

## PRESENTACION

# EUTANASIA: ¿SON IGUALMENTE LEGITIMAS LA ACCION Y LA OMISION?\*

**Dr. Hans Thomas**

*Director del Lindenthal Institut (Köln, Alemania)*

Un antiguo amigo y colega médico me relató la siguiente historia: “Una noche de invierno, a comienzo de los años 50, fui llamado para atender de urgencia a una mujer de 85 años. Como pude comprobar, había sufrido un grave ataque estenocardiaco. La señora vivía en unas condiciones sociales catastróficas, en un pequeño cubículo con la familia de su nieto, que contaba con dos niños pequeños. La joven esposa cuidaba de la abuela, y por ello no podía ir a trabajar. Su marido, camionero suplente, ganaba lo mínimo. La paciente llevaba ya varias semanas sin plena consciencia y abandonada a su suerte. Realmente “vegetaba” desde hacía tiempo y había que estar pendiente de ella regularmente, pues a consecuencia de ataques ocasionales, intentaba abandonar el lecho presa de inquietud, lo cual ocasionaba situaciones de peligro a su alrededor. La joven mujer estaba completamente saturada y al límite de sus posibilidades físicas y psíquicas. Toda la familia se encontraba severamente deteriorada como consecuencia de los cuidados que exigía la abuela. Por otra parte, entonces no era posible solicitar para un caso como éste un expediente de atención clínica”.

Mi colega me comunicó las soluciones alternativas que, ponderadas debidamente, veía para el caso:

- a) no hacer nada y dejar que la mujer muriese a consecuencia de sus graves y dolorosos ataques;
- b) atender a la paciente en sus ataques con la terapia disponible en aquella época;
- c) acortar la vida de la paciente aplicándole una dosis mayor de un preparado de morfina.

“Una dosis mayor de un preparado de morfina” suponía una muerte activa. No se mencionó la aplicación de una dosis normal de morfina como variante paliativa, si bien la distinción entre “dosis mayor” y dosis normal de un preparado de morfina, aceptando el riesgo de un acortamiento de la vida, representa, desde el punto de vista ético, el caso típico de conflicto entre procurar la muerte y la muerte como consecuencia indirecta.

(Mi colega optó por ayudar a la paciente con la terapia usual para cada ataque. El no hacer nada, dejándola morir, le parecía claramente una muerte indirecta. Desde entonces, según me confesó, las fronteras entre activo/pasivo, entre hacer y omitir, al igual que entre muerte directa o indirecta, se le antojaban cada vez menos nítida. Los sentimientos de culpa hacia la joven familia hubieran desempeñado su papel en el tratamiento posterior, pero cada una de las tres posibilidades o alternativas citadas le habrían exigido una decisión acerca del valor de la vida de la paciente. También sería una decisión el no tomar decisión alguna.)

## **DOS ALTERNATIVAS**

La terapia del ataque (b) y la muerte (c) persiguen objetivos de tratamiento completamente opuestos. Como alternativas, la terapia del ataque o el dar muerte no sacan de la perplejidad respecto a si seguir viviendo pudiera suponer un bien o un perjuicio. Al menos una de las dos opciones sería determinada en razón de factores ajenos a la paciente. Si se estima la prolongación de la vida como un daño para la paciente, entonces la terapia del ataque sería consecuencia del afán del médico por autorrealizarse profesionalmente. Si dicha prolongación se considera un bien, se supone que adelantar la muerte serviría al bienestar de la joven familia. Pero ésta no constituye indicación alguna para una intervención médica. La paciente se convertiría, de esa o de la otra manera, en un simple medio para alcanzar un fin ajeno a la medicina.

A decir verdad, en las tres propuestas se contienen realmente dos alternativas:

1. La alternativa a/c: dejar morir o eutanasia;
2. La alternativa a/b: dejar morir o terapia.

Ambas son consecuencia de la distinción entre pasivo y activo, distinción que ocasionalmente se desvanece en el terreno psicológico. "Los sentimientos de culpa respecto de la joven familia" pertenece a la psicología, no a la ética.

## **DEJAR MORIR O EUTANASIA**

La diferencia esencial entre la eutanasia y el dejar morir es la misma que entre la acción y el suceso o evento. La ética tiene que ver con el libre actuar. La eutanasia constituye una acción, mientras que el morir es un suceso. Los sucesos, como tales, no se incluyen en el orden moral porque a ellos no se les puede adscribir ninguna responsabilidad conocida. De ahí que, por ejemplo, las estrategias ecológicas se articulan sobre el principio de causalidad. Aquí sólo se trata, tanto desde el punto de vista ético como jurídico, de causas o actores humanos. Pese a su gran influencia sobre el agujero de ozono, la erupción del Pinatubo queda fuera de juego.

En todo caso resulta éticamente reprochable no evitar un suceso perjudicial mientras esté al alcance del poder humano. Respecto a nuestra alternativa –dejar morir (suceso) o eutanasia (acción)– no tenemos, sin embargo, la elección de evitar la muer-

te sino la de acelerarla. Procurar la muerte estaría legitimado si la prolongación de la vida de la paciente pudiera considerarse en sí misma como un daño. En el caso de que prolongar su vida representara un "perjuicio" debidamente ponderado para el bien de la familia, entonces el médico podría salvarse derivando a un servicio social la competencia para dar muerte a la abuela, pero aclarando que su propia profesión le prohíbe asumirla a él.

No obstante, juzgar que la prolongación de una vida constituye un daño tropieza con la dificultad de que nadie puede saber realmente si ese juicio es acertado. Prevalce, pues, una ignorancia positiva. Definimos una ignorancia como positiva cuando incluye el reconocimiento de ella misma: sé que no sé. A partir de tal ignorancia no cabe legitimar objetivamente una acción éticamente relevante (*nihil volitum nisi cognitum*), así como tampoco cabe legitimar subjetivamente con base en una ignorancia positiva. La correspondiente omisión, en este caso, es una sumisión al carácter episódico del acontecer. Quien ha de decidir puede que no conozca las razones que obran a favor de la decisión, pero hay algo que reconoce, y eso es, precisamente, sus limitaciones. En el sentido originario de la expresión, lo deja, lo deja ser.

### **DEJAR MORIR O TERAPIA DE INTERVENCIÓN**

Sólo en la alternativa entre dejar morir o intervenir reside precisamente la opción de evitar, en su caso, un suceso que va a sobrevenir. Ordinariamente, el evento de la muerte se considera como un daño. De ahí que la decisión es clara por regla general: el no intervenir constituiría "omisión de auxilio". El querer ayudar es el principal motivo ético del médico. Sin embargo, en el caso citado, la alternativa entre dejar morir y aplicar una terapia no se puede decidir tan nítidamente como lo sugiere la regla general. Por eso hablamos de "caso límite". Desde un punto de vista formal se plantea la cuestión de si la regla general contribuye fundamentalmente a decidir en el caso límite o, por el contrario, si del caso límite se induce incluso la revisión de la regla general. En ese caso a cada terapia debería preceder, si es posible, un estudio acerca de si la supervivencia de un paciente concreto realmente "merece la pena". Por otra parte, las reglas generales que suelen orientar las decisiones terapéuticas bajo el criterio de la "calidad de vida", tropiezan inevitablemente con la restricción que impone una ignorancia no sólo positiva, sino fundamental; mejor dicho: una imposibilidad de conocimiento. (Por ignorancia fundamental ha de entenderse una ignorancia notoria y fundamentalmente invencible: sé que no se sabe y que nunca se sabrá).

Por el contrario, la decisión de mi colega de aplicar la terapia correspondiente a una crisis aguda de la enfermedad puede interpretarse como la simple aplicación del imperativo médico general a una determinada terapia sobre el "caso" que nos ocupa. Él en modo alguno lo contempla como un caso límite y actúa como suele hacerlo siempre. Para responder la cuestión de si la terapia es necesaria –o al menos ética–

mente lícita— o si ésta podría omitirse alguna vez, debe tenerse en cuenta exactamente lo que el caso límite estipula. Es preciso distinguir bien lo que se plantea en un caso ordinario y en un caso límite tal que pueda variar la regla general. Omitir la prestación de socorro es moralmente reprobable. Ahora bien, una cuestión decisiva es si lo que se omite pudiera considerarse como una ayuda. Si no lo es, difícilmente podría ejercerse, con esa omisión, una, valga la redundancia, “prestación de socorro omitida”. Decisiones previas fundamentadas no sólo ética sino ideológicamente permiten, quizá, aportar respuestas determinadas a la cuestión: ayuda, sí o no, de un modo positivo. Tales respuestas pueden variar dependiendo del valor que se dé a la vida humana: bien sea como algo “sagrado”, como referencia al más fundamental y elevado bien, del que no puede disponerse a cualquier precio; o bien como un valor condicionado, dependiente por ejemplo de la “calidad de vida” o de los presuntos intereses de un supuesto bien común. Con independencia de ello, el caso límite se caracteriza por generar una perplejidad que incapacita para adoptar una decisión si se trata de un caso concreto de “prestación de auxilio”. La incapacidad de decidir radica evidentemente en este desconocimiento. Puede tratarse sólo de una ignorancia fáctica, que podría ser hasta disculpable desde el punto de vista subjetivo. La ignorancia positiva justifica objetivamente la omisión en un caso concreto, mientras que la ignorancia fundamental —imposibilidad de conocimiento— legitima siempre y de forma absoluta la citada omisión.

En relación a la alternativa entre dejar morir o aplicar una terapia también podría legitimarse la intervención. Como se ha dicho, el médico no observa un caso límite que exija y justifique una decisión especial. Él contempla escuetamente un caso al que aplica la regla general. Lo que hay que convalidar en concreto es solamente la excepción de dicha regla. Ésta se justifica, en el caso límite, por una perplejidad basada en ignorancia fundamental. Podríamos decir que el mencionado “caso límite” se caracteriza precisamente por esa imposibilidad de decidir cuándo la terapia es moralmente necesaria. Solamente en caso de neutralidad ética basada en una ignorancia fundamental pueden valer —cuando los hay— motivos de decisión condicionados por la situación como, por ejemplo, la voluntad de los parientes, los altos costes del tratamiento o, como en el caso aquí mencionado, la consideración hacia la joven familia, etc.

Frente a la elección mencionada más arriba, “dejar morir o eutanasia”, el matar no es una alternativa justificada por la imposibilidad de decidir, ya que la acción de matar no puede considerarse una aplicación de ninguna regla al caso límite, sino más bien una derogación y subversión de la misma regla. Matar supone una opción completamente nueva, con una finalidad directamente contraria a la regla.

No pocas veces se entiende el caso límite como una situación en la que los conceptos comienzan a hacerse borrosos. Con frecuencia se oye decir que esta situación debería llevar a precisar dichos conceptos con objeto de que sirvan mejor a la regla

general. Tal interpretación parece circunvalar la imposibilidad de decidir y no admite una ignorancia fundamental. El hecho de que no todo esté claro no significa que nada esté claro (como parece afirmar el llamado discurso postmoderno). Una inequívoca finalidad de acción según la regla general constituye una parcela considerable de transparencia, suficiente para que aun en el caso límite pueda valer, bien el actuar según la regla general, o bien dejar las cosas tal como están, sin intervenir en el curso de los acontecimientos.

### **OBSERVACIÓN ACERCA DE LA UNIDAD DEL SUJETO Y DE LA ACCIÓN**

La diferente legitimación ética de la acción y de la omisión tiene una importancia reconocida en la medicina intensiva. ¿Cómo se valora el desconectar un respirador artificial? ¿Es acción o es omisión? La respuesta será presumiblemente distinta según que el interrogante se plantee desde la técnica o desde la ética. La respectiva decisión se describe técnicamente como hacer funcionar un interruptor, esto es, como una intervención activa. Si se considera desde el punto de vista ético, el tratamiento del paciente deviene una unidad de acción. El desconectar constituye la terminación del tratamiento, es decir, su omisión.

Desconsiderar la unidad de la acción humana en su intrínseca conexión y no tener en cuenta al sujeto de dicha acción como unidad idéntica a la que atribuir la respectiva responsabilidad, conduce a decisiones disparatadas, como aquellas que apuntan a dos fetocidios, en caso de quintillizos, bajo el eufemismo de “reducción de los embarazos múltiples de alta gradación”, tal como se ha vuelto a plantear, después de la fecundación *in vitro* o de tratamientos hormonales ulteriores. Las razones que supuestamente legitimarían la mencionada “reducción”, más bien deslegitiman la fecundación *in vitro* o los susodichos tratamientos hormonales.

### **EL PANORAMA VARÍA SEGÚN EL “ESTATUTO” DEL CONOCIMIENTO**

En consecuencia, el conocimiento o su imposibilidad juegan un importante papel para legitimar una intervención o una omisión. Sin embargo, en cada sistema filosófico o cosmovisión se dan diferentes representaciones acerca de lo que se puede conocer. Algunos escépticos cultos vienen a decir que el conocimiento no aporta ninguna idea cierta sobre su importancia real. El sentido más profundo de la realidad permanece oculto. Están convencidos de ello o presienten que, por encima de lo que saben, tiene que haber algo aún más importante. No obstante, a la razón le falta el acceso a ello. Sobre esto es imposible saber nada. De ahí que frecuentemente se autodenominen agnósticos (agnóstico es el que no sabe). Por el contrario, el cientifismo ilustrado está convencido de que más allá del mundo observable, de lo accesible a la verificación experimental y lógica, nada existe, y por lo tanto nada hay por saber. Cabe reconocer en este cientifismo ciertas conexiones que se apreciarían por sí mismas por ser

evidentes. Más altos significados o contenidos de sentido serían, sin embargo, interpretaciones individuales y pertenecientes a otra esfera, subjetiva, no racional, plena de sentimientos y tradiciones. La ontología, en cambio, como su nombre indica, trata justamente del ser de las cosas trascendiendo la simple facticidad del mundo físico y experimental. Más allá de las representaciones de las cosas importa la esencia y el ser del ente. La esencia de las cosas también se abre fundamentalmente al saber, si bien la razón no puede por sí sola penetrar enteramente la esencia de los entes. Hoy los representantes de una filosofía metafísica podrían ser mayoritariamente creyentes cristianos, para quienes las certezas de la Revelación completan los conocimientos naturales. Con esos tres ejemplos puede bastar.

Por lo que respecta al conocimiento capaz de legitimar la acción, los agnósticos reconocen sus incertidumbres y andan a tientas, calculando con criterios pragmáticos la elección entre los males posibles menores o mayores. Los metafísicos realistas, en cambio, orientan fundamentalmente su atención hacia el ser bueno o malo de la persona que actúa, remitiéndose a la esencia o naturaleza humana. Si la acción sobre la realidad es conforme a la naturaleza del hombre, entonces es buena, "humana", y el resultado en ese caso no puede ser malo. Si, por el contrario, la mencionada acción no es acorde con la esencia del hombre entonces es "inhumana", es decir, mala, perversa. Al cientifismo le falta la medida para determinar la bondad o maldad de una persona y la bondad o falsedad de una acción en sí misma considerada. De ahí que lo decisivo sea el conjunto de resultados de la acción o de la actuación de un individuo. Sobre la maldad o perversidad de la tortura o del asesinato de un inocente, por regla general, todos están de acuerdo (por regla general, pero no siempre). Aunque se considera acertada la afirmación de que es mejor que uno muera a que perezca todo el pueblo, puede haber muy distintas respuestas a la cuestión de si me está permitido matar a alguien cuando de no hacerlo se pasara por las armas a toda la compañía. Al que sólo le importa el resultado en su conjunto y las consecuencias, probablemente terminará matando a los inocentes, mientras que quien se interesa por el bien de la persona en cuestión, se opondrá a su muerte. Para éste, el mandato de omisión es absoluto, mientras que para el consecuencialista será condicionado.

Este último buscará su propia justificación, ya que ha asumido la responsabilidad sobre la totalidad. El primero, no obstante, objetará que él es responsable, ante todo, de sus propios actos. Eso es suficiente. Su postura supondría la desaparición del mal en este mundo si todos la compartieran. Acusa al consecuencialista de hacer precisamente lo que combate. Éste, sin embargo, contraataca con el reproche de que su crítico sólo desea manifestar la pureza de sus principios para hacer valer a cualquier precio, aunque se hunda el mundo, unas reglas prefabricadas por él. Mientras que su interlocutor se mueve con una pura "ética de principios", él actúa guiado por una "ética de la responsabilidad".

Cuando en 1919 Max Weber acuñó estas nociones –ética de los principios (*Gesinnungsethik*) y ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*)<sup>1</sup>– no quiso presentar expresamente dos éticas sino destacar los acentos de la estructura personal del tipo ideal de un político y del paradigma del predicador (o del ideólogo). Pese a ello, y desde esa fecha, a Weber se le tiene siempre en cuenta cuando se trata de convalidar la contraposición entre una moral deontológica y una moral teleológica, o entre una ética del deber y la llamada ética del discurso libre de autoridades ajenas, o bien entre la fundamentación heterónoma y autónoma de la moral. Mas en qué medida la distinción de Max Weber resulta insuficiente se demuestra cuando con tal contraposición se justifica el fracaso de acciones legitimadas desde “la responsabilidad” por el limpio motivo de los que las cometían: Cuando el 56 Congreso de Juristas Alemanes se pronunció, en 1986, a favor de la implantación de la fecundación *in vitro* y en contra de la utilización de los embriones producidos para fines distintos de la implantación en la madre, ya se estaba preparando el fracaso del proyecto con el arriesgado concepto de “embriones huérfanos”: “Si no se da la posibilidad de su implantación, queden entonces abandonados a su suerte”<sup>2</sup>.

Entre quienes participan en la discusión ética y el debate público, tal como sucede en las comisiones de ética, se encuentran representantes de las tres posiciones descritas. Entran en el diálogo desde diferentes supuestos: el agnóstico con su escepticismo, tanto respecto del saber cientifista que busca el dominio como del saber metafísico que pretende orientar; el empirista o positivista, sin comprensión respecto de las reservas de los metafísicos y de los agnósticos; el metafísico, estupefacto por la certeza cientifista y por el escepticismo del agnóstico. No se trata, pues, de un discurso libre de presupuestos, tal como se afirma frecuentemente. Cada cual, antes de entrar en el debate, ha postulado ya sus propias hipótesis acerca de la acción correcta o falsa en una determinada coyuntura, y ha hecho ya su opción de carácter ético. Tampoco se trata de un discurso ético en el sentido de la reflexión moral coherente con los propios supuestos; ésta ya se ha producido antes de entrar en la discusión. Se trata más bien de un discurso sobre ética en el que se intenta buscar posiciones comunes. Pero donde no se dan posturas comunes desde el principio, no cabe más que el compromiso, la persuasión o la mayoría. Ahora bien, ninguna de estas cosas constituye una señal de identidad de lo ético sino del discurso jurídico o político.

La responsabilidad del consecuencialista “respecto de la totalidad” se manifiesta, observándola atentamente, más bien como responsabilidad de cara al “progreso”. Es el progreso del mundo aquello de lo que responde el consecuencialista. En una sociedad que “cree” en el progreso, al consecuencialismo le corresponde, por ello, una hegemonía ética sistemática. Él reclama como propio, por así decirlo, el producto del discurso ético: la ética del discurso. Esta sólo reclama ser una ética autónoma, racional y libre de presupuestos (silenciando sus propios supuestos y condiciones cienti-

fistas, como se ha señalado). Sin embargo, con la duda ecológica sobre el progreso industrial y tecnológico, la postura agnóstica se refuerza nuevamente frente a ella.

De las tres posiciones básicas descritas con su contenido filosófico, se deducen respectivamente concepciones propias sobre la diferente o no diferente legitimación de la acción y de la omisión. No menos importante resulta el estatuto que a cada una de ellas atribuye el saber. Veámoslo sucintamente.

## **ACCIÓN Y OMISIÓN EN LA PERSPECTIVA DEL CONSECUENCIALISMO**

Una visión general basada sólo en la facticidad empírico-científica y en la racionalidad debe efectivamente valorar las acciones y omisiones por sus resultados y consecuencias, dada la falta de un claro contexto de sentido en el mundo. Resulta irrelevante el que una situación estimada como deseable se produzca mediante un suceso o se origine a través de la acción humana. Cada acción u omisión puede ser permitida o –en su caso– obligatoria según y cómo, en tanto la justifiquen sus resultados o, al menos, las consecuencias previsibles, o incluso las propuestas. Cada acción constituye un medio justificado por su fin. La alternativa entre dejar morir o intervenir terapéuticamente está abierta, en principio, tanto como la alternativa entre el dejar morir y la eutanasia. La decisión se adopta, en uno y otro caso, con base en el cálculo de determinadas variables como el supuesto valor de la vida de la paciente, el pronóstico de dolor, la felicidad de la joven familia, así como también, posiblemente, eventuales efectos más alejados en el tiempo, como por ejemplo, el quebrantamiento de la regla de no matar, el cual, por cierto, haciendo escuela, llegaría a tener en conjunto más consecuencias negativas que positivas.

La certeza en la que se basa el consecuencialismo consiste, en un primer plano, en la creencia de que no existe nada cognoscible aparte de lo que puede saberse a través de la experiencia, la evidencia y la racionalidad. Se puede dar una ignorancia fáctica, pero no una imposibilidad de saber. La ética consecuencialista se inspira en una racionalidad teleológica –sus motivos son causas finales–, como ocurre con la técnica, que presupone un programa orientado a la producción de ciertos efectos deseados.

Con objeto de anticipar las consecuencias deseadas aunque sólo previsibles de su acción libre, el consecuencialista debe dar por supuesto que todos los demás actores están predeterminados. Si también quisiera conceder libertad a quienes reaccionarán en contra de su acción, entonces ya no podría predecir en modo alguno las consecuencias de su actuar. De esta manera, el consecuencialista asume también el modelo funcional determinista de la técnica. Ahora bien, se puede pasar por alto esto como un problema teórico de la ética consecuencialista. En todo caso debe considerarse que la ética siempre es teoría, aunque sea una teoría de la praxis. Existen, sin embargo, dos problemas bien cercanos a la praxis que gravitan sobre el planteamiento consecuencialista.



En primer término, cada técnica suscita el problema de su neutralidad ética. Puede servir, como es sabido, para bien o para mal. Esto dependerá de la libertad del usuario, que incluso puede querer enteramente algo bueno y causar algo de mal. Algo parecido pasa con la neutralidad ética en sí de la acción o de la omisión. Por un lado, el consecuencialista se evade de la obligación de decidir si una acción es, como tal, buena o mala, buena o mejor. Por otro lado, se encarga de decidir qué consecuencias son buenas o peores, buenas o mejores. En cualquier caso, sólo pospone el problema. ¿Qué reglas son válidas para solucionarlo? ¿De dónde deben extraerse los criterios? Peter Singer se refiere abiertamente a una evidencia, a una especie de iluminación interior, cuando inopinadamente suprime la idea de dignidad humana, que ha orientado hasta ahora la ética natural, y la critica como un egoísmo de la especie humana que discrimina a los seres no humanos –los animales– de la misma manera que el racismo discrimina a los individuos de otras razas<sup>3</sup>. Radicaliza un abstracto principio de igualdad entre los diversos seres vivos, entre las diversas conciencias, entre el dolor del hombre y el del animal. Considera a ambos como esencialmente equivalentes, sólo distintos por sus facultades. En todo caso, pues, la exigencia de igualdad de los derechos humanos sostiene como supuesta la distinción entre el individuo humano y los demás seres vivientes. En lugar de la proposición de que todos los hombres son iguales, establece Singer la proposición de que las funciones vitales comparables son de igual valor, y en lugar de la dignidad del hombre afirma la dignidad o, dicho de forma más precisa, el valor estimativo de las funciones neurofisiológicas<sup>4</sup>. El juicio ético del consecuencialismo no se rige en absoluto por los valores éticos del ser bueno, del ser hombre, o de una vida justa, sino que se orienta siempre hacia algún valor extramoral o de provecho.

El clásico ejemplo de la ética consecuencialista es el utilitarismo, un programa –como su nombre indica– para aumentar la utilidad o el beneficio. Beneficioso es lo que aumenta la suma de la felicidad en el mundo y, *a sensu contrario*, lo que disminuye en él la masa de dolor. Lo que suponga felicidad o dolor queda más allá de evidencias empíricas y de intuiciones. Sin precisarlo, nadie ha hecho más evidente, ni ha denunciado con más severidad que Georges Bataille, en su crítica al utilitarismo como ética de la sociedad industrial burguesa (el socialismo incluido), su incapacidad de definir en concreto el concepto de lo útil. Según Bataille, el utilitarismo ha terminado por identificar la utilidad con el progreso material, y la economía nacional ha identificado *a priori* la maximización del beneficio con la acumulación de dinero y de bienes<sup>5</sup>.

El segundo problema del consecuencialismo es una hipermoralización de todo el actuar humano. El consecuencialismo sustituye la clásica exigencia ética de hacer el bien por el mandato de hacer lo mejor en cada caso. Aparte de que nadie podría aguantar la continua inquietud consistente en preguntarse, respecto de cada buena decisión, si no habría otra mejor (Singer: cómo poseo yo un televisor en color en lugar

de haberme gastado el dinero en ayudar al Tercer Mundo<sup>6</sup>) tal "estrategia orientada hacia una utilidad universal" tiene como supuestos: "1) una lista final de alternativas que se excluyen recíprocamente; 2) el conocimiento de las alternativas; 3) una clara y definida finalidad última, y un reglamento con cuya ayuda pueda formarse una jerarquía perfectamente clara de las alternativas"<sup>7</sup>.

Hasta aquí la descripción de la razón finalista del consecuencialismo, que ni dignifica a las personas en concreto ni entraña una concepción moral que permita una valoración del sujeto: "un programa de optimización del universo"<sup>8</sup> sin que se pueda definir propiamente la utilidad misma.

Nuestra paciente caería víctima del cálculo de utilidad o de la maximización de la felicidad universales, esbozados con carácter general y, por cierto, de inmediato, por la eutanasia. La distinción entre acción y omisión carece en este caso de argumento. "Una ética cuyas acciones se considera, según esto, que puedan lesionar o no reglas morales específicas, debe atribuir por esa razón a la distinción entre acciones y omisiones, un peso moral. Por el contrario, una ética que juzgue las acciones por los resultados no lo hará"<sup>9</sup>.

El consecuencialismo se ofrece a un mundo científico que se declara autónomo, como una ética también autónoma. La ciencia autónoma se somete, sin embargo, al menos a las reglas de su propio procedimiento, según las cuales el objeto a examinar debe permanecer separado y diferenciado, ajeno a la influencia del sujeto que investiga. Cuando unos hombres hacen a otros objeto de su investigación y de su técnica, y por lo tanto de su poder –lo cual sucede en el procedimiento de la fecundación *in vitro* y en la investigación con embriones, así como en el aborto, la eutanasia, la intervención en el genoma y frecuentemente también en la sociología y psicología experimentales– solamente puede mantenerse esa separación objeto-sujeto merced a la idea de que el sujeto ciencia se puede representar en la figura del científico ante los objetos investigados por medio de la excelencia que reviste el ser sujeto. Esta idea implica que el sujeto constituye un ser libre y espiritual, mientras que los objetos son cosas determinadas. Dicho de otra forma, desde la perspectiva del científico, y de manera abreviada: yo soy espíritu, los otros son materia. De este modo, el materialismo surge del cientifismo a través del espiritualismo del que lo practica. De tal primacía de la ciencia institucionalizada se deriva, desde el punto de vista ético, el derecho de los más fuertes. Contra el poder de la investigación institucionalizada, desarrollada en nombre de la economía universal de las utilidades, el derecho a la vida individual, de por sí apenas tiene posibilidad alguna.

Esta conexión ha sido precisamente desenmascarada por el movimiento ecologista-agnóstico, con su malestar frente a la avanzada civilización tecnocientífica.

## **ACCIÓN Y OMISIÓN DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL AGNÓSTICO**

El agnóstico pone de relieve la incapacidad del consecuencialista para definir y justificar exactamente su concepto de utilidad –que pretende distinguir las conse-

cuencias favorables de las no deseadas— como una ignorancia de la que el propio consecuencialista no es consciente. Esta inconsciencia pertenece al “mito de la libertad del conocimiento autónomo”<sup>10</sup>. El agnóstico no comparte tampoco las certezas del mundo ni las de la fe cristiana. “El agnóstico está convencido de que no tiene acceso a una verdad segura en lo relativo al ser y a la realidad, al menos sobre algo que pudiera encontrarse más allá y por encima del mundo en el que habita”<sup>11</sup>.

La ética del agnóstico sigue el estatuto de la incertidumbre del conocimiento. El agnóstico lo considera todo posible y tiene “un oscuro presentimiento de que el sector de realidad que le es visible no lo es todo, sino que está inmerso en otros contextos”<sup>(9)</sup> Él no puede considerar, como hace el científico, el mundo como un conjunto a su disposición, ni tampoco participa de una revelación o de vivencias de iluminación que le hubieran hecho vislumbrar de una manera más o menos clara el mundo como creación, su perfeccionamiento desde el punto de vista del sentido, la muerte como tránsito hacia la verdadera vida y el mal como el precio de la libertad. Él se mueve como de puntillas en el hábitat mundano, recordando siempre que nosotros ciertamente no sabemos nunca lo que hacemos”. La ética del agnóstico “es, en consecuencia, una prudencia pragmática y escéptica”<sup>12</sup>.

Tal ética privilegia siempre, en el fondo, la omisión frente al actuar. Constituye una ética de reverencia a lo existente. El que yo no pueda comprender me impone reconocer todo tal como es; en sentido literal, “dejarlo ser”. A las instituciones que reclaman para sí “la presuntuosa libertad autónoma de la creación del saber”<sup>13</sup>, el agnóstico les llama la atención, además, sobre el hecho de, al igual que quienes creen en una revelación, también ellos mismos se basan en autoridades que, sin embargo, ocultan en su discurso. El interés candente de observar bajo el microscopio el óvulo humano fecundado se explica precisamente por no tratarse de un cigoto cualquiera —lo cual, desde el punto de vista empírico no incluiría una diferencia relevante— sino por haber ahí un embrión humano. Esto lo sabe el investigador, y sabe también que el ser humano es algo especial. Ese conocimiento previo hace que justamente sea “este objeto” el que se pone bajo el microscopio.

Comparado con un deontólogo, para quien la moral se deriva de la misma naturaleza del hombre —y en concreto, con un cristiano—, el agnóstico es, desde el punto de vista ético, más restrictivo. Ambos estarán contra la eutanasia, la investigación con embriones y la fecundación *in vitro*. Por instinto, el agnóstico también estará contra el trasplante de órganos, la amputación y la transfusión de sangre, que para el cristiano que desea cumplir el mandato de la caridad son legítimos.

El problema de la posición agnóstica es doble. En primer lugar existencia: ¿Puede un hombre sobrevivir en último término con tal respeto radical respecto de la naturaleza? Y el segundo, de carácter teórico: ¿No se funda la incertidumbre sobre las cosas y el mundo en el sujeto que asume *a posteriori* una posición retroflexiva sobre sí

mismo, de modo que las certidumbres espontáneas que ha cuestionado vacilan sólo de una manera secundaria y circular? ¿Acaso no condiciona la duda especulativa principalmente las certidumbres que le permiten sobrevivir en la práctica?

## ACCIÓN Y OMISIÓN EN UNA ÉTICA DEONTOLÓGICA

La metafísica clásica y la ciencia de la naturaleza contemporánea se vinculan en la certeza de la existencia de un mundo que es independiente del sujeto pensante, realidad que en principio es cognoscible (realismo: la verdad como conformidad entre el entendimiento y la cosa). La creciente ciencia de la naturaleza podría precisamente agradecer el éxito de su realismo esencial a la tradición judeocristiana. Ella podía contraponer a la moderna crítica filosófica del “realismo ingenuo” (por ejemplo, la que hace el idealismo), a su vez, una certeza complementaria: la fe en la creación. Para el cristiano, la certeza de la realidad objetiva del mundo descansa en la información recibida tanto del mundo (ciencia) cuanto de Dios (Revelación). El conocimiento viene de fuera, no es autónomo. El conocimiento científico es hipotético. Es necesario interpretarlo en un contexto de sentido conforme a su importancia la cual, por su parte, no puede ser encontrada o producida con los propios instrumentos de la ciencia empírica. Se revela en la reflexión acerca del ser de las cosas, que para el cristiano no queda completa sin la Revelación. La cuestión de qué hacer u omitir la responde él en ese contexto de sentido.

El mandato ético fundamental de hacer el bien y evitar el mal apunta aquí a la bondad (ontológica) de las personas y al personal hacer u omitir (práctico); en segundo lugar, hace falta para conocer –previamente, por supuesto– qué hay que hacer u omitir en relación a la diferencia entre el bien y el mal, el conocimiento de lo que sea la verdadera “naturaleza” del hombre. El cristiano ha de poder indicar qué certezas posee sobre esto y de dónde proceden. Reconoce la posibilidad de equivocarse. El error puede impedir la bondad de la acción pero no deshace la bondad de la persona si se trata de un error no culpable. Fijado este marco se da entonces la valoración de los resultados, la ponderación de bienes en juego, de lo bueno y lo mejor o de lo menos bueno y de lo malo, un ámbito legítimo para el cálculo proporcionalista. *En el marco así fijado*, esto significa: hay algunas acciones que son malas en cualquier caso “por naturaleza”, que son en sí mismas perversas, y desde el punto de vista moral siempre rechazables. Nunca pueden quedar justificadas por la finalidad subjetiva del agente. Así, por ejemplo, matar de manera consciente a una persona inocente, que nunca ha de ser tratada como un medio para nada. No existen *a priori* preceptos absolutos de acción positiva, pero sí –algunos pocos– preceptos absolutos de omisión. Los demás mandatos de hacer u omitir se deducen racionalmente del citado contexto de sentido, en el que razonablemente se incluyen los preceptos *a priori* negativos o de omisión<sup>14</sup>. Los catálogos de derechos humanos han asumido el modelo de una ética

basada en ciertos mandatos apriorísticos de omisión. Han sido formulados en vista de la experiencia histórica de su correspondiente lesión y la prohíben taxativamente. Dichos catálogos formulan tales mandatos negativos. Se basan en un conocimiento de lo que es bueno para el hombre y conforme a su naturaleza.

Al igual que la distinción entre acción y evento, la que se verifica entre actuar y omitir, para tal ética, especialmente la cristiana, es básica e irrenunciable. El ser bueno de la persona se expresa y se perfecciona en buenas acciones y omisiones buenas, libremente decididas. De cara a lo que significa ser bueno, son distintos los puntos de vista técnico y ético: la investigación que sacrifica embriones humanos, por buena y exitosa que se presente desde el punto de vista técnico, es moralmente mala y rechazable.

El afán por ayudar –fortalecido en el contexto del sentido cristiano que supone la caridad– representa un motivo fundamental de carácter moral y un mandato de acción. Una situación de ignorancia invencible, de imposibilidad de saber si actuar como de costumbre (según la regla) presta ayuda o no en un caso concreto, convierte éste en un “caso límite” éticamente neutral.

En nuestra alternativa entre dejar morir o aplicar la terapia ordinaria, pueden considerarse, en consecuencia, legítimas ambas posibilidades. Por el contrario, en la alternativa entre dejar morir o eutanasia, ésta última se enfrenta a un mandato categórico de omisión.

(Traducción: Ricardo Barrio Moreno y José María Barrio Maestre)

## BIBLIOGRAFÍA

\* Título original: “Sind Handeln und Unterlassen unterschiedlich legitimiert?”, en *Ethik in der Medizin* (Springer Verlag), 1993, nº 5, pp. 70-82.

1. Weber, M. (1992) “Der Beruf zur Politik” (reimpresión), *Forum Ethik und Berufsethik*, 1, pp. 37-44.

3. Vid. Bundesärztekammer Vorstand (ed.) (1988) *Weißbuch: Anfang und Ende menschlichen Lebens. Medizinischer Fortschritt und ärztliche Ethik*, Deutscher Ärzte Verlag, Köln, p. 119.

3. Singer, P. (1984) *Praktische Ethik*, Reclam. Stuttgart, pp. 70 y ss.

4. Wolfgang Kluxen señala, a este respecto, que también en una sociedad plural respetar la dignidad humana resulta obligatorio, ya que sin el reconocimiento del otro como sujeto moral autónomo –una cuestión de principios– no se puede dar una relación moral de unos con otros. Igualmente, según Kluxen, se llega al reconocimiento de la dignidad humana y de sus derechos “no por una determinada prestación, ni por una fase de su desarrollo, ni por una capacidad comunicativa, ni siquiera por otras cualidades, sino solamente por su pertenencia natural a la especie humana”, ya que el ser sujeto moral, en lo que se funda la “dignidad”, no es separable del proceso natural a través del cual él existe (?); en otro caso, el hombre perdería su dignidad, por ejemplo, cuando duerme” (Kluxen, W. (1986) “Fortpflanzungstechnik und Menschenwürde”, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 11, p. 4).

5. Bataille, G. (1975) “Der Begriff der Verausgabung”, en *Das theoretische Werk*, tomo I, Rogner und Bernhard, München, pp. 9 y ss.

6. Singer, P., op. cit., pp. 220 y ss.

7. Spaemann, R. (1982) "Verantwortung", en Geach, P.; Inciarte, F. y Spaemann, R. (ed.) *Persönliche Verantwortung*, Lindenthal Institut, Köln, pp. 16-19. Otro análisis del consecuencialismo puede encontrarse en Spaemann, R. (1989) *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 152-171 (traducción castellana: "Felicidad y benevolencia", Rialp, Madrid, 1991, pp. 182-198).

8. *Ibid.*

9. Singer, P., *op. cit.*, p. 205.

10. Dahl, J. (1987/1988) "Eine Laienpredigt über die Unbegreiflichkeit", *Scheidewege*, n. 17, 1987/88, p. 51.

11. *Ibid.*, p. 55.

12. *Ibid.*, p. 58.

13. *Ibid.*, p. 54.

14. La relación entre "ley de naturaleza" y "ley de la razón" en la perspectiva de la metafísica ha sido tratada ampliamente por Rhonheimer, M. (1987) *Natur als Grundlage der Moral*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, Wien.