
Cuestiones de la filosofía moral que es necesario conocer

PID_00244280

Joan Canimas Brugué

Tiempo mínimo de dedicación recomendado: 3 horas



Índice

Introducción.....	5
1. Ética y moral.....	7
2. Dogmatismo, naturalismo, relativismo, escepticismo y perspectivismo.....	12
2.1. Dogmatismo	13
2.2. Escepticismo y perspectivismo moral y ético	16
3. Moral de mínimos y de máximos.....	20
4. Principios <i>prima facie</i> y derechos absolutos.....	22
5. Antinomias jurídicas.....	24
6. Cuatro principios de la bioética: autonomía, no maleficencia, beneficencia y justicia.....	25
7. Las principales falacias.....	28
7.1. Falacias naturalista, tradicionalista y legalista	28
7.2. Falacia de la pendiente resbaladiza o de la ruptura de dique	31
7.3. Falacia del <i>continuum</i>	32
7.4. Falacia del testafarro (o del espantapájaros)	33
7.5. Falacia por intrusión o falsa pista	33
Notas.....	35

Introducción

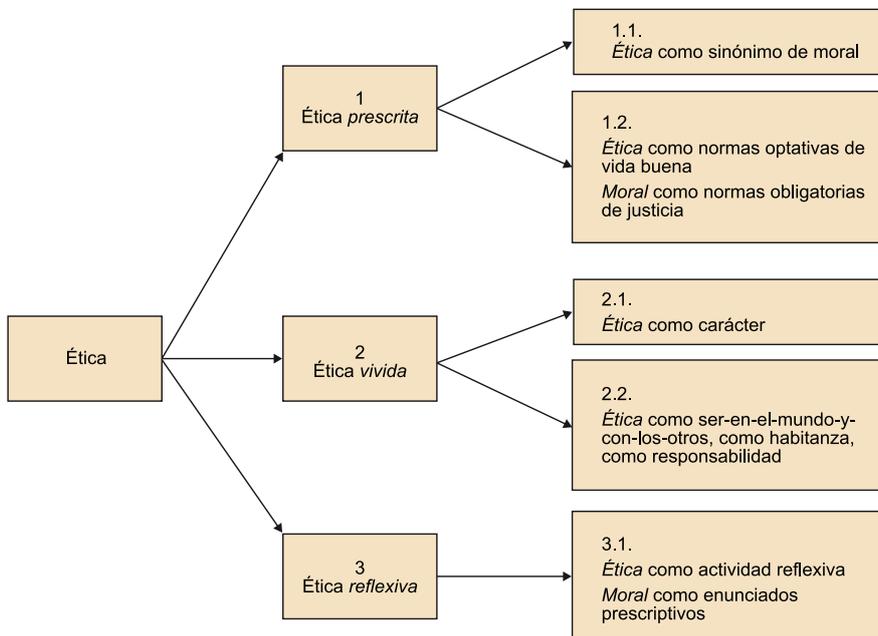
En filosofía moral, como en tantas otras áreas del conocimiento, hay teorías y conceptos que ayudan a ver situaciones y a resolver problemáticas. Y como en toda actividad del lenguaje, también los hay que ayudan a crearlas, que pueden complicarnos el análisis y provocar debates que no llevan a ninguna parte, o que nos devuelven al principio. ¡Cuántas veces nos hemos embarcado en discusiones en las cuales, al final, hemos acabado descubriendo que no eran sino fruto de un malentendido inicial o de un uso indebido de algún concepto! Ante esto, es necesario que las personas que piensan y deliberan sobre aspectos éticos conozcan y compartan algunas cuestiones y conceptos instrumentales básicos que la filosofía moral y otras disciplinas nos ofrecen. Aquí se ofrecen algunos.

1. Ética y moral

Puesto que aquí se habla y se va a hablar de ética y moral, es necesario empezar por estos dos conceptos. Lo primero que se suele recordar, porque es importante, es el origen etimológico de estas dos palabras. *Ética* proviene de los términos griegos *éthos* (ἔθος), que escrita con la *é* corta significa ‘hábito’, ‘costumbre’; y de *êthos* (ἦθος), que escrita con *ê* larga significa ‘carácter’, ‘modo de ser’, pero también, en un significado más antiguo, ‘estancia’, ‘morada’, ‘habitáculo’, ‘guarida de los animales o los humanos’. Por lo que hace al término *moral*, proviene de *mos moris*, que es la traducción latina que Cicerón estableció para los términos griegos *éthos* y *êthos*.

Hoy, el término *ética* tiene diferentes usos. De todos ellos cabe destacar, a mi entender, al menos tres: para referirse a normas (lo que voy a llamar *ética prescrita*), para referirse a la manera de ser (que voy a llamar *ética vivida*) y para referirse a una actividad reflexiva (que voy a llamar *ética reflexiva*). En el gráfico 1 que acompaña a estas líneas se describen brevemente estos tres grandes usos del término *ética*, cada uno de los cuales, a su vez, tiene sus variantes.

Gráfico 1. Las distintas formas de decir *ética*



En el primero de los usos señalados, muy utilizado en el lenguaje ordinario, *ética* se utiliza como sinónimo de *moral*, es decir, como «un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc.»¹. La palabra *ética*, por lo tanto, se

refiere a enunciados prescriptivos que señalan lo que está bien o mal. En este uso se habla, por ejemplo, «del código ético de una entidad» o de que algo que se ha hecho «no es ético».

(1.1) Las personas y organizaciones especialmente sensibles a esta forma de entender la ética suelen insistir en la elaboración de códigos prescriptivos de todo tipo (éticos, deontológicos, legislativos, normativos) y suelen concebir las problemáticas éticas principalmente en términos de conflicto de valores o principios que la ética reflexiva (la filosofía moral) está llamada a resolver. La bioética surgida a partir de los años setenta del siglo pasado en Estados Unidos de América, y con una fuerte expansión e implantación en todos los países democráticos, es fundamentalmente una ética reflexiva sobre la ética prescrita.

(1.2) En este uso prescriptivo de la palabra *ética*, algunos autores, por ejemplo Jürgen Habermas², Paul Ricoeur³, Bernard Williams y Ronald Dworkin⁴, la distinguen de la moral, de tal forma que cuando hablan de ética se refieren a valores, principios y formas de vida optativos que las personas escogen porque los estiman buenos para su plan de vida o felicidad (lo que más adelante llamaremos *moral de máximos*), mientras que se reservan la palabra *moral* para referirse a valores, principios y formas de vida que se considera que todos los miembros de una comunidad política deben seguir porque se consideran justos y universalizables (lo que más adelante llamaremos *moral de mínimos*). Esta distinción se remonta a Hegel, que habló de *eticidad* (*Sittlichkeit*) para referirse a la idea más o menos aristotélica de vida buena, principios que se han hecho reales en las costumbres, instituciones y formas de vida, valores e ideales propios de un modo de vida concreto, que pueden ser múltiples y a veces incompatibles; y de *moralidad* (*Moralität*) para referirse al comportamiento sujeto a normas o leyes metafísicas que se quieren de vigencia universal⁵.

Como puede observarse, este último uso de las palabras *ética* y *moral* ya no se refiere tanto, o no solo, a las normas prescritas, sino a las formas de vida, con lo que nos adentramos ya en el segundo gran uso del concepto *ética*, que hemos llamado *vivida*, en el cual cabe distinguir al menos dos familias: la que se centra en el carácter de las personas y la que lo hace en su existencia. (2.1) La que se centra en el carácter, en las virtudes que las personas van construyendo y modulando en un proceso que debería durar toda la vida, es de raíz aristotélica. En su *Ética nicomáquea*, Aristóteles ya recuerda que *ética* proviene de *êthos* ('carácter') y este de *éthos* ('costumbre'), lo cual le permite considerar la ética como el proceso por medio del cual la excelencia del carácter se va adquiriendo con el hábito, con las virtudes que es necesario forjar y moldear. Si se entiende la ética en este sentido, la pregunta a la que debe responder ya no es tanto «¿qué debo hacer?» (propia de la ética prescrita), sino «¿qué tipo de persona debo y quiero ser?» y «¿qué tipo de organización debemos y queremos ser?». Sobre este uso de *ética* Foucault ha dicho que es el proceso por medio del

cual uno tiene conciencia de sí y se constituye como «sujeto moral» definiendo su posición respecto a los preceptos, actuando sobre sí mismo, buscando conocerse, controlándose, probándose, perfeccionándose, transformándose⁷.

Las personas y organizaciones especialmente sensibles a esta forma de entender la ética suelen insistir en la importancia de los procesos educativos y de socialización de las personas, en las virtudes de estas y en la importancia del clima y del carácter de las organizaciones y de las relaciones de colaboración entre las personas. El primero en advertir esto fue Aristóteles, que señaló que la excelencia intelectual se adquiere principalmente por medio de la instrucción, mientras que la excelencia en el carácter solo puede adquirirse por costumbre, viviéndola y practicándola al lado de personas virtuosas en instituciones justas.

(2.2) Para algunos, por ejemplo Heidegger y Lévinas, la ética vivida es, más que un carácter, una forma de ser en el mundo y con los otros. Una forma de existencia. Esta manera de entender y de decir «ética» es de raíz judeocristiana, aunque en Grecia hay también rastros de ella si atendemos al significado más antiguo de *êthos* que antes hemos señalado. Heidegger, en *Carta sobre el humanismo*, insiste en esto diciendo que hay una sentencia de Heráclito de solo tres palabras que revela la esencia del *êthos*: «Êthos anthropoin daimon»⁸, pero que no ha sido comprendida porque *êthos* se ha traducido por *carácter*, *temperamento* o *modo de ser* (por ejemplo «El carácter del hombre es su genio»), cuando debería ser traducido por *estancia*. Heidegger, adentrándose en estos parajes, llegará al ser-ahí, al ser-en-el-mundo, al *êthos* que es morada, acogimiento, cuidado. En la tradición judeocristiana, la existencia es responsabilidad, respuesta a la presencia del otro y de lo otro que reclama mi atención por su sola presencia y existencia, de la cual yo también formo parte. Una existencia que nos une, liga y *ob-liga*.

Si se entiende la ética en este sentido, la pregunta ya no puede limitarse a «¿qué tipo de persona debo y quiero ser?» o «¿qué tipo de organización debemos y queremos ser?»⁶, sino «¿cómo debo y quiero responder a la presencia del otro y de lo otro?», «¿qué ser-en-el-mundo-y-con-los-otros quiero vivir?». Las personas y organizaciones especialmente sensibles con esta forma de entender la ética suelen insistir en los lazos de afecto, amor y cuidado que caracterizan la condición humana, en la alegría y responsabilidad de existir en y con el otro, en nuestra finitud y vulnerabilidad.

(3) El tercer significado o uso de la palabra *ética*, que hemos llamado *reflexivo*, también la distingue de la moral, pero en un sentido completamente diferente a los señalados anteriormente: se refiere a la actividad reflexiva sobre lo moral. En este uso, propio de los contextos académicos y recientemente de los comités o espacios de reflexión ética, la ética es pensamiento, reflexión que fundamenta, justifica, razona, orienta, adapta a situaciones concretas, etc., los valores, principios y normas morales (ética prescrita) y también las maneras

de ser y de vivir (ética vivida). Pero esta ética reflexiva no se queda ahí, puesto que también piensa los contornos, límites, grietas, contradicciones, zonas oscuras o grises..., de lo prescrito y lo vivido, de tal manera que lo construye y desconstruye, amplía horizontes, permite pensar y, si es necesario, salir de los límites en los que uno se encuentra. De ahí que a esta forma de entender la ética se la llame también filosofía moral.

Para ejemplificar la diferencia entre la ética reflexiva y la ética prescrita se suele decir que cuando nos referimos a la primera hablamos de ética aristotélica, kantiana, formal, hegeliana, principialista, utilitarista, pragmática, dialógica, teológica, posmoderna, de la compasión, etc., mientras que cuando hablamos de la segunda decimos ética judía, estoica, cristiana, calvinista, islámica, budista, hinduista, civil, etc. Así pues, en el uso reflexivo del término *ética* sería incorrecto hablar de «códigos éticos» y cabría hacerlo más bien de «códigos morales», «códigos deontológicos» o «marcos normativos».

Si se entiende la ética en este sentido, la preocupación a la cual debe responder ya no es solo o principalmente «¿qué debo hacer?», «¿qué tipo de persona debo y quiero ser?», «¿qué tipo de organización debemos y queremos ser?», «¿cómo debo y quiero responder a la presencia del otro y de lo otro?» o «¿qué ser-en-el-mundo-y-con-los-otros quiero vivir?», sino principalmente al porqué de todo ello.

Como hemos señalado en el módulo «¿Por qué es importante la ética aplicada, hoy?», esta ética reflexiva no solo fundamenta, sino que también arremete contra los límites de la vida y sus enunciados, contra las paredes de nuestra jaula⁹, destruyendo o desconstruyendo morales y maneras de ser en el mundo y con los otros y, si es necesario, creando otras nuevas. Surge de una inquietud intelectual y de un malestar moral que se intenta apaciguar. La insatisfacción, dice Nietzsche, es «el germen de la ética»¹⁰, y la ética es la filosofía de lo deseable que emana de la insatisfacción que nos provoca nuestra condición de animales aún no fijados¹¹, seres por hacer o haciéndonos que habitamos en lo abierto por nuestra venida al mundo entre la amalgama de herencias naturales y culturales.

La ética reflexiva tiene la función de orientarnos en la travesía de «lo que hacemos» a «lo que podemos y deberíamos hacer», de «lo que somos» a lo que «podemos llegar a ser», porque podemos y a veces queremos cambiar lo que hacemos, lo que somos, donde estamos, las relaciones que mantenemos, lo que esperamos¹²...

Así pues, ¿qué debemos entender por *ética*? En *Conferencia sobre ética*, Wittgenstein propone que, para poder atrapar su significado, se vayan superponiendo las diversas definiciones o expresiones para «conseguir el mismo tipo de efecto que logró Galton al tomar en la misma placa varias fotografías de rostros diferentes con el fin de obtener la imagen de los rasgos típicos que to-

dos ellos compartían». «Si ustedes miran a través de la gama de sinónimos que les voy a presentar –dice Wittgenstein–, espero que serán capaces de ver los rasgos característicos de la ética. En lugar de decir que la ética es la investigación sobre lo bueno, podría haber dicho que la ética es la investigación sobre lo valioso o lo que realmente importa, o podría haber dicho que la ética es la investigación acerca del significado de la vida, o de aquello que hace que la vida merezca vivirse, o de la manera correcta de vivir. Creo que si tienen en consideración todas estas frases, se harán una idea aproximada de lo que se ocupa la ética»¹³. Pues bien: sobrepongan ustedes todo aquello que de la ética y la moral se ha dicho hasta aquí y lo que se va a continuar añadiendo, para vérselas con estos dos conceptos que no pararemos de nombrar. Pero estén atentos, sobre todo, al juego de lenguaje en el que se inscribe.

La ética se está reduciendo cada vez más a lo prescriptivo y, en el mejor de los casos, a lo reflexivo, de lo que es buena muestra la proliferación de códigos éticos y deontológicos, de comités de ética, de documentos y publicaciones, etc. Sin embargo, nuestra preocupación y acción debería centrarse ante todo en la manera-de-ser-y-de-estar-en-el-mundo-y-con-los-otros. De todas las posibilidades entrelazadas de servirse de la ética que se acaban de exponer, los temas que aquí se presentan no dejan de ser, siguiendo la senda de nuestra época, de ética prescriptiva y reflexiva. Esperemos que práctica.

2. Dogmatismo, naturalismo, relativismo, escepticismo y perspectivismo

En 1961, Richard B. Brandt advirtió que era necesario diferenciar el relativismo cultural (*cultural relativism*) del relativismo ético (*ethical relativism*), puesto que una cosa es observar que la moralidad varía según las culturas, y otra bien distinta considerar que no es posible ni deseable establecer una moral que concilie o se imponga a las diversas morales observadas¹⁴. Esta distinción entre lo descriptivo y lo deseable (o prescriptivo) me parece acertada, pero desafortunada en la terminología que Brandt utiliza. Defender que el relativismo cultural es evidente mientras que el ético es inaceptable puede llevar a considerar que la ética (reflexiva) no pertenece a ese todo propiamente humano que el concepto *cultura* pretende abarcar. Esto no sería ningún problema si no fuera porque se corre el peligro de considerar que la cultura sí tiene que ver con el tiempo y el espacio, pero la ética no, con lo cual se otorga a esta última una posición inmaculada, metafísica, absoluta, pura.

Cuando Brandt dice que el relativismo cultural se constata, está hablando de relativismo moral, de que los valores, principios, normas, preceptos y actitudes se concretan de muchas, variadas y a veces opuestas maneras en las diferentes épocas, sociedades y personas. Ahora bien, ¿por qué la ética (reflexiva), a diferencia de la moral, debería sustraerse a estos factores y no ser relativa? Distintas épocas, sociedades y personas han tenido y tienen diferentes éticas en la significación que parece que le da Brandt, ya sea como narración o reflexión que fundamenta, justifica o reflexiona la moral, ya sea como anhelo o proyecto prescriptivo.

¿Cómo se puede ser relativista cultural y no ser relativista ético? ¿Por qué cuando alguien dice que la moral adquiere diversas formas a través del tiempo y del espacio, acto seguido se ve en la necesidad de aclarar que él no es un relativista moral o ético?

Para salir de este lío es necesario identificar primero los grandes posicionamientos que, en mi opinión, hay en esta cuestión. En el ámbito descriptivo (nos dice cómo son las cosas), se puede considerar: (a) que hay normas morales permanentes porque hay un fundamento que es universal (una posición que voy a llamar *de universalidad natural*), o (b) que la moral y su fundamentación ética cambian con las épocas y los espacios geográficos (relatividad). En el ámbito de lo prescriptivo (nos dice cómo deberían ser las cosas), se puede considerar, por su parte: (c) que hay-deben-haber normas morales permanentes fundamentadas en una ética absoluta (dogmatismo o monismo), (d) que no es

posible determinar qué ética y, por tanto, qué moral, es mejor (escepticismo), y (e) que sí es posible determinar, en algunas cuestiones, qué ética, y por tanto qué moral, es mejor, pero siempre desde una perspectiva (perspectivismo).

En la siguiente tabla se han resumido estas posibilidades:

Tabla 1. Dogmatismo, relativismo, escepticismo y perspectivismo

Ámbito descriptivo	Ámbito prescriptivo
a) Universalidad natural. Hay normas morales y una ética absoluta, universal y permanente.	c) Dogmatismo. Hay-debe-haber normas morales permanentes, fundamentadas en una ética absoluta.
b) Relatividad. La moral y su fundamentación ética cambian con las épocas y los espacios.	d) Escepticismo. No es posible determinar qué ética, y por lo tanto qué moral, es mejor (a esta posición se la suele llamar relativismo moral o ético).
	e) Perspectivismo. En algunas cuestiones, sí es posible determinar qué ética, y por lo tanto qué moral, es mejor.

No se me escapa lo arriesgado que es simplificar y nombrar la variedad de posiciones existentes en los grupos y nomenclaturas que se acaban de exponer. No en vano se trata de una cuestión que nos mantiene ocupados desde hace mucho tiempo.

2.1. Dogmatismo

Por *dogmatismo*, aquí, hay que entender aquellas posiciones que defienden que hay-deben-haber normas morales permanentes y absolutas. Con el concepto *hay-deben-haber* pretendo señalar que lo prescriptivo (el «deben haber») se fundamenta en lo descriptivo (en el «hay»), hasta el punto de considerarlos prácticamente lo mismo: la moral auténtica es aquella que ha sido siempre y para todos, y ha sido siempre y para todos precisamente porque es la auténtica moral. La Iglesia católica lo ha descrito muy bien en la expresión «Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est» ('Lo que es siempre, lo que es en todas partes, lo que es creencia de todas las gentes'). El fundamento de universalidad natural puede ser sociofisiológico (por ejemplo, se puede basar en lo neurobiológico) o teológico (en un orden moral que Dios ha inscrito en la naturaleza de las personas o cosas).

A mi entender, hay al menos cuatro razones para desestimar el dogmatismo moral y ético:

- 1) La lógica formal.
- 2) La autonomía o libertad humana.
- 3) El horror al que puede y suele llevar el dogmatismo moral y ético.
- 4) La constatación empírica.

Por lo que hace a la lógica formal, el dogmatismo adolece de servirse de la falacia naturalista, de la confusión entre el «es» y el «debe ser». Supongamos que hubiera normas morales que fueran innatas o que todo el mundo siguiera; aun así, esta constatación pertenecería al ámbito del conocimiento empírico (de lo descriptivo), no al de la moral (prescriptivo) y, por lo tanto, no podría o no debería ser fundamento de la moralidad. ¡Cuántas cosas son como son y lo han sido durante mucho tiempo o incluso siempre, y no por ello las consideramos moralmente correctas! Que todo el mundo o la mayoría de las personas hagan algo no es un buen fundamento ético para decidir continuar haciéndolo.

La segunda razón tiene que ver con la libertad humana y ya ha sido expuesta con detalle en el primer módulo, al hablar de la secularización. Para aquellos que hemos iniciado la senda de no tener otro dueño que la responsabilidad y queremos gobernarnos por nuestro propio entendimiento, no podemos permitir que las normas morales y las formas de establecerlas, máximas expresiones de lo humano, no nos pertenezcan, que nos vengan impuestas por la costumbre, la naturaleza, Dios o una razón metafísica.

La tercera razón es el peligro que entraña el dogmatismo. Considerar que hay normas morales que forman parte del mismo ser de las cosas (del mundo y de la condición humana), facilita extraordinariamente considerar que aquellos que no las siguen o comparten pueden ser considerados no humanos, o que se encuentran en estados primitivos de la humanidad, o que están enfermos, o que son unos depravados, etc.

La cuarta razón para desestimar el dogmatismo moral y ético es la constatación empírica de que ha habido y hay grupos y personas que no comparten ni las normas morales ni las formas de fundamentarlas que el dogmatismo considera permanentes y de universalidad natural o sobrenatural. Esto ya fue advertido en el siglo V a. C. por, entre otros, Heródoto, al decir que lo que para algunos pueblos es sacrílego, para otros es normal¹⁵. Sin embargo, muchos autores defienden precisamente lo contrario: que la evidencia muestra que todos los seres humanos compartimos una base moral, que puede considerarse universal y permanente. Lawrence Kohlberg, por ejemplo, defendió con vehemencia que «el desarrollo moral no es meramente una cuestión de aprendizaje verbal de valores o reglas propios de la cultura del niño, sino que refleja algo más universal en el desarrollo, algo que ocurre en cualquier cultura». Casi todos los individuos en todas las culturas, dice Kohlberg, usan las mismas treinta categorías, principios o conceptos morales básicos (juicios sobre lo justo, los derechos, los deberes, la responsabilidad, prudencia, bienestar, amor, libertad, igualdad, reciprocidad y contrato, etc.), y todos los individuos en todas las culturas, continua diciendo, siguen el mismo orden o secuencias de los estadios del desarrollo, aun cuando varía la velocidad y el punto final en el que se detiene el desarrollo (nivel preconvencional, convencional y posconvencional, cada uno de los cuales tiene dos estadios¹⁶).

Alasdair MacIntyre, por su parte, ha considerado que diferentes sociedades han tenido y tienen códigos diferentes de veracidad, justicia y valor, pero que todos ellos implican el reconocimiento de las virtudes de la veracidad, la justicia y el valor. Por ejemplo y respecto a la primera de estas tres virtudes, recuerda que los pietistas luteranos educaban a sus hijos en la creencia de que se debe decir la verdad siempre y a todo el mundo, sean cuales sean las circunstancias y las consecuencias; que los bantús tradicionales los educaban en no decir nunca la verdad a los desconocidos, y que «en nuestra cultura, muchos de nosotros hemos sido educados en no decir la verdad a las ancianas tías abuelas que nos instan a admirar sus sombreros nuevos»¹⁷. En esta línea, James Q. Wilson ha defendido que hay normas morales universales, entre las cuales ha destacado que todas las sociedades consideran que el asesinato y el incesto son malos, que no deben decirse mentiras ni incumplir promesas, que hay que cuidar a los niños y que se debe ser fiel a la familia¹⁸. Actualmente, el avance de las neurociencias ha provocado el advenimiento de una nueva rama del saber llamada neuroética, que ha impulsado y reforzado de forma significativa la visión naturalista de la moral.

Respecto a esta cuestión, considero que es posible que haya capacidades o comportamientos innatos, pero que estas capacidades o comportamientos no son, como advirtió Hobbes, ellos mismos morales. A las capacidades, hace falta llenarlas de contenido, y a los comportamientos, valorarlos como correctos o incorrectos, buenos o malos. Las personas disponemos de la capacidad innata del lenguaje, pero el lenguaje es un instinto que debe aprenderse, y en este aprendizaje va incluido qué palabras y frases serán consideradas blasfemia o alabanza. La capacidad sobre lo justo, el deber, la responsabilidad, la prudencia, el amor, la libertad, la igualdad, etc., que Kohlberg destaca, deben desarrollarse, valorarse, llenarse de contenido, enseñarse. La capacidad de amar, por ejemplo, se puede concretar de una manera u otra, se puede amar la guerra o la paz, a los niños de una manera pedófila o fraternal y, sobre todo, es necesario determinar cuáles de estas formas de amor son deseables y correctas, y cuáles no. Al fin y al cabo, los instintos se concretan de diferente forma (aunque tengan un aire de familia) y aun en el supuesto de que se concretaran de la misma manera, no por ello deberíamos concluir que son moralmente correctos.

Al naturalismo moral cabe preguntarle: ¿por qué se regula lo que consideramos innato? La respuesta parece sencilla: se regula aquello que es posible hacer de otra manera, lo cual evidencia que lo innato no necesariamente es universal y correcto.

Los estudios sobre la universalidad de algunas normas morales, que durante muchos años se han basado en la naturaleza, la teología, la etnología y recientemente en las neurociencias, nos dan información de lo que hay y de

lo que somos capaces biológica y culturalmente, pero no responden a la cuestión ética principal: ¿es bueno que sea así?, ¿por qué deberíamos respetarlo o cambiarlo?

A la pregunta de por qué hacemos tal o cual cosa, la neuroética responde «porque así lo determina el cerebro», lo cual, aun en el supuesto de que fuera correcto, es una respuesta satisfactoria en el ámbito de la ciencia, pero no en el de la ética, que continuará preguntando: lo que determina el cerebro, ¿es moralmente correcto? ¿Es posible concebir otras formas de actuar? ¿Deberíamos desear y esforzarnos en cambiar el funcionamiento del cerebro? Que la neuroética y la teoría evolucionista expliquen, por ejemplo, por qué la mayoría de las personas paran a socorrer a una persona ensangrentada que ha sufrido un accidente aun a riesgo de estropear la tapicería de un coche que les acaba de costar quinientos euros y, en cambio, no envían cien euros para salvar la vida de diez niños hambrientos, nos aporta una valiosa información, pero no nos exime de las preguntas éticas que el experimento plantea, ni da respuestas a ellas. Lo mismo ocurre con el famoso dilema del tranvía.

Una vez más, la etnología y ahora las neurociencias nos dicen cómo son las cosas, no si son correctas o no. Tampoco nos dicen cómo deberían ser, aunque no cabe duda de que nos pueden ayudar en esta tarea. Que empecemos a disponer de la tecnología que nos permite indagar el funcionamiento del cerebro en cuestiones morales es algo enormemente positivo. Como ha señalado Michael S. Gazzaniga, «la constatación de que la moralidad es contextual y social, y de que se basa en mecanismos neuronales, puede ayudarnos a determinar ciertas maneras de tratar cuestiones éticas»¹⁹.

2.2. Escepticismo y perspectivismo moral y ético

Como hemos señalado, el relativismo descriptivo constata una realidad: que la moral y su fundamentación ética cambian con las épocas y los espacios geográficos; y el escepticismo y el perspectivismo no solo constatan este hecho, sino que consideran que no es posible una moral y una ética que no dependan de la época, el lugar y las personas que las formulan. Sin embargo, entre el escepticismo y el perspectivismo hay una diferencia abismal: el primero considera que no es posible determinar qué morales y éticas son más apropiadas, mientras que el segundo considera que sí es posible.

Al escepticismo o nihilismo moral y ético se le suele llamar relativismo, y en su forma radical deriva en el solipsismo y en el cinismo. Desde esta posición, cualquier norma moral o fundamentación ética que pretenda imponerse fuera de los límites del propio grupo o persona es acusada de etnocentrismo o subjetividad. La posición que la Asociación Americana de Antropología (AAA) mantuvo respecto a la Declaración Universal de los Derechos Humanos es un buen ejemplo de ello. Antes de que la Declaración fuera debatida por la Asamblea General de la ONU, la Comisión de Derechos Humanos envió un borrador a varias asociaciones profesionales, entre ellas la AAA. Tras un periodo de

deliberación, a finales de 1947 la revista *American Anthropologist* publicó la respuesta, firmada por el presidente de la asociación, H. Hershkovits, en la que decía que la AAA no se adhería a la Declaración Universal por tres razones principales, que formulaba en forma de declaración de derechos humanos alternativa: (a) Se deben respetar las diferencias culturales, (b) no se ha descubierto ningún procedimiento científico de evaluación cualitativa de las culturas, y (c) las normas y los valores son relativos a la cultura de la que forman parte, lo cual motiva que debemos desconfiar, por etnocéntrico, de cualquier intento de exportarlos o universalizarlos. Esta argumentación tuvo poquísimas críticas en el ámbito de la antropología, y hasta 1999, cincuenta y dos años más tarde, la AAA no hizo público un nuevo comunicado en el cual, y casi entre líneas, aceptaba la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

El escepticismo es frecuente entre los estudiantes que cursan los grados de Educación Social, Trabajo Social y Pedagogía, lo cual es preocupante. Me parece que ello es debido, entre otras razones, a una encomiable reacción contra el dogmatismo, a la influencia de algunos profesores que pueden permitirse tontear con el escepticismo, a no saber que la moralidad está formada por una variedad de normas y conductas que requieren tratamientos muy diversos (en los apartados sobre moral de mínimos y de máximos y sobre principios *prima facie* abordaremos esta cuestión) y al desconocimiento del perspectivismo. Es preocupante porque corren el peligro de acabar en la irresponsabilidad o en los brazos del dogmatismo. Si uno crece en el convencimiento de que nunca es posible ni aconsejable decidir lo que está bien o mal y que nunca puede ni debe imponerse nada, cuando llega el momento de ejercer una profesión que en algunos casos lo exige, se corre el riesgo de no asumir esta responsabilidad o de deslizarse al extremo contrario, imponiéndolo todo, puesto que no se dispone de los conocimientos y habilidades para moverse en la compleja y apasionante superficie que va del paternalismo al abandono.

El escepticismo moral y ético es insostenible, y los estudiantes dejan de simpatizar con él cuando se les recuerda que, si son coherentes, deben aceptar y proteger conductas de grupos o personas que consideran aberrantes. Por ejemplo, deberán considerar que tiene exactamente la misma validez defender la esclavitud que la libertad, el machismo que la igualdad, el maltrato que el respeto, la valoración del violador que la de la persona violada, etc. Que, si son coherentes con el escepticismo, deberán considerar y defender que no es posible determinar que hay perspectivas mejor que otras, argumentos mejores que otros y que incluso deberán considerar que dar razones no deja de ser el paradigma de validez de una de las esferas epistémicas (por ejemplo la occidental) que intenta imponerse a las otras. Y que, como suele recordarse, se verán atrapados en la contradicción de considerar que hay buenas razones para ser escéptico, a pesar de considerar que no es posible establecer que algo es mejor. Al auténtico escéptico, si es que lo hay, no creo que deba reprochársele

esta contradicción, sino neutralizar su poder en caso de que lo tuviera, y compadecerlo de habitar, en palabras de Nietzsche, en el frío de sentirse golpeado por el aliento del espacio vacío y la nada infinita²⁰.

Algunos dogmáticos se esfuerzan en presentar un panorama dicotómico: o se está del lado del dogma o solo queda entregarse a este espacio vacío que llaman relativismo y que yo prefiero denominar escepticismo. El papa Benedicto XVI, por ejemplo, habló recurrentemente de la dictadura del relativismo, que no reconoce nada como definitivo, se deja llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina y deja como última medida solo el propio yo y sus antojos²¹.

Pero no toda la superficie está ocupada por el dogmatismo y el escepticismo. Para el perspectivismo, el hecho de conocer y valorar con relación a una época, lugar o paradigma no impide determinar que hay razones y perspectivas mejores que otras para algunas cuestiones morales que consideramos importantes, y encontrarlas. Considera que el hecho de haber dejado atrás las verdades absolutas y eternas no significa que todo vale, y que esta pérdida se convierte en una enorme posibilidad de libertad y responsabilidad humana.

La ausencia de universalidad moral natural o sobrenatural no significa que no sea deseable ni posible establecer una universalidad moral positiva en aquellas cuestiones que consideramos de mínimos (y en algunas de máximos). La ausencia de certezas absolutas y atemporales no es un buen argumento para considerar que no podemos ni debemos determinar lo que es valioso y deseable en cada momento. Que haya, por ejemplo, personas o sociedades que consideren que no todas las personas deben tener los mismos derechos no significa que no haya buenas razones para defender que todas deberían tenerlos, sin distinción de raza, sexo, origen nacional o social, capacidad o cualquier otra característica. Las cosas, ciertamente, dependen del color del cristal con que se miren, pero hay cristales con los que se ven mejor. Si uno está demasiado atrapado en ver prejuicios etnocéntricos por doquier, arrugará la nariz ante la afirmación de que hay maneras de ver las cosas más adecuadas que otras, sin advertir que es la condición de posibilidad de la tesis que defiende con vehemencia: que las cosas dependen del color del cristal con que las miras.

En ciencias naturales y sociales, esta cuestión es poco o nada controvertida. A pesar de que todos los científicos saben que su ámbito de conocimiento ha sido y es relativo a las épocas, lugares y personas, están convencidos de que es posible establecer qué esferas epistémicas son mejores para describir, analizar e intervenir en la realidad. Ante una insuficiencia cardiorrespiratoria, se puede invocar a Dios o hacer un masaje cardíaco, o ambas cosas a la vez, pero no hay duda de que la medicina tiene procedimientos para establecer cuál de las acciones es mejor para salvar la vida terrenal de esta persona. Asimismo, la antropología sabe que, para conocer las costumbres de una sociedad, se puede recurrir a lo que los tópicos y prejuicios cuentan de ella a miles de kilómetros de distancia, o ir a vivir en ella para aprender sus lenguajes y observar sus cos-

tumbres e intentar hacer una descripción e incluso explicación con criterios de objetividad; o ambas cosas a la vez. Pero no hay duda de que la antropología tiene procedimientos para determinar cuál de estos procedimientos o metodologías es mejor para conocer las costumbres de dicha sociedad. Si esto es posible en ciencias naturales y sociales, ¿por qué no debería serlo en ética?

Se puede alegar, con razón, que la ética no solo trata de resultados, sino también y principalmente de fines. Que, en ética, la cuestión no es determinar cuál es la mejor manera de salvar la vida terrenal de la persona que acaba de sufrir una parada cardiopulmonar, sino si hay que salvarla o no. O que no tiene por función determinar cuál es la mejor manera de conocer una sociedad, sino si es correcto conocerla poniéndose en contacto con ella y alterando, de una u otra forma, su curso. Sin embargo, y a pesar de las diferencias con las ciencias naturales y sociales, en ética también es posible determinar qué procedimientos y respuestas son mejores.

El perspectivismo es consecuencia de la secularización del pensamiento. Parte del hecho de que las personas somos creadoras y libres, responsables de nuestros valores y principios morales y jurídicos. Considera que la moral y la ética son advenimiento, construcción, interpretación, y que toda verificación y falsación de proposiciones, sean descriptivas o prescriptivas, solo puede darse en el horizonte de una abertura previa no trascendental, sino heredada y habitada. Considera que las morales y las éticas no están dictaminadas de una vez y para siempre, ni surgen de la nada o de creadores impersonales y atemporales. Considera que las morales y las éticas tienen referentes, surgen *de y respecto a*, están relacionadas con las condiciones, los intereses, el umbral de conocimiento, el tiempo y las situaciones en las que fueron y para las que fueron proclamadas. Considera que para determinar lo que está bien o mal no es necesario disponer de estructuras estables y fundamentos eternos, sino hacerse responsable de ello. La abertura a la falibilidad es su fundamento.

Las ventajas del perspectivismo respecto al dogmatismo y nihilismo son evidentes para cualquiera que se haya embarcado en la aventura de afrontar problemáticas éticas desde esta perspectiva. De todas ellas cabe destacar que nos hace responsables de la moralidad que practicamos y que a veces es necesario imponer; que favorece la comprensión de las verdades morales de los otros (recuérdese: de aquellos *otros* que no son como *nos*); estimula la crítica a las propias convicciones; facilita la adaptación razonable de las normas a las diversas situaciones y allana la posibilidad del cambio prudente de las convicciones.

3. Moral de mínimos y de máximos

En filosofía política, moral y del derecho se distingue entre aquellas normas que se exige que todos cumplan y aquellas normas y formas de vida no exigibles. A las normas del primer tipo se las suele llamar *moral* o *ética de mínimos*, *intersubjetiva*, *civil*, *cívica*, *pública*, *moralidad*, *justicia*, *moral legalizada*, *amistad civil*, etc.; y a las segundas *moral* o *ética de máximos*, *personal*, *individual*, *particular*, *privada*, *de concepciones del bien*, *de la virtud*, *de vida buena*, *eticidad*, etc.

Adela Cortina realiza esta diferenciación utilizando los términos *ética de mínimos* y *ética de máximos*. Lo que Cortina llama *ética de mínimos* es una moral cívica o civil plasmada en los derechos humanos de las distintas generaciones que, en una sociedad organizada con criterios de justicia, debe ser respetada por todos porque permite la convivencia y el respeto entre personas y entre estas y su entorno. Con *ética de máximos*, en cambio, se refiere a aquellas normas morales que no necesariamente han de compartir todos y que conforman la pluralidad y diversidad que debe respetarse o tolerarse, las diversas propuestas de vida feliz, de sentido y de proyectos de vida, de ideas, creencias o acciones de las personas y grupos.

La diferenciación entre *ética de mínimos* y *de máximos*, dice Cortina, «no significa, como se entiende con excesiva frecuencia, que los mínimos sean cosa del Estado, cosa de la comunidad política, y los máximos hayan de quedar en una presunta vida privada que compone el mundo de la sociedad civil». Del hecho que la *ética cívica* tenga que ser respetada y encarnada por el Estado, «no se sigue en modo alguno que sea una *ética del Estado*. Es más bien, como hemos dicho, una *ética de los ciudadanos*, una *ética cívica*, pero no estatal»²². Para Cortina, demasiado a menudo la *ética aplicada* cae en esta dualidad afirmando que el incumplimiento de la moral de mínimos comporta la sanción señalada por las leyes, mientras que el incumplimiento de la de máximos simplemente comporta la reprobación de aquellos que no participan de ella y la invitación a seguir sus postulados²³.

Algunos autores consideran necesario distinguir estos dos niveles de lo moral pero no comparten la terminología utilizada por Cortina, porque consideran inapropiado llamar *ética de mínimos* a aquello más importante (por ejemplo la Declaración de derechos humanos) y *ética de máximos* a propuestas de vida feliz que, en algunos casos, deberían ser consideradas mezquinas (por ejemplo el amor a la pornografía). Cortina defiende su terminología diciendo que hablar de *ética pública* o *privada*, *civil* o *individual*, no es correcto. Por una parte, porque toda *ética* es pública, puesto que nace y se sostiene de la presencia de

los otros y de la relación con ellos, y, por otra parte, ética privada o individual puede llegar a significar que cada uno tiene su ética, con lo cual no habría sociedad (más o menos extensa).

Por mi parte, considero que los términos *de mínimos* y *de máximos* son precisos y gráficos, y permiten esquivar el embrollo de lo público y lo privado. Sin embargo, me parece más conveniente hablar de *moral* de mínimos y de máximos, puesto que se refieren a los principios y prescripciones que orientan acciones y vidas, y reservar el término *ética* para los otros significados apuntados en el apartado «Ética y moral», es decir, como actividad reflexiva, como carácter o como responsabilidad.

A pesar de que he dicho que la moral de máximos pertenece al ámbito de aquello a lo cual uno se adhiere y debe ser respetado y, si esto no es posible, tolerado por los demás, esto no significa que no pueda o deba intervenir en ella. La moral de máximos no es un mundo estanco. A veces se permiten o incluso se exigen intervenciones respetuosas en su ámbito, siempre que no devengan intromisiones injustificadas. Las campañas de educación sanitaria, por ejemplo, son acciones del poder público para generar cambios hacia modelos de vida que se consideran buenos (una alimentación equilibrada, realizar ejercicio, etc.). O las de entidades culturales (escuchar buena música, practicar excursionismo, descubrir el placer del arte, etc.). A los profesionales de la acción psicosocioeducativa y sociosanitaria se les pide que intervengan no solo en aquello que tiene que ver con la moral de mínimos de las personas a las que atienden, sino, probablemente como en ninguna otra profesión, que cultiven e incluso que provoquen cambios en la moral de máximos. Las actuaciones terapéuticas, educativas y sociales persiguen el bien vivir con uno mismo, con los otros y con el entorno, de ahí que sean profesiones de altas posibilidades éticas, pero también de altos riesgos éticos.

En las deliberaciones éticas de los profesionales, es importante saber en cuál de las dos morales se sitúa la cuestión que es objeto de análisis, puesto que en la de mínimos nos moveremos en el ámbito de la imposición y en la de máximos, en el de la tolerancia. Una vez más es necesario recordar que esta división dicotómica es útil en una primera aproximación, pero que, por suerte, la realidad moral que hemos construido es mucho más compleja y se mueve en un abanico de grados.

4. Principios *prima facie* y derechos absolutos

Prima facie es una locución latina que significa ‘a primera vista’ o ‘primera apariencia’, que se introduce antes de emitir una opinión o comentario para aclarar que no se corre el riesgo de considerarlo definitivo. Se dice, por ejemplo, «en esta situación deben respetarse, *prima facie*, los derechos a la libertad y a la integridad física». La traducción coloquial sería ‘en principio’, expresión que utilizamos para indicar que haremos o consideramos algo siempre que no aparezcan nuevos factores que aconsejen cambiar de opinión. Por ejemplo, cuando decimos «en principio vendré» o «considero que esto, en principio, está bien».

Los problemas éticos se suelen plantear no tanto por el hecho de que no haya respuestas a una situación, sino más bien porque hay varias. Para la ética de principios o deontológica, los problemas éticos suelen manifestarse a través del conflicto entre valores, principios o derechos (y por tanto entre deberes), cuando en una situación atender un principio moral (por ejemplo el principio de beneficencia, que obliga a procurar por el bien de una persona) nos lleva a vulnerar otros principios morales (por ejemplo el principio de libertad, que obliga a respetar la voluntad de una persona). W. D. Ross (1877-1971) abordó esta cuestión y creó la llamada teoría de los deberes *prima facie*²⁴.

La teoría de los deberes *prima facie* sostiene que tenemos unos deberes primarios, por ejemplo no matar, ayudar a los demás, no engañar, cumplir las promesas, etc., y que todos son importantes, pero que a veces las circunstancias hacen que entren en conflicto, por ejemplo cuando es necesario mentir para ayudar. En estas situaciones, dice Ross, hay que decidir cuál de los deberes *prima facie* (*prima facie duties*) se convierte en un deber real (*actual duties*). Lo ideal sería que pudiéramos jerarquizar claramente y *a priori* todos los principios, derechos y deberes; decidir cuáles son más importantes y están siempre y en todo lugar por encima de los otros. Pero como esto no es posible, porque todas las situaciones son distintas y singulares, hay que considerar los principios, derechos y deberes como *prima facie*: deben respetarse o cumplirse hasta que, si llega el caso de que entren en contradicción, el análisis de la situación concreta obligue y permita jerarquizarlos. Por lo tanto y según Ross, las decisiones morales deberían tomarse siendo sensibles a los rasgos moralmente relevantes de cada situación, equilibrando los pros y contras de los deberes *prima facie* que intervienen en las situaciones concretas.

La teoría de los principios *prima facie* es ampliamente aceptada. Se suele considerar que no hay derechos absolutos, que todos tienen excepciones y que se manifiestan o articulan en una especie de mutua vigilancia que no permite establecer, *a priori*, una jerarquía entre ellos. En este sentido, no es extraño encontrar en algunas sentencias judiciales la afirmación de que no hay ningún

derecho absoluto, lo cual no quita que muchas constituciones, por ejemplo la española, establezcan una separación jerárquica entre derechos fundamentales y derechos que no lo son.

Algunos autores, sin embargo, señalan que hay algunos derechos estrechamente vinculados con lo que podríamos llamar «el núcleo duro de la dignidad», que son absolutos, que no tienen excepciones, que en un estado de derecho deberían cumplirse siempre. Norberto Bobbio escribe:

«Entiendo por “valor absoluto” el *status* que compete a poquísimos derechos humanos, valederos en todas las situaciones y para todos los hombres sin distinción. Se trata de un *status* privilegiado que depende de una situación que se verifica muy raramente: es la situación en la que se encuentran derechos fundamentales que no entran en concurrencia con otros derechos también fundamentales. [...] El derecho a no ser sometido a esclavitud implica la eliminación del derecho a poseer esclavos, así como el derecho a no ser torturado implica la supresión del derecho de torturar. Pues bien, estos derechos pueden ser considerados absolutos porque la acción que se considera ilícita como consecuencia de su institución y protección es condenada universalmente.»²⁵

Así pues, ¿hay o no hay derechos absolutos? Los que defienden que sí, consideran derechos el no ser sometido a tortura, ni a penas y tratos inhumanos o degradantes, ni a esclavitud. Los que defienden que no hay derechos absolutos, consideran que las acciones anteriores no son propiamente derechos, sino concreciones o manifestaciones de ellos (del derecho a la vida, a la integridad física y moral y a la libertad, respectivamente), y que estas vulneraciones son absolutamente inadmisibles. En este sentido, el artículo 15 de la Constitución española proclama el derecho a la vida y a la integridad física y moral y, como si previniese las posibles excepciones que de ellos pudiera hacerse al entrar en conflicto con otros derechos fundamentales, señala que en la manifestación de estos derechos, en ningún caso podrá someterse a nadie a tortura ni a penas o tratos inhumanos o degradantes. Para los objetivos de estas líneas, con lo dicho hasta aquí es suficiente.

5. Antinomias jurídicas

En el ámbito jurídico se conoce como *antinomia jurídica* la situación en la cual dos o más normas de un mismo ordenamiento legal se contradicen. Por ejemplo, situaciones en las cuales el artículo 199 del Código penal nos manda mantener el secreto profesional pero, a su vez, el artículo 262 de la Ley de enjuiciamiento criminal nos obliga a denunciar inmediatamente un delito del que tenemos conocimiento en el ejercicio de nuestra profesión.

Las antinomias jurídicas se suelen resolver por criterios **a)** jerárquicos (las leyes de rango superior prevalecen), **b)** cronológicos (entre leyes del mismo rango, prevalecen las más recientes), **c)** de especialidad (entre leyes del mismo rango, las específicas sobre la cuestión que se trata prevalecen sobre las generales), o **d)** por medio de lo que se conoce como *estado de necesidad*. El artículo 20.5 del Código penal dice, respecto al estado de necesidad, lo siguiente:

«El que, en estado de necesidad, para evitar un mal propio o ajeno lesione un bien jurídico de otra persona o infrinja un deber, siempre que concurren los siguientes requisitos: Primero. Que el mal causado no sea mayor que el que se trate de evitar. Segundo. Que la situación de necesidad no haya sido provocada intencionadamente por el sujeto. Tercero. Que el necesitado no tenga, por su oficio o cargo, obligación de sacrificarse.»²⁶

Haciéndose eco de las antinomias jurídicas que se producen en el ámbito del secreto profesional, en el año 1979 el Comité de Ministros del Consejo de Europa recomendó a todos los estados miembros «tomar las medidas necesarias para que las personas sujetas al secreto profesional revelen, sobre la base de procedimientos previstos y de manera compatible con su ética profesional, los casos de abuso o privaciones infligidas a menores, emitiendo disposiciones legislativas a tal fin, o fomentando la adopción de disposiciones similares en los códigos de deontología profesional»²⁷. En el momento de escribir estas líneas y a pesar del mandato constitucional que dice que «la ley regulará los casos en que, por razón de parentesco o de secreto profesional, no se estará obligado a declarar sobre hechos presuntamente delictivos» (art. 24.2 de la Constitución española), no disponemos todavía de dicha ley.

6. Cuatro principios de la bioética: autonomía, no maleficencia, beneficencia y justicia

La primera noticia que tenemos de la palabra *bioética* se remonta a 1927, en un artículo del pastor protestante alemán Fritz Jahr²⁸ en el que trata la correcta relación entre el ser humano y los otros seres vivos, una preocupación que retomará en sucesivos artículos. Después de Jahr, parece ser que el concepto *bioética* no fue utilizado hasta 1970 por el bioquímico estadounidense Rensselaer van Potter en su artículo «Bioethics: The Science of Survival», que un año más tarde se convertiría en el libro *Bioethics: Bridge to the Future*. En esta obra, Potter da al término un sentido mucho más amplio del que tiene actualmente: la considera una ciencia «para la supervivencia del hombre y la mejora de su calidad de vida» que ha de permitir transformar el destino del planeta y de la humanidad, y la define como «el estudio sistemático de la conducta humana en el ámbito de las ciencias humanas y de la atención sanitaria, en cuanto se examina esta conducta a la luz de valores y principios morales»²⁹. Sin embargo, a finales de la década de 1970, el término era ya utilizado solo para referirse a la reflexión ética en el campo de las ciencias de la salud, significado con el que se mantiene en la actualidad.

En 1978, la Comisión Nacional para la Protección de Sujetos Humanos en la Investigación Biomédica y del Comportamiento (National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research) de Estados Unidos hizo público el informe «Principios éticos y pautas para la protección de los seres humanos en la investigación». Este documento, conocido como «Informe Belmont» por el nombre del Centro de Conferencias Belmont donde fue elaborado, señalaba tres principios éticos básicos: el principio de respeto a las personas, de beneficencia y de justicia. Estos tres principios, decía el informe, «sirven de base para justificar muchos de los preceptos éticos y valoraciones particulares de las acciones humanas [que] se aceptan de forma general en nuestra tradición cultural». Pocos meses después, Tom L. Beauchamp, que era miembro de la comisión que había redactado el informe, y James F. Childress publicaban *Principios de ética biomédica*, una obra en la que identificaban y definían los cuatro principios *prima facie* que han llegado a considerarse los «cuatro principios de la bioética»: autonomía, no maleficencia, beneficencia y justicia.

Se ha escrito tanto sobre estos cuatro principios, que considero que la mejor manera de presentarlos es reproduciendo lo que de ellos dijeron Beauchamp y Childress³⁰:

- **No maleficencia.** «El principio de no maleficencia obliga a no hacer daño intencionadamente. En ética médica, este principio está íntimamente

relacionado con la máxima *primum non nocere*: “En primer lugar, no hacer daño”. Beauchamp y Childress hablan de no hacer daño *intencionalmente*, porque pueden darse situaciones en las cuales hacer daño sea necesario para obtener un beneficio para la persona afectada. Cuando ocurre esto, la intención no es hacer daño al paciente, sino procurarle un beneficio. Piénsese, por ejemplo, en el daño que provoca la quimioterapia o, en el ámbito de los servicios sociales, la retirada de un hijo de su familia ante una situación de maltrato.

- **Justicia.** «Los términos *equidad*, *mérito* (lo que es merecido) y *titularidad* (a lo que uno tiene derecho) han sido usados por varios filósofos en sus intentos de explicar la *justicia*. Todas estas explicaciones interpretan la justicia como trato igual, equitativo y apropiado a la luz de lo que se debe a las personas o es propiedad de ellas. [...] Quien tiene una exigencia válida basada en la justicia tiene un derecho y, por lo tanto, se le debe algo. Así pues, una injusticia implica un acto erróneo u omisión que niega a las personas beneficios a los que tienen derecho o que falla en la distribución justa de las cargas». El principio de justicia se refiere a tratar igual situaciones iguales y de diferente manera las situaciones distintas con el fin de conseguir la igualdad.
- **Respecto a la autonomía.** «Respetar a un agente autónomo implica, como mínimo, asumir su derecho a tener opiniones propias, a elegir y a realizar acciones basadas tanto en sus valores como en sus creencias personales. Este respeto debe ser *activo*, y no simplemente una *actitud*. Implica no solo la obligación de no intervenir en los asuntos de otras personas, sino también la de asegurar las condiciones necesarias para que su elección sea autónoma, mitigando los miedos y todas aquellas circunstancias que puedan dificultar o impedir la autonomía del acto». En bioética, el principio de autonomía se concreta en el respeto a las decisiones de las personas atendidas y en no realizar ninguna intervención sin el consentimiento libre e informado de la persona afectada.
- **Beneficencia.** «No existen rupturas claras en el *continuum* entre el no infligir daño y el ofrecer un beneficio, pero el principio de beneficencia requiere potencialmente mayor implicación que el principio de no maleficencia, ya que los sujetos deben dar pasos positivos para ayudar a otros, y no únicamente abstenerse de realizar actos perjudiciales. El término *no maleficencia* se utiliza a veces de una manera amplia para incluir la prevención del daño y la supresión de las condiciones lesivas. Sin embargo, prevención y supresión requieren actos positivos para beneficiar a otros, y por tanto pertenecen a la beneficencia más que a la maleficencia». El principio de beneficencia tiene repercusiones importantes: implica que el profesional se debe primariamente a la persona atendida, no a sus familiares o a la institución para la que trabaja.

- En el ámbito de la acción psicosocioeducativa, el término *beneficencia* tiene una nefasta reputación puesto que se utiliza para referirse a un pasado caracterizado por la aceptación y paliación de la injusticia mediante el paternalismo. El tercer principio del «Código deontológico del educador y la educadora social» de la Asociación Estatal de Educación Social (ASEDES) dice: «La actuación del educador/a social se basará en el derecho al acceso que tiene cualquier persona que viva en nuestra comunidad, al uso y disfrute de los servicios sociales, educativos y culturales en un marco del Estado Social Democrático de Derecho y no en razones de beneficencia o caridad»³¹.

Para algunos profesionales de la salud, hablar de ética es hablar de estos cuatro principios, lo cual supone una pobreza humanista preocupante. Y no solamente, como iremos viendo, porque se olvidan de que hay otras familias éticas además de las principialistas o deontológicas, de la cual estos cuatro principios forman parte, sino también porque dentro de esta familia hay muchos más principios y, sobre todo, valores. Todo ello no reduce, en absoluto, la importancia y efectividad de estos cuatro principios de la bioética en el análisis de algunas situaciones.

Por otro lado, es obvio que estos principios de la ética médica no tuvieron que esperar a la segunda mitad del siglo XX para empezar a practicarse. Los de benevolencia y no maleficencia se remontan a Hipócrates (y el primero de ellos dio lugar al paternalismo médico), mientras que los de autonomía y justicia son propios de la modernidad.

Diego Gracia ha criticado que se considere estos cuatro principios de la bioética como principios *prima facie*, es decir, que no puedan jerarquizarse *a priori* antes de su posible confrontación en situaciones reales. Considera que la no maleficencia y la justicia tienen un rango superior (que llama *nivel 1*) porque pertenecen a una moral de mínimos, a una ética del deber, al ámbito del derecho, a los principios universales y del bien común, mientras que la autonomía y la beneficencia pertenecen al nivel 2, a la moral de máximos, a la ética de la felicidad, al ámbito de lo bueno y de la moral, de lo particular y singular. Gracia señala que siempre estamos obligados a no hacer mal a los demás y a tratarlos con justicia, pero no siempre a hacerles un bien y a respetar sus decisiones³².

7. Las principales falacias

A veces, en el momento de argumentar una opinión, propuesta, decisión o acción, se cae en las falacias. La palabra *falacia* tiene, al menos, dos significados: engaño o mentira y argumento aparentemente coherente pero lógicamente defectuoso. Aquí se va a emplear en el segundo sentido, es decir, como una argumentación que contradice los criterios de validez lógica, se tenga o no voluntad de engañar. Sin embargo, no todas las falacias que se van a describir a continuación lo son por contradecir los criterios de validez lógica, sino porque realizan un uso del lenguaje y de la conversación inapropiados. Hay diferentes tipos de falacias, pero aquí se van a describir solo las más habituales en las deliberaciones éticas.

7.1. Falacias naturalista, tradicionalista y legalista

David Hume fue el primero en advertir que las personas, al hablar o escribir, pasaban como si nada del «ser» («esto es así») al «deber ser» («esto debería ser así» o «esto está bien que sea así»), sin ningún argumento, como si lo prescriptivo o valorativo se dedujera lógicamente de lo descriptivo³³. De ahí que algunos filósofos, como Dworkin, llamen «ley» o «principio de Hume» a la consideración de que ninguna serie de proposiciones sobre cómo son las cosas puede llevar por sí sola a la consideración de cómo deben ser, de lo cual deducen que «cualquier argumento que respalde o socave una afirmación moral debe incluir o presuponer afirmaciones o supuestos morales adicionales»³⁴. Kant ahondó en esta cuestión al diferenciar claramente aquello que puedo conocer (el motivo principal de su obra *Crítica de la razón pura*) de aquello que debo hacer (que aborda en su segunda crítica, la *Crítica de la razón práctica*). Sin embargo, el concepto y la crítica a la falacia naturalista (o falacia *ad naturam*) se debe a George E. Moore, que en su *Principia ethica* advirtió que para no caer en ella hay que saber separar lo que es «visible» o «audible» de lo «deseable», y distinguir la pregunta «qué es real» de la pregunta «qué es bueno»³⁵.

La falacia naturalista es una de las falacias más habituales en ética y consiste en considerar que del hecho de que las cosas sean o funcionen de una determinada manera (enunciados descriptivos o explicativos) se deduce que es bueno que sean así, que deben ser y seguir así (enunciados prescriptivos o normativos). Pero del hecho de que las cosas sean de una determinada manera no se puede concluir que deban ser o seguir siendo así, y si se hace, es una decisión o aportación del que lo hace, no una consecuencia lógica.

Que del «es» no pueda derivarse sin más el «debe ser» significa, como se ha señalado en los apartados sobre secularización del pensamiento y sobre dogmatismo, escepticismo y perspectivismo, que el mundo ha dejado de estar ha-

bitado por ancestros, dioses, fuerzas y leyes que no solamente se mostraban en «lo que es», sino que establecían que debía continuar siendo así. Sin embargo, la historia de la humanidad, especialmente la más reciente, se caracteriza por el deseo y la acción de modificar aquello que no nos gusta de «lo que es» y convertirlo o intentar convertirlo en «lo que debería ser» o «nos gustaría que fuera». Por ejemplo, hasta hace bien poco era «natural» morir de la viruela o de parto, o pasar frío en invierno, o considerar que las mujeres o algunos extranjeros eran inferiores, lo cual no impidió ni impide considerar que es algo que está mal, que no es deseable. La moralidad, y por tanto la humanidad, se caracteriza por intentar apartarse de algunas conductas que pertenecen al mundo de lo natural. A los animales no los consideramos seres morales precisamente porque no gozan de la posibilidad y libertad de quebrar su orden natural: comen, defecan, copulan o atacan donde y cuando tienen necesidad y oportunidad de hacerlo.

En determinadas situaciones, la falacia naturalista se convierte en una falacia tradicionalista o legalista. En la primera, el «es» ya no se refiere al mundo natural, sino social, y argumenta que puesto que algo forma parte de la tradición y lleva haciéndose desde tiempos inmemoriales, es necesariamente bueno y, por lo tanto, justifica que deba continuar haciéndose. En la falacia legalista, el «es» se refiere a la ley, y argumenta que algo está bien por el simple hecho de formar parte del ordenamiento jurídico.

Las acciones morales basadas en la tradición o en la ley están bien para salir del paso, para dar explicaciones rápidas, para no tener que justificar o pensar de raíz cada acción, porque hay momentos en los que uno no se puede parar a pensar o a dar explicaciones y hay que decir «esto se hace así porque siempre se ha hecho así», o «porque la ley lo dice». Pero en ética, en cuanto que actividad reflexiva, y en muchos momentos de la vida, no se pueden dar este tipo de respuestas, sino que es necesario pensar y dar explicaciones convincentes del porqué de las normas morales o actuaciones.

Veamos un par de ejemplos de falacias de este tipo:

En 2004 y a raíz del anteproyecto de ley reguladora del matrimonio entre personas del mismo sexo presentado en el Parlamento español, Rafael Termes, académico de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, publicó un artículo titulado «No puede ser en derecho lo que no es por naturaleza»³⁶. En él, afirma que «con datos que se retrotraen a más de 5.000 años, en todas las culturas, el verdadero matrimonio, sea religioso, civil o meramente natural, ha sido definido como la unión entre un hombre y una mujer, en orden a la procreación, y que la unión sexual entre dos hombres o dos mujeres no puede igualarse en derecho al verdadero matrimonio», lo cual considera que justifica su prohibición. Suponiendo que estos datos fueran ciertos, que no lo son, nos hallaríamos ante una falacia tradicionalista.

En el artículo se produce otra falacia, en este caso la de la pendiente resbaladiza, que veremos más adelante, cuando se dice, sin datos ni argumentos, que la aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo afectará «negativamente al bien común de la sociedad española, causando, sobre todo, un daño profundo a la familia como institución» y que «ataca el verdadero matrimonio y a la larga acabará por destruirlo».

En 1958, Mildred Jeter, una mujer negra, y Richard Loving, un hombre blanco, contrajeron matrimonio en Columbia. Cuando regresaron a Virginia, donde residían, un gran jurado dictó un auto de procesamiento contra ellos por violar la ley que prohibía los

matrimonios interraciales en ese Estado. Fueron condenados a un año de cárcel, pero el juez suspendió la condena con la condición de que abandonaran Virginia durante al menos veinticinco años. En la sentencia se puede leer: «Dios todopoderoso ha creado las razas blanca, negra, amarilla, malaya y roja, y las ubicó en continentes separados. Y no debemos consentir este tipo de matrimonios puesto que supondría interferir en sus disposiciones. El hecho de que Él separara las razas demuestra que no quería que se mezclasen»³⁷.

Sin tener en cuenta las barbaridades descriptivas y espero que teológicas de esta sentencia, lo que aquí nos interesa es la lógica de la argumentación, que utiliza una falacia naturalista teologizada: hay un orden natural creado por Dios que debe seguirse. En este caso, «lo que es» es correcto y debe respetarse. El «ser» y el «deber ser» coinciden porque el ser ha sido creado tal y como debía ser. Algunos autores han considerado esta variante de la falacia naturalista como falacia teológica³⁸.

Sin embargo, una cuestión aparentemente tan simple como la falacia naturalista permite desplegar aspectos muy interesantes para la reflexión ética. Algunos autores, por ejemplo Esperanza Guisán, consideran completamente erróneo atribuir a Hume la paternidad de esta denuncia y defienden que la misma concepción de falacia naturalista es engañosa y contraproducente, puesto que pretende retirar de la circulación filosófica las teorías éticas basadas en algún tipo de hechos o con algún fundamento en las estructuras sociales o naturales. Guisán señala lo siguiente:

«Contrariamente a lo que suele indicarse en los manuales al uso, no solo no fue Hume un antecesor o precedente de la denuncia de la Falacia Naturalista [...], sino que, por el contrario, se trata, en el caso de Hume, del primer autor que supo demostrar cumplidamente que la base de la ética es tan natural como lo pueda ser la naturaleza humana.»³⁹

Para esta pensadora, todas nuestras valoraciones:

«[...] penden de hechos a los que nos referimos cuando recomendamos, elogiamos o repudiamos alguna conducta o alguna cosa. [...] Existen simplemente lugares, objetos con los que tropezamos, en los que nos hundimos, con los que solazamos, o que nos infunden una tristeza infinita, dependiendo no solo de nuestro estado de ánimo, sino de la especial relación que se establece entre nuestro organismo, en última o primera instancia física o material, u otros objetos naturales y/o artificiales, como ha explicado espléndidamente Ferrater Mora en su obra de 1979 *De la materia a la razón*.»⁴⁰

En esta línea, también Alasdair MacIntyre considera que el principio según el cual ninguna conclusión «debe» puede surgir de una premisa «es», es una verdad sin fisuras solo para filósofos cuya cultura posee el vocabulario moral empobrecido resultante de la pérdida de lo aristotélico⁴¹.

Hay razón en lo que Guisán y MacIntyre, entre otros, señalan. A pesar de lo dicho respecto a la necesidad de detectar y evitar las falacias naturalistas y sus variantes, en el análisis y deliberación de cuestiones éticas también es necesario considerar que entre los enunciados descriptivos y los prescriptivos o de valor hay un vínculo. El «ser» y el «deber ser» no son dos ámbitos incomunicados. El «deber ser» siempre se construye a partir de o en un «ser», de aquello que del mundo nos gusta o no, de aquello que consideramos valioso o detestable. Lo moral se construye en un lenguaje, en y a partir de unas relaciones

con los otros y con el mundo. El «deber ser» no puede ni debe desembarazarse como si nada de «lo que es», puesto que las decisiones tienen lugar en un contexto que ofrece opciones y significados.

Los enunciados normativos parten de los descriptivos y deben tenerlos en cuenta, dialogar con ellos, reforzarlos o transformarlos. Y cuando no lo hacen, los consideramos ingenuos o dogmáticos (prescripciones y acciones que no tienen en cuenta la realidad), o irrespetuosos (prescripciones y acciones que no valoran lo que hay o ha habido), o absurdos (prescripciones y acciones de quienes consideramos que han perdido el contacto con la realidad). En el análisis y deliberación de las cuestiones éticas, por tanto, el cómo son las cosas, qué importancia tienen para los agentes, cómo van a afectar nuestras decisiones a la realidad de estas cosas y agentes son aspectos que hay que tener muy en cuenta.

La falacia naturalista se da en el mundo de la lógica, cuando del «ser» se infiere necesariamente el «deber ser» y, por lo tanto y a pesar de lo dicho, la posibilidad de la falacia naturalista sigue en pie⁴². Sin embargo, no todo es lógica. Uno puede fundamentar el «debe ser» en el «es» (ya sea por considerarlo deseable o indeseable), sin necesidad de caer en esta falacia..., siempre que sea capaz de dar razones para ello. El ámbito de «lo que es» requiere evidencias y explicaciones; el de «lo que debe ser», reflexiones y justificaciones que deben tener en cuenta y a veces basarse en «lo que es» o en «lo que será».

La diferencia entre «ser» y «deber ser» nos permite diferenciar la moral realizada o positiva de la moral deseada o ideal. La primera se refiere a la moral efectivamente vivida por una persona, grupo o sociedad en un lugar y tiempo determinados, la moral «que es»; la segunda se refiere a la moral que se considera deseable, necesaria, razonable, posible, y que posibilita la contrastación, la crítica, el cambio, la moral «que será».

7.2. Falacia de la pendiente resbaladiza o de la ruptura de dique

La falacia de la pendiente resbaladiza considera que mediante una cadena de argumentos o inferencias del tipo «A causará inevitablemente B, B causará inevitablemente C, C causará inevitablemente D, etc.» se llega, inevitablemente y desde un comienzo aparentemente inocuo, a un final claramente indeseable o espantoso (P causará Q_n). La falacia de la pendiente resbaladiza consiste en dar por fundadas e inevitables consecuencias que no son seguras y a veces ni siquiera probables. Se ampara en un ilusorio resultado final para argumentar que es una temeridad dar el primer paso, porque las consecuencias se producirán de forma irremediable y automática. Considera únicamente las posibilidades desfavorables y está convencida de que las cosas irán mal porque pueden ir mal. En este sentido, invita a confundir la realidad con nuestros temores y se ampara en la inquietud de las posibles consecuencias no deseables, que generaliza y considera incontrolables. En los ámbitos jurídicos suele

hablarse de «efecto de ruptura de dique»: la apertura de una grieta en aquello que debe considerarse intocable provocará inevitablemente su ruptura total y el advenimiento de una riada imparable.

Por otra parte, que a A la siga siempre B no significa en absoluto que A sea la causa de B. La falacia *post hoc ergo propter hoc* ('después de esto, por lo tanto a consecuencia de esto'), que a veces y para abreviar suele denominarse falacia *post hoc*, considera que la sucesión temporal de dos fenómenos implica que el primero es causa del segundo, lo cual por sí mismo no es evidente. Que la noche anteceda al día no significa que aquella sea la causa de este.

Sin embargo y como ya se ha señalado, no basta con decir que «P causará Q_n » es una falacia de la pendiente resbaladiza. En aquellas situaciones en las que hay razones para considerar que «P puede causar Q_n », es necesario encontrar razones que justifiquen que esto no será así, o establecer mecanismos para que no sea así, es decir, para que la apertura en el dique no sea una grieta, sino una compuerta controlada. Cuando los vínculos causales se justifican adecuadamente no estamos ante una falacia, sino ante un argumento dominó.

La falacia de la pendiente resbaladiza es muy utilizada en contra de las propuestas innovadoras. En el debate sobre la eutanasia, por ejemplo, se ha utilizado diciendo que su despenalización se utilizará de forma ligera y llevará irremediablemente al asesinato de las personas que están enfermas, tienen una discapacidad intelectual grave, son mayores y molestan a las familias o a la administración. O a presionarlas para que pidan la eutanasia y dejen así de molestar. Sin embargo, no todo son voceros. El efecto de ruptura de dique ha sido invocado por eminentes pensadores, por ejemplo y en el tema de la eutanasia, por Hans Jonas⁴³. Y no cabe duda de que estas posibilidades existen, lo cual debe tenerse en cuenta a la hora de legislar y establecer protocolos de buenas prácticas, procedimientos para que «P no cause Q_n » cuando «P» sea algo deseable y « Q_n » algo indeseable y haya posibilidades razonables de que ocurra.

7.3. Falacia del *continuum*

La falacia del *continuum* sostiene que, puesto que las diferencias en una secuencia de sucesos o cosas son muy pequeñas, cualquier intento de establecer límites entre ellos es arbitrario y, por lo tanto, se trata de la misma cosa; que posiciones extremas conectadas por muchas pequeñas diferencias intermedias, son la misma cosa, puesto que no podemos establecer un límite objetivo que señale donde termina una y empieza la otra. También se llama falacia por vaguedad, falacia de la barba (por sostener que es imposible saber cuándo se lleva barba porque no es posible determinar cuántos pelos se precisan para ello), falacia del montón (porqué no es posible saber cuántos granos de trigo hacen falta para tener un montón de trigo) o sorites (según el diccionario,

«Raciocinio compuesto de muchas proposiciones encadenadas, de modo que el predicado de la antecedente pasa a ser sujeto de la siguiente, hasta que en la conclusión se une el sujeto de la primera con el predicado de la última»).

Ejemplos de falacias del *continuum* son:

«Puesto que la vida de un ser humano empieza en el momento de su concepción, y puesto que todo intento de determinar el momento en el cual podemos empezar a hablar de persona es arbitrario, debemos considerar que la persona se inicia en el mismo momento de la concepción y perdura hasta su muerte.»

«Puesto que es muy difícil, por no decir imposible, discernir qué pueden llevar en la cabeza y qué no los alumnos de un centro educativo, debe prohibirse llevar cualquier prenda u objeto en la cabeza.»

7.4. Falacia del testafarro (o del espantapájaros)

La falacia del testafarro o del espantapájaros consiste en caricaturizar o distorsionar la tesis del contrario, con lo cual se persigue argumentar contra un oponente sustituto más débil y fácil de derrotar que el real. Constituye el principal modo de atentar contra lo que se llama el *principio de caridad interpretativa*, que consiste en esforzarse en comprender las tesis ajenas y favorecer el acuerdo, en lugar de interpretarlas según le convienen a uno y favorecer el desacuerdo o la confrontación⁴⁴.

Un ejemplo de falacia del testafarro es este diálogo entre dos personas:

«– Creo que deberíamos profundizar en el respeto y en el fomento de la capacidad de autogobierno de las personas que atendemos en nuestro centro residencial. Estoy segura de que si lo hiciésemos, las personas que viven aquí podrían ir mucho más lejos en el ejercicio de su libertad.

– ¿Cómo te atreves a acusarnos de paternalismo?»

7.5. Falacia por intrusión o falsa pista

La falacia por intrusión o falsa pista consiste en cambiar de tema introduciendo una nueva cuestión lo suficientemente potente para desviar el rumbo de la deliberación. En inglés la llaman *red berring*, en alusión a cómo, en la caza del zorro, se podía desviar el rastro de los perros mediante arenques ahumados.

Un ejemplo de este tipo de falacia es este diálogo entre dos personas:

«– Algunos animales, por ejemplo los grandes simios, tienen formas de comunicación y sentimientos muy cercanos a los humanos y también expectativas de futuro. Es por eso por lo que me parece que deberíamos considerar la posibilidad de otorgarles el derecho a la vida, a la libertad y a integridad física.

– ¿Cómo puedes pretender extender algunos derechos a los animales cuando en el mundo hay millones de personas que pasan hambre?»

Notas

¹ M. Foucault (1984). *Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs*. Traducción castellana de M. Soler (2005). *Historia de la sexualidad, II. El uso de los placeres* (pág. 25). México: Siglo XXI.

² J. Habermas (2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*. Traducción castellana de R. S. Carbó (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* (págs. 13-14). Barcelona, Paidós. J. Habermas (1994). «Human Rights and Popular Sovereignty: The Liberal and Republican Versions». Traducción castellana de L. Sánchez: «Derechos humanos y soberanía popular: las versiones liberal y republicana». En: F. Ovejero; J. L. Martí; R. Gargarella (comps.) (2004). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad* (págs. 191-206). Barcelona: Paidós. Para esta cuestión, puede consultarse: J. C. Velasco (2003). *Para leer a Habermas* (págs. 52-66). Madrid: Alianza Editorial.

³ P. Ricoeur (1999). «Éthique et morale». Traducción castellana de C. Gómez (2014). «Ética y moral». En: *Ética. Doce textos fundamentales del siglo XX* (págs. 289-307). Madrid: Alianza Editorial. P. Ricoeur (1990). *Soi-même comme un autre*. Traducción castellana de A. Neira (1996). *Sí mismo como otro* (págs. 174-176). Madrid: Siglo XXI.

⁴ R. Dworkin (2011). *Justice for Hedgehogs*. Traducción castellana de H. Pons (2014). *Justicia para erizos*. México: Fondo de Cultura Económica.

⁵ G. W. F. Hegel (1821). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* § 147, 150 y 151. Traducción castellana de J. L. Vermaal (1988). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Barcelona: Edhasa.

⁶ Sobre la cuestión de la pregunta «¿qué tipo de persona debo ser?», ved: G. Pence (1995). «Virtue Theory». Traducción castellana de J. Vigil, «La teoría de la virtud». En: P. Singer (1995). *Compendio de ética* (pág. 317). Madrid: Alianza Editorial.

⁷ M. Foucault (1984). *Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs*. Traducción castellana de M. Soler (2005). *Historia de la sexualidad, II. El uso de los placeres* (págs. 28 y 29). México: Siglo XXI.

⁸ Heráclito: fragmento número 119 según la numeración de Diels-Kranz.

⁹ L. Wittgenstein (1965). «Wittgenstein's Lecture on Ethics». Traducción castellana de F. Birulés (1989). *Conferencia sobre ética* (pág. 43). Madrid: Paidós.

¹⁰ F. Nietzsche (1886-1887). Fragmento póstumo 7 [15] recogido en el cuaderno MP XVII 3B, final de 1886-primavera de 1887. Traducción castellana de J. L. Vermaal; J. B. Llinares (2006). *Fragmentos póstumos, volumen IV (1885-1889)*. Madrid: Tecnos.

¹¹ F. Nietzsche (1886). *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, § 62. Traducción castellana de A. Sánchez (1972). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza Editorial.

¹² Sobre esta cuestión ved: J.-C. Mèlich (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder. Para Joan-Carles Mèlich: «no hay ética porque sepamos cómo resolver una situación, sino todo lo contrario, porque no lo sabemos, porque existe siempre la posibilidad de responder de otro modo, más adecuadamente». Hay ética porque «somos seres fracturados, insatisfechos con el mundo que hemos heredado, deseosos de ser de otro modo, de habitar otro mundo, de vivir otras vidas». La ética, dice, «es una relación, y aparece con la excentricidad, esto es, con la posibilidad humana de situarse frente a la cultura, de posicionarse frente al mundo, frente a los marcos normativos vigentes y heredados. En una palabra: no sería posible pensar la ética en una situación en la que no apareciera el interrogante, la pregunta, la incertidumbre y la ambigüedad» (págs. 93, 19 y 45 respectivamente).

¹³ L. Wittgenstein (1965). «Wittgenstein's Lecture on Ethics». Traducción castellana de F. Birulés (1989). *Conferencia sobre ética* (págs. 34-35). Madrid: Paidós.

¹⁴ R. B. Brandt (1961). *Value and Obligation. Systematic Readings in Ethics*. Nueva York: Harcourt, Brace & World, Inc. (cap. 4).

¹⁵ Por ejemplo: Heródoto, *Historias*, III, 38.

¹⁶ L. Kohlberg (1971). *From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development*. Traducción castellana de M. R. Michel (2010). *De lo que es a lo que debe ser. Cómo cometer la falacia naturalista y vencerla en el estudio del desarrollo moral* (págs. 103 y 108). Buenos Aires: Prometeo Libros.

¹⁷ A. MacIntyre (1984). *After Virtue*. Traducción castellana de A. Valcárcel (2001). *Tras la virtud* (pág. 239). Barcelona: Crítica.

¹⁸ J. Q. Wilson (1993). *The Moral Sense*. Nueva York: Free Press.

¹⁹ M. S. Gazzaniga (2005). *The Ethical Brain*. Traducción castellana de M. Pino (2006). *El cerebro ético* (pág. 179). Barcelona: Paidós.

²⁰ F. Nietzsche (1882). *Die fröhliche Wissenschaft*, § 125. Traducción castellana de C. Crego; G. Groot (1988). *La gata ciencia*. Barcelona: Akal. Para Nietzsche, el nihilismo es resultado de la pérdida de fe en una instancia superior. Cuando se agota la fe en valores absolutos que están más allá de la experiencia y de la capacidad creativa e interpretativa de las personas, lo que aparece en su lugar es la nada. Metafísica y nihilismo están íntimamente unidos: se pasa de un absoluto (todo tiene sentido porque hay una Verdad inalterable) a otro absoluto (nada tiene sentido porque todo es cambiante). Lo uno proviene de lo otro, hasta el punto de que Nietzsche considera el nihilismo un estadio patológico transitorio en el trayecto que va de la metafísica al *ultrahombre*: «El nihilismo representa un *estado intermedio* patológico (es patológica la enorme generalización, la conclusión de que *no hay ningún sentido absoluto*): ya sea que las fuerzas productivas no son aún suficientemente fuertes: ya sea que la *décadence* aún vacila y no ha inventado todavía sus remedios.» F. Nietzsche (1887). *Nachgelassene Fragmente* (1885-1889). Traducción castellana de J. L. Vermal; J. B. Llinares (2006). *Fragmentos póstumos (1885-1889), volumen IV* (fragmento 9 [35], pág. 342). Madrid: Tecnos.

²¹ J. Ratzinger (2005). *Misa «pro eligendo Romano Pontifice»*, homilía del cardenal Joseph Ratzinger, decano del colegio cardenalicio, celebrada el 18 de abril de 2005. Poco antes, la cuestión del relativismo y el escepticismo había sido abordada por Juan Pablo II en la Carta encíclica *Veritatis splendor* (1993).

²² A. Cortina (2001). *Alianza y contrato. Política, ética y religión* (págs. 140-144). Madrid: Trotta. Ved también: A. Cortina (1999). *Ciudadanos como protagonistas* (págs. 40-48). Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores. A. Cortina (1993). *Ética aplicada y democracia radical* (págs. 202-206). Madrid: Tecnos. A. Cortina (1998). *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad* (págs. 109-122). Madrid: Taurus. Adela Cortina habla, al referirse a la ética de mínimos, simplemente de mínimos morales de justicia compartidos. Me he permitido añadir «que deben ser respetados», puesto que la ética de mínimos no siempre es compartida por todas las personas y, mal que nos pese, a veces es necesario imponerla en forma de ley o de norma.

²³ El Comité Consultivo de Bioética de Cataluña, en su «Informe sobre la eutanasia y la ayuda al suicidio» (2006), Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Salut (pág. 102), dice lo siguiente: «[...] los principios de la justicia obligan a todo el mundo a través del ordenamiento jurídico, mientras que la búsqueda del bien de cada uno es una opción libre que tiene que quedar al margen de las intervenciones del Estado.»

²⁴ Se suele apuntar que Ross desarrolló ideas en parte originales de H. A. Prichard (1871-1947). W. D. Ross (1930). *The Right and the Good*. Oxford: Oxford Clarendon Press.

²⁵ N. Bobbio (1968). «Presente e avvenire dei diritti dell'uomo». Hay varias versiones en castellano. Aquí se ha utilizado la de R. Roig (1991), «Presente y porvenir de los derechos humanos», en *El tiempo de los derechos* (pág. 79), Madrid, Editorial Sistema.

²⁶ V. Mayordomo (2002). «Un supuesto de colisión de deberes: la obligación de denunciar y el mantenimiento del secreto profesional». *Actualidad Penal* (n.º 33, págs. 835-864).

²⁷ Consejo de Europa (1979). *Recomendación n.º R (79) 17 del Comité de Ministros a los Estados miembros respecto a la protección de la infancia contra los malos tratos*, apartado 2c, 13 de setiembre de 1979.

²⁸ F. Jahr (1927). «Bio-ethik: Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze» ('Bioética: una panorámica sobre la relación ética del hombre con los animales y las plantas'), editorial de la revista *Kosmos: Handweiser für Naturfreunde* (vol. 24, n.o 1, págs. 2-4).

²⁹ V. R. Potter (1970). «Bioethics: The Science of Survival». *Perspectives in Biology and Medicine*. Nueva York. V. R. Potter (1971). *Bioethics: Bridge to the Future*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall Pub.

³⁰ T. L. Beauchamp; J. F. Childress (1979). *Principles of Biomedical Ethics*. Traducción castellana de T. Gracia; F. Javier Júdez; Lydia Feito (2002). *Principios de ética biomédica* (4.ª ed.), (págs. 117-118, 179, 245, 312 y 312, respectivamente). Barcelona: Masson.

³¹ Asociación Estatal de Educación Social (ASEDES) (2007). «Código deontológico del educador y la educadora social». *Documentos profesionalizadores*. Barcelona: ASEDES.

³² D. Gracia (1991). *Procedimientos de decisión en ética clínica* (págs. 35-36, 107-108 y 128-130). Madrid: Triacastela.

³³ «En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, —escribe en el *Tratado de la naturaleza humana*— he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: *es* y *no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia.» D. Hume (1739-1740): *A Treatise of Human Nature*, Libro III, 1, 1. Traducción castellana de F. Duque: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos, 1988. Algunos autores hablan de la «ley de Hume», según la cual no es lícito pasar sin razones explícitas de la descripción de un estado de hecho a la formulación de un principio moral.

³⁴ R. Dworkin (2011). *Justice for Hedgehogs*. Traducción castellana de H. Pons (2014). *Justicia para erizos*. México: Fondo de Cultura Económica.

³⁵ G. E. Moore (1903). *Principia ethica*. Traducción castellana de M. Vázquez (2002). *Principia ethica*. Barcelona: Crítica.

³⁶ R. Termes (2004, octubre). «No puede ser en derecho lo que no es por naturaleza». El País.

³⁷ Sentencia citada por: M. C. Nussbaum (2001). *Upheavals of Thought*. Traducción castellana de A. Maira (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones* (pág. 489). Barcelona: Paidós.

³⁸ R. Valls (2003). *Ética para la bioética y a ratos para la política* (pág. 162). Barcelona: Gedisa.

³⁹ E. Guisán (1994). «Sentimiento moral». En: A. Cortina (dir.) (2002). *10 palabras clave en ética* (págs. 377-409). Estella: Editorial Verbo Divino.

⁴⁰ E. Guisán (1995). *Introducción a la ética* (págs. 311-315). Madrid: Cátedra. Otras obras y autores que defienden la relación entre el «es» y el «debe ser»: E. Guisán (1981). *Los presupuestos de la falacia naturalista. Una revisión crítica*. Burgos: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela. E. Guisán (1986). *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea* (págs. 245-280). Barcelona: Anthropos. P. Foot (comp.) (1967). *Theories of ethics*. Traducción castellana de M. Arbolí (1974). *Teorías sobre la ética*. México: Fondo de Cultura Económica. P. Foot (2001). *Natural goodness*. Traducción castellana de R. Vilà (2002). *Bondad natural. Una visión naturalista de la ética*. Barcelona: Paidós. J. R. Searle (1969). *Speech acts. An essay in the philosophy of language*. Traducción castellana de L. M. Valdés (2001). *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje* (5.ª ed.). Madrid: Cátedra. B. Williams (1972). *Morality: An Introduction to Ethics*. Traducción castellana de M. Minéñez (1982). *Introducción a la ética*. Madrid: Cátedra.

⁴¹ A. MacIntyre (1984). *After Virtue*. Traducción castellana de A. Valcárcel (2001). *Tras la virtud* (pág. 83). Barcelona: Crítica.

⁴² J. Ferrater Mora (1979). *Dela materia a la razón* (pág. 134). Madrid: Alianza Universidad.

⁴³ H. Jonas (1989). «Not compassion alone: on euthanasia and ethics». Traducción castellana de I. Giner (2001). «La mera compasión no fundamenta una ética». En: *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos* (págs. 87-106). Madrid: Catarata.

⁴⁴ El principio de caridad interpretativa fue formulado por Willard van Orman Quine y, más tarde, por Donald Davidson. Ved, entre otras obras, las siguientes: W. V. O. Quine (1960). *Word and object*. Traducción castellana de M. Sacristán (2001). *Palabra y objeto*. Barcelona: Herder. D. Davidson (1984). *Inquiries into truth and interpretation*. Nueva York: Clarendon.