

POR UNA MORAL SIN GARANTÍAS

VICTORIA CAMPS: *Una vida de calidad. Reflexiones sobre bioética*, Barcelona, Crítica, 2001, 249 pp.

Corren muy buenos tiempos para la ética; lo cual quiere decir, sencillamente, que andamos metidos en la incertidumbre moral. Tal es el supuesto que recorre el último libro de Victoria Camps, *Una vida de calidad. Reflexiones sobre bioética*, dedicado, como reza su subtítulo, a los temas fundamentales de esa nueva «interdisciplina» en la que nuestra autora ha adquirido una notable experiencia durante los últimos años, sobre todo en lo concerniente a investigación y asistencia clínicas, objeto principal de dichas reflexiones. De ahí que, a lo largo del texto, vaya poniendo al descubierto las luces y las sombras de cada uno de los tópicos que, en la actualidad, dan ya a la bioética una respetable cobertura teórica. No se trata, por tanto, de eliminarlos, sino de reactivarlos mediante la crítica, según el más puro talante del liberalismo clásico. Es más, Camps señala la necesidad de recuperar algunos de ellos lamentablemente postergados —incluso «ciertos rasgos de carácter arcaicos» (p. 196)— a sabiendas de que sus propuestas no siempre responden a las expectativas generadas por la filosofía moral al uso. Pero sin duda puede permitírsele desde la lucidez y el aplomo que presta el haber convivido largamente con los propios pensamientos, cuya expresión cobra entonces una soltura que el lector agradece, máxime cuando el libro se inspira, a mi entender,

en la convicción de que «la filosofía es una disciplina académica, no mundana» (p. 227).

Como filósofa, es decir, como alguien que no pretende distinguirse por una «autoridad moral» superior a la de sus conciudadanos (p. 212), Camps se abstiene de pronunciar juicio moral alguno sobre la *incertidumbre* que afecta a nuestra sociedad. Éticamente, ni buena ni mala puede juzgarse, ya que la incertidumbre es condición de la moralidad; un rasgo propio del sujeto moral en cuanto éste queda definido como *libre*. Al fin y al cabo, el individuo humano se ve impelido a obrar sin que le asista jamás una razón concluyente —más allá de su propia conciencia, de la cual, por otra parte, hasta el mismo Kant confesaba que era imposible verificar la pureza de sus intenciones. Por consiguiente, desde las primeras páginas del libro: «Hay que reconocer que son la indeterminación, la inseguridad y la angustia las que constituyen la esencia del sujeto moral. El sujeto satisfecho y autocomplaciente es un mal punto de arranque para la moral» (p. 28).

Claro está que la inseguridad y la angustia tampoco resultan apetecibles, aunque sólo sea por *motivos psicológicos*, cuya relevancia para la conducta moral ya no se puede infravalorar como han solido tradicionalmente los filósofos (p. 191). Así pues, la autora dirige gran parte de su reflexión a hallar la forma de mitigar tales sentimientos negativos, en beneficio de la propia acción moral, que ella, declarán-

dose más emotivista que platónica (p. 215), no entiende como limpia de afectos e inclinaciones, sino, por el contrario, en un sentido hoy a punto de eclipsarse: como manifestación inequívoca de la *fuerza moral*. A transmitirnos dicha fuerza, «moralizándonos colectivamente», deberá contribuir la *institucionalización de la moral* que propugna, con el fin de que el individuo logre la capacidad suficiente para «ensamblar en su conciencia *autonomía, solidaridad y responsabilidad*» (pp. 190-193).

Desde luego, la incertidumbre aumenta en proporción a la conciencia de libertad, aun cuando ésta no siempre se corresponda del todo con la libertad real. Lógicamente, en nuestras sociedades occidentales la incertidumbre es mayor al haberse incrementado la libertad en ambas vertientes —la de hecho y la de derecho—, si bien no en los mismos aspectos. Hay que distinguir entre el enorme progreso de los derechos individuales, debido al liberalismo político, y la multiplicación de los medios a nuestro alcance que, procedente de los avances tecnológicos, repercute significativamente en la praxis democrática, no siendo ésta reducible, según Camps, al mero procedimiento en que la convirtió el liberalismo. La democracia política tiene por objetivo el *consenso*, alcanzable mediante negociación. Pero «la consigna de “más democracia” [que] acaba siendo el único precepto que se nos ocurre cuando algo funciona mal» (p. 132) exige un contenido, cuya novedad consistiría en volver a apreciar, a pesar del tiempo transcurrido, el espíritu que animaba la reflexión ética de los griegos, ya que sus ideales, para bien y para mal, son todavía los nuestros. Luego también, quizá sobre todo tratándose de bioética, Camps se reafirma en la apuesta, expresada constantemente a lo largo de su obra anterior, por una *ética de las virtudes*.

Exceptuando, y aun con matices, a los sofistas, nuestros antecesores no equiparaban sin más el consenso a la verdad. Otro

era el sentido de la colaboración ciudadana (la *philía* política) que Aristóteles atribuía al proceso reflexivo por excelencia: la *deliberación* —reinvidicada, aquí y ahora, por nuestra autora. El individuo que deliberaba sobre los medios a su alcance para elegir la conducta adecuada sabía que la bondad de la elección dependía en gran medida de su «acierto» (como el del arquero que da en el blanco); porque, en toda deliberación, había que aplicar el saber de los principios al de las circunstancias, entre las que se encontraba el propio carácter y, por tanto, la de un «término medio» no siempre compartido con sus iguales. De ahí la necesidad de la *phrónesis*, que Camps también reivindica en una lectura actualizada del aristotelismo: «Nuestros juicios morales tienen dos dimensiones: una universal y otra más particular y subjetiva. Son situacionales, puesto que son asumidos por personas singulares y concretas, pero lo son sólo hasta cierto punto» (p. 144).

Para Aristóteles, el saber de los principios delimitaba el ámbito de lo permitido en cualquier circunstancia; de algún modo, los fines se seguían (o debían poder seguirse) de los medios disponibles, ya que no resultaba ético, por absurdo, querer deliberar ni sobre lo necesario ni sobre lo imposible. Ahora bien, dado que el objetivo de la deliberación era lo *posible*, debía tener en cuenta que las posibilidades propias de cada uno se ampliaban gracias a sus conciudadanos y/o amigos. En definitiva, el individuo, pese a la insoslayable contingencia de sus elecciones, no estaba solo. Tal es la esencia de la democracia, tal como Victoria Camps la entiende.

Evidentemente, la multiplicación actual de los medios por el desarrollo tecnológico ha llevado al extremo la *indeterminación* propia de la conducta humana; o, dicho en otros términos, ha ensanchado los límites de nuestra *libertad*, trasladando al capítulo de lo posible aquello que, para un griego, era o imposible o necesario. De esta suerte, la racionalidad de nuestra conducta

ya no nos viene impuesta, ni se identifica con la de los medios a nuestro alcance; por el contrario, tenemos que ganárnosla discriminando en el uso de los mismos. El proceso de racionalización que Aristóteles contribuyó a desencadenar se ha infiltrado en los ámbitos más recónditos e insospechados para un griego, hasta el punto de convertir al individuo en moralmente responsable de sus problemas de salud bajo el supuesto de que puede y debe someter su propia naturaleza a los dictados de una libertad que la trasciende. Camps ve en ello la consecuencia de la «medicalización de la sociedad» (p. 98), que anda ya muy cerca de convertir a la muerte en algo inaceptable (p. 113) y, por lo demás, está precipitando en la actitud opuesta a la que busca, pues, al igual que en otros aspectos de la convivencia colectiva, se observa también en éste un déficit de responsabilidad —como si los individuos sólo pudieran hurtarse a la paradoja de tener que responder de lo que no controlan a base de no sentirse responsables de nada de lo que se les imputa.

La *responsabilidad*, que la autora coloca en lugar prominente entre las virtudes, ha sido, en su opinión, la gran olvidada históricamente por la reflexión ética. Menciona, no obstante, la aportación del existencialismo a la toma de conciencia de que hay una responsabilidad colectiva, como en la Alemania nazi o la colonización occidental del Tercer Mundo (p. 203). Sin duda pone así el dedo en la llaga, abriendo una perspectiva muy interesante para la filosofía moral; por eso me permito detenerme brevemente en algunas cuestiones de matiz. En primer lugar, me gustaría añadir que, si, desde las filas del existencialismo, algunos pensadores alertaron sobre los desmanes políticos internacionales, con todo, el auténtico sujeto moralmente responsable fue para ellos, más que nunca, el individuo; pues con dicha teoría procuraban que nadie aliviase su conciencia descargándola en credenciales tan abstrac-

tas como la pertenencia y consiguiente lealtad a un estado. En este sentido, se exacerbó el kantismo hasta volverlo contra sí mismo. A fin de cuentas, se planteó la situación que Camps rechaza al considerar que nadie puede cargar íntegramente con toda la responsabilidad, por unos actos cuyas consecuencias lo sobrepasan con creces, sin recibir el apoyo moral de sus semejantes —es decir, nunca prescindiendo de la *solidaridad*, como participación en la fuerza moral antes aludida, que, rebajando las pretensiones de *autonomía*, distinguiría al individualismo liberal de la convivencia democrática propiamente dicha (p. 108).

Respecto al descuido, por las teorías éticas clásicas, del valor de la responsabilidad, a mí me parece que el afán de garantizarla ha sido más bien la cara oculta de la mayor parte de ellas, empezando por el propio Aristóteles. Así cabría interpretar su compleja argumentación sobre el defecto de voluntariedad característica de algunos actos; como el intento de exigir responsabilidades aunque o, mejor dicho, cuando no pueda hablarse de libertad (ya por haber cedido el individuo a su voluntad animal, ya por lo inexorable del carácter). Ahora bien, la *imputabilidad* es ciertamente una categoría jurídica; de forma que Camps estaría de nuevo en lo cierto al denunciar el excesivo legalismo de la ética, sobre todo de la actual, más difícilmente justificable por lo siguiente (p. 193):

El largo trecho que separa la reflexión ético-política aristotélica de la nuestra está jalonado por una creciente *institucionalización* de las relaciones entre individuos, desde la precariedad manifiesta de la *pólis* griega hasta el Estado absoluto hegeliano. Resultaba, pues, fácilmente comprensible la preponderancia de la legislación jurídica, que, no obstante, dejaba exentos grandes espacios de la vida cotidiana; bien porque, en un primer momento, se concediera escasa relevancia a la privacidad, bien por adquirir después ésta, con el libe-

ralismo, empuje suficiente como para oponerse a las tentaciones intervencionistas del Estado. Hoy, en cambio, incluso la intimidad de la muerte puede hallarse sujeta al beneplácito estatal, como en la administración de la eutanasia, por diversas razones que van de lo penal a lo económico. Pero si dicha intervención obedece a la «socialización» de lo más íntimo (la legítima participación ajena en la propia muerte, considerada hasta hace poco obra exclusiva de Dios o de la naturaleza), lo más lógico sería no reforzar únicamente el orden jurídico, según el modelo apto para un pasado en que todo eso no ocurría, sino avanzar además hacia la *institucionalización de la moral* (p. 149): «Es un error pensar que la libertad o la autonomía implican una independencia casi total entre las personas, y que esa independencia es precisamente la ventaja de ser libres. Un error que, de mantenerse, haría de la ética un sinsentido. Pues, en efecto, la ética sólo se construye desde la convicción de que todas las vidas se encuentran conectadas y relacionadas, que inevitablemente dependemos unos de otros no sólo para sobrevivir, sino para vivir bien» (p. 61).

En la polémica contemporánea sobre las atribuciones éticas del Estado, nuestra autora se adhiere a la filosofía política kantiana, otorgándole a aquél una función mediadora: entre la *universalidad* de los derechos fundamentales —que deben poner un freno a la democracia equiparada al consenso, porque «no cualquier cosa vale sólo porque entre todos lo hayamos decidido» (pp. 137-140)— y la pluralidad de *concepciones del bien* —cuyo marco estatal debería servir para que éstas pudieran realizarse al máximo sin entrar en conflicto entre sí—. Luego al Estado compete la *justicia distributiva*, que actualmente se halla en peligro; por una parte, a causa de la globalización, que amenaza con transformar a los habitantes de los países subdesarrollados en «materia prima» de la biotecnología occidental, y a algunos

Estados permisivos en foco de atracción del «turismo sanitario»; por otra, en el interior de cada Estado, el peligro reside en la privatización de los servicios médicos que patrocina el fundamentalismo de ciertos liberales.

Por todo ello, Camps no cree que el Estado baste ni siquiera para pergeñar lo que, junto con Salvador Giner, denomina el *interés común* (p. 139). A mi juicio, su sustitución teórica del «bien» por el «interés» resulta muy acertada en una época en que se suele apelar al interés propio para eludir las responsabilidades, es decir, a modo de disculpa ante los reproches ajenos, pero no como inspirador de nuestras acciones, pues de ser así, a nadie se le ocurriría que los demás estén ahí para hacerse cargo de los intereses de uno antes que de los suyos. En pocas palabras, cuando ni los teóricos utilitaristas se atreven a proclamarse tales sin el correctivo kantiano, ya nos gustaría que el ciudadano medio fuera capaz de conducirse según principios utilitarios.

Pues bien, entre «una macroética que sólo atiende a cuestiones de justicia distributiva, y una microética que se queda en las relaciones personales» (p. 150), entre la ética de los principios y la mera casuística (p. 222), Camps confía en la sociedad civil, planteando la necesidad de «organizaciones» facultadas para *autorregularse*, como la mejor forma de hacer realidad el «principio de autonomía» (frente a la ilusoria versión individualista del mismo), que crearía además un *êthos* comunitario. Gracias al «clima ético», los individuos verían arropadas sus decisiones, al co-responsabilizarse en la prosecución de unos objetivos que ya no se limitarían a controlar los excesos, señalándose metas positivas para progresar en la vía de la moralidad (p. 154). Por tanto, dichas sociedades, acatando desde luego las leyes estatales, las complementarían con sus propios códigos —tal como ahora mismo desarrollan los comités de bioética su actividad,

básicamente *deliberadora* en el sentido antes expuesto.

Con todo, queda aún mucho por hacer. Queda en el aspecto práctico, ya que la biotecnología abre la puerta a formas de organización social sin parangón con las del presente (y de nosotros depende el cerrarla o no, en beneficio o en perjuicio de ciertos valores culturales, cuando no del simple orden establecido). También hace falta impulsar la teoría, puesto que la mayoría de principios hoy vigentes nacieron en un contexto discursivo bastante alejado del de la medicina; por ejemplo, el de autonomía, que no se refería para nada al cuerpo, sino a una facultad racional presuntamente disociable del mismo. Camps alude a ello en relación al «consentimiento informado»: «La sensación de que quizá estamos yendo demasiado lejos en una defensa de la autonomía inapropiada e insensata es una de las sombras que se ciernen sobre la luz que sin duda significa la apertura a una mayor libertad [...] Un paciente —lo dice la palabra— padece, sufre, se encuentra en un estado de casi absoluta vulnerabilidad, que le impide discurrir como lo haría una persona sana» (p. 176).

Finalmente, nos precave de la tendencia habitual a despachar cualquier problema de aplicación en la práctica médica como si se tratase de un sobreañadido moral: «La incertidumbre está en todos los niveles, y no desaparece por firme y fiable que sea la investigación y las pruebas de que se disponen. Ahora bien, es duro entender y, sobre todo, manifestar dicha incertidumbre como incertidumbre científica. Dicho de otro modo, la duda no puede ser científica, tiene que ser

moral» (p. 224). Sin embargo, la llamada por los filósofos «falacia naturalista» delata la vanidad de la actual «medicina basada en la evidencia» (o mejor en la «prueba», según corrige la autora para evitar el anglicismo). Al fin y al cabo, dadas las circunstancias, ni siquiera la muerte resulta ya evidente; en el caso de una muerte clínica, se impone la «decisión», sobre qué criterios adoptamos para certificarla (p. 174).

Lo que Victoria Camps solicita es modestia y colaboración, dos buenas aliadas para acallar la incertidumbre sin caer en el dogmatismo. Hay que buscar ante todo la reconciliación entre el lenguaje científico y el humanístico. Pero establecer comunicación entre lenguajes distintos es justo lo contrario de renunciar a su idiosincrasia. De ahí que ella deseche la figura del «bioeticista», consagrada en Estados Unidos (p. 213). Lo principal para un comité de bioética no son las decisiones vinculantes, sino el proceso abierto de deliberación. Más que ofrecer respuestas adaptadas a problemas ya dados, conviene formular lingüísticamente aquello que tal vez no rebasa aún el umbral de la intuición (p. 109). El filósofo siempre ha querido «ver las cosas de otro modo». En la nueva coyuntura, la interacción con lenguajes muy diferentes al suyo, sin duda le favorece; por su parte, estará obligado a aportar cuanto sepa del «correcto raciocinio». Sólo hay una reserva inviolable: no confundir, bajo ningún concepto, la destreza argumentativa con la calidad moral.

Mercè Rius
Universitat Autònoma de Barcelona