

ARCHIVO HISTÓRICO



El presente artículo corresponde a un archivo originalmente publicado en **Ars Medica, revista de estudios médicos humanísticos**, actualmente incluido en el historial de **Ars Medica Revista de ciencias médicas**. El contenido del presente artículo, no necesariamente representa la actual línea editorial. Para mayor información visitar el siguiente vínculo: <http://www.arsmedica.cl/index.php/MED/about/submissions#authorGuidelines>

Análisis crítico del método de resolución de problemas bioéticos propuesto por Diego Gracia¹

María Isabel Catoni Salamanca
Profesora Asociada
Directora de Pregrado, Escuela de Enfermería
Facultad de Medicina
Pontificia Universidad Católica de Chile

Resumen

El objeto de este estudio es realizar un análisis crítico del modelo de resolución de problemas bioéticos propuesto por Diego Gracia. El análisis muestra que el método propuesto por Gracia es claramente consecuencialista; no establece un criterio para diferenciar las consecuencias de la acción, lo que desemboca en un relativismo moral; acepta el mal como medio directamente por razones de peso; y sugiere utilizar una racionalidad técnica para resolver problemas morales. Contrario a lo que plantea Gracia, se argumenta que: a) las únicas consecuencias relevantes para calificar la moralidad de una acción, son las que establecen una diferencia antropológica; b) Gracia “se olvida de la razón”, en el sentido de que olvida que solo la razón puede ligar un bien a la voluntad humana; c) el análisis de la estructura intencional de una acción permite visualizar que las personas no son moralmente responsables de aquello que cae fuera de su esfera intencional, y que no es posible aceptar el mal como medio.

palabras clave: Diego Gracia; bioética; método; resolución de problemas.

CRITICAL ANALYSIS ON RESOLUTION OF BIOETHICS PROBLEMS PROPOSED BY DIEGO GRACIA

The objective of the study is to do a critical analysis on resolution of bioethics problems proposed by Diego Gracia. The analysis shows that Gracia's model is clearly based on consequence; it does not establish a criteria to differentiate the consequences of the actions, which ends in a moral relativism; justifies wrongdoing as an acceptable and powerful reason; and suggests the use of a technical rational to resolve moral problems. In opposition to Gracia, this arguments: a) The only relevant consequence evaluate the morality of an action, are the ones that establish an anthropological difference; b) Gracia “forgets about reasoning”, in the sense that he forgets that only reasoning could be linked to goodness in human will; c) The analysis of the intentional structure of an action, allows one to visualize that persons are not morally responsible for that which falls outside of their intentional sphere and that it is not possible to accept the wrongdoing as a medium.

Key words: Diego Garcia; bioethics; method; problem resolution.

Los múltiples cambios que ha traído consigo el desarrollo científico y tecnológico en el área de la salud y la enfermedad han resultado en problemas mayores en otro ámbito, el ámbito de las decisiones morales. En relación con este fenómeno se han propuesto

nuevos modelos o métodos de resolución de problemas ético-clínicos, uno de los cuales es el desarrollado por Diego Gracia Guillén, médico español que se confiesa de religión católica, profesor de la Universidad Complutense de Madrid. Particularmente, Gracia ha desarrollado a partir de la metafísica de Zubiri un modelo de análisis de problemas bioéticos que él mismo define como teleológico y con un componente consecuencialista. El objetivo principal de este trabajo es realizar un análisis crítico del modelo de resolución de problemas bioéticos propuesto por Diego Gracia.

Presentación del método de resolución de problemas bioéticos propuesto por Diego gracia

El planteamiento inicial de Gracia es que la razón no puede darnos la realidad tal como ella es en sí. Desconfía del poder de la razón para formular proposiciones deontológicas, de carácter absoluto y carentes de excepciones. Lo absoluto, piensa Gracia, existe, pero se da en un nivel previo a la razón, concretamente en lo que Zubiri llama aprehensión primordial. Los juicios de la razón serían siempre perfectibles. Nunca acabaremos de conocer el “en sí” de las cosas, y por tanto siempre habrá una “inadecuación fundamental” entre ellas y nuestra mente. Por eso la razón se halla siempre en camino, en actitud de búsqueda y es constitutivamente histórica ².

Sin embargo, a pesar de esta desconfianza en los juicios de la razón, Gracia piensa que son posibles los juicios universales. La razón, a pesar de que no es absoluta, es capaz de realizar juicios universales. Esto es posible porque se trata de un tipo particular de juicios universales. Se trata de juicios universales basados en la experiencia. Los juicios éticos serían universales y sintéticos, por eso tienen un valor de absoluto-relativo, es decir, se trata de juicios que están siempre siendo sometidos, por la misma razón, a continua revisión³.

La bioética entonces tendría un fundamento prerracional (en aprehensión primordial), pero los juicios morales serían obra de la razón. Con esto, Gracia no se refiere a la clásica postura racionalista, que plantea que solo con la razón se pueden establecer las normas morales. Gracia plantea que la racionalidad humana tiene siempre un carácter abierto y progrediente, con un momento racional, a priori, deontologista o principialista; y otro experiencial, a posteriori, teleológico o consecuencialista. La razón ética se desarrolla en este doble nivel⁴. El primero serviría para establecer las “normas” y el segundo las “excepciones a la norma” ⁵.

Así, con base en lo anterior, Gracia propone el siguiente método de resolución de problemas bioéticos:

Paso I.– Sistema de referencia: forma, canon o medida, no tiene contenido. Lo aprehendido en este nivel tiene carácter absoluto, no admite excepciones. Es un momento prerracional, prejudicativo. Gracia en este nivel nos propone utilizar las siguientes premisas:

Premisa ontológica: el hombre es persona, y en tanto que tal tiene dignidad y no precio.

Premisa ética: en tanto que personas, todos los hombres son iguales y merecen igual consideración y respeto.

Paso II.– Momento deontológico: nivel de los principios, los que por definición son generales y se derivan del sistema de referencia. En este nivel, Gracia nos propone trabajar con los cuatro principios bioéticos propuestos por Beauchamp y Childress: no-maleficencia, beneficencia, justicia y autonomía, principios posibles de ser aceptados por todas las personas. El aporte de Gracia, con respecto al principialismo, consiste en considerar que los principios no son todos de un mismo nivel, es decir, todos no obligan en igual medida, hay entre ellos un orden jerárquico que se puede establecer previo a la experiencia. A su juicio, en un primer nivel estarían los principios de no-maleficencia y justicia; en un segundo nivel, los de autonomía y beneficencia. En el momento deontológico la norma o regla general a seguir se podría expresar como: **en caso de conflicto de principios, privilegie siempre los del primer nivel.**

Paso III.– Momento teleológico: momento de particularidad, experiencial y a posteriori. Se caracteriza por tener en cuenta las consecuencias del acto o decisión. La regla o norma a seguir en este nivel podría expresarse como: considere o visualice las consecuencias previsibles del acto, tanto las objetivas o de nivel I como las subjetivas o de nivel II.

Paso IV.– El juicio moral: el último paso para tomar la decisión final o llegar al juicio moral tiene cuatro subetapas:

1. Contrastar el acto que se piensa realizar con la regla expresada en el paso II, es decir: **en caso de conflicto de principios, privilegie siempre los del primer nivel.**
2. Si al evaluar las consecuencias del acto predominan las consecuencias consideradas malas o negativas, por sobre las consideradas buenas o positivas, **evalúe la posibilidad de hacer una excepción a la regla anterior** (cálculo de bienes que anula la regla anterior).
3. Contraste la decisión tomada con el sistema de referencia, **si el resultado es que la acción ratifica el sistema de referencia la acción se considera justificada.** Es decir, correcta y buena.
4. Si no hay contradicción con el sistema de referencia, la decisión está tomada.

A continuación se analizan con más detalle los pasos III y IV, intentando aclarar el rol de las consecuencias en el modelo que propone Diego Gracia:

Momento deontológico o el rol de los principios morales

Gracia toma los cuatro principios bioéticos propuestos por Beauchamp y Childress y le parece que una propuesta como la de estos autores, de principios bioéticos comunes, posibles de ser aceptados por todas las personas, independiente de su cultura o

formación filosófica, corresponde en el modelo de análisis de problemas bioéticos que propone al momento deontológico del juicio moral.

Ahora bien, Beauchamp y Childress plantean estos cuatro principios como deberes *prima facie*, es decir, como todos del mismo nivel, no les parece posible establecer una jerarquía entre ellos. Como todos obligan de igual modo, en caso de conflicto entre los principios en una situación concreta, se debe decidir de acuerdo con las consecuencias. Dicho de otro modo, en el modelo de cuatro principios las consecuencias, en la experiencia misma, ordenan jerárquicamente los principios. Así, podría suceder que en una circunstancia sea prioritario el principio de beneficencia, en otra el de autonomía, en otra el de justicia. También es posible que para una cultura sea más importante uno o unos principios por sobre los otros ⁶.

Gracia, que se dice parte de la que denomina “tradición continental europea”, no acepta la inexistencia de principios absolutos en qué fundamentar la moral. Por el contrario, afirma que existen principios absolutos que se dan en aprehensión primordial; principios que no tienen excepciones y que sirven a la razón práctica de fundamento o como sistema de referencia para “crear” una ética normativa.

Por lo mismo, plantea que de este primer nivel de principios dados en aprehensión primordial se derivarían otros principios, los que constituirían un segundo nivel. Estos principios derivados o de segundo nivel serían el principio de no-maleficencia y el principio de justicia, los que tendrían carácter deontológico, es decir, se trataría de “obligaciones absolutas” que estarían por sobre la autonomía de las personas⁷. De ahí que a estos principios los considera “a priori”, jerárquicamente superiores a los de autonomía y beneficencia.

Gracia utiliza básicamente dos argumentos para jerarquizar a priori los cuatro principios. El primero se refiere a la llamada “ética de mínimos”, postura que plantea que hay un nivel moral mínimo por sobre la autonomía de las personas bajo el cual se cae francamente en la inmoralidad, aunque todas las personas estén de acuerdo. Para Gracia estos mínimos morales serían el principio de no-maleficencia y el principio de justicia. Así, los principios de no-maleficencia y de justicia corresponderían a lo que se denomina bien común, obligan a todos por igual y aún en contra de la voluntad de las personas. Por el contrario, los principios de autonomía y de beneficencia estarían a nivel de lo que se denomina el bien particular⁸. A este respecto, Gracia plantea que no se puede permitir que las personas argumentando su propio bien y que su decisión es autónoma causen daño al bien común.

El segundo argumento se refiere a la distinción entre deberes perfectos e imperfectos, la cual le parece que estriba en su “modo de promulgación y en las vías de su exigibilidad”. Los deberes perfectos son promulgados por todos, por la “voluntad general”, por lo tanto son “públicos” y el Estado tiene la obligación de hacerlos cumplir incluso por la fuerza. Los deberes imperfectos son promulgados por cada persona, por la “voluntad individual”, por lo tanto tienen carácter “privado” y su cumplimiento depende de cada persona. En bioética, los principios de justicia y no-maleficencia

corresponderían a deberes perfectos y los de autonomía y beneficencia a deberes imperfectos⁹. De este modo, concluye que en caso de conflicto entre deberes, los deberes del nivel público (no-maleficencia y justicia) tienen siempre prioridad sobre los del nivel privado (no-maleficencia y justicia)¹⁰.

Ahora bien, este segundo nivel (momento deontológico o nivel de los principios), en contraste con lo que sucede en la aprehensión primordial, no es un absoluto-absoluto sino que admite excepciones. Así, los principios que plantea Gracia no son principios al modo como los entiende la ética clásica, a saber, “verdades manifiestas a partir de las cuales se estructura el razonamiento y que están eximidas de procesos consensuales”; y que por tanto no necesitan ser buscados o investigados (como sucede con los principios técnicos). Los principios de la ética clásica son principios que la razón está capacitada para ver por sí misma, de hecho son el dato más primario con que la razón práctica cuenta¹¹. Por el contrario, en el método de Gracia los principios del momento deontológico son más bien postulados, que pueden ser derogados por las consecuencias del acto; el único momento que se plantea como un absoluto-absoluto es el del sistema de referencia que es solo forma, no tiene contenido, y por lo mismo es una guía moral pobre.

Momento teleológico o el rol de las consecuencias

En el momento teleológico del juicio moral, la regla a observar se podría expresar del siguiente modo: *si las consecuencias lo ameritan haga una excepción a la regla* (se refiere a la regla como está expresada en el momento deontológico). Es preciso aclarar, para evitar malos entendidos, que Gracia no explicita este paso como regla, se limita a indicar que en el paso III se evalúan “las consecuencias objetivas o de nivel 1” y “las consecuencias subjetivas o de nivel 2”. Luego, en el paso IV o del Juicio Moral, nos propone evaluar las consecuencias del acto (objetivas y subjetivas), “para ver si es necesario hacer una excepción a la regla, de acuerdo con el paso III”¹².

Ahora bien, con consecuencias de nivel 1, Gracia se refiere a las consecuencias a nivel de los principios de no-maleficencia y de justicia, al ámbito del bien común y del derecho, a lo que es “correcto”. Las consecuencias de nivel 2 serían las que se dan a nivel de los principios de autonomía y beneficencia, a nivel subjetivo, al ámbito del bien particular y de lo que se considera la propia felicidad, a lo que es “bueno”.

Así definida la regla o norma del paso III, queda claro que el rol de las consecuencias es relevante en el método que propone Gracia, ya que las consecuencias de signo negativo pueden anular las reglas enunciadas en los pasos anteriores. La pregunta que se sigue es qué tipo de consecuencias podrían hacernos pensar que es necesario hacer una excepción a la regla. En el capítulo I de su libro “Fundamentación y enseñanza de la bioética”, Gracia da un ejemplo que aclara este punto:

“En principio siempre hay que decir la verdad, pues de no hacerlo así estaríamos incumpliendo la norma de tratar a todos con igual consideración y respeto, y por tanto estaríamos obrando injustamente y maleficientemente. A pesar de lo cual, todos somos

conscientes de que no siempre podemos decir la verdad. Hay circunstancias que nos obligan a no decir toda la verdad, y a veces hasta a mentir. Este es el caso de la clásicamente conocida como “mentira piadosa”. La mentira piadosa no puede justificarse más que como una “excepción” a la norma, impuesta por las circunstancias. Creemos que en esa situación concreta los males que se seguirían de decir la verdad son tales, que se impone hacer una excepción. La excepción la justificamos en el mismo principio de siempre, el que todos los hombres merecen igual consideración y respeto. Lo que sucede es que en esa situación concreta pensamos que el decir la verdad no es tratar a esa persona con consideración y respeto, y que por lo tanto el principio general de la moralidad nos permite saltar por encima de la norma, que en ese caso no es adecuada o correcta”¹³.

En el ejemplo de Gracia la norma moral que nos manda “no mentir” se ubica, claramente, en el momento deontológico del juicio moral. Ahora, respondiendo a la pregunta por qué tipo de consecuencias son las que ameritan una excepción a la norma o principio deontológico, es claro que se trata de las consecuencias que no son coherentes con el sistema de referencia (todas las personas son iguales y merecen igual consideración y respeto), que es el único momento que se plantea como absolutamente verdadero y sin excepciones.

Gracia nunca aclara directamente, en términos generales, qué significa en la práctica considerar a todas las personas iguales y tratarlas con consideración y respeto. Sin embargo, de sus escritos se puede inferir que la respuesta a esta pregunta se la deja a cada subjetividad, cada persona debe determinar si en esas circunstancias particulares es necesaria una excepción a la norma. De hecho, justifica la mentira piadosa, el infanticidio y los actos terroristas, argumentando que a esas personas, en ese momento y circunstancias, les pareció necesaria una excepción a la norma y que eso prueba que era necesaria la excepción.

Ahora bien, para Gracia la excepción a la norma siempre es “un mal menor, y por tanto nunca puede ser universalizada. Cuando se hace una excepción se tiene claro que se está optando por el mal menor, y que lo bueno sigue siendo lo que dice la norma, no la excepción”. De este modo pasa a defender la tesis de que no hay reglas deontológicas y materiales, deberes absolutos que no tengan excepciones o, en positivo, todas las reglas materiales y deontológicas tienen excepciones¹⁴.

Así, en primera instancia, Gracia en su modelo le asigna a las consecuencias un rol que denomina “menor” en comparación con otros modelos, como el de Beauchamp y Childress u otras éticas estrictamente consecuencialistas, en que el papel de las consecuencias es decisivo para la toma de decisiones. El mismo Gracia aclara que en su modelo las consecuencias sirven solo para determinar si es necesario hacer una excepción a los principios, es decir, a su parecer los principios (sobre todo y siempre el del sistema de referencia) estarían por sobre las consecuencias¹⁵. Aunque Gracia no lo dice exactamente así, se podría afirmar que él mismo clasifica su modelo en lo que se podría denominar un consecuencialismo moderado, no-estricto o no-puro.

Contra la postura que plantea que los deberes absolutos no tienen excepciones y que el problema sería más bien especificar los límites del deber en cuestión (por ejemplo “no matar” es “no matar al inocente”), Gracia argumenta del siguiente modo:

“...la idea de que el matar no es intrínsecamente malo, ya que tiene excepciones, como la legítima defensa, la guerra justa y la administración de justicia, pero que la muerte del inocente es siempre inmoral, está paradigmáticamente expresada por Tomás de Aquino. De él procede la frase, hoy tan repetida, *nullo modo licet occidere innocentem* (2-2, q 64a.6)... Lo que Tomás de Aquino está diciendo es que se puede y hasta se debe imponer la pena de muerte en la administración de justicia, es decir, cuando alguien es culpable de un delito material o espiritual grave, pero no cuando no ha habido delito, es decir, cuando uno es inocente... Por otra parte, hoy ese argumento no es defendible en ninguno de sus puntos. No es defendible, en primer lugar, la idea de que la justicia puede imponer como castigo a un delito la pena de muerte. La pena no puede tener otro objetivo que la prevención de nuevos delitos y la rehabilitación del reo, lo cual no resulta posible si se le elimina físicamente. Pero es que tampoco resulta defendible la segunda parte, la de la ilicitud de la muerte del inocente. Si, como dice Tomás de Aquino, se puede matar por razón del bien común, ¿por qué no pensar que a veces el bien común permite quitar la vida a alguien inocente? ¿No hay ejemplos históricos que atestiguan una y mil veces la licitud moral de la muerte del inocente?”¹⁶.

Para Gracia “la actitud de completa coherencia con el principio de respeto a la vida no se da más que en personajes excepcionales, como puede ser “Jesús de Nazareth” que cumple con el precepto a costa de su propia vida”¹⁷.

En síntesis, para Gracia todos los principios materiales y deontológicos tienen excepciones, lo que se fundamenta en:

1. Las características propias del juicio moral. Los juicios morales son juicios sintéticos, es decir, siempre son juicios de experiencia y, por tanto, “no son nunca completamente adecuados a la base empírica de que surgen”. O sea, al igual que en los juicios científicos, siempre en el futuro podemos encontrar un caso en el que la regla no se aplique¹⁸. Por eso a los principios derivados o de segundo nivel los llama “materiales y deontológicos”.

2. El hecho de que en la práctica no funcionan como absolutos¹⁹: “toda la historia es el *no* reconocimiento de esos principios como absolutos”²⁰.

Por otro lado, manifiesta explícitamente estar completamente de acuerdo con la “tesis absolutista” en el sentido de que mentir y matar es malo; de hecho, piensa que todas las éticas estarán de acuerdo en ello. El punto, aclara, es que aun reconociendo la maldad de estas acciones a veces es necesario realizarlas con el fin de evitar mayores males, es decir, realizar una excepción, elegir el mal menor²¹. Lo anterior, por otra parte, significa que Gracia acepta el mal como medio, excepcionalmente como él mismo recalca, pero lo acepta.

Análisis crítico del consecuencialismo en Diego gracia

Falsa distinción entre teorías deontológicas y teorías teleológicas: diferenciación antropológica de las consecuencias

Siguiendo a Rhonheimer²², habría que decir que a Gracia se le escapa que la razón por la que los denominados deontólogos aceptan algunos principios o normas morales como absolutas es justamente por las consecuencias malas o negativas que, en toda circunstancia, produce la transgresión de tales normas morales. Es decir, se trata de consecuencias que los deontólogos no están dispuestos a aceptar, en ningún caso, independientemente de las circunstancias. Pero en el fondo, tanto los llamados deontólogos como los teleólogos consideran mala o buena una acción por sus consecuencias y, en este sentido, podríamos decir que las llamadas éticas deontológicas son consecuencialistas.

Por el contrario, en el caso de las éticas llamadas teleológicas, la norma moral que se considera buena porque produce tales o cuales consecuencias positivas, es una norma moral en ese sentido absoluta, siempre válida, y de hecho así es defendida por los consecuencialistas. Un buen ejemplo es el que nos entrega el mismo Gracia, quien defiende en forma absoluta, como siempre válida, debido a sus consecuencias, la llamada mentira piadosa. Desde esta perspectiva, se puede aseverar que los sistemas morales llamados teleológicos son de algún modo también deontológicos.

Así, la distinción entre sistemas morales deontológicos y teleológicos es falsa, no se trata de dos modos diferentes de fundamentar normas morales, sino más bien de “dos planos diferentes del tratamiento de tales anunciados”, los cuales pueden tener un mismo fundamento²³.

Tanto el deontólogo como el teleólogo fundamentan el curso de acción que consideran correcto en las consecuencias de tal modo de actuar. La diferencia entre ambos más bien estriba en el criterio que utilizan para juzgar el valor moral de las consecuencias de una acción. En un sistema deontológico el concepto de consecuencia que interesa para la calificación moral de una acción tiene una clara dimensión antropológica. Dicho de otro modo, para un deontólogo solo son relevantes moralmente las consecuencias que provocan “la destrucción de las condiciones constitutivas del contenido de sentido moral, humano, fundamental del acto humano correspondiente”²⁴.

Un deontólogo no considera para calificar la moralidad de una acción todas las consecuencias posibles, sino solo aquellas que establecen una diferencia antropológica y que por tanto son relevantes para la moralidad de la acción, independiente de cualquier otra consecuencia. Un teleólogo considera todas las consecuencias posibles de una acción como condiciones o dimensiones premorales, luego establece un cálculo de bienes y de acuerdo con ello determina cuál curso de acción es mejor desde un punto de vista moral. Por esta misma razón, se podría decir que las teorías teleológicas argumentan de un modo fisicista, mientras que las teorías deontológicas introducen “en el concepto de consecuencia el criterio de la [diferencia moral]”²⁵.

Por último, es interesante observar que como los teleologistas no establecen un criterio para diferenciar las consecuencias de signo positivo o negativo (o cual consecuencia tiene más peso entre varias), todo queda entregado a la subjetividad de la persona que juzga la acción. En el fondo, surge la pregunta de cuál es el criterio transubjetivo que permite alcanzar algún grado de objetividad. Así, mientras para una persona algo puede ser considerado bueno por un motivo, para otra puede ser considerado malo por el mismo motivo. Lo cual, aunque no sea lo que los teleologistas buscan, desemboca finalmente en un relativismo moral ²⁶.

El objeto de la voluntad: estructura intencional vs. relación causaefecto técnica o fáctica de una acción

Para Gracia es moralmente admisible causar directamente un mal a otro, siempre que tengamos razones que lo ameriten. Concretamente sería el caso de aquellas situaciones en que después de sopesar las consecuencias de una acción se concluye que la balanza se inclina hacia las consecuencias negativas o malas y que la única manera de solucionar esto, es decir inclinar la balanza hacia las consecuencias consideradas positivas o buenas, es causando directamente un mal (mal que se considera menor comparado con las consecuencias de no realizar tal acción). De este modo Diego Gracia justifica la mentira, la tortura, los actos terroristas con muerte de inocentes y hasta el infanticidio.

La argumentación anterior adhiere a una postura moral que afirma que las personas son moralmente responsables de “todas las consecuencias previsibles” de su actuar. Lo anterior se basa en el argumento de que si aceptamos que la responsabilidad moral de una acción cualquiera depende de sus consecuencias, y las personas en general son capaces de prever las consecuencias de sus actos, entonces las personas son responsables moralmente de “todas las consecuencias previsibles” de sus actos; postura que es discutible y que responde más bien a un análisis “técnico” o fáctico de la relación causa-efecto y no a un análisis de la moralidad de una acción que ha sido realizada por un ser humano ²⁷. Al revés de lo que plantea Gracia, la relación causa-efecto que se observa entre hechos desde un punto de vista “técnico” o fáctico no determina necesariamente la responsabilidad moral de una persona. Determinar esto último requiere de un análisis más fino que considera otros aspectos, como son el objeto directo e indirecto de la voluntad ²⁸.

El objeto directo de la voluntad

Lo característico del ser humano es actuar persiguiendo un fin, el cual se ha ponderado y se ha juzgado como conveniente. Por eso se dice que el objeto directo de la voluntad humana es el fin y el bien, lo que se quiere se persigue porque se ve en ello lo bueno y conveniente. El bien es entonces el motivo, la razón en general por la que se actúa. y todo aquello que nos parezca bueno y conveniente puede ser objeto de la voluntad. Este conocimiento ponderado del fin y el bien es de hecho el origen de la acción (el motivo o causa que la origina) y, al mismo tiempo, el que le confiere el carácter de humano o

moral a la acción²⁹. Por lo mismo, Rhonheimer plantea que “es el fin o el bien que persigue la voluntad lo que confiere al obrar humano su contenido *objetivo*, es decir, lo que en primer lugar cualifica y especifica moralmente”³⁰.

En este sentido, es importante distinguir el fin y el bien *natural* de una potencia o habilidad del hombre, del fin y el bien perseguido por la voluntad, pues es este último el que le confiere el carácter moral a una acción. Como afirma Rhonheimer³¹, si dijéramos que el objeto de construir una casa es la casa, no estaríamos hablando de una acción moral en sí misma, sino más bien de una acción técnica; lo que hace de esta acción, una acción moral o humana, es el bien práctico que persigue quien construye la casa, por ejemplo que otras personas mejoren su calidad de vida viviendo en esas casas. Construir casas puede ser calificado como moralmente bueno, porque lo que persigue el constructor es el bien de otro ser humano. Si lo que persiguiera un constructor de casas fuera enriquecerse a través del engaño, calificaríamos esta acción como moralmente mala, sin embargo la acción material sería la misma, construir casas. Así, lo que confiere a un obrar humano su carácter moral es el fin y el bien que se persigue con tal obrar.

Ahora bien, hay haceres, como es el caso del constructor de casas, en que cabe distinguir el hacer técnico o fáctico del hacer moral. Este es el caso del obrar artístico o técnico, también el de las actividades que generan conocimiento o el de los procesos naturales o fisiológicos. Pero hay haceres en que no cabe esta distinción, porque pertenecen exclusivamente al ámbito moral, este es el caso, por ejemplo, de la sexualidad humana o el acto de procrear³².

Como se sabe, el acto de procreación tiene como finalidad biológico-natural la procreación de un nuevo ser humano; por lo que podemos decir que el objeto o fin natural del acto generativo es la procreación. Pero el acto “humano” de procrear es más que física o biológicamente procrear otro ser humano, ya que la potencia procreadora no puede tener conciencia de que está transmitiendo vida humana. Para un ser humano el bien y el fin que persigue con el acto de procreación es la “transmisión de la vida humana”, en la cual una persona persigue bienes que no puede perseguir la potencia generadora (los órganos sexuales y la biología y bioquímica ligadas a la procreación). Contribuir a la “transmisión de la vida humana” solo puede ser percibido como un bien, pleno de sentido, por otro ser humano. Porque solo los seres humanos pueden tener conciencia de la “dignidad y sentido de la vida humana” y, si creen en Dios, del significado trascendental de este acto de procreación.

Todos estos bienes (“contenidos objetivos”), y otros posibles de ponderar solo por un ser humano, son los que califican moralmente la acción de procrear. Se trata de bienes que constituyen el objeto del obrar humano, en este caso el objeto de la acción de procrear; y que no están y que no pueden estar contenidos como fin natural en la potencia generadora del hombre, que no tiene inteligencia ni voluntad. Por eso podemos decir que el acto de procrear es más que un acontecimiento material-biológico, es “un acto personal”. No es la potencia pro-creadora humana la que genera otros seres humanos. Son seres humanos los que generan a otros seres humanos³³.

Lo más importante de destacar aquí es que la voluntad desea o quiere los bienes prácticos que la razón ha aprehendido como tales. A esto se refiere Rhonheimer³⁴ cuando plantea que los teleologistas se olvidan de la razón. Solo la razón puede ligar un bien a la voluntad humana, y esto es precisamente lo que le confiere la calidad de humana o moral a una acción. Así, el objeto de una acción humana no es el fin natural de las potencias o capacidades que permiten realizar tal acción, ni las propiedades naturales de las cosas materiales con las que la realizamos, sino el motivo por el que tal acción se realiza, el cual es puesto por la razón. Esto último es lo que le da a la acción un sentido específicamente humano y personal (en oposición al sentido “natural” o “técnico” de la acción). Solo la razón a través de un motivo permite ligar una acción moralmente a una persona.

A lo anterior hay que agregar que una acción también puede tener una intención, la que se ubica más allá del objeto del obrar humano que acabamos de explicitar, al que se denomina objeto inmediato de la acción para diferenciarlo de la intención. En el caso del constructor de casas la intención podría ser ganarse la vida o destacar entre sus pares como el mejor constructor de casas. La finalidad de la intención es moralmente muy relevante y en muchos casos decisiva para calificar moralmente una acción³⁵. La intención informa adicionalmente una acción humana, la cual ya tiene un contenido moral objetivo.

Para que un acto sea moralmente bueno, ambos (objeto inmediato y finalidad de la intención) deben ser moralmente buenos. Ambos conforman un acto voluntario complejo, pero único, en el que la intención buena no puede cambiar la moralidad del objeto inmediato de la acción. La intención buena y loable de alimentar a los pobres no puede cambiar el contenido moral objetivo de un robo que se realice con este fin. Ambos, el objeto inmediato de la voluntad y la finalidad de la intención, son queridos por la persona y por tanto ambos participan en la calificación moral de la acción. Esta es la razón por la que no se puede aceptar el mal como medio³⁶.

El objeto indirecto de la voluntad

Con la doctrina del voluntario indirecto, la tradición adhiere a la norma moral de que un mal “nunca puede ser causado directamente”, es decir, nunca puede ser elegido como fin ni como medio, sino solo como un “efecto secundario tolerado, y nunca querido”. Diferencia que es muy relevante para analizar las acciones desde un punto de vista ético.

Como ya se mencionó, la voluntad humana, al igual que toda facultad del hombre, tiene un objeto. El objeto de la voluntad es aquello en vista de lo cual se realiza una acción, y en general se puede decir que este objeto es el bien en cuanto tal, todo lo que se realiza, se realiza porque se considera bueno.

Pero puede suceder que para lograr un fin que consideramos bueno debamos recurrir a una acción, que, siendo también buena desde un punto de vista moral, cause efectos

secundarios dañinos, efectos que no son queridos por quien realiza la acción, sino solo tolerados, incluso hasta lamentados, de hecho si se pudiera eliminarlos se haría.

Ejemplos al respecto hay muchos en la literatura y también en la experiencia personal de cada persona, lo importante es aclarar que la doctrina del voluntario indirecto se aplica al ámbito de la intención de una persona al realizar una acción (por tanto a la esfera de lo moral) y no al ámbito del obrar técnico. Hay una gran diferencia entre estos dos ámbitos, diferencia que es muy relevante para calificar la moralidad de una acción y que los consecuencialistas no reconocen. Desde un punto de vista técnico cuando alguien quema una casa con el fin de matar a una persona que está dentro, si consigue su objetivo podemos decir que, aparentemente, ha matado a esta persona de un modo indirecto. Por el contrario, desde un punto de vista ético, dado que la intención de quien quema la casa es matar a la persona que está dentro, podemos decir que la ha matado directamente, porque ese era el objetivo de su obrar. Nadie aceptaría que se releva a esta persona de responsabilidad moral porque prendió fuego a la casa directamente, pero no puso sus manos encima de la persona para matarla. Se alegraría que si la intención era matar a quien estaba dentro de la casa claramente la persona tiene una responsabilidad directa en su muerte. Así, actuar indirectamente desde un punto de vista técnico no es lo mismo que actuar indirectamente desde un punto de vista moral.

Para un consecuencialista, en el caso de una mujer embarazada no habría diferencia moral entre quien rompe las membranas y permite que el líquido amniótico escape, matando de este modo al feto, y el caso del médico que saca el útero canceroso de la mujer para salvar su vida, resultando también en la muerte del feto. Desde un punto de vista técnico en ambos casos se elimina indirectamente al feto, pero desde un punto de vista moral hay una gran diferencia entre ambas acciones. Para establecer esta diferencia moral hay que analizar la “estructura intencional” de la acción y no la estructura causa-efecto técnica o fisiológica, ya que solo la razón, a través de un motivo, permite ligar una acción moralmente a una persona. Así, en el primer caso, el medio “romper las membranas y dejar que escape el líquido amniótico” no puede tener otra finalidad que eliminar al feto, ya que si no se pretendiera la muerte del feto no hay ningún motivo para romper las membranas. Mientras que en el segundo caso, lo que se desea es salvar a la madre, utilizando como medio la extirpación del útero canceroso y no la muerte del feto, la que técnicamente ocurre pero no está en la esfera intencional de la persona y por tanto no está ligada a ella moralmente, más aún, previendo la persona este efecto secundario, lo tolera y lo lamenta, no lo quiere ni como fin ni como medio.

Si bien es cierto, como resalta Rhonheimer, sin la muerte del feto no es posible extirpar el útero canceroso y salvar a la madre, siendo por tanto una condición necesaria o *sine qua non* para salvar a la madre, no toda condición *sine qua non* para obtener determinado fin es un medio. Una condición necesaria o *sine qua non* para obtener un determinado fin se transforma en medio, cuando al analizar la estructura intencional de tal acción se observa que esta es “elegida” por la persona para obtener el fin deseado. En el caso en cuestión, la acción, y por tanto el “medio elegido” para salvar a la madre, es la extirpación del útero y no la muerte del feto. La muerte del feto no figura en la estructura intencional de la acción, es un efecto secundario que está técnicamente o

fisiológicamente ligado a la extirpación del útero y que por tanto no se puede evitar, pero no se desea, no se quiere, solo se tolera, y aún más, se lamenta.

El caso contrario, en que fuera posible esperar el nacimiento del feto para salvar la vida de la madre, muestra claramente la relevancia de considerar la estructura intencional de una acción para calificarla moralmente. Si el médico insistiera en extirpar el útero, en un momento en que el feto no fuera capaz de sobrevivir fuera del vientre materno, podríamos afirmar con toda seguridad que “no había ninguna razón de peso” para extirpar el útero y provocar la muerte del feto; muerte que desde un punto de vista técnico o fisiológico seguiría siendo provocada indirectamente, pero desde un punto de vista intencional habría que pensar que ya no sería tolerada sino que querida y, por lo tanto, caería dentro de la estructura intencional del médico, haciéndolo responsable moralmente por la misma. Este ejemplo nos hace ver que cuando falta “una razón de peso” para tolerar el efecto secundario, hay que sospechar que el fin oculto de la acción puede ser justamente este efecto secundario. Dicho de otro modo, la doctrina del voluntario indirecto plantea que un efecto secundario malo, que no está en la estructura intencional de la acción, solo puede ser tolerado o permitido por razones de peso. En síntesis, para afirmar que estamos ante un voluntario indirecto, la estructura intencional de una acción debe contar con las siguientes características³⁷:

- a) El efecto malo de la acción debe ser un efecto, natural o técnicamente, indirecto (también llamado efecto o consecuencia secundaria mala).
- b) El efecto secundario malo no debe ser querido ni como fin ni como medio, debe ser solo tolerado para lograr el fin que se persigue.
- c) El efecto secundario malo debe ser tolerado por una razón de peso suficiente comparada con el fin intenido.

³⁷ Rhonheimer, 2000b, pág. 444-445.

Ahora, un efecto secundario, es decir, un efecto que no se sigue inmediatamente de la realización de la acción en un sentido moral (léase intencional), se determina porque³⁸:

- a) Su “querer” no es necesario para la realización de la acción (para salvar la madre no es necesario “querer” eliminar el feto).
- b) Existe una razón de peso suficiente para tolerar el efecto secundario malo, comparada con el fin intenido (lo que asegura que no se trata de un fin encubierto).

Solo cumpliendo estas condiciones se puede decir que un “voluntario indirecto” no determina el contenido objetivo del obrar moral. En el caso del médico que veíamos, esto significaría que no tiene responsabilidad moral por la muerte del feto. El contenido moral objetivo de la acción que realiza el médico en el ejemplo analizado sería salvar a la madre de un cáncer uterino y por tanto una acción moralmente buena.

En oposición a lo anterior, los consecuencialistas tienen un concepto del objeto de la acción fisicista, es decir, para establecer la responsabilidad moral consideran solo las

relaciones causa-efecto técnicas o fácticas de una acción. Desde este punto de vista, una persona es responsable “por igual” de todas las consecuencias previsibles de una acción; y al revés, no es responsable por las consecuencias que no es posible prever. De lo cual se desprende una conclusión que tiene una importancia decisiva en el campo de la moral, y es que si se es responsable de todo por igual, “no es posible para el ser humano evitar el mal”; y si no es posible evitar el mal, entonces “el mal se puede ocasionar directamente, pero por razones de peso”. Así se entiende que los consecuencialistas acepten el mal como medio, por razones de peso, como lo afirma el mismo Gracia.

En la perspectiva consecuencialista no se considera la estructura intencional de los actos humanos, por lo mismo no se considera que haya consecuencias de los actos humanos que estén fuera de la esfera intencional de la persona, lo que es muy importante para calificar moralmente una acción³⁹. En el caso del consecuencialismo, la no consideración de la estructura intencional de una acción para calificarla desde un punto de vista moral deriva finalmente en la aceptación del mal directamente como medio por razones de peso, destruyendo por su base el contenido objetivo de aquello que llamamos “responsabilidad moral”, puesto que si se puede querer todo, incluso el mal como medio, el objeto de la voluntad ya no tiene relevancia moral⁴⁰.

Los casos límite como prueba de que ciertas normas morales no son válidas sin excepción

Gracia utiliza, como es frecuente entre los consecuencialistas, casos límite como prueba de que ciertas normas morales absolutas requieren excepciones en casos concretos, argumentando que de otro modo provocaríamos consecuencias que rayan en lo absurdo o en males mayores. Como vimos, este sería a juicio de Gracia el caso de la mentira piadosa y el caso de la muerte de un inocente.

De hecho, se podría decir que el método que Gracia propone para resolver problemas bioéticos se reduce a una estructura de argumentación de tipo “teleológico” (cálculo de bienes premorales), que por la vía del caso límite justifica excepciones a prohibiciones morales. Este tipo de argumentación se reduce a lo siguiente⁴¹:

- a) Se presenta un caso particular en que la observación de una prohibición moral absoluta conduce a consecuencias denominadas “inhumanas”, “absurdas” o “catastróficas”.
- b) Por lo anterior, se concluye que en este caso particular la prohibición moral absoluta en cuestión no puede tener validez.
- c) De lo anterior se sigue que la norma moral absoluta no es válida sin excepción.
- d) A continuación se realiza una generalización que reza “toda norma moral absoluta puede no ser válida en una situación concreta”. De lo que se deduce que la validez de toda norma depende de las consecuencias de aplicarla en una situación concreta, consecuencias que hay que ponderar (cálculo de bienes) para ver si en el caso en cuestión se amerita una excepción.

Esta argumentación se basa en un “silogismo que presupone ya lo que, propiamente, habría que demostrar”, o sea, un “círculo vicioso”. Lo que se quiere demostrar es que la forma adecuada de juzgar moralmente una acción es a través de un cálculo de bienes (ponderación de las consecuencias de la acción o teleologismo), y que por lo tanto no existen acciones que puedan ser consideradas buenas en forma absoluta (independiente de sus consecuencias). Así, desde un inicio se excluye la posibilidad de que existan normas morales que tengan valor absoluto (como una premisa); con el fin de probar esto se ejemplifica con un caso límite en el que al cumplir con una norma moral absoluta, se siguen consecuencias consideradas malas

- a. o inhumanas, por tanto se concluye que la norma moral absoluta no tiene validez en este caso. O sea, se inicia y se concluye con la misma afirmación que reza “no hay normas morales absolutas”, cuando lo que hay que probar es justamente por qué de seguirse esta norma moral absoluta se llega a consecuencias “inhumanas”,
 1. o por qué es “más humano” evitar las consecuencias graves que se producirían al observar la norma absoluta⁴².
 2. Lo anterior es muy importante porque es el fondo de la cuestión. Probablemente todos los sistemas morales estén de acuerdo en que hay que respetar al ser humano, el punto es discernir adecuadamente cuándo estamos hablando de un ser humano y qué significa respetarlo. De hecho, el mismo Gracia plantea que “los torturadores y los mentirosos cumplen con el principio de respeto al ser humano, si es que torturan
- b. o mienten con excepción, es decir, porque lo consideran necesario en ciertas circunstancias para respetar en lo posible al ser humano”⁴³. El problema es que no entrega los argumentos que permitan clarificar de qué modo la tortura y la mentira permiten respetar al ser humano. Solo resalta que le parece aceptable moralmente, porque de hecho a esas personas les pareció que en esas circunstancias era necesario hacer una excepción para respetar al ser humano. Lo que no prueba nada, justamente la pregunta ética surge porque hay distintos comportamientos y nos preguntamos cuál será el mejor desde un punto de vista moral⁴⁴. Si una persona, haciendo un cálculo de bienes concluye que la solución a un problema es matar a un inocente, aunque lo haga argumentando que de ese modo respeta más al ser humano, sigue pendiente la pregunta ética sobre si se trata o no de una buena decisión. Para convencernos falta saber por qué piensa que de ese modo se respeta más al ser humano.

Con referencia a los casos límite, la pregunta moral de fondo es “¿qué es peor, sufrir la injusticia o cometerla?”, pregunta de la cual depende “la existencia de humanidad e inhumanidad en este mundo”⁴⁵.

Contradiendo a Gracia, hay que decir que los casos límite no aportan nada a la discusión sobre la validez absoluta de una norma moral, son más bien situaciones en las que se exige a las personas “sacrificios heroicos para preservar la pureza del corazón”⁴⁶. Gracia en parte reconoce esto al afirmar, con relación a un caso límite en que está en juego al principio de respeto a la vida, que “la actitud de completa coherencia con el principio de respeto a la vida no se da más que en personajes excepcionales, como puede ser “Jesús de Nazaret” que cumple con el precepto a costa de su propia vida”⁴⁷. Sin embargo, al mismo tiempo que reconoce esto, plantea que a su juicio, por lo mismo, es

decir, porque se necesita de “personajes excepcionales”, no es posible pedir a las personas comunes y corrientes que actúen en forma heroica. Es decir, no considera posible en las personas comunes y corrientes la verdadera bondad de corazón, que se goza en el bien y que impide hacer algo malo, de la que por cierto también hay múltiples ejemplos en la historia de la humanidad y habrá muchos más anónimos. De este modo concluye que, como no se puede exigir a las personas comunes y corrientes que actúen como héroes en casos límite, no hay posibilidad de *no* hacer el mal, por tanto hay que usar el cálculo de bienes para hacer lo malo “bien”, es decir, excepcionalmente y con el fin de evitar un mal mayor.

Así, se pasa de ejemplificar con un caso límite la necesidad de hacer una excepción a una norma absoluta, a hacer una generalización que se aplica a todos los casos que reza “toda norma moral absoluta puede no ser válida en una situación concreta”. De ahí se sigue que la validez de toda norma depende de las consecuencias de aplicarla en una situación concreta, consecuencias que hay que ponderar (cálculo de bienes) para ver si en el caso en cuestión se amerita una excepción. Con lo que se da un salto en la argumentación de que no es lícito desde un punto de vista lógico, ya que de la conclusión que reza “toda norma moral absoluta puede no ser válida en una situación concreta”, no se desprende que debemos juzgar las acciones por sus consecuencias. Por otra parte, si se acepta que debemos juzgar siempre las acciones de acuerdo con las consecuencias y preferir las que produzcan mayor bien o menor mal, ya no hablamos de excepciones sino de una norma universalmente válida⁴⁸.

Otro aspecto interesante de notar, es que con este tipo de argumentación la necesidad de excepciones pasa, de los casos límite (que son excepcionales), a los casos normales, cotidianos, a todo tipo de casos. Con lo cual en primer lugar se saca una “conclusión falsa al tomar un caso excepcional como referencia para un caso normal” (Rhonheimer, 2000b, pág. 453). y en segundo lugar hacer el mal pasa a ser inevitable, ya no en los casos excepcionales, sino que en la vida cotidiana. Así se justifica el mal ante cualquier problema que parezca que producirá males considerados mayores, destruyendo por su base aquello que llamamos moral. Martínez (2001, pág. 22-23) hace notar este punto con relación al denominado “principismo”, lo que se aplica muy bien al método que Gracia propone que viene a ser un principismo modificado⁴⁹.

El argumento de que se debe seguir la moral dominante

Gracia también utiliza como fundamento de la licitud moral de las excepciones a las normas morales absolutas el hecho (que le parece incontrarrestable) de que en la práctica no funcionan como absolutos: “toda la historia es el *no* reconocimiento de esos principios como absolutos”⁵⁰. Lo anterior es tanto como decir que toda la historia es un reconocimiento de que el crimen no funciona como una prohibición absoluta, de modo que es mejor permitir a las personas cometer crímenes pero excepcionalmente y en busca del mal menor. De hecho, así lo plantea Gracia, con lo que la ética se transforma en una cuestión de seguir la moral dominante en la sociedad, tesis que como señala Spaemann⁵¹ no resiste un análisis racional.

En primer lugar esta tesis exige al menos una norma universalmente válida, de tipo formal (sin contenido), pero que se considera universalmente válida, como es la que reza que debe seguirse la moral dominante, norma que puede entrar en colisión con las morales dominantes en otras sociedades. Así, si la moral dominante en mi sociedad consiste en pensar mal de las morales dominantes en otras sociedades e incluso condenarlas y realizar acciones para que adhieran a la moral dominante de mi sociedad, cada uno debiera tratar de persuadir a los de la otra sociedad que dejen sus principios morales y vivan de acuerdo con los de la moral dominante en mi cultura, con lo que no se respetaría el principio de que “todo hombre debe seguir la moral dominante en la sociedad en que vive”⁵².

En segundo lugar, Spaemann nos hace ver que no existe realmente tal moral dominante. De hecho, vivimos en una sociedad pluralista en que coexisten al mismo tiempo diferentes posturas morales, y constatar, por ejemplo, que existe una parte de la sociedad que condena el aborto como un crimen y otra que lo acepta “no nos enseña a favor de cuáles valores o principios debemos estar”, sigue pendiente la pregunta sobre si el aborto es una acción “buena” en sentido moral. Siempre, como de hecho lo demuestra también la historia de la humanidad, habrá personas dispuestas a transar sus principios en busca del mal menor, pero sin duda también siempre encontraremos personas que no estarán dispuestas a transarlos, aun a costa de su vida. y aunque contáramos cuántas personas están de uno y otro lado, y constatáramos que la mayoría está en el primer caso, esto no significa que debamos seguirlos, sigue pendiente la pregunta por qué es lo bueno en esta situación desde un punto de vista moral, de otro modo la moral sería una cuestión de “mayorías”. Argumentando como Gracia, con un fundamento en la historia de la humanidad, se puede decir que la historia ha demostrado que seguir la moral de la mayoría puede ser un gran error, como fue el caso de la Alemania nazi⁵³.

Por último, también contradice esta tesis el hecho de que en las sociedades surgen hombres que no se acomodan a la moral de su tiempo y que de hecho con su comportamiento sirven de modelo a otros hombres, quienes lo siguen porque creen que la original forma de actuar de este hombre es moralmente correcta y, a veces, este hombre puede incluso cambiar la moral dominante en su sociedad. Este es el caso de Jesús de Nazaret, quien sin duda fue padre de una nueva moral. En una sociedad que tiene por principio que hay que acomodarse a la moral dominante, tales hombres no tendrían cabida⁵⁴.

Conclusiones

1. Gracia no acepta la inexistencia de principios absolutos y que los principios morales que plantea el principismo son “a priori” todos de un mismo nivel. Por eso, propone un método en que el “sistema de referencia” es un absoluto moral y la medida de la moralidad. y, derivados del sistema de referencia, sugiere los principios del modelo de Beauchamp y Childress ordenados jerárquicamente “a priori” (el bien común siempre por sobre el bien particular). Con lo anterior, reconoce algunos principios como absolutos

y, al mismo tiempo, intenta poner límite al principio de autonomía que ha llegado a ser tan relevante en la bioética norteamericana.

2. Ahora bien, todo el esfuerzo realizado por salvar algunos principios absolutos en los pasos uno y dos se echa por tierra en los pasos tres y cuatro del método que propone, al afirmar que para tomar una decisión moral, final-mente, cada subjetividad (o grupo de subjetividades) debe intentar visualizar todas las consecuencias previsibles del acto en cuestión, realizar un balance de consecuencias y hacer una excepción a los principios deontológicos, en caso que se concluya que la balanza se inclina hacia las consecuencias consideradas malas o de signo negativo. Con lo que se puede afirmar que el método que Gracia propone es claramente consecuencialista.
3. Así, en el método propuesto por Gracia los principios son postulados que pueden ser derogados por las consecuencias del acto. Lo anterior ocurre cuando una subjetividad (autonomía moral) concluye que para respetar a las personas es necesario hacer una excepción a los principios, con lo que se pasa a aceptar el mal como medio.
4. Al aceptar el mal como medio, Gracia adhiere a una postura moral que afirma que las personas son moralmente responsables de “todas las consecuencias previsibles” de su actuar; de lo cual se desprende una conclusión que tiene una importancia decisiva en el campo de la moral, y es que si se es responsable de todo por igual, “no es posible para el ser humano evitar el mal”; y si no es posible evitar el mal, entonces el mal se puede ocasionar directamente, pero por razones de peso.
 1. Como los consecuencialistas no establecen un criterio para diferenciar las consecuencias, todo queda entregado a la subjetividad de la persona que juzga la acción. Lo cual, aunque no sea lo que los consecuencialistas buscan, desemboca finalmente en un relativismo moral. En el fondo surge
 2. la pregunta de cuál es el criterio transubjetivo que permite alcanzar algún grado de objetividad.
5. Gracia sugiere utilizar una racionalidad técnica para resolver problemas morales. Así, el método propuesto se puede describir como un bien articulado sistema de principios y normas, al modo de un “algoritmo”, sin jamás tocar los aspectos que otorgan identidad moral a una acción, ni el *ethos* de la persona que toma la decisión.

Citas

¹ Este trabajo constituye parte de la Tesis de Magíster titulada Análisis crítico del método de problemas bioéticos propuesto por Diego Gracia. Instituto de Filosofía. Universidad de los Andes, 2007.

² Gracia D. (1998b). Fundamentación y enseñanza de la bioética. Santafé de Bogotá: Editorial El Búho, pág. 8.

³ Gracia D. (1998b), pág. 19-20.

⁴ Gracia D. (1998a). Ética de los confines de la vida. Santafé de Bogotá, Colombia: Editorial El Búho, pág. 19.

⁵ Gracia D. (1998b), pág. 24.

⁶ Beauchamp T.L., Childress J.F. (1994). Principles of Biomedical Ethics (4a. Ed.) New York: Oxford University Press; Gracia, D. 1998b, pág. 20-22.

⁷ Gracia D. 1998b, pág. 21.

⁸ Gracia D. 1998b, pág. 22.

⁹ Gracia D. 1998b, pág. 34-49 y 98-99.

¹⁰ Gracia D. 1998b, pág. 100.

¹¹ Martínez J. (2001). La Razón Bioética y sus Límites. Santa Fe, Argentina: Ediciones Universidad Católica de Santa Fe.

¹² El modelo tal como Gracia (1998b, pág. 24-25) lo presenta en su obra Fundamentación y enseñanza de la bioética, es el siguiente:

I. El sistema de referencia moral

- premisa ontológica: el hombre es persona, y en tanto que tal tiene dignidad y no precio.
- premisa ética: en tanto que personas, todos los hombres son iguales y merecen igual consideración y respeto.

II. El momento deontológico del juicio moral

- Nivel 1: No-maleficencia y justicia.
- Nivel 2: Autonomía y beneficencia.

III. El momento teleológico del juicio moral

- Evaluación de las consecuencias objetivas o de nivel 1.
- Evaluación de las consecuencias subjetivas o de nivel 2.

IV. El juicio moral

- Contraste del caso con la regla, tal como se encuentra expresada en el punto II.
- Evaluación de las consecuencias del acto, para ver si es necesario hacer una excepción a la regla, de acuerdo con el paso III.
- Contraste de la decisión tomada con el sistema de referencia (paso I).
- Toma de decisión final.

¹³ Gracia D. 1998b, pág. 24.

¹⁴ Gracia D. 1998b, pág. 45-46. Gracia pasa por alto que las normas morales absolutas (como es el caso de la prohibición absoluta, contenida en el decálogo, que manda no mentir) son absolutas justamente porque de ese modo se considera que se respeta de la mejor manera el bien humano, o sea, si actuamos de otro modo (si hacemos lo que Gracia denomina “una excepción”) el bien de la persona “quedaría destruido, dañado o impedido”. Así, en la tradición cristiana, el criterio racional para discernir la moralidad de una acción es la relación de la acción humana con el bien de la persona, y este bien consiste en la participación de cada persona en el reino de Dios. Por tanto, no se trata de un cálculo de bienes para discernir la acción que cause un mal menor, como si se tratara de develar la eficacia o la efectividad de una acción en relación con el bien y fin último humanos, porque entonces estaríamos actuando como dioses, creyendo que podemos visualizar el esquema completo de la Providencia. “Esperar desempeñar el papel arquitectónico de la Providencia no es sabiduría, sino locura... La tarea de medir y comparar bienes y males implicada en las opciones... está mucho más allá de lo que abarca el poder de la razón humana”. Por otra parte, al sopesar los bienes y los males que se seguirían de realizar tal o cual acción, los consecuencialistas o proporcionalistas se guían más bien por sus propios deseos y no por la razón. Así, cuando una pareja evalúa los bienes y males implicados en la posibilidad de tener un hijo, lo que les hace pensar que es mejor no traer un hijo al mundo son simplemente sus propios deseos de no tener todavía o no tener nunca un niño a su cuidado, unido a la posibilidad de adquirir por ejemplo más bienes materiales, terminar una carrera u otro (Finnis J. (1991). *Absolutos Morales*. Barcelona, España: EUNSA. pág. 22-23).

Ahora bien, con respecto al caso de la mentira, es preciso aclarar que la mentira es un engaño comunicativo que atenta contra la virtud de la veracidad, la que a su vez forma parte de la virtud de la justicia. Por eso, la virtud de la veracidad se puede denominar también “justicia comunicativa”. La mentira se puede definir en forma más precisa como una afirmación falsa *voluntaria* dentro de un *contexto o comunidad comunicativa*. La voluntariedad es relevante, de hecho, la mentira se distingue del enunciado falso porque en el primer caso siempre hay voluntariedad, el hablante quiere engañar a su interlocutor; en cambio en el caso del enunciado falso la palabra no coincide con el pensamiento del hablante porque este no domina bien el idioma o porque se equivoca, no hay intención de engañar. También es relevante el contexto comunicativo, con el que se hace referencia a “una convivencia social mediada por la comunicación lingüística”, donde el lenguaje cumple la función de comunicar pensamientos, sentimientos,

intenciones, entre otros. La mentira por su identidad intencional (objetivamente) es una acción que atenta contra el bien del otro (contra su derecho a recibir palabras verdaderas) y contra la convivencia humana. Esta identidad moral objetiva de la mentira existe con independencia de otros propósitos que puedan añadirse ulteriormente a la acción de mentir. Ahora bien, es posible distinguir contextos en que un enunciado falso voluntario no es una mentira, porque se trata de contextos que no amenazan “la base comunicativa de la convivencia humana”, lo que cambia la identidad intencional de la acción. Este es el caso de un juego en que mentir sea parte de las reglas del mismo, en tal caso nadie espera que se diga la verdad y no hay un atentado contra la base comunicativa de la convivencia humana. Lo mismo sucede en el caso de la comunicación falsa voluntaria en caso de guerra, aquí la base comunicativa de la convivencia humana se ha roto y se aceptan no solo mentiras sino que también falsificación de documentos y maniobras de distracción, entre otros. Así, en el contexto de una comunidad comunicativa la mentira es una prohibición absoluta que no tolera excepción alguna (Rhonheimer M. (2000a). *La Perspectiva de la Moral* (Mardomingo J. C. Trad.). Madrid, España: Rialp. (Trabajo original publicado en 1999), pág. 361-367).

¹⁵ Gracia D. 1998b, pág. 26.

¹⁶ Gracia D. 1998b, pág. 45. Contradiendo a Gracia, es preciso afirmar que “no-matar” es una prohibición absoluta porque es un modo de actuar que conserva su identidad intencional en todas las circunstancias. La legítima defensa, la guerra justa y la administración de justicia, no son excepciones a la prohibición absoluta de no-matar, sino que son tipos distintos de acción intencional (con identidad moral diferente) que por tanto caen bajo una norma distinta. En el caso de la administración de justicia el castigo al malhechor (que puede ser la pena de muerte) tiene por finalidad restablecer la justicia y no privarle de un derecho o que “sufra un daño o un mal”. Además, en este caso el castigo solo puede ser aplicado intencionalmente por quien tenga la facultad o competencia de velar por el bien público, es decir se trata de un acto de los poderes públicos legítimos o de la sociedad en su conjunto, que tiene por objeto restablecer y conservar la justicia. Lo contrario, castigar sin tener las facultades o competencias, sería un acto injusto porque se estaría devolviendo una injusticia con otra constituyéndose más bien en un acto de venganza. Por tanto, no hay ningún caso en que la acción “matar a X” de una persona privada pueda ser una acción justa. Así, la acción “condena a la pena de muerte” ejercida por los poderes públicos o por la sociedad en su conjunto, que pretende restablecer la justicia, es una acción que posee una identidad intencional distinta que la acción homicida “matar a X” de cualquier persona privada y, en consecuencia, no constituye una excepción a la prohibición absoluta de “no matar”, sino que cae bajo una norma diferente” (en lo que se refiere a matar en la guerra justa, son válidos argumentos análogos). Por otra parte, es importante aclarar que la pregunta de si la pena de muerte constituye una excepción a la prohibición absoluta de “no matar”, es una pregunta completamente diferente a la de si la pena de muerte realmente constituye un acto de justicia. Todo lo anterior tiene consecuencias para la interpretación de la norma “no se debe matar nunca a un inocente”, la que queda así referida al contexto “de

la imposición de penas por funcionarios de la administración de justicia” (Rhonheimer, 2000a, pág. 348-361).

Con respecto al caso de la legítima defensa, tampoco se trata de una excepción a la prohibición absoluta de no-matar sino que de una acción que tiene una identidad moral diferente. Primero hay que aclarar que se trata de una situación en que se considera lícito el uso de la fuerza por parte de una persona privada siempre que se cumplan ciertos requisitos, que la agresión sea injusta (la persona sea atacada sin derecho) y actual; además, es preciso que no exista la posibilidad de obtener auxilio de la fuerza pública para defenderse, que no haya otro medio que la fuerza para impedir o repeler la agresión y que no se cause sino un daño proporcionado y racionalmente indispensable. En segundo lugar, y he aquí lo que otorga su identidad moral a la acción, en la legítima defensa lo que pretende la persona que se defiende no es ejecutar un acto de venganza ni de castigo en contra del agresor, tampoco es un acto que pretenda satisfacer el odio u otra pasión, sino solo conservar incólume el derecho atacado, que es la propia vida e integridad física, por eso se repele el ataque. Se trata de un acto claramente ordenado por la razón a la defensa del agredido y no a la muerte del agresor, ahí radica la diferencia moral con el homicidio. (Fernández R. (1966). *Filosofía del Derecho* (Vol. I). Santiago: Editorial Jurídica de Chile).

¹⁷ Gracia D. 1998b, pág. 46.

¹⁸ Gracia D. 1998b, pág. 82-84; Gracia, 1989, pág. 100-101.

¹⁹ Gracia D. 1998b, pág. 46-47.

²⁰ Gracia D. 1998b, pág. 47.

²¹ Gracia D. 1998b, pág. 47.

²² Rhonheimer M. (2000b). *Ley Natural y Razón Práctica* (España M. y., Trad.). Una Visión Tomista de la Autonomía Moral. Pamplona, España: EUNSA (Trabajo original publicado en 1987).

²³ Rhonheimer, 2000b, pág. 347.

²⁴ Rhonheimer, 2000b, pág. 348. Santo Tomás hace esta diferencia cuando aclara que lo que especifica moralmente una acción es el objeto de la misma y no las circunstancias. Solo son relevantes para calificar la moralidad de una acción, aquellas circunstancias que implican conveniencia o desacuerdo con la razón. En el caso de un hurto, que es el ejemplo que utiliza Santo Tomás, la circunstancia que especifica el objeto de la acción es que se trata de tomar un bien “ajeno”. Ahora bien, no toda circunstancia que aumenta la bondad o malicia de un acto le hace cambiar su objeto. En el caso del hurto tomar mayor o menor cantidad de bienes ajenos no cambia la calificación moral del acto de hurtar, sigue siendo un hurto, aunque una circunstancia como esta puede aumentar o disminuir la malicia del acto. Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. (Trad. de

Suárez R. 1954, Tomo IV. 3ª Ed.). Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos I-II. c.18, a.10 y 11 (Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica).

²⁵ Rhonheimer, 2000b, pág. 349.

²⁶ Martínez, 2001.

²⁷ El análisis de la moralidad de una acción que ha sido realizada por un ser humano exige considerar que este tiene una razón capaz de conocer la ley natural, la cual no es otra cosa que “los principios de la razón práctica con base en los que se da una guía cognitiva a las tendencias al fin de la virtud moral”. De modo que un ser humano es capaz de conocer la moralidad de una acción sin necesidad de realizar un análisis técnico de la misma (Rhonheimer, 2000^a, pág. 275).

²⁸ Rhonheimer, 2000b, pág. 435 y sig.; Spaemann R. (2003). Límites acerca de la dimensión ética del actuar (Fernández J. y Mardomingo J., Trad.). Madrid, España: EUNSA. (Trabajo original publicado en 2001) pág. 214 y sig.

²⁹ Rodríguez A. (1993). Ética General (2ª. Ed.). Pamplona. España: EUNSA. pág. 87 y sig.

³⁰ Rhonheimer, 2000b, pág. 399.

³¹ Rhonheimer 2000b, pág. 394 y sig.

³² Rhonheimer, 2000b, pág. 398.

³³ Rhonheimer, 2000b, pág. 401-403.

³⁴ Rhonheimer 2000b, pág. 414-415.

³⁵ Rhonheimer, 2000b, pág. 420-421.

³⁶ Para los utilitaristas “estrictos” está permitido usar como medio para un fin que se considera bueno algo que en sí mismo no es un medio, algo que es malo en sí mismo, siempre que el balance de consecuencias sea positivo. Lo interesante es que, según la visión utilitarista, de esta manera no se afirma el principio “el fin justifica los medios”, sino que en ese caso la acción no es mala en modo alguno, el fin bueno transforma en bueno también el medio. Dicho de otro modo, para los utilitaristas las acciones en sí mismas consideradas (con independencia de las consecuencias) no son buenas ni malas (no poseen identidad moral, son únicamente acciones físicas), “solo los fines (el óptimo balance de consecuencias) determinan qué puede ser bueno o correcto”. Por el contrario, desde el punto de vista de la ética de la virtud “las acciones, en tanto que acciones intencionales básicas”, poseen una identidad moral, con independencia de ulteriores fines y consecuencias. Así, por más que neguemos que estamos actuando de acuerdo al principio “el fin justifica los medios”, al elegir una acción (“medio”), que de antemano es una acción con identidad moral definida, su realización nos convierte en personas buenas o malas desde un punto de vista moral. (Rhonheimer, 2000^a, pág. 381-385).

Ahora bien, este no es exactamente el caso de Gracia; como él mismo lo afirma, las consecuencias en su modelo tienen un rol menor en la toma de decisiones morales, sirven para hacer excepciones a los principios (a los que plantea en el momento deontológico de su modelo). De hecho, manifiesta estar completamente de acuerdo con la “tesis absolutista” en el sentido de que mentir y matar es malo. El punto, aclara, es que aun reconociendo la maldad de estas acciones a veces es necesario realizarlas con el fin de evitar males mayores (realizar una excepción, elegir el mal menor) y respetar el principio del “sistema de referencia” (derecho humano fundamental), el que no tendría excepciones. Lo relevante es que, tanto en el caso de los consecuencialistas estrictos como no estrictos, el problema radica en el mismo punto, en que no se visualiza que las acciones poseen una identidad moral, independiente de ulteriores fines o consecuencias y, en el caso particular de Gracia, que los casos que él plantea como excepciones, por ejemplo al principio de no-matar (pena de muerte, guerra justa, legítima defensa), no son excepciones, sino acciones que tienen una identidad moral diferente. “El contenido objetivo de una acción intencional (básica) es, como ya vimos, objeto de la razón. La razón es quien reúne los distintos elementos de la acción (procesos, circunstancias, “para qué”, “contexto ético”) para formar una unidad objetiva a la que ella misma puede identificar –refiriéndola a principios o virtudes– como buena o mala...”.. y para la razón hay dos tipos de consecuencias, en primer lugar aquellas que desde el punto de vista físico del acto son solo circunstancias que no pertenecen a su esencia natural, pero que son objeto del acto intencional y por tanto forman parte de la identidad moral de la acción. En segundo lugar, aquellas que desde el punto de vista de la identidad moral de la acción son solo circunstancias y, por tanto, no modifican esa identidad. Así, si una consecuencia es o no una condición objetiva que cambia la identidad moral de una acción, lo juzga solo la razón atendiendo a los fines de las virtudes (Rhonheimer, 2000a, pág. 385-389). En el caso de la pena de muerte, la guerra justa y la legítima defensa, lo que cambia la identidad moral de estas acciones es que no se pretende, en cada una de ellas, realizar una acción del tipo “matar a X”. Como ya se explicó anteriormente, en el primer caso se trata de un acto de los poderes públicos legítimos o de la sociedad en su conjunto, que tiene por objeto restablecer y conservar la justicia. En el segundo caso se trata de un acto, también de la sociedad en su conjunto, que pretende una reparación del daño sufrido como sociedad. y en el tercer caso se trata de un acto ordenado por la razón a la defensa del agredido y no a la muerte del agresor.

³⁸ Rhonheimer, 2000b, pág. 444-445.

³⁹ Rodríguez, 1993, pág. 132.

⁴⁰ Rhonheimer, 2000b, pág. 454.

⁴¹ Rhonheimer, 2000b, pág. 449.

⁴² Rhonheimer, 2000b, pág. 449.

⁴³ Gracia D. 1998b, pág. 46.

⁴⁴ Spaemann R. (1987). *Ética: Cuestiones Fundamentales* (yanguas J. M., Trad.). Pamplona, España: EUNSA. (Trabajo original publicado en 1982). pág. 22-23.

⁴⁵ Rhonheimer, 2000b, pág. 450.

⁴⁶ Rhonheimer, 2000b, pág. 450.

⁴⁷ Gracia D. 1998b, pág. 46.

⁴⁸ Rhonheimer, 2000b, pág. 453

⁴⁹ El principismo es una teoría ética estrictamente consecuencialista, en el sentido de que son las consecuencias las que ordenan (jerarquizan) los principios. Las acciones no son buenas ni malas en sí mismas, la moralidad de una acción está dada por sus consecuencias. En cambio, Gracia reconoce la existencia de principios morales absolutos y sin excepciones, como es el del “sistema de referencia” (derecho humano fundamental) y los del “momento deontológico” (los cuatro principios de Beauchamp y Childress, ordenados jerárquicamente a priori). Si bien en los pasos siguientes del método que propone introduce la valoración de las consecuencias del acto, estas tienen el rol de permitir visualizar la necesidad de hacer una excepción a la ordenación jerárquica de los principios que ha propuesto en el momento deontológico. Lo anterior, siempre con el fin de respetar el principio del sistema de referencia (derecho humano fundamental), el que no tendría nunca excepciones. Por eso, Gracia plantea que las consecuencias en su modelo tienen un rol menos relevante que el rol que tienen en el principismo. En síntesis, se puede decir que Gracia toma el principismo y lo modifica, introduciendo principios morales que considera absolutos, pero sin dejar de lado la lógica del consecuencialismo.

⁵⁰ Gracia D. 1998b, pág. 46-47.

⁵¹ Spaemann, 1987, pág. 25 y sig.

⁵² Spaemann, 1987, pág. 25 y sig.

⁵³ Spaemann, 1987, pág. 25 y sig.

⁵⁴ Spaemann, 1987, pág. 25 y sig.