amistad que aspira a la felicidad del otro. En ese caso se tiene un aprecio por el otro, pero acaso de una forma más interesada y, por consiguiente, no hay realmente una donación del médico al paciente, sino tal vez una cierta «posesión» del paciente a través de la obligación y del cumplimiento del deber. Por otra parte, puede no tratarse aquí al paciente como persona, sino más bien como sujeto de deberes y obligaciones. Y, en una relación así, la persona no puede demandar ya esa donación amigable, generosa y disponible.

Tomemos otro ejemplo. La mayor parte de los enfermos sufren, aunque ese sufrimiento pueda conceptualizarse de formas muy diversas, entendiéndose como aflicción, dolor físico o psíquico,

sufrimiento moral, limitación o pasividad impuesta por la enfermedad, renuncia a valerse por sí mismo, indefensión, etcétera.

Puede afirmarse que, de una u otra forma, el sufrimiento impregna toda la conducta del paciente y también la mayoría de los actos médicos. El sufrimiento hace que, de alguna manera, se profundice más en la propia existencia. El sufrimiento hace que el hombre doliente haga cuestión de sí mismo. Ante el sufrimiento, el enfermo se hace preguntas que, aunque no sean estrictamente competencia de la Medicina, sí que hay que darles, sin embargo, una respuesta, ya que interpelan al médico en su quehacer. Dicho de otra manera, el sufrimiento es para el hombre una situación que le acerca al conocimiento de sí, a la percepción de su propio cuerpo, a la experiencia del mal y eso, precisamente, es lo que hace que el hombre se plantee preguntas existenciales acerca del sentido y el alcance de aquel acontecimiento, de por qué le acontece a él y no a otro, o qué significado puede tener la experiencia que, sin haberla elegido, ahora tiene inevitablemente que soportar.

Es pertinente que el médico trate de ayudar en esto al paciente, porque si aquel dolor llegara a tener para él un significado se produciría un cierto alivio en el enfermo. A través del sentido del dolor, se ponen en marcha ciertos factores cognitivos que van a disolver la experiencia de que aquello que se experimenta es absurdo y, a través de ese cambio, contribuir a disminuir la ansiedad que antes se sufría y que hacía acrecer la intensidad de la sensación dolorosa.

Esto quiere decir que el sufrimiento puede llegar a destruir a la persona humana pero también puede avivar en ella las raíces de la esperanza y hacerle descubrir un nuevo y dilatado horizonte. En definitiva, que también el dolor puede hacer que el hombre sea más hombre, que madure, que se plantee de un modo más apropiado cuáles son los auténticos valores a los que puede o quiere apostar su vida.

Naturalmente, si la Bioética estuviera fundada solamente en la obligación, si fuera una mera moral de la obligación, poco o nada tendría que decir acerca del sufrimiento, ya que la idea de obligación está muy alejada y escapa a la experiencia del sufrimiento. Sin embargo, dado que la conmiseración inspirada por el hombre doliente sí que constituye una de las virtudes fundamentales del acto médico, es lógico que cuando

el dolor no se pueda extinguir haya que aliviarlo, y cuando no se pueda aliviar, haya que paliarlo, y cuando no se pueda ejercer una acción paliativa, se elija al menos estar al lado de quien lo sufre, haciéndole compañía y, en algún modo, sufriendo con él.

De acuerdo con esto, habría que concluir que el sufrimiento, por su propia naturaleza, es una experiencia que escapa a la norma y al deber. De aquí que esta experiencia esté lejos y muy distante de las bioéticas legalistas, únicamente basadas en la obligación.

Ahora bien, desde otra perspectiva, estaremos de acuerdo en afirmar que el sufrimiento es la antítesis de la felicidad. Y se recordará, como se ha dicho líneas atrás, que el deseo de felicidad de benevolencia, de una vida cumplida (de la virtud) forma parte —y parte irrenunciable— de la Bioética. Pero como la experiencia del sufrimiento está forzosamente unida a la dificultad para lograr la felicidad personal, acontece que el sufrimiento está inscrito, por derecho propio, en el contexto de la ética.

Tal inclusión no es gratuita, puesto que bien porque la felicidad y el sufrimiento sean incompatibles y, por tanto, no se logrará aquella en presencia de éste o bien porque para que el sufrimiento sea compatible con la felicidad es preciso añadir un «plus» de significado o sentido, el hecho es que *in recto* o *in obliquo*, directa o contradictoriamente el sufrimiento y la felicidad inciden *in nuce* en la ética.

Y aquí es donde entra de pleno la labor del médico: en convertir su quehacer clínico y profesional en un quehacer ético, en tanto que algo tendente al logro de la felicidad del paciente. Y eso no sólo porque alivia el dolor —y, por tanto, le aproxima cuantitativamente o hace más posible su felicidad—, sino porque con su ayuda contribuye a que el enfermo transforme el dolor, a través del significado, dándole un sentido que le serena y tranquiliza. En la medida de sus posibilidades, el médico virtuoso ha de tratar de ayudar al paciente a ser feliz. Esto puede conseguirlo a través de esa mudanza cualitativa que transforma el dolor en algo más próximo o compatible con la benevolencia y la virtud.

No es, pues, una utopía concebir que la Bioética y la felicidad están formando parte de un mismo discurso racional, moral y vital. Por contra, los que quieren reducir el combate contra el dolor del quehacer médico, como si se tratara

de una mera acción inscrita en el ámbito de la obligación, muy probablemente se encuentran con una paradoja: el dolor sólo puede caer en el ámbito de la moral y de la obligación, cuando se le observa como un remedio ético, es decir, cuando el dolor se transforma, por la utilización que de él hace la ascesis, en un deber: en el deber de la ascesis (Pinckaers, 1988).

De este modo, los moralistas del deber reducen la enriquecedora y prosaica experiencia dolorosa a sólo un mero remedio ascético, uno más entre otros muchos. Precisamente aquí reside el realismo de la Bioética no utópica, como acaso algunos pudieran antes señalar. ¿Por qué? Pues, precisamente, porque el sufrimiento, el dolor humano, empapa, atraviesa como un eje vertebrador toda la actividad médica y, por consiguiente, los actos médicos son éticos en tanto que también dicen referencia a extinguir, aliviar o a preservar esa experiencia dolorosa. Dicho de otra manera: el ejercicio profesional de la Medicina no podrá escapar, ni rehusar nunca el encontrarse con la experiencia dolorosa.

Si esto fuera posible, sería un alivio, pero se trataría de un alivio oneroso y, por consiguiente, punible, porque artificialmente habríamos dissociado el dolor humano del contexto clínico para amordazarlo y expulsarlo lejos de nosotros, como si se tratara de algo «neutro», de un mero asunto que sólo tuviera que ver con la ética del deber. Pero jamás será así. El sufrimiento del paciente es un asunto que afecta siempre al médico y del que es muy difícil desembarazarse. El sufrimiento del paciente es un acontecimiento que, antes o después, acaba siempre por interpelar al médico. Y es esa interpelación, precisamente, la que en muchas ocasiones da origen a la simpatía y conocimiento por connaturalidad que hace posible emerger al amor de la amistad del médico por el paciente.

Nadie que tenga sentido común o que sea capaz de hacerse cargo del sufrimiento ajeno se atreverá a decir que la Bioética es utópica porque se proponga acrecer ese amor de amistad del médico que trata de aliviar, suprimir o ayudar a dar sentido, si pudiera, a la experiencia dolorosa de sus enfermos. Lo que, sin duda alguna, contribuiría a fundamentar la ética en la utopía es que el médico se comportase como si el sufrimiento no existiera o como si no afectase para nada a la persona que lo padece. Tal actitud sería, además de utópica, desnaturaliza-

da, puesto que tan propio de la naturaleza del hombre es sufrir el dolor como compadecerse de quienes lo sufren.

Algo semejante acontece respecto del hecho de la muerte. La muerte está siempre, de alguna forma, delante del hombre y más o menos próxima, ya que no sabemos ni el día ni el lugar, ni cómo sucederá. El hombre debiera atreverse a tenerla siempre presente o a estar en presencia de ella. Deberíamos acertar a mirar frontalmente y con gallardía a la muerte, porque de hacerlo así seguramente se integraría constituyendo parte del entramado configurador de nuestra propia vida.

En cierto modo, la Bioética debe preparar también al enfermo para la muerte. Tampoco esto debe ser una utopía. Una ética que no introdujera entre sus temas fundamentales el haberse-las con la propia muerte sería cualquier otra cosa menos ética médica. Baste decir aquí, que tanto la felicidad como su reverso —la enfermedad, el sufrimiento y la muerte—, constituyen la trama fundante sobre la que se alza todo comportamiento ético. Por consiguiente, lo propio de la Bioética es que intente desvelar y dilucidar —de la forma más rigurosa posible— todos estos problemas, de los que, por otra parte, no puede zafarse ni eludirlos.

Lógicamente, el planteamiento bioético de estos temas ha de incidir, de una parte, sobre el sentido o la cuestión del sentido de la vida humana y su significado. Contempladas las anteriores cuestiones desde el punto de vista de la Bioética, es lógico que se hagan presentes al hombre bajo otra formalidad.

En el horizonte de la Medicina, la mayoría de estas cuestiones —cuando se plantean— incitan al hombre a la búsqueda y al encuentro de la verdad, como observaremos más adelante.

La Ética y la estructura del acto humano

El contenido de la Ética, sin duda alguna, es el estudio de los actos humanos. Si el hombre no actuara —entendiendo este término en su más vasta extensión—, la Ética no existiría. Pero no basta la acción humana para que la Ética quede justificada. Es preciso que esas acciones humanas sean específicamente tales. No todas las operaciones que en el hombre acontecen ni las acciones que éste realiza caen inmediatamente bajo el estudio de la Ética. De todas las acciones

realizadas por el hombre, a la Ética le interesan especialmente aquellas que constituyen un principio activo del cambio que tiene sus raíces en el entendimiento y en la voluntad, tanto da si estas acciones trascienden a las personas que las realizan como si son inmanentes a ellas.

En atención a las propiedades que califican como tales a las acciones humanas se ha venido distinguiendo tradicionalmente entre los actos humanos y los actos del hombre. Lo propio de los actos humanos es su procedencia del entendimiento y de la voluntad. Los actos humanos son propios y exclusivos del hombre y, por eso, específicamente humanos. Los actos humanos son los que realiza la persona conociéndolos y queriéndolos previamente, es decir, los que realiza en el ámbito de la libertad. Acaso por eso la persona que los realiza se siente responsable de ellos, porque ella misma es su autora, porque considera que habiéndolos realizado libremente, lo lógico es que le pertenezcan.

Precisamente por eso, el orden de la Ética coincide con el orden de lo voluntario. La Filosofía Moral es la que se ha encargado del estudio de ese orden que la razón introduce en los actos de la voluntad. El acto voluntario fue definido por Tomás de Aquino como «lo que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin»⁴.

Los actos del hombre, en cambio, designan aquellas operaciones que, realizadas en el hombre o por el hombre, éste no las conoce —o las conoce de modo muy imperfecto— o no las quiere o, por último, no es libre para realizarlas o no. Los actos del hombre pueden darse en el hombre y, sin embargo, no ser específicamente humanos, por no ser el único ser capaz de realizarlos. Los actos del hombre, al no haber sido realizados libremente, no hacen a la persona responsable de ellos. En los actos del hombre la persona que los realiza no queda libremente vinculada y comprometida.

En consecuencia, aunque todos los actos humanos son actos del hombre, no todos los actos del hombre son actos humanos.

Algunos, para matizar esta diferencia esencial entre actos humanos y actos de hombre han vinculado los primeros con las facultades espirituales y los segundos con las corporales. Pero tal modo de proceder, en lugar de explicar mejor las

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 1.

diferencias que entre ellos existen, genera una confusión mayor. Y es que el sujeto de la acción en ambos casos es uno y el mismo ser: la persona humana, un compuesto sustancial de cuerpo y espíritu.

Por eso, todo lo que realiza el hombre al modo humano lo realiza y, en consecuencia, por muy corporal que sea un acto del hombre, esa acción estará necesariamente humanizada y necesariamente algo de espiritual habrá en ella. Lo mismo podría afirmarse, en el sentido contrario, respecto de los actos humanos, cuya espiritualidad está manifiesta y expresamente comprometida con la corporalidad de quien lo realiza.

Por consiguiente, la diferencia entre unos y otros no se deriva de lo espiritual o corporal que haya en ellos, sino más bien de que el agente entienda y libremente quiera aquello que realiza. No podía ser de otro modo, ya que lo «corporal» y lo «espiritual» son términos muy vagos e imprecisos cuando se aplican a la calificación de las acciones humanas, que en cuanto tales manifiestan siempre, de una u otra forma, lo que el hombre es: un espíritu encarnado con una carne espiritualizada.

Pondré un ejemplo de lo que se ha afirmado líneas atrás. La conducta alimentaria podría ser calificada por muchos como un acto del hombre, en función del fuerte compromiso existente entre la acción significada por ella y la corporalidad de quien así actúa. Pues bien, el hecho de alimentarse es, en muchas circunstancias, un acto humano y no un acto del hombre. Basta considerar, por ejemplo, el comportamiento alimentario de una persona enferma que precisa hacer un régimen de comidas. En ese caso, su comportamiento alimentario no es una mera conducta apetitiva, que se dispara por la presencia del alimento y la percepción visual que de él tiene esa persona. No; en este caso la conducta alimentaria implica el conocimiento de la composición de los alimentos, el conocimiento de si están incluidos o excluidos de la dieta, la superación por parte del consumidor de su propia concupiscencia que tal vez tiende apetitivamente hacia otra clase de comida que no le conviene, el análisis de otras alternativas alimentarias posibles a ésta que ahora se le ofrece (consejo) y el consentimiento en ellas; la elección y el uso activo de la voluntad para determinarse a seguir lo que el imperio del juicio práctico le presenta como aplicable y ejecutable; y, por fin, el uso pasivo que esa persona debe hacer de todas

las facultades y funciones que recibiendo su impulso de la voluntad participan en llevar a término dicha conducta consumatoria.

Como aquí se observa, la conducta alimentaria no siempre puede reducirse a un mero acto del hombre, sino que, en este caso concreto, es un real y verdadero acto humano, en el que lo espiritual, obviamente, coopera a ella de forma más relevante que lo meramente corporal, con ser esto muy importante.

Por contra, no todos los actos aparentemente espirituales son, por ese exclusivo motivo, actos humanos. Otro ejemplo puede hacer la anterior afirmación más evidente. Éste es el caso de una persona que sufre trastornos obsesivos-compulsivos. Con mucha frecuencia a esa persona se le imponen determinados pensamientos con contenidos muy precisos, sin que pueda ser libre para apartarlos de su mente, aun cuando generan en ella intensos sufrimientos. Este paciente ocupa la mayor parte de su tiempo tratando de conocer si es o no culpable por haber pensado aquello que no quería pensar. Pero esa estimación que hace de su pensamiento en relación a su propia responsabilidad es algo que también se le impone sin contar ni con el consejo de su juicio práctico ni con el consentimiento y la elección de su voluntad.

Un paso más en este proceso y el paciente comenzará a manifestar conductas estereotipadas y rituales repetitivos expresados por acciones motoras que él libremente no escogió hacer, pero que obsesivamente fue empujado a hacerlos, ya que cognoscitivamente se le impone la idea errónea de que realizando esos automatismos contribuye a disminuir su responsabilidad.

En el ejemplo que acabo de mencionar la conducta de este enfermo está atravesada por lo que parecen actos del entendimiento y de la voluntad, aparentemente espirituales, sin que efectivamente lo sean. Y no lo son porque esta persona no es responsable de ellos, ya que no es libre para pensar o no en esas ideas, como tampoco es libre para elegir este o aquel medio de disminuir su supuesta y errónea responsabilidad. Y eso, a pesar de que los pensamientos e ideas —también aquí— constituyan la trama del conocimiento que, desde antiguo, hemos calificado como un acto de naturaleza espiritual.

Dicho de otra forma: el enfermo de nuestro primer ejemplo que seguía una determinada dieta, al comportarse así, estaba realizando un acto específicamente humano, ya que comprometía su enten-

dimiento y su voluntad libremente en lo que hacía, mientras su yo quedaba implicado en lo elegido. Esto quiere decir que, tanto el origen como el término de su conducta estaban enraizados en sus propios presupuestos cognitivos y volitivos y en las propuestas que para sí mismo se hizo. Quien así elegía su dieta, forzosamente se sentía protagonista de lo que hacía —y también responsable de ello—, como consecuencia de la egoimplicación que estaba a la base de su propia acción.

Por contra, el paciente del segundo ejemplo pensaba mucho y ejecutaba ciertas acciones, sin que esos pensamientos ni esas acciones pudieran serle imputadas. Al no poder elegir ni lo que pensaba ni lo que hacía, lo pensado y lo hecho eran actos del hombre, pero no actos humanos. Por consiguiente, ese paciente obsesivo no estaba egoimplicado con lo pensado ni por él ejecutado, no siendo protagonista o responsable ni de lo uno ni de lo otro. Ciertamente, sus pensamientos y acciones estaban automática y mecánicamente determinadas en él a causa de la enfermedad, pero en justicia no debería afirmarse que esas acciones humanas estuvieran intelectual y volitivamente finalizadas.

Los actos humanos son acciones específicamente humanas, es decir, que ningún animal distinto del hombre es capaz de realizarlas. La conducta animal participa, lógicamente, de un cierto conocimiento del fin, sin el cual sería muy difícil de justificar aquella acción animal. Pero ese conocimiento no es intelectual sino sólo apetitivo y, en consecuencia, tales acciones no dependen propiamente de ese animal, sino de sus instintos.

Por eso, en el animal no hay voluntad, como tampoco hay conocimiento intelectual o, dicho de otra forma, tanto el conocimiento (sensitivo) como la voluntad son en el animal muy imperfectos, porque ni conoce los fines de su acción (conoce algo que es fin, sin conocer su razón formal de fin y lo conoce instintiva e imperfectamente), ni quiere determinarse a ello —sólo es empujado a esa acción, por vía instintiva y mediante la suscitación de dicho comportamiento en función del flujo estimular ambiental existente.

Por contra, en el hombre puede darse un conocimiento perfecto (intelectual) del fin como fin o en su razón formal de fin —cosa que no acontece en los animales—, a la vez que conoce los medios en cuanto que medios y ambos pueden ser queridos con un querer que procede positivamente de la voluntad, mediante un acto positivo de ésta,

como principio intrínseco de la que procede. Dicho brevemente: los actos humanos implican un conocimiento intelectual del fin de la acción que se está realizando, proceden de un principio intrínseco y son libres, lo que quiere decir que el acto positivo de la voluntad de la que proceden, no está impedido por la ignorancia o la violencia —como necesidad absoluta o condicionada—, como tampoco el entendimiento ni la voluntad están oscurecidos por una vehemente pasión —qué tendría que ser patológica, en la práctica— que impida el uso de aquél y/o de ésta.

Los actos humanos son así entendidos, porque el hombre distingue los medios en tanto que medios y los fines en cuanto que fines. Los actos humanos resultan ser acciones muy complejas, gracias a las cuales el comportamiento se organiza como una acción propositiva, teleológica y finalista. Y es que la razón ordena los medios a los fines y éstos a su fin por antonomasia.

Es lógico que sea así, puesto que a los actos de la voluntad humana les ha sido impuesto por naturaleza el fin como fin. Al hombre le cabe poner los medios, elegirlos, subordinarlos o incluso hacer de ellos fines intermedios —determinados hitos en una larga secuencia— en los que tal vez descansar, pero sabiendo que esos mismos fines intermedios son medios subordinados al único fin que es la felicidad.

A este punto es donde había que llegar: el fin del hombre es la felicidad. Esto es lo que permite que el comportamiento humano sea responsable, precisamente porque el hombre goza de esa libertad en la elección de los medios y en el conocimiento de los fines. Por eso mismo, la complejidad del comportamiento humano puede descomponerse para su análisis en un encadenamiento de acciones seriadas según un cierto orden secuencial, pero sabiendo que cada acción o cada segmento de ese comportamiento es en sí mismo una acción finalizada.

Porque el hombre conoce los fines de las acciones que emprende también es capaz de construir con ellas la trama de un proyecto personal de vida, cuya meta es la conquista de la felicidad. Precisamente por eso, también los proyectos humanos convergen y se enlazan en la trayectoria biográfica del hombre que los acomete, que es un ser libre que se autoposee en el origen (Polo, 1991) y que tiene que realizarse a sí propio.

Los actos humanos demuestran que el hombre es un ser libre, autor (en el origen) de sus propias

acciones y poseedor (durante el transcurso de su acción y en su término) de lo hecho. Precisamente porque los actos humanos están sometidos al hombre que los realiza y dependiendo de él a él sólo pertenecen, el hombre es un ser que tiene psiquistoria.

Por eso, también sus propias acciones pueden ser propuestas que a sí mismo se haga, pretensiones anticipadoras de lo todavía no realizado, promesas que, arrojadas hacia el futuro, están ya anticipadas en quien las concibió y con él comprometidas, y pugnan por llevarse a término. Porque las acciones del hombre son finalizadas y porque el hombre conoce ese fin, por eso mismo la persona humana es responsable de ellas.

Los actos humanos pueden devenir irresponsables, es decir, perder su carácter voluntario y transformarse en actos del hombre cuando acontecen algunas de las causas siguientes:

En primer lugar, cuando por ignorancia no se da en el hombre el conocimiento del fin que debería haber. En ese caso la ignorancia debe ser invencible (que el sujeto no pueda salir de ella, aunque lo quiera) y antecedente o concomitante (que acontezca antes o simultáneamente que el acto de voluntad). En estas circunstancias el hombre no es responsable de su acción.

En cambio, cuando el hombre se ampara en la ignorancia (vencible) o sobreviene ésta después de haberse llevado a término la acción, ésta se robustece en su voluntariedad, porque esa ignorancia, de forma manifiesta o velada, ha sido querida.

En segundo lugar, cuando la violencia, entendida como necesidad absoluta y originándose en un principio extrínseco al agente —y a pesar de su resistencia y oposición— impide los actos imperados de la voluntad (los realizados por ella al ser realizados por otra facultad) o bien obliga a la voluntad a actuar del modo en que ella no querría. En este caso tampoco se puede hablar de voluntariedad en los actos humanos.

Por último, en tercer lugar, una violencia aunque no absoluta pero que sea capaz de condicionar seriamente la libertad de la persona puede coaccionar en mayor o menor grado los actos realizados por la voluntad. Éste es el caso típico del miedo, aunque deben estudiarse aquí todas las circunstancias que en él concurran así como la intensidad de ese condicionamiento que violenta la voluntad humana. En la mayor parte de los casos

se admite que el miedo no suprime por completo la voluntariedad, aunque sí la condicione.

Por último, también las pasiones patológicas caracterizadas por una gran vehemencia pueden suprimir la voluntariedad del acto humano, pero sólo a condición de que impidan el uso de la razón. En ese caso concreto, las pasiones pueden hacer irresponsable a quien realiza esa acción, puesto que al privarle de la razón le impiden el conocimiento del fin.

El estudio de los actos humanos constituirá siempre un elemento imprescindible del análisis del comportamiento ético, aunque sólo sea en tanto que teoría de la acción humana sometida al deber.

El entrelazamiento cognitivo-volitivo de los actos voluntarios

Donde se hace patente la voluntariedad del acto humano es en la elección, ya que ésta implica un juicio del entendimiento y un querer de la voluntad que aparecen sólidamente entrelazados. De hecho, desde Aristóteles, la tradición filosófica no ha sabido separar el entender y el querer en el acto de elegir. La elección, se decía, «es una razón que desea o un deseo que razona».

El entendimiento, a través de los conocimientos inmediatos e intuitivos de los primeros principios prácticos (sindéresis), de la deliberación y los juicios prácticos (que realiza de un modo mediato y discursivo) y del consejo e imperio, coopera con el querer de la voluntad a la realización de los actos humanos libres y responsables.

Se han distinguido varios actos de la voluntad o varios momentos en este proceso que es la génesis del acto voluntario (García López, 1987). Desde luego, la voluntad tiende siempre al bien por objeto. Ahora bien, el bien apetecido por la voluntad puede consistir en un medio que se ordena a la consecución de un fin o en un fin en sí mismo.

Los actos de la voluntad, que tienen como objeto los bienes en tanto que medios, son el consentimiento, la elección y el uso activo. En cambio, los actos de la voluntad que tienen como objeto el bien en tanto que fin son la volición, la intención y la fruición.

La volición es el acto primero y más simple de la voluntad, cuyo objeto es el fin en sí mismo considerado. Para que se realice este acto de la voluntad —que se conoce con el término de sim-

ple volición— es necesaria la participación del entendimiento que es el que le presenta el bien y el fin que ésta quiere.

La *frucción* designa el último y más completo acto de la voluntad y consiste en la posesión y complacencia en el fin querido. El apetito intelectual no es otra cosa que la voluntad, y la complacencia en el apetito sensitivo también es acto de la voluntad. También aquí interviene el entendimiento, bien a través del apetito intelectual — que también descansa y se complace en el bien conocido— o bien a través de la complacencia del apetito sensitivo. El papel del entendimiento, con respecto al fin último logrado, es más bien la contemplación.

La *frucción* perfecta es aquella que conlleva la complacencia del apetito intelectual y su objeto se refiere al fin absoluto, que es poseído de un forma real y plena. En cambio, la *frucción* imperfecta es aquella que conlleva la complacencia del apetito sensitivo y su objeto es la posesión intencional o esperanzada de un fin próximo y relativo. Ya se habrá observado el sutil pero necesario entrelazamiento entre el entendimiento y la voluntad.

Por último, la *intención* (de *in* y *tendere*, tendencia o impulso) designa el acto de la voluntad que tiene por objeto al fin, pero todavía ausente, en tanto que alcanzable por algún medio. También aquí interviene el entendimiento, pues en tanto que de manera presupositiva y directiva es el entendimiento práctico el que le marca la dirección al fin, poniendo orden entre los medios y entre los fines intermedios, para que la voluntad se determine a ellos.

En lo que se refiere a los medios, el primer acto de la voluntad es el *consentimiento*. Pero el consentimiento de la voluntad tiene necesidad del consejo del entendimiento (pensar, deliberar), es decir, de la deliberación discursiva que lleva a cabo la razón práctica en relación de qué medios son los más aptos para conseguir el fin querido. El consejo del entendimiento no se limita a ser una mera deliberación, sino que es también el que sentencia respecto de qué medios son más viables y eficaces. Una vez que se ha producido el consejo por el consentimiento, la voluntad se adhiere a la sentencia del entendimiento, es decir, a lo que la razón práctica propuso a través de su consejo. Pero el consentimiento no es la elección, sino que se distingue de ella como observaremos a continuación.

La *elección* (de *eligere*, escoger) es el acto de

la voluntad por el que ésta escoge un medio entre los medios que se le presentan como el mejor o el más apto —según las razones de conveniencia o utilidad de cada uno de ellos— para conseguir el fin que se quiere. La elección también supone el consejo comparativo, es decir, aquel acto de la razón práctica que ayuda a discernir por qué un medio es mejor que otro. Tras el consejo comparativo, la elección acepta el medio que, aquí y ahora, se considera mejor en función de sus circunstancias y se adhiere a él voluntariamente.

En la elección es donde se hace patente de forma más radical la libertad psicológica del hombre. La fundamental diferencia existente entre la elección y el consentimiento es que mientras que aquélla se refiere al medio que aparece como más útil para conseguir el fin, tras la comparación con los otros medios, éste, el consentimiento, se refiere únicamente a la bondad absoluta de los medios que se representan, sin que esta bondad sea dependiente de la mayor o menor conveniencia o utilidad. La elección no es, pues, nada más que la aceptación por parte de la voluntad del consejo comparativo, último juicio práctico del entendimiento.

Por último, aquello que se ha elegido hay que realizarlo. Al acto de la voluntad que realiza lo elegido se designa con el término de *uso activo*, diferenciándose del uso pasivo, que es el acto de la voluntad que pone en movimiento a otras facultades para realizar tal comportamiento. El uso activo, como acto de la voluntad, es donde concluye el acto humano voluntario.

Por el uso activo necesita de otro acto del entendimiento, del *imperio* (imponer orden) que presenta el medio elegido por el consejo comparativo como algo a realizar y ejecutar. Gracias al imperio del entendimiento, se establece un ordenamiento que culmina en la *ejecución del fin*; y eso a pesar de los nuevos obstáculos que puedan surgir, gracias a que el imperio del entendimiento saldrá al paso de ellos, a la vez que robustece la resolución tomada. Esta firmeza en el mantenimiento de la resolución tomada es un impulso propio de la voluntad.

Sin este entretejerse recíproco del entendimiento y la voluntad el hombre no podría ser dueño de sus acciones, porque éstas ni estarían finalizadas (y conocidas en su finalización) ni serían queridas (y realizadas en su ejecución).

Gracias al entendimiento nuestras acciones

son intencionadas, cuando todavía el fin está ausente. Esa finalidad anticipatoria de lo que apenas es algo más que un proyecto de acción se debe al entendimiento. Pero el fin conocido por el entendimiento es un bien que queda mostrado a la voluntad.

Por eso el conocimiento del fin (función del entendimiento) deviene fin-tendencia (querido por la voluntad). El fin de una acción, en tanto que es conocida por el entendimiento y presentada a la voluntad, se convierte en pretensión. Por eso mismo también el conocimiento del fin es la motivación principal y más relevante para nuestro comportamiento, y, en tanto que motivación, lo primero que pone en marcha nuestra conducta, aunque, paradójicamente, sea lo último que se alcance en tanto que fin.

Si el fin no se conociera, la voluntad no correría, encontrándose desmotivada para la acción que hay que emprender. De otro lado, aunque se conociera el fin y la voluntad lo quisiera, habría que buscar qué medios son los necesarios para conseguir el fin propuesto y ya querido (la pretensión se hace propuesta).

Aquí es precisamente donde interviene el proceso de deliberación, el cual, después de buscar y contrapesar las diversas alternativas posibles —siempre en su ordenamiento respecto del fin alcanzable—, llega a una sentencia judicial, aconsejando a la voluntad cuál es el mejor de entre ellos. Esta sentencia se hará firme, como último juicio de la razón práctica, tras comparar unos y otros medios, aquí y ahora. La deliberación y el consejo, aunque sean sentencias del último juicio de la razón práctica no son por sí mismos decisivos, son meramente consultivos.

Lo propio de las consultorías profesionales es dar consejos. Y eso es lo que hace aquí el entendimiento. Sería impropio de los consultores tomar decisiones, porque su actividad no va más allá —ni tampoco más acá— de emitir un dictamen. A la voluntad compete tomar la decisión. Pero una decisión que no estuviera fundamentada en la deliberación y el consejo tendría muchas probabilidades de convertirse en una decisión errada.

Insistimos en que es la voluntad la que decide. Y tal acto no puede realizarse sino interrumpiendo el proceso de deliberación (que es el del entendimiento) por un acto de elección de una instancia ajena a él (la voluntad). Desde esta perspectiva parece ser que la voluntad, en tanto que es la instancia decisoria, resulta más relevan-

te que el entendimiento o instancia deliberadora.

Sin embargo, desde otra perspectiva, no acontece así, puesto que la decisión de la voluntad sigue el juicio sentenciado en la deliberación por la razón práctica. No se trata aquí de señalar la preeminencia o prioridad de una facultad sobre otra, entre otras cosas porque la cooperación entre ambas es forzosa, tanto que la cooperación se transforma en contribución.

Pero, en última instancia, la decisión de la voluntad es ella misma libre y tiene muchas posibilidades de errar, bien porque, a modo de ejemplo, ha interrumpido excesivamente pronto el proceso deliberativo o bien porque no ha seguido la sentencia del imperio del entendimiento.

En cualquier caso, como todas las deliberaciones sumadas no constituyen una sola decisión, el acto voluntario que es el uso activo de la voluntad, comporta un cierto riesgo. Este riesgo emerge como consecuencia de la libertad entrañada en la misma voluntad. En efecto, el uso activo de la voluntad no puede asegurarse desde el imperio del entendimiento —juicio práctico que podría prolongarse indefinidamente—, pero tampoco desde la seguridad que pudiera proporcionar una toma de decisiones acerca de lo que hay que hacer, que se dedujera desde lo todavía no hecho. De aquí que el uso activo de la voluntad se confunda con un acto de decisión por cuya virtud la voluntad misma se decide a algo. Esta decisión de la voluntad comporta un cierto riesgo, pero constituye también la fuerza creadora de la libertad.

En cualquier caso, tampoco es tanto el riesgo de la libertad creadora puesto que la elección de la voluntad, repitémoslo una vez más— se refiere a los medios, supuesta la intención del fin. Y es que, como dice la afirmación tradicional, «ultimus finis nullo modo sub electione cadit». No; la libertad no puede elegir el último fin en sentido moral —si, como se ha afirmado líneas atrás, se quiere alcanzar la plenitud—, precisamente porque éste es su raíz y la savia por la que la voluntad está orientada a lo que está orientada. Pero eso no acontece en la perspectiva del fin psicológico, pues el hombre puede apartarse voluntariamente de su último fin y situarlo en otro objeto. Que los fines últimos no puedan ser elegidos, no debe interpretarse como un límite de la voluntad. Más aún cuando, como se ha dicho, esos fines son la raíz que hace posible la orientación de la misma voluntad, es decir, lo que posibilita el que la voluntad alcance en plenitud su querer.

El entrelazamiento entre el entendimiento y la voluntad resultan obvios en el análisis que hemos hecho de los actos humanos libres y responsables. La interacción entre estas dos facultades es complementaria, tanto en lo que respecta a la elección de los medios como a la conquista del fin en que consiste la felicidad. Sin el conocimiento del fin no es posible la inclinación al bien de la voluntad.

Del mismo modo, sin el compromiso de la voluntad respecto del bien —que es lo que quiere—, no sería posible el juicio de la razón práctica. Sin el consejo y la deliberación ninguna elección sería voluntaria. Tal vez la mayor dificultad que encontramos en el modo en que se articulan el entendimiento y la voluntad provenga de que no tenemos un concepto suficientemente nítido acerca de lo que es la verdad y el bien.

La Ética como propuesta, pretensión y proyecto

En la conducta humana, objeto de la Ética, no todo son respuestas. El comportamiento humano no puede reducirse a un mero reflejo, como pretendieron en su día algunos conductistas. El hombre es capaz de transformar sus respuestas en propuestas, es decir, de responder al ambiente proponiéndose a sí mismo en esa respuesta lo que a continuación debe hacer.

El hombre es un ser capaz de proyectos. Inevitablemente, todo hombre, de alguna manera, es un proyecto que se cumple en el tiempo, porque por ser el hombre un ser temporal que tiene comienzo y que tiene fin, ha de transformar el tiempo en psichistoria, es decir, en la duración en que puede realizar su trayectoria biográfica y personal, gracias a la cual él mismo se realiza como quien es.

En este horizonte, su comportamiento ético es aquel que salvaguarda y garantiza la realización de su mejor proyecto: el de ser hombre. Es decir, aquel por cuya virtud el hombre ajusta su actividad a la línea de crecimiento que le hace alcanzar su máxima estatura como persona.

Polo (1991) lo ha visto muy bien al afirmar que «crecer, perfeccionarse como hombre es la más alta forma de crecimiento que existe. Ahora bien, en la medida en que el hombre se comporta éticamente, se perfecciona. Realizar lo ético es del orden del crecimiento del perfeccionamiento del propio ser» (pág. 110).

Desde esta perspectiva, el hombre se nos presenta como el ser de crecimiento irrestricto, siempre que no se reduzca ese crecimiento a un mero actuar. Crecer significa multiplicarse pero diferenciándose; crecer significa ir a más siendo mejor. Por eso, el hombre nunca acaba de crecer del todo. Esta tendencia al crecimiento es, en el fondo, lo que Polo denomina «optimismo vital». Dice así: «El optimismo vital nace de la esperanza de ser más por dentro, de conquistar cotas humanas transformándose al realizarlas» (pág. 113).

Exactamente, en esto consiste el crecimiento: en transformar y en asumir, sin por ello perder la libertad. Si el hombre no creciera, si sus respuestas fueran solamente reacciones, apenas conductas reactivas a los meros estímulos, todas sus respuestas serían reflejas. El hombre es capaz de integrar, de asumir y de transformar el mundo, autotransformándose a sí mismo en ese cambio o modificación, y esto ya es crecer.

Por eso, el hombre no es un ser circunstancial o, al menos, no lo es absolutamente. Y no lo es en el sentido de que toda la biografía, la hechura, la trayectoria biográfica de su andadura vital sea una pura consecuencia de las circunstancias a las que el hombre está expuesto. No; cuando afirmamos que el hombre es un ser circunstanciado hay que entender la circunstancia como algo que, a su vez, es modificable por el hombre y por las transformaciones que por medio de su libertad la persona realiza.

El hombre es el ser capaz de crear su propia circunstancia, aunque por el hecho de crearla haya de responder luego —a veces hasta con su propia vida— del cambio que hizo de su circunstancia. Si no fuese así, el hombre estaría determinado por la circunstancia y entonces el hombre dejaría de ser la persona libre que es para convertirse en un ser circunstanciado, es decir, en un animal.

Como ser ético, el hombre es el ser que tiende a más, que crece, que se organiza en el tiempo, que es capaz de concebir propuestas a las que encadenar su respuesta; que anticipa el futuro y en ese grande o pequeño espacio que le ofrece su libertad personal, poder atender a aquellas alternativas que hacen viable esta o aquella opción.

Es cierto que hay en el hombre tendencias naturales o inclinaciones, cuyo objetivo está relativamente fijado. Pero a su vez, la fijación de esos objetivos en el hombre es bastante flexible y plástica y permite una cierta elasticidad.

Aunque condicionada, la fijación de esas pautas de acción no es tanta que determine la conducta del hombre. Por eso, las respuestas del hombre nunca son respuestas determinadas como en el fijismo animal o como los movimientos fototrópicos de las plantas. Las respuestas en el hombre son propuestas, que como las tensiones en él son pretensiones.

El hombre tiene, qué duda cabe, ciertas tendencias naturales, pero esas tendencias permiten grados de libertad muy diversos por cuya virtud el hombre puede crecer y tender a algo más, a algo mejor. Ser ético, apostar por la Ética significa tener la posibilidad de tender a más, de ser capaz de adaptarse a una norma superior que el propio hombre ha descubierto en sí. Estas tendencias naturales que el hombre tiene están entreveradas de libertad y por eso no son rígidas, sino que el hombre conserva en medio de ellas su libertad.

Pero a la vez, muchas de esas tendencias apuntan a una norma moral. En ocasiones, en el seno de esa misma tendencia emerge la norma de comportamiento por la que éste debe autorregularse, como algo que es connatural a ese mismo comportamiento. En ese caso, en tanto que norma, no constituye un artefacto que limite el comportamiento de la persona, como tampoco significa un hito restrictivo o represivo de esa misma tendencia humana, sino más bien, aquello, precisamente, que lleva a plenitud a la tendencia, en tanto que la armoniza. Se diría que la norma natural, a través de su iluminación, hace más posible y viable que se logre la plenitud de esa tendencia natural.

En cierto modo, lo que hacen las normas éticas es cambiar la mera respuesta humana transformándola en propuesta. La norma ética muda y cambia la tensión en pretensión, la tendencia en proyecto. En este sentido, puede afirmarse que la norma ética hace al hombre más libre, ya que el comportamiento ético incrementa el acierto y las mismas posibilidades de la libertad de ese comportamiento, siempre que aquí entendamos la libertad como la autoposesión en el origen.

Por eso, en la medida en que esas tendencias naturales se conducen de acuerdo con la Ética —se ajustan a la norma natural ética—, en esa misma medida, esas tendencias se transforman en proyecto humano, resultando enriquecidas, diversificadas y magnificadas hasta la plenitud de lo que es propio del hombre.

Cuando se actúa así, esas tendencias no someten ni aherrajan al hombre en que se hallan, sino que, lejos de subordinarlo a ellas, es el hombre el que las somete a la totalidad de su ser, al embriodarlas, conducir las, dirigir las e incluso determinarlas hacia los propios fines que se ha propuesto alcanzar.

Todo esto es ganancia de libertad, un nuevo modo de autoposeerse en el origen. Quien domina sus tendencias, quien las embrioda, dirige y controla con mano fuerte adonde el sujeto quiere ir con ellas, es más libre que quien está a merced de esas tendencias. También en este sentido podría entenderse el crecimiento humano como el acrecerse de nuestra libertad como consecuencia de esa autoposesión de nuestras propias tendencias.

Esto es lo que da mayor consistencia subjetiva a la propia persona. Sólo si el hombre es capaz de perfeccionarse a sí mismo será capaz de crecer. Buena parte de ese crecimiento no es otra cosa que consistencia personal, firmeza subjetiva, estabilidad posibilitadora de que el hombre vaya a más o siga yendo a más lejos y mejor. Crecer debe entenderse aquí, siguiendo a Polo, como sinónimo de ser más, de ser mejor. En este contexto ético, crecer es sinónimo de felicidad.

La capacidad de crecimiento irrestricto que da al hombre el comportamiento ético es precisamente lo que posibilita que el hombre sea perfeccionable. Las tendencias naturales, la libertad y el propio crecimiento del hombre, demuestran, de una u otra forma, la perfección intrínsecamente perfectible en que consiste la vida humana. El hombre es tanto más hombre cuanto más se perfecciona.

Cuando el hombre viene a este mundo trae consigo una cierta perfección inicial: la que se deriva del ser que es. Pero el hombre no está hecho y tiene que hacerse. En tanto que ser por hacerse y todavía-no-hecho, su perfección inicial forzosamente está llamada a una perfección final todavía mayor.

Esto significa que esa perfección inicial del ser humano es perfectible. El grado de bondad que alcanzarán las perfecciones naturales e iniciales, que en el punto de partida cada hombre tiene, en buena medida dependerán de que todas ellas se fortalezcan, aúnen y crezcan armoniosamente en plenitud. Cuando este crecimiento no es armónico, cuando no tira hacia arriba de forma equilibrada de todas las tendencias —y las

desgarraduras, incoherencias, crecimientos erráticos, gigantismos, atrofas, enanismos e incongruencias disarmónicas son un buen ejemplo de ello—, más que de crecimiento habría que hablar, entonces, de desarrollos patológicos, conglomerados anárquicos o malformaciones.

Así las cosas, podría sostenerse que la libertad es la condición de la posibilidad de la perfección perfectible que es el hombre. Como dice Polo: «De la libertad emana un imperativo: “sé mejor”, “ve a más”, “sé auténticamente hombre porque todavía no lo eres”».

El hombre es un ser siempre perfectible por virtud de su apertura cognoscitiva. El perfeccionamiento humano no tiene techo: por eso mismo siempre se puede crecer; pero también menguar, hasta incluso arruinar la perfección inicial que uno tenía. En la lucha por conseguir este crecimiento es como la persona muestra su ser ético.

Después de esto, la Ética no puede entenderse ya como una materia, ley o norma que hace de la persona humana un ser estrecho, en tanto que limita, cerca y restringe —algunos sostienen que hasta la represión— el amplio ámbito de libertad en el que aquélla ha de desenvolverse. Por contra, la Ética es lo que profundiza, intensifica y extiende las propias tendencias humanas que, al amparo del vigor ético, resultan así ampliadas, incrementadas y plenificadas. Dicho de otra forma: en la medida que el hombre se hace más ético, en esa misma medida, sus tendencias se fortalecen y robustecen.

Perfeccionar la perfección inicial de que estamos dotados significa acrecernos, robustecernos aprender a amar, atender mejor a los que nos rodean, es decir, ser cada vez más fuerte.

Si el hombre no tuviera la opción de su propio perfeccionamiento, la Ética sería absurda. La Ética tiene que ver con la libertad, con la posibilidad de hacernos más fuertes. Sin fortalecimiento de las propias tendencias no habría crecimiento, del mismo modo que tampoco sería posible la autoperfección personal. En la medida que es ético nuestro comportamiento, nuestra libertad se acrece y nosotros mejoramos.

La conducta humana no es ya una mera respuesta que se pierde sin dirección en el vacío o que se agota en un mero responder determinado por el flujo estimular que la suscita, sino algo finalizado que, en cuanto tal, es convergente con el proyecto alumbrado por la libertad personal. Esa conducta finalizada, en tanto que todavía no

realizada del todo, es a lo que aquí se ha denominado propuesta o propósito, porque sin haber alcanzado la perfección a la que aspira, no obstante tiene ese propósito y a ella apunta y se dirige.

Esto es lo propio y específico del comportamiento ético: un nuevo moldeamiento por cuya virtud el hombre transforma sus referencias en pre-ferencias, sus respuestas en pro-puestas (respuestas propositivas) y sus tensiones en pre-tensiones, todo lo cual otorga un mayor alcance y un más vigoroso carácter finalista a todo cuanto el hombre hace.

El comportamiento ético al que está vocado el hombre —y para el cual está naturalmente dotado— le permite ser fuerte en la adversidad, sin dejar por ello de ser flexible en las más variadas circunstancias y contextos. Y todo esto no sólo sin traicionar la propia excelencia, sino más bien optimizándola, es decir, siendo consciente con la coherencia legitimadora de su propia conciencia y de todo cuanto hace.

Lo perfectible de esa perfección inicial demuestra la presencia en el hombre de una robusta tendencia a ser más, a ser mejor. Y esto mismo manifiesta que el hombre es, por naturaleza, un ser un tanto descentrado. Pero tal «descentramiento» —entiéndase bien— es lo que le permite estar abierto de un modo irrestricto a la perfección. Por eso, cuanto más se centra el hombre en sí mismo (clausura egotista), más descentrado está. En cambio, se concentra tanto más en sí mismo (se plenifica como resultado de su acción) cuanto más sale de sí propio (apertura altruista) y se abre y entrega al prójimo.

En cierto modo el hombre es un alguien que sólo se centra en la medida que su atención tiende (trasciende) a lo que está más allá de él. El hombre es un ser abierto en cuya capacidad de apertura late también la posibilidad de un cierto equilibrio y centramiento.

La Ética viene a estimular al hombre todavía más a salir de sí, a encontrar su centro de gravedad ampliando sus tendencias, armonizándolas y robusteciéndolas unitariamente respecto de un sentido o significado. El hombre se centra precisamente cuando atiende, se ocupa y compromete con algo o alguien que le trasciende.

Per todo esto no se conquista en un instante y de una vez por todas. La realización de todo esto exige tiempo. Por eso el crecimiento ético presupone una cierta madurez, una cierta constancia y una cierta paciencia.

«La vida ética —escribe Polo— es una vida normada de acuerdo con el ser más, no con el ser ya» (pág. 123). Esto significa que el comportamiento ético, por su propia definición, tiene que huir del instantaneísmo, de la eclosión del comportamiento que sólo opta por el instante saltatorio, aislado y desvertebrado del continuismo temporal en que tiene acomodo el encadenamiento lleno de sentido del instante siguiente con el instante anterior.

La vida ética no puede limitarse a sólo un instante, sino a la continuidad de una trayectoria biográfica. Y eso es lo que da madurez al ser, lo que le permite crecer, armónicamente, en su desarrollo. Cuando el crecimiento es anómalo emerge la patología. El gigantismo y el enanismo no son nada más que sus consecuencias: unas tendencias crecen mucho en unos casos, mientras otras no crecen nada o todas ellas crecen o no crecen en absoluto. Cuando el crecimiento de las tendencias no refuerza a unas y a otras, no hace que unas y otras se refuercen entre sí, de manera que haya entre ellas una interdependencia armónica, entonces lo que resulta es un crecimiento viciado, monstruoso y errático. En ese caso, el acrecerse de una tendencia significa la división o anulación de la otra y el amenguarse de la persona entera que acaba por asfixiar las posibilidades de perfeccionarse que como ser tenía.

Acabamos de observar cómo la Ética es inseparable del *autoperfeccionamiento humano*. Y es que, insistimos una vez más, el hombre puede crecer, puede tener, tiene de hecho, esa tendencia a ser mejor. Y esa tendencia natural a ser mejor, a ser bueno, es una disposición natural que constituye el «humus» donde crecerán las virtudes morales. «La Ética —ha escrito Polo— no reprime las tendencias, sino que las maximaliza» (pág. 125).

Lo propio de la naturaleza es tender. Por eso, la naturaleza es principio potencial de las operaciones y cuanto mejor es el hombre, cuanto más feliz es, más poderosas, eficientes y perfectas son sus tendencias, como también su crecimiento es de mayor alcance. Desde esta perspectiva, la virtud no es nada más que el fortalecimiento de las tendencias humanas. Pero así como el pluralismo de nuestras tendencias debe crecer armónicamente de manera que el acrecerse de una tendencia robustezca y fortalezca a las restantes, lo mismo podría hablarse respecto de las virtudes.

En cierta manera, la virtud no es sino el fortalecimiento de una tendencia. De aquí que no haya una virtud, sino muchas, y por eso también que las virtudes morales estén conectadas como lo están las tendencias naturales que hay en su base. Como sostiene Polo, «las virtudes están conectadas; si no, la intensificación de la tendencialidad humana carecería de consistencia, unas inclinaciones chocarían con otras, y sería imposible el verdadero crecimiento. (...) En virtud de lo irrestricto de su perfectibilidad el hombre no es un sistema cerrado que termine en una situación de equilibrio o aspire a ella para, desde ahí, reaccionar sólo cuando esa situación se altera. (...) La noción de equilibrio es insuficiente. El desarrollo humano es armónico y sistémico. La noción de equilibrio es demasiado estática» (pág. 125).

Sintetizando la doctrina expuesta por Polo, hay que afirmar que lo propio de la naturaleza es tender, en tanto que lo propio de la naturaleza es ser el principio potencial de nuestras operaciones. Ahora bien, el crecimiento consiste en el desarrollo armónico y entrelazado de todas nuestras tendencias. Y ese crecimiento apunta a un fin que es el de la felicidad. Pero tal crecimiento no será posible sin las virtudes que son perfectivas de los principios del actuar y gracias a las cuales todo sistema tiene consistencia. Por consiguiente, naturaleza, tendencias, crecimiento, perfectibilidad armónica de las tendencias, felicidad y virtudes se exigen mutuamente. Las virtudes dan consistencia al sistema. La Ética, en el fondo, no es nada más que la condición de consistencia de toda la sociedad, puesto que cuanto más virtuoso sea el hombre, más feliz será la sociedad. Y es que la «polis» se hace, se construye con hombres buenos.

Por contra, cuando lo que de perfectible hay en la perfección humana inicial de cada ser no crece, cuando las tendencias a esa perfección y crecimiento no se realizan, o esas potencialidades naturales no se actualizan, el efecto resultante empobrece al hombre y a la sociedad. Cuando esto sucede, la inicial perfección perfectible deviene en perfección defectible, es decir, en algo defectuoso y empobrecedor. Pero como el hombre era libre de diseñar la hechura de su personal crecimiento y éste ha resultado tan empobrecedor, es posible que tal mudanza sea negligible y acaso culpable. El cambio que se ha operado, en lugar de robustecer y perfeccionar las propias tendencias las debilita y, en cierto

modo, se alteran. En este punto hasta podría hablarse de enfermedad moral, ya que términos como *infirmitas* e *insecuritas* expresan muy bien el resultado final de «falta de firmeza» e «inseguridad» a que conduce a la persona, como consecuencia de su comportamiento anético. La virtud, en cambio, se nos hace patente como consistencia, estabilidad, plenitud y felicidad, propiedades todas ellas que son buenos descriptores del estado de salud de la persona.

«Casos clínicos» o «casos de conciencia»

El ejercicio clínico de la Medicina, nos tiene acostumbrados —mal acostumbrados, por cierto— a hablar de «casos clínicos». Algo parecido puede suceder respecto de ciertas bioéticas que gustan de hablar de «casos de conciencia».

Es cierto que ningún enfermo es un caso —ni siquiera clínico—, puesto que la persona es mayor y distinta que el «estado» de enfermedad que padece. La enfermedad— cualquiera que ésta sea, incluso las crónicas— apenas es un accidente, una circunstancia —todo lo importante que queramos— que atañe y afecta, lógicamente, a la persona, pero que jamás es capaz de explicar lo que aquélla es. Más aún, porque cada persona es como es, las enfermedades que los hombres padecen se configuran de esta o aquella forma, y no al contrario.

Por eso debemos huir de los llamados «casos clínicos», porque ningún enfermo es un caso. Y, precisamente, también por eso los especialistas en Ética debieran huir de los «casos de conciencia»: porque ninguna situación ética, por grave que pueda ser, tiene capacidad suficiente para reificar la conciencia y reducirla a un instante estático e inmodificable. Nuestra conciencia es dinámica, no es estática y, por tanto, el juicio ético que resulte no puede ser algo tal rígido como el comportamiento de un mero automatismo. Y eso a pesar de que las leyes que regulan e inspiran ese juicio sean, obviamente, estables y universales.

Dicho de otra forma: así como ningún enfermo es un «caso clínico», tampoco ningún enfermo debiera ser un «caso de conciencia». No hay, pues, «casos clínicos» ni tampoco «casos de conciencia». De admitirse la existencia de los «casos clínicos», la Medicina toda se convertiría en una mera casuística patológica. De admitirse

los «casos de conciencia», toda la Bioética se transformaría en una mera casuística moral. No obstante, la exposición de ciertos «casos» es en ocasiones necesaria, tanto en la enseñanza de la Moral como de la patología; entre otros motivos, porque ayuda precisamente a personalizar las aplicaciones de esas enseñanzas.

La tradición médica ha venido sosteniendo desde antiguo el espíritu de que «no hay enfermedades, sino enfermos». Este principio habría que considerarlo también desde la perspectiva ética, puesto que cualquier decisión que se tome exige previamente de la necesaria reflexión acerca de la persona (única e irrepitable) y de su contexto (que, en alguna forma, tampoco es homolizable al de otras personas).

A esto hay que añadir que no hay acciones médicas aisladas. Todas las pequeñas decisiones que integran el acto médico se hacen convergentes, se anudan, se entrelazan, se configuran en un proceso en el que es muy difícil separar y distinguir unas de otras. Si hiciéramos de la Bioética y de la Medicina una bioética casuística y una patología también casuística, lo que haríamos sería romper la realidad del hombre, fragmentarlo, atomizarlo en esa *membra iniecta* en que por esa acción devendría la persona humana. Con ese modo de proceder romperíamos también la unidad de la ciencia —sea la Ética o la patología—, pues al actuar así anularíamos de hecho los principios, normas y leyes (que en tanto que universales son generalizables) por las que se rige, para encerrarnos en el hermetismo particularizado y demasiado recortado de este o aquel caso (que, lógicamente, no es generalizable) o de esta o aquella situación (ética de la situación). Y es que, como decía Aristóteles, «no puede haber ciencia sino de lo universal».

La misión de la Bioética, como la de la Medicina, es muy contraria a esa atomización. Su principal función es la de integrar los diversos elementos que la componen en una unidad de sentido superior. El error casuístico —trátese de la clínica o de la Bioética, sea aplicado a la conciencia o a la enfermedad— sólo queda superado cuando se contempla el juicio ético desde el horizonte de lo preceptivo y normativo.

Cuando se parte de la ley, el atenuamiento al caso singular y concreto que ha de juzgarse aparece como más exigente y mejor fundado. ¿Por qué? Porque entonces se descubre que lo que hay que hacer es aplicar determinados principios a

unas conductas, a la luz de los criterios de verdad que en estas últimas se contienen. Sólo actuando así se puede dilucidar lo que estaba permitido y lo que estaba prohibido en aquellas circunstancias y, en consecuencia, si el acto realizado era bueno o no, si plenifica o no la vida de quien así se comporta, haciéndola más benevolente. La complejidad de las decisiones médicas unida a la versatilidad de la conducta del paciente y a su personal libertad hace que la justa aplicación de esos principios no sea tan fácil como parece.

En primer lugar, porque con sólo esos principios no pueden medirse todas las personas y circunstancias, de una forma automática.

En segundo lugar, porque cada enfermo —lo mismo que el médico— debe juzgarlos desde la propia conciencia y tampoco tenemos demasiadas garantías de que podamos juzgar rectamente cada situación, cuando tantas veces ni siquiera somos capaces de hacerlo con la propia. En todo caso, lo que habrá que hacer es profundizar, ahondar más en la formación de la conciencia personal, para que la conducta ética que de la acción médica resulte no sea una bioética derivada de la mera casuística.

En tercer lugar, porque los actos humanos no aparecen o, simplemente, se manifiestan a través del comportamiento, como gustarían de sostener los viejos behavioristas o conductistas. En todo acto humano hay dimensiones irrenunciables de intimidad y privacidad, además de otras dimensiones en las que por manifestarse públicamente la conducta esta puede ser observable y cuantificable por una concreta comunidad científica. Pero los actos humanos de que entiende la Ética, la conducta humana que debe juzgar es mucho más compleja que lo meramente observable, por lo que los actos de que entiende no pueden reducirse a sólo su dimensión pública y cuantificable. Es preciso evaluar también lo que acontece en la intimidad del hombre, por difícil que esto sea.

Una ética que sólo se funda en el respeto externo, en el *sentimiento* de respeto a las leyes establecidas socialmente, ve con dificultad casos que suponen un juicio de tomar decisiones por otro, cuando se estima que su acto de decidir es incorrecto. Si no se supera el externalismo ético, no se podrá juzgar y decidir correctamente sobre pacientes, que por ejemplo, eligen incorrectamente —siguiendo el ejemplo de W. Brock y S. A. Wantmann⁵. Un excesivo legalismo impide al médico tomar las decisiones oportunas.

Por otra parte, los actos humanos comportan otras dimensiones que van más allá de propio individuo y que tienen repercusiones en la comunidad, por lo que inciden en la virtud de la solidaridad. Tal proyección social de los actos humanos —que va más allá de la individualidad y alcanza a la misma solidaridad— debe tenerse en cuenta, puesto que las decisiones clínicas que se tomen deben contemplarse desde la perspectiva de cuál es el mejor modo de optimizar el que el hombre cumpla y satisfaga el fin último que con su vida se propone.

El tema de la finalidad de los actos humanos interpela continuamente la acción del médico. Y es que, por esa finalidad de que está dotado, el comportamiento humano pierde su aislamiento y se organiza dinámicamente alcanzando un nuevo sentido, configurando la propia biografía con unos nuevos valores que, a su vez, hacen posible el que la persona valga. Es decir, la realización de valores a través de nuestro comportamiento nos avalora y acrece nuestro valer como personas.

Tratar de entender el comportamiento del hombre desde el ámbito de los valores nos fuerza a hablar de las virtudes. La Bioética tiene que ver con la virtud. Y tanto de la virtud del enfermo como de la virtud del médico. Naturalmente, la virtud tampoco es una consecuencia inmediatamente derivada del deber. Por eso, aunque sea propio de la Bioética la asunción del deber —no se puede pretender construir una bioética sin obligaciones ni deberes—, no obstante, tampoco se reduce al deber ni sólo con él se identifica.

Insisto en que la Bioética no puede reducirse a una ética de la obligación o de sólo la obligación. En todo caso, eso sería una ética mínima y la Bioética —por la grandeza y dignidad del hombre a que está llamada a servir—, está abierta a ser una ética de máximos, una ética por sobreelevación que apunta a la excelencia, una ética que trata de contribuir a que tanto el paciente como el médico sean portadores y alcancen una vida lo más honesta posible. Por todo ello, la motivación última de la Ética no es tanto la resolución de un «caso de conciencia» particular, como el encaminamiento del hombre *ad actitudinem vitae*.

⁵ Cfr. BROCK, D. W.; WARTMAN, A., «When competent patients make irrational choices» (Editorial), en *The New England Journal of Medicine*, 322, 22, 1990, pp. 1595 y ss.

Ética y éxito

Hemos visto líneas atrás que la Ética era la ciencia subordinante respecto de la Medicina, que era la ciencia subordinada. Naturalmente, la Medicina debe tender a triunfar sobre la enfermedad, a aliviar el dolor, a consolar al paciente y eso incluso en el caso de que no consiga una restitución *ad integrum* de la enfermedad del paciente. Ciertamente, la Medicina como ciencia está llamada a ayudar al hombre a triunfar sobre el dolor y el sufrimiento. Hoy disponemos de numerosos datos e indicadores acerca de ese éxito. Lo ventajoso de ese progreso de la Medicina se pone de manifiesto, por ejemplo, en el triunfo sobre la mortalidad de tantas enfermedades antes incurables, lo que ha supuesto un poderoso aumento de las expectativas de vida.

Ahora bien, el criterio de éxito no puede convertirse en principio fundante y último del comportamiento médico, al cual se subordinen todos los demás. Los criterios éticos no debieran subordinarse jamás al criterio del éxito. La Ética puede contribuir al éxito pero no lo garantiza. Lo propio de la Ética no es el éxito; lo propio de la Ética es el bien. De aquí que pueda haber actos médicos que sean perfectamente éticos —porque tienden al bien— que, sin embargo, no son exitosos (acaso porque no son curativos), y viceversa.

Lo decisivo desde el punto de vista ético en la asistencia clínica y en el quehacer del médico es la decisión acerca del bien: la realización de ese fin ético humano. Una medicina así ejercida, una medicina que no se contraponga a la Ética, sino que la realice en sí, es, qué duda cabe, una medicina también exitosa, incluso más exitosa que la que está basada solamente en el fin curativo.

Al fin y al cabo, la salud no es el último fin del hombre, sino que hay también otros fines en la vida humana —como, por ejemplo, el mismo comportamiento ético— a los que en ocasiones la salud ha de subordinarse. Y es que la salud es un bien parcial todo lo importante que se quiera, pero subordinado al bien final, al bien total que es lo que constituye el sentido de la vida humana.

Por eso la medicina que realmente triunfa es la medicina que está varada en el comportamiento ético del médico y no la medicina tecnológicamente triunfalista y, sin embargo, paupérrima desde la perspectiva ética. Por otra parte, el éxito de la Medicina no puede convertirse en el fin ético del

hombre. El auténtico éxito, el verdadero triunfo del ser humano, consiste en alcanzar el bien. De aquí que el verdadero triunfo de la Medicina, para que éste sea ético, consista en alcanzar el bien.

Por otra parte, el éxito que sólo depende de la tecnología y no de la libertad humana es inhumano. El éxito humano, para que sea tal, debe satisfacer elementos constitutivos de la naturaleza del hombre, como es el caso de la libertad. Por eso, con toda razón afirma Polo que «la Ética depende de la libertad; una persona realiza el bien ético si quiere, y si no quiere, no. Nadie es ético necesariamente: eso es una contradicción. Por eso lo ético es imposible, en la historia, al margen de las alternativas. Sin la intervención de alternativas el hombre no realizaría lo ético, en tanto que lo ético es real en él. A la vez, si no realiza en él lo ético, la acción práctica humana en sociedad carece de sentido» (pág. 104).

¿Para qué serviría un triunfo médico, desde la perspectiva tecnológica, si constituye un aparatoso fracaso ético? ¿Puede reducirse el ser natural del hombre a la mera condición del éxito tecnológico? ¿Pueden confundirse fin del hombre y éxito tecnológico? ¿No es acaso una contradicción, un despropósito, una vejación de la naturaleza humana reducir el ser del hombre a la mera condición de hecho empírico? ¿Pueden los hechos empíricos, es decir la tecnología médica aplicada a la curación de las enfermedades, constituir el fin último del hombre?

Conviene reflexionar acerca de estas preguntas que de una u otra manera tan certeramente interpelan a los clínicos. En realidad, lo que de ellas se infiere es que no hay ética sin libertad. De la misma manera, tampoco hay actos terapéuticos exitosos, si no hay comportamiento ético. Dicho de otra forma: así como no hay ética sin libertad, tampoco hay actos clínicos acertados y humanamente exitosos si no satisfacen los criterios de la Ética. Por consiguiente, para que los actos terapéuticos sean exitosos deben también satisfacer la condición de la libertad humana, ante la que antes o después han de rendir cuentas.

Cuando esto no acontece, entonces la libertad del paciente va por un lado, la supuesta eticidad de esos actos por otro y los éxitos tecnológicos por un tercer camino; pero, entonces, se ha producido el desgarramiento y la fragmentación del comportamiento médico. Que la Ética no garantiza el éxito médico —entendido éste en su dimensión tecnológica— es un hecho cierto,

pero nadie debiera pensar que tal hipótesis es una afirmación pesimista o comporta un hecho pesimista. Por contra, como escribe Polo, «la tesis de que la Ética no garantiza el triunfo es una tesis optimista, porque si el triunfo estuviera asegurado, la Ética quedaría desconectada de la libertad, y entonces el hombre sería un ser empíricamente constreñido por la fuerza» (pág. 107).

Y en un caso así habría que preguntarse para qué le sirve al hombre el éxito si no puede ser libre, para qué quiere el hombre estar sano, para qué quiere el médico triunfar tecnológicamente si ni siquiera es libre respecto de ese triunfo. Por eso he de concluir que aunque la Ética no garantiza el éxito, cualquier otra victoria humana realizada a sus espaldas, cualquier acto médico que vaya contra el comportamiento ético tiene asegurado, en cambio, el fracaso del proyecto biográfico o de la particular acción humana así realizada.

Esto significa que la tecnología médica, por muy puntera que quiera ser, no puede buscar soluciones —y de hecho encontrarlas— que sean atentatorias contra la naturaleza humana. Una ciencia o una técnica que vaya contra la naturaleza del ser al que debiera ayudar a crecer no genera otro resultado que la ruina de la capacidad de perfección de ese ser.

En cierto modo, si todo comportamiento ético es obligado porque el hombre es un ser que está hecho para ser mejor, para siempre continuar perfeccionándose, todo comportamiento clínico que no contribuya a esa perfección del ser hombre es una acción perversa, una acción antiética por mucho que sea el brillo del prestigio del éxito que el clínico adquiera. Antes o después, por ir contra la naturaleza humana, esa acción médica acabará por manifestarse como antimédica, y así será reconocida.

Este es precisamente uno de los retos que tiene planteados la Medicina moderna. El avance tecnológico, la división del trabajo y las numerosas y necesarias especialidades surgidas han hecho que la Medicina avance considerablemente en cada una de sus posibles direcciones. Pero en estos ámbitos de especialización hay una fuerte disonancia entre la búsqueda del éxito y la tecnología médica más audaz y sofisticada, por una parte y, simultáneamente, el olvido de la dignidad y del respeto que son debidos al hombre enfermo.

Esta frecuente disociación es la que causa el que el hombre aparezca desgarrado: el paciente,

por el tratamiento que se le infringe, y el médico, por el mal uso o abuso que hace de su profesión.

La Ética se nos aparece como la ciencia al servicio de la integración y de la unificación de las partes que han sido desgarradas en el hombre moderno, un desgarramiento espiritual éste que produce cada vez más erosión y tiene más cabos sueltos, tantos que no alcanzan a aunarse y ser útiles para trenzar las relaciones que deben vincular al paciente con el médico.

Nos jugamos mucho con la Bioética: la esencia de la práctica médica y la misma posibilidad de la Medicina en cuanto tal. De aquí la necesidad de tratar de afianzar ese debilitado rearme oral y ético en que parcialmente se encuentra nuestra profesión.

Tan anético sería el comportamiento del clínico que, erróneamente replegado en su interioridad, se desentendiese por completo de los nuevos avances tecnológicos que acontecen en su especialidad como el de quienes persiguiendo a toda costa el triunfo tecnológico se adhirieran a cualquier técnica, por innovadora que sea, con tal de que fuera innovadora aunque no ética. Cada uno a su modo atentaría, aunque de modo diverso —pero atentaría—, contra la dignidad del enfermo.

Hay una tercera actitud: la representada por algunos médicos que intentan unir el abismo abierto entre la tecnología innovadora y el respeto al hombre y a la dignidad a su persona. A veces, ese puente trata de construirse gravitando sobre la inocuidad de la tecnología. En otras ocasiones, ese puente se tiende a favor de los resultados tecnológicos logrados, argumentando que gracias a esto se obtiene algún bien como la mejora de la cantidad o de la calidad de vida. Pero en no pocas ocasiones se olvida que es menester calcular mejor la resistencia de los pilares —de la Ética y de la técnica— antes de tratar de unir lo que aparece desunido. No establecer un cálculo riguroso de esas estructuras, además de imprudente, puede dar origen a algo ruinoso.

La Medicina y la Ética deben volver a unirse para vencer el vacío existente entre el avance tecnológico y el olvido de la consideración de lo que es la naturaleza humana. La Bioética, pues, se opone a esa futilidad y vacuidad inquietante y progresiva con que cada día resultan amenazados amplios sectores del ejercicio médico.

La Bioética se nos revela como una nueva ciencia que tiene vocación unitiva y holística, es decir, que trascendiendo las distinciones que hay entre lo estrictamente tecnológico, desde el punto de vista biomédico, y lo estrictamente ético, desde el punto de vista filosófico, vaya al encuentro para concitar esos sectores que jamás hubieran debido escindirse o desgarrarse en virtud del mal entendido progreso tecnológico.

En efecto, la Bioética como disciplina es una ciencia que ha sido relegada e incluso abolida de los *curricula vitarum* de los aprendices de Medicina. En el fondo, lo que aquí se pone de manifiesto con el olvido de estas fundamentales enseñanzas es el olvido de lo que es el hombre. Tal ausencia injustificada constituye apenas una manifestación de ese desgarramiento al que antes me refería. Nada de particular tiene que cuando se afronta el ejercicio clínico, dejando fuera de foco el comportamiento ético, se encuentre el vacío y la frustración, poco importa lo mucho que sea el progreso y el éxito tecnológico alcanzados.

No olvidemos que en el hondón de la intimidad de cada especialista sigue latiendo un deseo palpitante de buscar la verdad, que eso es lo que también hace el médico a través de su profesión. De poco sirve el éxito profesional alcanzado si más tarde se descubre que el afán de servir al prójimo —ideal médico irrenunciable— le ha sido hurtado, que esa ansia arrebatada de unidad en el ejercicio profesional ha sido frustrada. La Bioética se vertebra y emerge como la ciencia que puede disponer y crear en el médico una nueva actitud, la actitud de servir a la totalidad del ser humano desde la totalidad de conocimientos unificados e integrados de que hoy disponemos.

Ética y libertad

La Ética tiene sentido si el hombre puede aspirar a la perfección; pero sólo puede aspirar a la perfección el hombre si es libre; de donde se sigue que la Ética sólo tiene sentido si el hombre es libre. Si el hombre fuera libre, pero no fuese posible la Ética, la libertad sería absurda. Esto es lo que sucede cuando algunas personas consideran la libertad como una carga y renuncian a ella sin tratar de decidirse a elegir.

A muchas de estas personas lo que les asusta es la responsabilidad, pero se olvidan de que si no hubiera responsabilidad no habría libertad. Y sin libertad el hombre no podría crecer, mejorar, perfeccionarse, desarrollarse. Esto hace que consideremos al hombre como un ser permanentemente abierto e inacabado, como un ser todavía no realizado del todo y, por consiguiente, como alguien a quien, por naturaleza, cabe ser perfeccionado. Pero para encontrar esa perfección, para conquistarla hay que tomar decisiones. Y aquí reposa, precisamente, el núcleo de lo que es la Ética: en lo que concierne al asunto de tomar decisiones, de hacer valoraciones, de juzgar. En definitiva, a la Bioética compete —y de eso debe entender— la toma de decisiones.

En cualquier actividad humana en la que haya que decidir y decidirse, la Ética estará por medio y no podrá volatilizarse ni dejarse en la cuneta, ya que siempre que una persona decide un acto se autodecide en este acto. En el caso particular de la decisión médica sucede algo parecido: la decisión afecta aquí directamente al paciente, íntimamente al propio médico e indirectamente a la entera sociedad, en mayor o menor grado. Éste es el espacio creado por la libertad sobre el cual reobran las consecuencias que brotan de su ejercicio.

Por otra parte, la toma de decisiones implica considerar y reconsiderar los motivos que hay para hacer aquello de esa determinada forma. Aquí hay que considerar no sólo los fines que se persiguen con esa decisión —lo que en cierto modo la justifica—, sino también las consecuencias que puedan resultar una vez que tal decisión se ha tomado.

La misma motivación en esa toma de decisiones manifiesta que la libertad está aquí implicada, porque decidirse consiste en optar, determinarse por uno o algunos de los motivos diferentes que, simultáneamente, se nos aparecen. Decidirse implica elegir unos y rechazar otros de estos motivos que simultánea o sucesivamente se nos presentan, o tal vez tomar la determinación de no aceptar ninguno de ellos.

Lo mismo acontece si estudiamos la decisión desde la perspectiva de las *consecuencias*. Si nuestro comportamiento genera consecuencias imputables es porque nuestra decisión ha sido libre; si no lo fuera, dichas consecuencias serían necesarias, pero entonces no podrían ser modificadas mediante nuestras decisiones. Y, en consecuencia con ello,

tampoco serían atribuibles e imputables a la persona que las tomó. La Ética —lo estamos observando continuamente— exige la condición previa de la libertad. Si el hombre no fuera libre no sería responsable de sus actos, y un hombre que no es responsable de sus actos no puede ser una persona capaz de comportamiento ético.

Por contra, si el hombre es libre, él responde de sus actos. Es precisamente esa responsabilidad la que puede incrementar su libertad y con la libertad, la profundidad de la convicción de autoría, de ser el autor de aquello, es decir, la certeza de la atribución de que las consecuencias y las causas de esos actos afectan y reposan sobre el sujeto que tomó esa decisión. La Ética no se puede imponer por decreto; la Ética exige la libertad. Sin libertad no puede haber virtud y sin virtud el hombre no puede autodeterminarse y mejorar, del mismo modo que sin libertad tampoco podría autodeterminarse a hacer el mal.

He aquí la paradoja entre Ética y libertad: la libertad hace posible el comportamiento ético; la Ética sin libertad no es posible. Pero, a su vez, el comportamiento ético hace al hombre más valioso en tanto que a su través y gracias a ella incrementa su libertad. La libertad, pues, posibilita lo ético y lo ético incrementa el valor y aumenta la densidad y la calidad de la libertad. Cuanto más ético es un comportamiento, más libre es la persona que así se comporta.

Por supuesto, que la libertad constituye un riesgo, ya que la persona puede equivocarse al elegir y su conducta devenir en un comportamiento anético. Ésta es la grandeza y la miseria de la libertad humana. Pero no se olvide que sin libertad ni siquiera habría posibilidad de progreso; sin libertad no habría tal comportamiento humano. Porque el hombre es libre, en cierto modo, la Ética viene a salvaguardar, restituir y objetivar la veracidad y el sentido del comportamiento humano y a través de él la dignidad de la persona.

Lo que importa de la libertad respecto de la Ética no es sólo el hecho de que si no hay libertad el hombre no puede elegir esto o aquello, sino el hecho más profundo que subyace a esas elecciones empíricas. Si el hombre no fuera libre para elegir esto o aquello, cierto que no sería responsable de elegirlo. Pero importa todavía más que si el hombre hace esto o aquello lo que el hombre hace al optar por esto o aquello es decidirse a sí mismo.

La libertad no se agota en las meras elecciones

de cosas externas. Siempre que elegimos, la libertad genera consecuencias *ad extra* y consecuencias *ad intra*. Entre las primeras está precisamente eso que elegimos, la modificación y la transformación de nuestro entorno, de nuestro ámbito concreto. Si yo elijo andar, en vez de montar a caballo, estoy generando multitud de consecuencias externas (*ad extra*), como erosionar el suelo y desgastar la suela de los zapatos, consumir energías, mejorar determinadas habilidades musculares, etc. Pero lo que fundamentalmente importa no son las consecuencias hacia fuera derivadas de esa acción, sino las consecuencias que se derivan hacia dentro (*ad intra*), como robustecer un determinado hábito de comportamiento, adquirir un determinado estilo de andar, estimular una cierta afición, etc. Si analizamos estas últimas consecuencias observaremos en qué medida nuestras decisiones acaban por afectarnos personalmente, en la medida que con ellas a nosotros mismos nos decidimos. Ahora ya importa menos en qué manera cambiamos nuestro entorno al tomar esa decisión. Ahora lo que importa es saber en qué medida el cambio producido, la decisión que hemos tomado reobra en nosotros, nos transforma y nos cambia. Este cambio en nosotros hace patente la existencia de la libertad y el hecho de que gracias a la libertad el hombre puede ser dueño de su propio destino.

La libertad no es sino el saberse arrojado uno en sus propias manos, la autoposesión de sí mismo en el origen. Siempre que decido algo, en el fondo me decido en ese algo que yo decido. Esto significa también que al realizar las operaciones libres que elegimos, nos realizamos nosotros mismos en ellas. Hay, pues, un reobrar de las operaciones libres sobre las personas que las obran y sobre quienes las eligen.

En consecuencia con ello, cuando elegimos nos realizamos o nos frustramos, porque más allá de cada elección hay siempre una alternativa trascendente que reobra en quien de esta forma elige y se comporta. Al fin y al cabo los diversos modos que tiene el hombre de realizarse dependen de la suma de elecciones parciales que va realizando a lo largo de su vida. Lógicamente, esas elecciones no nos son indiferentes, porque también a través de ellas —a través de la formación, de la generación de hábitos de comportamiento que, de alguna manera, constituyen en nosotros esa mayor facilidad para seguir obrando

de la misma forma— vamos condicionando e hipotecando nuestra libertad futura.

Ética, verdad y autorrealización personal

La autorrealización personal bien entendida es algo que concierne a la Ética, porque inevitablemente también concierne a la verdad del hombre. Como escribe Ruiz Retegui (1987), «la experiencia ética, en el fondo, es la experiencia en la que la persona advierte que la verdad sobre sí misma le interpela de modo absoluto. El hombre se experimenta a sí mismo como tarea a realizar. Ésta es la tarea fundamental de la propia vida y no es comparable con la realización de cualquier otro objetivo.

Lo que aquí se decide no es la realización de las propias posibilidades en ámbitos sectoriales: no se está ventilando la realización como deportista o como músico o como científico, sino el propio cumplimiento personal. La frecuente expresión «tengo que realizarme», aunque de un modo confuso y no articulado con precisión en la persona que lo pronuncia, es también una manifestación, al nivel de la conciencia psicológica, del imperativo ético radical. Ciertamente, ese modo de expresarse incluye muchas veces una confusión entre la realización de la persona y las realizaciones de las posibilidades sectoriales. Pero la fuerza con que esa exigencia se experimenta muestra que no es una exigencia accidental, sino una exigencia de lo más nuclear y propio de la persona» (p. 20).

Desde esta perspectiva, la *autorrealización* personal no es sino el resultado final al que el curso de nuestras acciones llega, función de que a través de esas acciones se realicen o no en el hombre los valores que éste eligió. Si hemos realizado esos valores en nosotros, los mismos valores encarnados, cristalizados, corporeizados nos avaloran y aumentan nuestro valer.

Si, por el contrario, nuestras acciones disminuyen los valores iniciales con que llegamos a este mundo o se oponen a los valores que ya habíamos conquistado en etapas anteriores de la vida o no llegamos a alcanzar los valores que nos habíamos propuesto realizar en nosotros, entonces muy difícilmente podremos afirmar que nos hemos realizado. La consecuencia de la mayoría de esas acciones será la frustración, ya que hemos desrealizado o amenguado los valo-

res que nos valoraban en la misma medida en que se realizaban en nosotros.

La radicalización de esta pelea podría conducirnos a afirmar que aquí no hay término medio: o nos realizamos, y ésa es nuestra verdad, o nos frustramos, y ése es nuestro engaño. Y quede constancia de que cuando hablamos de la autorrealización personal —a través de la encarnación de valores en uno mismo— nos estamos refiriendo a la felicidad y al bien. Eso que precisamente aparece en nuestro horizonte existencial como un valor, es exactamente lo que realiza y satisface el deso de felicidad que hay en cada uno de nosotros.

Lo que la libertad pone de manifiesto es que, no estando nuestra voluntad determinada hacia nada, como consecuencia del valor conquistado por la acción acometida, el hombre, sin embargo, puede realizarse como persona realizando en sí los valores a los que quería dar alcance. En esto consiste la felicidad. Por eso, en definitiva, sólo el que consigue ser feliz a sí mismo se realiza.

Sin embargo, de acuerdo con esto, es posible que muchos no lleguen a autorrealizarse, dada la capacidad de automanipulación que el hombre tiene. Es muy difícil, no obstante, que el hombre pueda automanipularse a sí mismo hasta autoengañarse completamente, porque en el fondo de cada persona hay siempre una conciencia, un modo de percatarse, de hacerse cargo: en definitiva, de ser consciente de si aquello que estamos realizando realmente nos realiza o nos frustra.

Por la conciencia el hombre advierte si aquella adquisición coincide con lo que para él era su meta última, su felicidad o si, por el contrario, lo que está realizando le separa más del fin, le hace más indigno y frustra su condición de persona.

De aquí que, con frecuencia, cuando hay frustración psicológica por un mal uso de la libertad, muy probablemente se advierta la condena en nuestro propio interior y el percatarnos del sin sentido de la acción que hemos cometido.

Ruiz Retegui (1987) sintetiza muy bien la doble relación existente entre la libertad y necesidad en la conducta ética del hombre: «Si negamos el aspecto de la libertad y afirmamos un determinismo absoluto en la conducta —escrib—, estamos negándonos como personas. Si negamos el aspecto de la necesidad, es decir, si negamos la trascendencia de nuestra decisión, estamos haciendo la libertad trivial.

La libertad humana, si no es trivial, necesita una norma, un criterio, en virtud del cual el ejercicio

de la libertad puede ser acertado o errado. Ese criterio sólo puede ser la verdad del hombre, que es aquello sobre lo que en el fondo se decide. Si se niega esta referencia, la libertad se hace irrelevante, porque no decide sobre nada verdaderamente importante. Si no es diferente ser egoísta o generoso, entonces decidirse por un modo de ser u otro, no es nada sobre lo que valga la pena pararse a pensar. Pero esto está en contra de nuestras experiencias humanas más fundamentales» (pág. 10).

De otro lado, si todo da igual y todo vale es que nada vale, porque caeríamos en el imposible del indiferentismo radical. Si todo nos da igual, o estamos enfermos o es que no hay valores que se contradistingan y, por consiguiente, nada vale más que nada. Tal situación implica la caída automática en el indiferentismo.

Si nada vale, entonces no podemos observar lo que diferencia a unos valores de otros, y, por consiguiente, nuestra voluntad no puede determinarse a elegir, porque sólo se percibe un mundo indiferente, poblado de cosas indiferentes, en el que el mismo hombre resulta indiferente. Si esa indiferencia —como disvalor que es para el hombre— no hiciese diferente al hombre, en alguna forma, éste no podría salir de la indiferencia.

Pero sabemos que cuando nos sumergimos en un mundo como el que se ha dibujado, en que hay la carencia o negación absoluta de todo valor, entonces se genera en nosotros el sentido de indiferencia. Esa experiencia es tan lamentablemente tediosa que se experimenta como un valor negativo que empuja, que motiva negativamente, que nos zarandea, que pone a vibrar nuestra conducta para escapar, para huir, para evitar tal situación.

Esto quiere decir que los valores motivan nuestro comportamiento y que, por consiguiente, nuestra conducta es motivada, pero también es libre. Esto significa que es libre, pero que tiene necesidad de conducirnos a la felicidad. He aquí una verdad insoslayable que no puede bajo ningún aspecto eludirse: que el hombre busca la felicidad, a pesar de ser libre o precisamente por serlo. Y que en la medida en que la alcanza, en esa misma medida se experimenta a sí mismo como realizado.

Ética y sufrimiento

Muchas son las relaciones que pueden establecerse entre la Ética y el sufrimiento. No podía ser

de otro modo, puesto que el sufrimiento es la sustancia sobre la que incide el comportamiento ético, simultáneamente que la instancia desde la que se interpela a la misma Ética. Por todo esto, el sufrimiento se nos aparece como la vía regia, el camino fundamental por el cual el hombre hace cuestión de sí y se pregunta acerca del sentido de su vida.

Casi siempre que el hombre sufre, además de preguntarse por qué él y no otros, inmediatamente después se cuestiona acerca de para qué está en este mundo, para qué sirve vivir, para qué levantarse cada mañana, qué sentido puede tener el sufrimiento que él padece.

Es natural que el dolor se comporte como ese referente explícito que traduce la inquietud natural en la búsqueda de sentido del hombre doliente y acaso de los cambios de valores que en él acontezcan como *homo patiens*. Con harta frecuencia, a la aparición del sufrimiento sigue una profunda modificación de la persona, trastocándose los valores o su jerarquía. En parte es lógico que el hombre se comporte así, puesto que una vez que se ha hecho presente la enfermedad, el estado de salud en el que hasta entonces apenas se había reparado, pasa ahora a ser especialmente estimado como uno de los de valores más importantes. Por contra, otros valores que tal vez ocupaban las posiciones más adelantadas en esa jerarquía se desplazan ahora a posiciones intermedias o últimas.

Como resultado de estos cambios y por mor del sufrimiento, el hombre doliente se adentra en una crisis veritativa que le encamina a buscar la verdad de su vida. Como puede observarse, no en todas las circunstancias el dolor sirve para la autodestrucción de quien lo padece.

De otra parte, no resulta tan extraña la presencia del dolor y del sufrimiento en la vida del hombre, pues, aunque siempre sea expresión de una alteración patológica, no obstante, nadie dudará de su naturalidad. Es que acaso ¿podría el hombre ser como es si no tuviera experiencia del sufrimiento? ¿Hubo alguna vez un hombre que jamás sufriera?⁶

Pero del hecho de que no haya habido un hombre que no haya sufrido alguna vez en su vida ni se infiere ni se deriva que el hombre tenga la penosa

⁶ Un estudio sugerente del dolor en función del fin último del hombre y de la vida presente se puede encontrar en LEWIS, C. S., *El problema del dolor*, Madrid, Rialp, 1994.

obligación de sufrir. Más aún, sabemos que siempre que aparece el sufrimiento debemos tratar de evitarlo. En cierta medida, en eso consiste el ejercicio de la Medicina: en aliviar el dolor humano.

El sufrimiento se nos hace patente como un hecho que nos interpela como consecuencia del halo de misterio y paradojas en que se presenta. En efecto, no estando obligados a sufrir, sin embargo, el sufrimiento emerge en toda existencia humana; siendo algo lacerante —y, en ocasiones, insufrible—, no obstante, constituye a la vez la vía regia para la metamorfosis, para la transformación veritativa del hombre. ¿Tiene algo de particular que la dimensión ética del comportamiento humano hincque sus raíces en este tozudo hecho? ¿Puede construirse una ética de espaldas a la experiencia dolorosa?

En cierto modo, la prueba que verifica, refuta o falsea el aspecto veritativo de todo comportamiento ético es ésta, precisamente, del sufrimiento. Si una ética asume y explica —aunque sea parcialmente— la experiencia del sufrimiento es que está bien construida; en caso contrario, es falsa. Por eso es un contrasentido que algunos pseudomoralistas hayan visto en el dolor humano solamente un remedio ascético, apenas un instrumento más para que el hombre se supere a sí mismo. No; esto sería minimizar el valor del dolor. Los moralistas no pueden reducir la enriquecedora y proteica experiencia del dolor del hombre o sólo un remedio ascético más. El dolor es más que la mera ascética a la que trasciende; el dolor es también mística. El dolor no es un medio al servicio de la ascética o de la mística. El dolor es, simplemente, algo natural que en tanto que asumido conduce al hombre al propio autoconocimiento perfectivo.

En cierto modo, es mucho el daño que se ha hecho con esas éticas fragmentarias, sectoriales y parciales que descomponen al hombre, por una parte, en lo intelectual y volitivo, y, de otra, en lo tendencial, afectivo, instintivo, etc. No, la Ética para ser tal tiene que asumir y tratar de salvar al hombre completo, sin que realice esa abstracción selectiva que divide al hombre entre lo cognitivo (llámese también principio de la ley, lo normativo, la moral de deber) y lo apetitivo (lo tendencial, afectivo y disposicional). La Ética debe abarcar por completo lo uno y lo otro, porque como tal ciencia está obligada a ser ella misma unitaria. Si la Ética no fuera unitaria, si resquebrajara su unidad, se convertiría de inmediato en

una ciencia sectorial. La ética así resultante sería apenas una máscara, más eficaz y pronta para encubrir la ya rota unidad humana que para conservarla en esa unidad.

Por otra parte, tal división no puede ser sino engañosa, porque hasta los instintos en el hombre están penetrados de inteligencia y, contrariamente a lo postulado, también la inteligencia humana depende, en cierto modo, de nuestro organismo. No hay que extrañarse, por eso, de que incluso el derecho, como dice Tomás de Aquino, llame *instinctus rationis* al amor de amistad. Según esto, la amistad consiste en un *instinctus*, en un instinto, es decir, en algo tendencial, pero que en tanto que *rationis*, es decir, en tanto que está entreverado de racionalidad, participa de la naturaleza intelectual y cognoscitiva propia del hombre.

El hecho de la muerte está en la misma línea que el sufrimiento y es otra manifestación que puede servir de prueba de veracidad de cualquier ética posible. De hecho, nuestros actos tienen sentido si éstos permanecen incluso en presencia de la muerte. Por eso, un modo de penetrar en una existencia más auténtica es aquel que contempla todas sus acciones como si se hubieran obrado en presencia de la muerte. Y es que el sentido de la vida remite al sentido de la muerte (Polaino-Lorente, 1985). En realidad, el hombre debiera vivir siempre en presencia de la muerte, porque siendo por antonomasia el hecho real de nuestras vidas, no sabemos ni cuándo, ni cómo, ni de qué manera sucederá, permaneciendo siempre como al acecho en torno nuestro. En cierto modo, su presencia es más próxima al hombre que su ausencia. Cuando la vida se vive de espaldas a la muerte —en ausencia y huida de ella—, cuando todas nuestras acciones y proyectos se conciben como si nunca fuéramos a morir, tenemos muchas posibilidades de adentrarnos en una existencia inauténtica. Realizar una vida en continua presencia de la muerte ayuda mucho a que nuestro comportamiento sea auténtico y verdadero, es decir, ético. Por estar la Ética fundamentada en la virtud, forzoso es que interpele y sea interpelada por el hecho de la muerte y del dolor del hombre, de los que también recibe una cierta fundamentación.

Muchas de las justificaciones que quieren respaldar la eutanasia surgen como consecuencia de no tener presente la muerte como un hecho inevitable. Y si a ello se une una ética fundada en la

sensibilidad empírica, en el sentimiento, no se entiende que éste sea el criterio por el que pueda optarse para resolver el problema. Ésta es la actitud tomada por una de las editoriales de *The Lancet*⁷. El llamado derecho a morir, si se funda sólo en el criterio de evitar el sufrimiento terminal, unido a un sentido de la justicia y del deber de no hacer daño, deja entonces al menos un problema sin resolver: ¿Cómo se evitaría la presión sobre el paciente para que realmente se decida por la eutanasia? Como se notará, si no se parte de principios más allá de los meramente empíricos, no se superará una cadena indeseable de problemas derivados, sin solución, que manifiestan la debilidad de ese modo de proceder.

Ética, virtud y amor

Contra las éticas basadas sólo en la norma, la ley, la obligatoriedad y el deber, hay que alzar las éticas basadas en la virtud, la primacía del amor y la felicidad. Un hecho patente manifiesta y, hasta cierto punto, da cuenta de cuál debe ser el horizonte fundante del comportamiento ético: el amor. Así, mientras resulta muy difícil —casi imposible en la práctica— amar por obligación, es bastante asequible y fácil obligarse por amor.

No parece sino que la espontaneidad natural del amor humano sea incompatible con el amor por obligación. Pero ¿quién podrá obligar al hombre a amar si él no quiere? ¿Es que acaso podemos hablar de amor cuando éste ha sido impuesto? ¿No es tal vez la libertad la nota inequívoca y necesaria que caracteriza a la experiencia amorosa?

Nada de particular tiene por eso que obedecer por amor sea siempre algo mucho más fácil. La ética basada en el deber ha cometido alguna equivocación y varios errores. La equivocación principal se refería a una cierta identificación; los errores, en cambio, eran relativos a las atribuciones. Al identificar la moral con la obligación, quedaban totalmente desconectados la norma y la felicidad. Por otro lado, al atribuir a la moral los deberes preceptuados en el código, más tarde se acababa por atribuir a la ascética la esforzada labor de progresar en la adquisición de aquellas

virtudes con cuya ayuda se aseguraba el cumplimiento de los exigidos y penosos deberes.

¿Cómo podrá el hombre ser feliz si no ama? Pero, por otro lado, ¿cómo se puede obligar a un hombre a amar, a ser feliz? ¿Quién se atreverá a atribuirse la autoridad necesaria para hacerlo? ¿Es eso posible? ¿Puede obligársele a amar porque no ama?

Ciertamente, es el amor el que hace feliz al hombre, tal y como en frase feliz aconsejó Agustín de Hipona: «ama y haz lo que quieras». Pero alguno no parece que se haya todavía enterado. La moral de los legalismos tradujo la afirmación de San Agustín en otros términos: «Obedece, esfuérzate por cumplir con las exigencias del deber, aunque no las ames ni las comprendas, y te sentirás tranquilo».

Según esto, sería estúpido que un médico se esforzara por cumplir con un código deontológico determinado cuando no cree en él, cuando no lo comprende y, sobre todo, cuando no lo quiere. Por contra, es muy fácil que un médico se esfuerce en el cumplimiento de su deber cuando es el amor de amistad el que le lleva a entregarse a sus enfermos.

«Cuando se tiene un porqué para vivir —decía Kant—, se tolera cualquier cómo». El porqué vivir, el sentido de la vida, es justamente la felicidad, el amor. Todos tenemos experiencia de que cuando se tiene un amor por el cual vivir, se sufre, se tolera cualquier cómo. Esto acontece también en el ámbito del ejercicio profesional del médico. Cuando el médico dispone de una razón por la que vivir en plenitud su profesión, se entrega radicalmente al enfermo, independientemente de que la ausencia de tal comportamiento esté sancionada o no por determinado código deontológico. Cuando se dan esas circunstancias, se llega en ese entregamiento hasta el exceso, y eso por propia voluntad.

Pero entiéndase bien que aquí amor es sinónimo de sacrificio, de renuncia, hasta el punto de que si no hay ese sacrificio y esa donación no puede hablarse propiamente de amor verdadero.

En la actualidad hemos caído, quizás por eso, en una doble confusión: la de confundir el amor con el deseo y el amor con el placer. Nada de particular tiene que las personas apenas eligen la felicidad y sí, en cambio, la pequeña y provisional satisfacción que produce el placer. Pero, precisamente por eso, a muchos de esos deseos y placeres lo que les conviene no es lo significado

⁷ «Assisted death» (Editorial), en *The Lancet*, 336, 8715, 1990, pp. 610 y ss.

por el «amor de persona», sino lo que realmente constituye el «amor de cosa».

En estas situaciones no puede acontecer el amor, porque el médico limita sus relaciones con el enfermo a meras operaciones inmanentes consigo mismo, sin que se proponga ni alcance a su través nada autotranscendente. Es decir, en estas relaciones el médico no sale de sí hacia el otro y, por consiguiente, no puede ser feliz, porque para ello, como ha escrito Frankl, la puerta de la felicidad hay que abrirla siempre hacia fuera, y no hacia dentro.

En este punto, la cultura de la sospecha en que nos encontramos se asombra y se muestra desconfiada respecto de lo que es el amor humano. Abandonada la ética de la virtud, es lógico que no se atine, que no se acierte a encontrar el camino de la felicidad. En consecuencia con ello, en la consideración del amor sólo se percibirán sus defectos, es decir, aquellos rasgos como el individualismo, la erotización y el egotismo que por sólo ser útiles al placer y presentarse como absolutizados niegan la condición de la posibilidad misma del amor. Mientras tanto, la bondad entrañada en querer el bien del otro, que eso es el amar, queda completamente volatilizada y desaparecida. Esta disociación profunda entre la virtud, el amor y el comportamiento ético es lo que ha trastocado por completo la relación médico-paciente. En algunos sectores de nuestra actual cultura ha sido sustituido el amor por la violencia, la amistad por la agresividad y el afecto por el odio. Pero el hombre, hoy como ayer y también mañana, continuará siendo el mismo: un ser que necesita del prójimo, para quien los naturales lazos de la amistad continúan persistiendo. Precisamente porque es un sentimiento natural, la amistad permanece acunada y más activa que nunca en el hondón de la intimidad del hombre.

Acerca de la verdad, el amor y el sentido

La Ética exige la libertad y la libertad exige salir de sí, darse a los demás, tender hacia fuera, atender. Realmente somos más libres cuanto más atentos estamos. En cierto modo, ser atento no es sino estar fuera de sí, ocupar una cierta posición descentrada por la cual uno mismo deja de ser el centro de sí y para sí.

Decía Pascal con frase certera que «el yo es

odioso». Y esto se cumple aquí de un modo muy especial. La Ética exige la presencia de la libertad pero de una libertad generosa, que sea activa, que desborde el egotismo, que trascienda al propio yo; una libertad que no sea reductiva en el sentido de que todo lo centre sobre el centro descentrado que uno es; una libertad que tenga una meta más allá de ella misma y que autotranscenda al hombre; una libertad, por último, que no se canjea ni se compromete o vincula únicamente con la búsqueda del propio interés, de sólo las cosas que son útiles para uno mismo. Se trata de una libertad que no sea otra forma del mero placer o de la mera exaltación del yo.

Pero el egotismo, paradójica y contrariamente a lo que pudiera parecer, no engrandece al hombre, sino que lo envilece. El egotismo se diferencia del amor natural hacia sí mismo. Ese amor espontáneo que cada hombre se tiene a sí mismo es ciertamente bueno porque en él se funda la amistad y la caridad, como ya observó Tomás de Aquino.

Esa última especie de amor podríamos denominarla aquí como autoafirmación y mejor como autorrespeto. Ese amor a sí mismo es la imagen natural, el modelo personal y el principio en el cual debiera inspirarse el amor al prójimo. El mandamiento divino exige «amar al prójimo como a sí mismo», y esto aunque pueda parecernos como algo no muy elegante por ser uno mismo el modelo a seguir en nuestras acciones para con el prójimo. Y sin embargo, tal precepto demuestra estar sólidamente fundado en la realidad. En efecto, si se recomendara «amarse a sí mismo como se ama al prójimo», es probable que aumentara el número de suicidios y, desde luego, el odio contra uno mismo. Por contra, la formulación realista de este precepto implica, al menos, las dos cosas siguientes: *a)* que es previo el amor a sí mismo que el amor al prójimo —al menos en la secuencia temporal natural en que tal acontecer sucede—, y *b)* que esa especial y connatural facilidad para amarse a uno mismo hay que extenderla —sin menguarla ni corregirla con complejos matices— al prójimo. Esto quiere decir que debe ser idéntica la radicalidad con que nos amamos a nosotros y a los demás.

Ahora bien, ese amor natural a sí mismo exige el autorrespeto. Y el autorrespeto implica pensar, concebir, aplaudir y gozar con el ser de cada uno, tal y como uno es, incluidos los propios defectos. Pero difícilmente se vivirá ese autorrespeto si no comienza en el origen, es decir, si

uno no respeta a quien le ha hecho y como le ha hecho: los padres. He aquí cómo el autorrespeto o el amor a sí conduce de inmediato e *in nuce* a respetar y amar a los padres. Sin esto, es muy difícil que llegue uno a aceptarse como es. El autorrespeto es la condición *sine qua non* de la autoaceptación.

Ese amor espontáneo que tiene uno a sí mismo es también autoafirmante. ¿Por qué? Porque, en la medida en que nos aceptamos como somos y autorrespetamos nuestro ser, en esa misma medida concedemos firmeza y robustez al ser que somos y, por tanto, nos alejamos de la inseguridad radical que acontece en cualquier persona que no se respete a sí misma.

Pero no todas las formas de autoafirmación son tan naturales y ventajosas para el ser humano. Hay otro modo de autoafirmación que suele engendrar conflictos y hasta patología. Es la autoafirmación que se obtiene a expensas de los vicios de los demás o la autoafirmación de sólo el yo que acontece siempre que hay espectadores, siempre que hay delante alguien ante quien representar un papel. Es ésta una autoafirmación egotista, en la que la propia excelencia yoica se construye con la bajeza, con la comparación y, muchas veces, con la injusta descalificación de las personas que nos rodean. Este modo de actuación implica renunciar al otro para hacerse uno fuerte en sí mismo.

Naturalmente, ese amor propio no construye sino que destruye, no exalta sino que humilla. Como tal, ese amor propio, lo que hace es someter al sujeto a la más pura tensión sin que exista ninguna pretensión. La pretensión implica la conciencia (la intencionalidad), la tensión, no; una tensión puede ser radicalmente inconsciente, un acto meramente reflejo. El amor natural a uno mismo —cuando se lleva a cabo en presencia de quien nos creó— eleva nuestras tensiones a pretensiones; hace de nuestras respuestas, propuestas; y eleva nuestra ciencia a la conciencia.

La otra afirmación, la afirmación ególatra, es la que tiene mucho que ver con el hacerse uno como Dios. Es la afirmación nada original que tanto tiene que ver con la voluntad de poder a lo Nietzsche y con el egotismo viril descrito por Monterlant en *Piedad para las mujeres*.

Hay una exaltación de sí que conduce a la propia destrucción: aquella que, centrada en el propio yo, reivindica el poder total (cuando tal

poder solamente conduce a la indigencia) y la exaltación de la libertad, erróneamente entendida como algo absoluto. Paradójicamente, cuando esto sucede, mientras más intenta disponer el hombre absolutamente de sí, menos se da cuenta de que está relativizando cada vez más su posición en el mundo.

«Pero el carácter absoluto de la verdad del hombre —escribe Ruiz Retegui, 1987— requiere un fundamento. La interpretación absoluta que en la experiencia ética experimenta el hombre respecto a su propia verdad remite para ser intelectualmente equilibrada a un fundamento de carácter absoluto. Podríamos decir que el hombre se experimenta a sí mismo como un absoluto —es decir como un ser no funcionalizable totalmente— necesitado de fundamentación, es decir, como un “absoluto-relativo” fundamentado en un “absoluto-absoluto”. Sólo esta relación puede dar la explicación adecuada tanto de la existencia de la verdad del hombre cuanto de su carácter de bien absoluto que interpela absolutamente a la libertad humana en la experiencia ética.» En cierto modo, la voluntad de sentido no es sino algo que manifiesta y caracteriza la voluntad de verdad que hay en el hombre.

Por contra, el amor natural a sí mismo, lo que hace es relativizar nuestro propio relativismo, sabiendo que más allá de todo lo relativo está lo absoluto. En la medida que relativizamos nuestro propio relativismo se nos abre el infinito y la eternidad que todo hombre anhela alcanzar y que se nos manifiesta bajo temas como la búsqueda de la verdad, la conquista de la justicia, el hambre de certidumbre y de unidad o el deseo de felicidad.

El amor propio mal entendido es antiético o anético porque produce una exaltación del yo tendente al derrumbamiento que, a corto plazo, ya humilla. La autoglorificación por él producida resulta desnaturalizadora para el hombre.

Cuando el amor natural a sí mismo se transforma en principio ético que sirve a la configuración y moldeamiento del amor al prójimo, deviene, en sí mismo, prácticamente indistinguible de la felicidad y, por tanto, constituye una buena fundamentación para cualquier comportamiento ético.

De hecho, el sentido y el significado de la vida del que tanto se ha hecho cuestión por la moderna psicología y por las psicoterapias tradicionales, lo que viene a poner de manifiesto es

su coincidencia con la felicidad. En realidad, no parece que se pueda concebir un buen sentido para la vida que no sea el de ser feliz.

Sin embargo, no puede afirmarse que ese sentido pueda adquirirse directamente o mediante la reflexión. «La pregunta sobre el sentido —escribe Ruiz Retegui— no puede ser respondida con argumentos teóricos. Apunta más allá de lo que puede explicarse con palabras o discursos. Todos sabemos que una crisis de sentido no puede resolverse con palabras. En el fondo, el sentido de lo que hacemos y vivimos, lo que nos da la energía fundamental para la faena de vivir, sólo puede apoyarse en algo que tenga sentido por sí mismo, no en función de alguna otra cosa, es decir, en algo que tenga un sentido absoluto. Esto no puede ser ninguna creación humana. Si se dice que es el hombre con su libertad el que da sentido a todo su actuar, parece que el hombre es enaltecido. En realidad queda radicalmente deprimido, porque al ser todo sentido disponible es por eso mismo precario (...). Sólo el hecho de que exista una verdad sobre el hombre que sea a la vez fundamento y estímulo para su vida puede dotar a ésta de sentido. Entonces, y sólo entonces,

lo que se realiza puede estar dotado de significado vital humano auténtico, porque está enraizado en algo que tiene un sentido absoluto. Sólo si la vida es camino de cumplimiento de esa verdad puede ser significativa, rica, apasionante, sin engaño»⁸.

El sentido se desvela él mismo y emerge como una necesidad o experiencia que acontece en nosotros en connaturalidad con la reflexión sobre nuestros actos. Por la reflexión, nos hacemos cargo de que todos nuestros actos han sido configurados de una forma unitaria y coherente, que es lo que entendemos por sentido, por significado. Cuando nuestros actos son contradictorios o incoherentes y se hacen a nuestras expensas sin ninguna finalidad, fin o proyecto, entonces nos percatamos a su través de que aquello no tiene sentido, de que nuestra vida se desvirtúa y acuna en el vacío del absurdo. En esta perspectiva, la Ética viene a ser la ciencia coincidente con el amor y el sentido, y habrá que definirla, entonces, como la ciencia que enseña al hombre cuál es el sentido de su vida, es decir, el modo de ordenar sus acciones para que adquieran sentido y lleguen a su plenitud haciéndole feliz.

Bibliografía

- ANSCOMBE, G. E.: *Modern Moral Philosophy*, 33, 1958, pp. 1-9.
- ABELSON, R.; FRIQUEGNON, M. L.: «*Ethics for Modern Life*, Nueva York, St. Martin's Press, 1982, 2.^a ed.
- ARISTÓTELES.: *Ética*, VI, cap. 2, 1139, 2-4-5.
- BROCK, D. W.; WARTMAN, A.: «When competent patients make irrational choices» (Editorial), en *The New England Journal of Medicine*, 322, 22, 1990, pp. 1595 y ss.
- Editorial: «Assisted death», en *The Lancet*, 336, 8715, 1990, pp. 610 y ss.
- GARCÍA LÓPEZ, J.: *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Madrid, Cincel, 1987.
- HARDIN, R.: *Morality within the Limits of Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- LEWIS, C. S.: *El problema del dolor*, Madrid, Rialp, 1994.
- PINCKAERS, S.: *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1988.
- POLAINO-LORENTE, A.: «De la dignidad del sentido de la vida al sentido de la dignidad de la muerte», en *Sillar*, V, 1985, pp. 301-315.
- POLO, L.: «¿Quién es el hombre? Un espíritu en el tiempo», Madrid, Rialp, 1991.
- RUIZ RETEGUI, A.: «La ciencia y la fundamentación de la ética», en VV.AA.: *Deontología biológica*, Pamplona, Facultad de Ciencias de la Universidad de Navarra, 1987, pp. 7-51.
- TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 1.
- WALLACE, J.: *Virtues and Vices*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1978.

⁸ RUIZ RETEGUI, A., «La ciencia y la fundamentación de la Ética», en VV.AA., *Deontología biológica*, Pamplona,

Facultad de Ciencias de la Universidad de Navarra. 1987, pp. 7-51.