

Editorial

El porvenir de una ilusión. Diego Gracia	1
---	---

A Fondo

• Razón instrumental, razón moral. Adela Cortina	4
• Genealogía hermenéutica de la racionalidad instrumental. Nietzsche, Heidegger y la época del Nihilismo. Jesús Conill	16
• La encrucijada europea y la apelación a la historia. Antonio García-Santesmases	28

En Persona

Entrevista a Daniel Callahan. Joseph J. Fins, Diego Gracia	40
---	----

Deliberando

Viejos problemas con nuevos rostros. Santiago Álvarez	50
--	----

Ensayos

La bioética en el horizonte del siglo XXI. Diego Gracia	64
--	----

Hemos Visto

<i>Mary and Martha</i> , la malaria, uno de los genocidios africanos. José Elías García	73
--	----

Hemos Leído

• Institut Borja de Bioètica (Ed.), Francesc Abel i la Bioètica, un llegat per a la vida. Barcelona: Proteus, 2012. Diego Gracia	78
• Grisso, T. y Appelbaum, P., (2014). Herramienta de Evaluación de la Capacidad para Tratamiento (MacCAT-T). Adaptada al español por Ventura, T.; Navío M.; Álvarez, I.; Baón, B. y el Grupo de Investigación Servet. Madrid: Editorial Médica Panamericana. Carlos Pose	82
• Colección Paul Ricoeur ^[1] . Lydia Feito	88

Agenda

• Agenda de Actividades. Fundación de Ciencias de la Salud	94
---	----

El porvenir de una ilusión

The Future of an Illusion

Diego Gracia

Presidente de la Fundación de Ciencias de la Salud

Hace ahora casi un siglo, en 1927, publicaba Freud su libro *El porvenir de una ilusión*. En él creía estar firmando el certificado de defunción de un valor, el religioso. Han pasado menos de cien años, y el diagnóstico ha subido de tono, porque ahora lo que está en juego no es sólo el porvenir del valor religioso, sino de todos aquellos que la filosofía ha venido definiendo secular, milenariamente, como valores intrínsecos o valores en sí, y que hoy pasan por ser puramente ilusorios. Los calificativos de “intrínsecos” y “en sí” tenían por objeto el diferenciarlos de otros que, por contraste, recibían el nombre de valores “instrumentales” o valores “por referencia”. Este es el caso de todos los valores técnicos. El coche que me transporta tiene valor en tanto que sirve para desplazarme a ver a los amigos o a realizar mi trabajo, de igual modo que el fármaco que tomo vale en tanto en cuanto me quita el dolor de cabeza o mejora las cifras de mi tensión arterial. El fármaco es un instrumento al servicio de otro valor distinto de él mismo, que es la salud o la vida, y el coche es también un instrumento para visitar a un enfermo o impartir una clase en la Facultad. Si el fármaco no sirviera para eso, diríamos, con toda razón, que “no vale para nada”.

Los valores instrumentales se caracterizan por eso, por ser meros instrumentos al servicio de otros que, so peligro de caer en un regreso infinito, hemos de llamar valores en sí o valores intrínsecos. Hay cosas que valen por sí mismas. Esto es algo más difícil de ver, pero por ello mismo en extremo importante. Pensemos, por ejemplo, en el valor belleza. No hay duda de que las cosas nos parecen bellas o feas, o más bellas o más feas, y que este fenómeno de la estimación estética de las cosas no es opcional, ya que se da siempre y necesariamente en los seres humanos. Todos estimamos las cosas estéticamente, por más que podamos no coincidir en el contenido de esa estimación. Es muy posible, e incluso probable, que a unos nos parezcan bellas cosas que otros consideran feas. Este es el origen de la expresión popular española “sobre gustos no hay nada escrito”, que tanto daño nos ha hecho. Por supuesto que hay mucho escrito sobre gustos; hay bibliotecas enteras. Por otra parte, la percepción de la belleza no parece ser algo tan errático como esa frase da a entender. De hecho, todos los niños estimábamos que la doña Urraca de nuestros comics era fea, rematadamente fea, y nos quedábamos extasiados ante el rostro de Cenicienta en la película de Walt Disney. No, eso de la belleza no debe de ser tan subjetivo y errático como se nos ha hecho creer.

El caso de la belleza es a este respecto especialmente ilustrativo. ¿Por qué estimamos unas cosas como bellas y otras como feas? El tema ha venido intrigando a la filosofía desde sus mismos orígenes en la Grecia clásica. Las respuestas han sido múltiples.

Unos han pensado que las cosas son bellas cuando nos parecen naturales, o porque resultan armónicas, o por su ritmo, o por la utilidad que tengan, etc. *Splendor veri*, la belleza es el esplendor de lo verdadero, decían los platónicos; *splendor formae*, el esplendor de las formas, corregían los escolásticos; *splendor ordinis*, afirmaba Agustín de Hipona. En todos los casos se trata de lo mismo, de que tiene que haber una cualidad distinta de la belleza misma que sea la causa de que las cosas nos parezcan bellas. Esto supone tanto como hacer de la belleza un valor de los que antes hemos llamado instrumentales o por referencia. Fue en fecha tan tardía como el siglo XVII cuando los filósofos comenzaron a pensar que la belleza es una cualidad propia y distinta de todas esas otras a las que pretendía reducirla, el orden, la utilidad, el ritmo, la armonía, la verdad, la forma, etc. De hecho, hay cosas que nos parecen bellas y que ni están ordenadas, ni son naturales, ni rítmicas, ni armónicas. Es más, es en esas cosas en las que tenemos experiencia de la belleza pura, es decir, de lo que es bello por sí mismo, sin que se pueda atribuir esa cualidad a algo distinto, sea esto el orden, la armonía o cualquier otra característica.

Analizando el fenómeno de la belleza, los filósofos descubrieron que hay cosas bellas en sí y por sí mismas, no por referencia a cualquier otra cosa o cualidad distinta de ellas. Hay unos versos de Angelus Silesius que cita Heidegger y que dicen: “La rosa es sin porqué; / florece porque florece.” Lo único que cabe decir es que algo nos parece bello sin porqué, o porque sí, sin otra posibilidad de explicación. Si desapareciera esa cualidad, aunque todo lo demás permaneciera en el mundo, creeríamos haber perdido algo estimable, importante, es decir, algo valioso. Hay cosas que valen por sí mismas. Aristóteles, el gran Aristóteles, lo dijo ya con toda claridad en debate con su maestro Platón al comienzo de la *Ética a Nicómaco*: “A propósito de lo dicho se suscita una duda, porque no se han referido estas palabras a todos los bienes, sino que se dicen según una sola especie, *los que se buscan y aman por sí mismos*, mientras que los bienes que los producen o los defienden de algún modo o impiden sus contrarios *se dicen por referencia* a éstos y de otra manera. Es evidente, pues, que los bienes pueden decirse de dos modos: *unos por sí mismos y otros por éstos*, separando, pues, de los *bienes útiles* los que son *bienes por sí mismos*.” (*Et Nic.* I 6: 1096 b 7-15)

Hay valores intrínsecos o por sí mismos y valores instrumentales o por referencia. Resulta sorprendente que hoy pueda parecernos tan extraña esta constatación elemental. ¿A qué se deberá? El diagnóstico de Heidegger es implacable: la civilización de Occidente llevó a cabo en el siglo XVIII una opción preferencial por los valores instrumentales en detrimento de los intrínsecos. Vivimos en la cultura tecnocientífica. Es el imperio de los medios sobre los fines. Hemos ordenado la vida alrededor de los valores instrumentales. Y como estos son los que se pueden medir y se miden en unidades monetarias, resulta que la economía se ha convertido en la ciencia explicativa de todo o de casi todo. Es la nueva filosofía. Las cosas tanto valen cuanto cuestan. Y los seres humanos también.

Esto es “racionalidad instrumental”, el objeto de estudio de varios de los artículos del presente número de EIDON. En ella impera la “voluntad de poder” descrita por Nietzsche, origen de una profunda “transvaloración” o revolución axiológica. No es que no se necesitara revisar a fondo alguno o varios de los valores más influyentes en épocas anteriores; es que al dar al traste con ellos hemos tirado por la borda la propia categoría de valor intrínseco. El resultado es el imperio de la razón instrumental, en la que todo se compra y se vende, estudiada con tanto ahínco por los miembros de la

Escuela de Francfort. Es la “época del nihilismo”, algo que ya por su propio nombre asusta. Los valores intrínsecos son los más importantes en la vida de las personas, y no verlo así es negar la evidencia. Esta táctica del avestruz es la propia de quien los latinos llamaron *insipiens*, insensato, ese que Antonio Machado trató de caracterizar en sus conocidos versos: “Todo necio confunde valor y precio.”

Tras el análisis que Jesús Conill y Adela Cortina hacen en sus respectivos textos de la categoría de razón instrumental, Antonio García Santesmases se ocupa en el suyo de la racionalidad política. No hay duda de que el ejercicio de la política tiene mucho de negociación entre intereses particulares, los propios de los grupos sociales que representan los distintos partidos políticos. El político no hace lo que quiere sino lo que puede o lo que le dejan hacer los demás, tanto sus votantes como las otras fuerzas políticas con las que necesariamente tiene que negociar. De ahí el tufillo a casa de cambios o a mercado público que desprenden con frecuencia las negociaciones políticas en cualquiera de sus niveles. De ahí también que resulte tan difícil no ver la “razón de Estado” como un tipo de racionalidad instrumental. Santesmases es bien consciente de ello, y dista mucho de negarlo en su artículo, pero llama la atención sobre el papel de los intelectuales en la vida política. De hecho, la historia española del siglo XX no se entiende, dice, sin los ideales que proclamaron y defendieron los intelectuales de la Generación de 1914. Son los intelectuales quienes tienen la misión de educar a la sociedad y crear opinión pública. Si existe una penuria de valores, si triunfa la racionalidad instrumental sin ningún tipo de resistencia, la culpa no podrá echarse exclusivamente sobre los hombros de los políticos sino también, y quizá en mayor medida, sobre los de los intelectuales. ¿O será que ellos también se han puesto al servicio de la racionalidad instrumental?

Madrid, Junio 2015

Razón instrumental, razón moral

Instrumental reason, moral reason

Adela Cortina

Catedrática de Ética y Filosofía Política. Universidad de Valencia

Resumen

Este artículo tiene por objeto analizar el recorrido de la Escuela de Fráncfort desde su constitución como Teoría Crítica de la razón instrumental hasta la identificación de una nueva forma de racionalidad, la racionalidad comunicativa. La primera generación de francfortianos identifica el fracaso de la Ilustración con el triunfo de la razón subjetiva e instrumental (Horkheimer), con la razón subjetiva e identificadora (Adorno), con la razón unidimensional (Marcuse), etc. Sin embargo, Jürgen Habermas, principal representante de la segunda generación de la Escuela de Fráncfort, entenderá que la primera generación no pudo ofrecer una idea de racionalidad capaz de criticar la racionalidad instrumental porque estaba presa todavía del marco de una filosofía de la conciencia. Por eso, apoyándose en la filosofía del lenguaje, sacará a la luz un tipo de racionalidad de la acción, no sólo instrumental, sino también una racionalidad comunicativa, es decir, no meramente subjetiva, pero tampoco objetiva, sino *intersubjetiva*. La articulación política de racionalidad comunicativa y estratégica tomará la forma de una democracia deliberativa que insiste en la necesidad de deliberación pública, en el fortalecimiento de redes sociales dialógicas y en la conexión entre las deliberaciones ciudadanas y las del Parlamento.

Palabras clave: Escuela de Fráncfort. Habermas. Razón instrumental. Razón comunicativa. Razón moral. Democracia deliberativa.

Abstract

This paper focuses on the Frankfurt School's evolution from the formulation of the Critical Theory of the instrumental rationality to the identification a new form of rationality, the communicative rationality. The first generation identified the failure of the Enlightenment with the triumph of subjective and instrumental reason (Horkheimer), or the subjective and identifying reason (Adorno), or the one-dimensional reason (Marcuse), etc. However, Jürgen Habermas, the main representative of the second generation of the Frankfurt School, understood that the first generation couldn't offer an idea of rationality able to criticize the instrumental rationality, because it was still depending on the context of the modern philosophy of subjectivity. On the contrary, according to the new language's philosophy, Habermas try to bring to light a new type of rationality of human action, which is not only instrumental but also a communicative rationality; neither subjective nor objective, but intersubjective. The political combination of communicative and strategic rationality takes the form of a deliberative democracy that emphasizes the need of public deliberation, strengthening the social dialogic networks and the connection between the Parliamentary and the citizen's deliberations.

Keywords: School of Franckfut. Habermas. Instrumental reason. Communicative reason. Moral reason. Deliberative democracy.

1. Crítica de la razón instrumental

El deseo de investigar cuándo nacen las expresiones “razón instrumental” y “racionalidad instrumental” nos lleva de la mano a los miembros de la primera generación de la Escuela de Fráncfort, esa escuela que nació en esta ciudad en el primer tercio del siglo XX en torno al *Institut für Sozialforschung*, inaugurado oficialmente el 2 de febrero de 1923. La Escuela se inscribía explícitamente en la tradición de la crítica de la ideología, que había surgido en Alemania a mediados del siglo XIX con la obra de Marx y Engels. La filosofía constituía en Alemania la forma más avanzada de conciencia crítica y, por lo tanto, una teoría que pretendiera transformar el orden existente había de ser filosófica; pero como la naturaleza de la estructura social burguesa es económica, no se trataba ya de hacer una crítica de la razón pura, sino de llevar a cabo una crítica de la ideología, entendida como crítica de la economía política, en la línea de Marx y Engels.

En aquella primera etapa de la Escuela de Fráncfort trabajaron conjuntamente un amplio y selecto grupo de intelectuales, comprometidos socialmente, aunque no políticamente, que hicieron suyo el propósito de la interdisciplinariedad: era necesario recurrir a cuantas aportaciones de las ciencias sociales, las artes y las humanidades pudieran ayudar a bosquejar una Teoría Crítica de la Sociedad, capaz de presentar un diagnóstico de los males presentes y también orientaciones para la acción futura, aunque no utópica.

Los autores más conocidos de la Escuela de aquel tiempo son sin duda Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse, pero en torno a ella trabajaron intelectuales tan acreditados como Hannah Arendt, Walter Benjamin, Erich Fromm, Ernst Bloch o Paul Tillich. El primer órgano de expresión del grupo fue el *Grünbergs Archiv*, sustituido a partir de 1932 por la *Zeitschrift für Sozialforschung*. El nacimiento de la Escuela coincidió, no por casualidad, con el ascenso al poder del Nacionalsocialismo, y se vio obligada a trasladarse a París primero y más tarde a Estados Unidos, para regresar de nuevo a Fráncfort.

Sin embargo, lo que importa sobre todo a esta contribución es que a partir de los años cuarenta los francfortianos van apreciando que lo que Lukács había llamado la “reificación” no sólo se produce en las sociedades capitalistas, sino también en las socialistas. La reificación es una forma de alienación, que consiste en la transformación de propiedades, relaciones y acciones humanas en propiedades, relaciones y acciones de cosas que se independizan del hombre y rigen su vida. Consiste también en el proceso y resultado de convertir a los hombres en cosas.

Y si esta cosificación se produce tanto en las sociedades burguesas como en las socialistas, entienden los francfortianos que la clave debe encontrarse en el proceso de modernización misma, en el tipo de razón sobre el que se asienta la sociedad industrializada, en el hecho de que haya sido la llamada “razón instrumental” la que ha presidido y preside el desarrollo de la historia occidental, tanto en las sociedades capitalistas como en las socialistas.

En esto es en lo que ha consistido la dialéctica de la Ilustración, en que la razón, que parecía estar al servicio de la liberación, ha ido destruyendo la naturaleza externa y reprimiendo la interna, produciendo una doble alienación del hombre.

Los francfortianos identifican el fracaso de la Ilustración con el triunfo de la razón subjetiva e instrumental (Horkheimer), con la razón subjetiva e identificadora (Adorno), con la razón unidimensional (Marcuse), con la racionalidad instrumental y estratégica (Habermas). La razón subjetiva – como dirá Horkheimer – es la capacidad de calcular probabilidades y de adecuar los medios a un fin dado, pero si ésta es la razón que ha triunfado, entonces no hay ninguna meta racional en sí misma.

En la primera etapa de la Escuela de Fráncfort trabajaron conjuntamente un amplio y selecto grupo de intelectuales que comprometidos socialmente, aunque no políticamente, hicieron suyo el propósito de la interdisciplinariedad.

La razón subjetiva tiende a la autoconservación y, persiguiendo esa meta, convierte todo en medios a su servicio. La razón objetiva, por su parte, se ocupa de los fines últimos y del bien humano. La crítica de la razón ilustrada ha consistido en la crítica recíproca de las dos formas de razón, cada una de las cuales por sí sola, cuando se exagera, tiene resultados tan perversos como la acomodación en el primer caso y el totalitarismo en el segundo. Pero el triunfo de la razón subjetiva, instrumental, ha borrado del horizonte la idea de fines y metas últimos, se ha producido ese eclipse de la razón, que dará título al libro publicado por Horkheimer en inglés en 1947, *Eclipse of Reason*. El libro apareció más tarde en alemán con el expresivo título *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1967). La Teoría Crítica de la Sociedad se convierte entonces en una teoría crítica de la razón instrumental, de esa razón técnica que ha eclipsado a la razón objetiva. De ahí que afirme Horkheimer:

El hecho de percibir – y de aceptar dentro de sí – ideas eternas que sirvieran al hombre como metas era llamado, desde hace mucho tiempo, razón.

Hoy, sin embargo, se considera que la tarea, e incluso la verdadera esencia de la razón, consiste en hallar medios para lograr los objetivos propuestos en cada caso. Los objetivos que, una vez alcanzados, no se convierten ellos mismos en medios, son considerados como supersticiones (Horkheimer, 1969: 7).

Cuando se concibió la idea de razón – piensan los francfortianos –, ésta había de cumplir mucho más que una mera regulación de la relación entre medios y fines: se la consideraba como el instrumento para comprender los fines, para determinarlos. Sócrates luchaba contra la razón subjetiva, formalista de los sofistas, a favor de una razón objetiva, capaz de hacerse cargo de los fines últimos. Pero los filósofos de la Ilustración atacaron a la religión en nombre de la razón y acabaron venciendo a la metafísica y al concepto objetivo de razón. La Ilustración disolvió la idea de razón objetiva.

Los francfortianos identifican el fracaso de la Ilustración con el triunfo de la razón subjetiva e instrumental (Horkheimer), con la razón subjetiva e identificadora (Adorno), con la razón unidimensional (Marcuse), con la racionalidad instrumental (Habermas).

El triunfo de la razón subjetivo-instrumental supone el triunfo de la razón formal y la derrota de la razón sustancial, que señalaba contenidos como valiosos. Ese triunfo tiene consecuencias de envergadura para el mundo industrializado: la imposibilidad de juzgar racionalmente la realidad social, la reificación de las relaciones humanas, el ocaso del individuo, los hombres ya no son sujetos de la historia, sino objetos de un sujeto

El triunfo de la razón instrumental, que hace imposible argumentar racionalmente sobre fines últimos, ha llevado al puesto más elevado en el pódium de la racionalidad a lo que Aristóteles consideraba como racionalidad de la *poíesis*, de la producción, que necesita de la virtud de la *tékne*, la técnica, para ejercerse bien, mientras que ha caído de ese pódium la racionalidad de la *práxis*, que precisa para ejercerse bien la virtud de la *phrónesis*, la prudencia.

elíptico que los trata como medios, la democracia resulta irracional, porque no se puede hablar de una sustancia espiritual o de una conciencia moral supuestas en todos los hombres. El pragmatismo y el positivismo impregnan la cultura de masas. Es imposible llevar a cabo una crítica de la razón instrumental desde la razón instrumental, es imposible la crítica de la ideología (Cortina, 1986: 85 y ss.).

2. Max Weber: La racionalidad teleológica

El concepto francfortiano de racionalidad instrumental está muy cercano al concepto weberiano de racionalidad teleológica⁽¹⁾. En efecto, al estudiar en *Economía y Sociedad* el proceso de modernización occidental como un progreso en la racionalización, Max Weber se refiere a la racionalidad de la acción, no ya a una facultad humana llamada “razón”, y distingue entre cuatro tipos de acción, que gozan de distinto tipo de racionalidad: 1) La acción racional teleológica, que persigue fines teniendo en cuenta como medios para alcanzarlos las expectativas de comportamiento de los objetos del mundo exterior y de los otros hombres y que valora las consecuencias que se siguen de las decisiones. 2) La acción racional-axiológica, determinada por la creencia consciente en el valor propio (sea ético, estético, religioso o de otro tipo) de un comportamiento determinado, sin tener en cuenta el éxito que pueda lograrse (sin atender a las consecuencias). 3) La acción afectiva, determinada sobre todo emocionalmente por afectos y estados sentimentales. 4) La acción tradicional, determinada por una costumbre arraigada (Weber, 1944).

Dado que la acción racional-teleológica tiene en cuenta medios, fines, valores y consecuencias, su grado de racionalidad es mayor que el de los restantes tipos de acción, porque es posible comprobar su objetividad al comparar los medios utilizados con las consecuencias que se siguen. En cuanto a la acción racional-axiológica, Weber entiende que goza de un menor grado de racionalidad porque no puede valorar los medios al no tener en cuenta las consecuencias. En realidad Weber está pensando como ejemplo de este tipo de racionalidad en la filosofía práctica de Kant y en las posiciones de los protestantes de su tiempo.

A juicio de Weber, la evolución de Occidente consiste en un proceso de racionalización, que refleja el progreso de la racionalidad medios-fines, es decir, de la racionalidad teleológica, que se va extendiendo a la economía y a la burocracia, pero también a los restantes sectores del sistema socio-cultural. Hasta el punto de que “racionalizar” significa aplicar los medios más adecuados a los fines que se persigue, teniendo en cuenta sus posibles consecuencias. El otro lado de la moneda en el proceso de modernización es el de desencantamiento, el de des-magificación

El concepto francfortiano de racionalidad instrumental está muy cercano al concepto weberiano de racionalidad teleológica, que persigue fines teniendo en cuenta como medios para alcanzarlos las expectativas de comportamiento de los objetos del mundo exterior y de los otros hombres y que valora las consecuencias que se siguen de las decisiones.

(*Entzauberung*), aquel proceso por el que se van oscureciendo las imágenes del mundo con contenido que pertrechaban a las sociedades de unos valores últimos capaces de crear cohesión social, de legitimar la dominación política y de justificar la obligatoriedad del derecho. El

proceso de desencantamiento tiene como resultado el politeísmo axiológico y, en consecuencia, la imposibilidad de discutir racionalmente sobre fines últimos. Habiendo retrocedido las imágenes del mundo con contenido como formas de cohesión social y de legitimación política, en el mundo de los valores y los fines últimos cada quien tiene su dios, cada uno opta por unos valores u otros por una suerte de fe.

Pero si resulta imposible discutir racionalmente sobre fines últimos, el decisionismo irracional es la última palabra.

3. Las raíces de la racionalidad técnica

Este proceso que ha desembocado en el triunfo de la razón instrumental y en el consiguiente politeísmo axiológico, que hace imposible argumentar racionalmente sobre fines últimos, ha llevado al puesto más elevado en el pódium de la racionalidad a lo que Aristóteles consideraba como racionalidad de la *poíesis*, de la producción, que necesita de la virtud de la *tékne*, la técnica, para ejercerse bien, mientras que ha caído de ese pódium la racionalidad de la *práxis*, que precisa para ejercerse bien la virtud de la *phrónesis*, la prudencia.

En efecto, según Aristóteles, la técnica se refiere a la producción, no a la acción. Y lo que distingue a una de otra es que la producción tiene el fin fuera de sí misma, su valor viene del objeto producido, y no se encuentra en ella misma. Es *práxis atelés* no *práxis teleía*, mientras que la acción tiene el fin en sí misma, es *práxis teleía* y, por lo tanto, superior a la técnica (Aristóteles, 1970: VI, 4 y 5). Hasta el punto de que no sólo el *bíos theoretikós*, la vida contemplativa, sino también la vida en su conjunto podría interpretarse como *práxis teleía* (Cubells, 1965).

La razón práctica se guía por la virtud de la prudencia, que busca lo bueno y conveniente para vivir bien en general. Como afirma Aristóteles: “La prudencia (...) tiene que ser una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo: la buena actuación misma es un fin” (Aristóteles, 1970: VI, 5, 1140 b).

La distinción entre la racionalidad de las acciones que son medio para otra cosa y las que valen por sí mismas se oscurece en el mundo occidental especialmente a partir de Bacon, cuando el afán por dominar la naturaleza y los indiscutibles avances que se van logrando en ese afán de dominio oscurece paulatinamente toda otra forma de razón.

Esta razón técnica – entenderá Kant – no es la que expresa el mundo moral, ni siquiera lo hace la razón aristotélica que busca la felicidad, por dos motivos al menos.

En primer lugar, porque el conjunto del saber humano tiene dos esferas, la teórica y la práctica, y el mundo de la técnica está más ligado a la primera, que saca sus fines de la naturaleza y no puede dar leyes a la naturaleza, no puede legislar. En efecto, dirá Kant explícitamente en la *Crítica del Juicio*:

En un mundo dominado por la razón instrumental no quedan más posiciones filosóficas que el cientificismo, el pragmatismo y, en lo que hace al mundo moral, el emotivismo.

La legislación por medio de conceptos de la naturaleza la realiza el entendimiento, y es teórica; la legislación por medio del concepto de la libertad la realiza la razón y es sólo práctica. Solamente en lo práctico puede la razón ser legisladora (...). Pero, en cambio, donde hay reglas prácticas, no por eso es la razón en seguida legisladora, pues aquéllas pueden también ser técnico-prácticas (Kant, 1977: 73).

La razón técnico-práctica saca sus fines de la naturaleza, no los determina ella misma, por lo tanto, no es legisladora. El mundo de la habilidad y la felicidad, precisamente por sacar sus fines de la naturaleza, no es el mundo moral, no es el mundo de la libertad.

Por eso, a pesar de Aristóteles, entenderá Kant que los imperativos de la felicidad todavía pertenecen a una suerte de razón técnico-práctica, y no práctica.

Ante la pregunta “¿cómo son posibles todos esos imperativos? (...), ¿cómo puede pensarse la constricción de la voluntad que el imperativo expresa en el problema?” (Kant, 1967: 66), la respuesta es clara: los imperativos hipotéticos son analíticos con respecto al querer, porque el imperativo saca el concepto de las acciones necesarias para tal fin del concepto de un querer ese fin. Por eso, el único problema que debe resolverse es cómo es posible el imperativo de la *moralidad*, porque “es una proposición sintético-práctica *a priori*, y puesto que el conocimiento de la posibilidad de esta especie de proposiciones fue ya muy difícil en la filosofía teórica, fácilmente se puede inferir que no lo habrá de ser menos en la práctica” (Kant, 1967: 71).

El imperativo de la moralidad es la *ratio cognoscendi* de la libertad, el punto de partida que permite descubrir que la razón práctica es legisladora. Sus mandatos valen por sí mismos, no son medio para ningún otro fin, y los seres que gozan de ella son valiosos por sí mismos, tienen dignidad y no un simple precio, nadie está legitimado para instrumentalizarlos.

En un universo emotivista, en el que todo es medio para otra cosa y en el que no se puede argumentar sobre valores y fines últimos, es imposible tratar a las personas como fines en sí mismas.

Pero justamente en el proceso de modernización occidental es esta razón la que queda eclipsada, la que entiende de lo que es valioso por sí mismo. Y en un mundo dominado por la razón instrumental no quedan más posiciones filosóficas que el cientificismo, el pragmatismo y, en lo que hace al mundo moral, el emotivismo. El emotivismo es la teoría del significado del lenguaje moral, según la cual, los juicios morales no son más que expresión de emociones subjetivas e intento de causar en otros la misma emoción, pero no son verdaderas proposiciones porque no pueden ser verificadas ni falsadas y, por lo tanto, no hay en ellas racionalidad (Ayer, 1971: 124 y ss.). Argumentar sobre afirmaciones morales se hace entonces imposible, es una cuestión de emociones.

En un universo emotivista, en el que todo es medio para otra cosa y en el que no se puede argumentar sobre valores y fines últimos, es imposible tratar a las personas como fines en sí mismas, como apuntará MacIntyre:

Tratar a cualquiera como fin en sí mismo es ofrecerle lo que yo estimo buenas razones para actuar de una forma más que de otra, pero dejándole evaluar esas razones. Es no querer influir en otro excepto por razones que el otro juzgue buenas. Es apelar a criterios impersonales de validez que cada agente racional debe someter a su propio juicio. Por el contrario, tratar a alguien como un medio es intentar hacer de él un medio para mis propósitos, aduciendo cualquier influencia o consideración que resulte de hecho eficaz (...).

Si el emotivismo es verdadero, esta distinción es ilusoria (...). No puedo apelar a criterios impersonales, porque no existen criterios impersonales (MacIntyre, 1987: 41).

4. Racionalidad instrumental y racionalidad comunicativa

En el contexto de este universo emotivista, en el que parece imposible argumentar sobre cuestiones morales, Jürgen Habermas, principal representante de la segunda generación de la Escuela de Fráncfort, entenderá que la primera generación no pudo ofrecer una idea de racionalidad capaz de criticar a la racionalidad instrumental porque estaba presa todavía del marco de una filosofía de la conciencia.

Jürgen Habermas, principal representante de la segunda generación de la Escuela de Fráncfort, entenderá que la primera generación no pudo ofrecer una idea de racionalidad capaz de criticar a la racionalidad instrumental porque estaba presa todavía del marco de una filosofía de la conciencia.

Jürgen Habermas, principal representante de la segunda generación de la Escuela de Fráncfort, entenderá que la primera generación no pudo ofrecer una idea de racionalidad capaz de criticar a la racionalidad instrumental porque estaba presa todavía del marco de una filosofía de la conciencia. Transitar de una filosofía

de la conciencia a una filosofía del lenguaje, que tenga en cuenta la triple dimensión de los signos (sintáctica, semántica y pragmática) permitirá sacar a la luz un tipo de racionalidad de la acción, no sólo instrumental, sino también una racionalidad comunicativa. Esta racionalidad no será meramente subjetiva, pero tampoco objetiva, sino *intersubjetiva*. El núcleo de la pragmática es la relación sujeto-sujeto, la relación intersubjetiva.

Estas afirmaciones, que Habermas hará con una sólida fundamentación sobre todo a partir de su teoría de la acción comunicativa, están ya prefiguradas en la teoría de los intereses del conocimiento, que comparte con Karl-Otto Apel. El mundo del saber viene presidido por tres intereses, no hay saber desinteresado: el interés por dominar, propio de esa racionalidad científico-técnica que al parecer ha triunfado, pero que da sentido únicamente a las ciencias empírico-analíticas; el interés por la comprensión y la interpretación, que abre todo el mundo de las ciencias histórico-hermenéuticas, que son también racionales, pero con una racionalidad que busca comprender, y no dominar; y el interés por la emancipación, que siempre puso en movimiento a saberes críticos, como la crítica de la ideología o el psicoanálisis (Apel, 1973: 28 y 29; Habermas, 1984; Cortina, 1986: 115 y ss.).

Si una teoría de los intereses del conocimiento permite a la teoría crítica desvelar que existe un ámbito de intersubjetividad humana en que es posible argumentar y que es, por lo tanto, racional, la teoría de la acción comunicativa refrendará esta posibilidad desde el punto de vista del lenguaje tomado en su triple dimensión. La propuesta será cognitiva, en el sentido de racional por argumentable.

En efecto, una tipología de la acción, que vaya más allá de la weberiana, nos mostrará al menos los siguientes tipos de acción, atendiendo a su racionalidad:

La acción racional-teleológica es aquella en que el actor se orienta primariamente al logro de una meta, elige los medios y calcula las consecuencias. El éxito de la acción consiste en que se realice en el mundo un estado de cosas deseado. A su vez la acción racional-teleológica puede ser:

- 1) Instrumental, cuando se atiene a reglas técnicas de acción, que descansan sobre el saber empírico; estas reglas implican pronósticos sobre sucesos observables, que pueden resultar verdaderos o falsos.
- 2) Estratégica, cuando se atiene a las reglas de la elección racional y valora las influencias que pueden tener en las decisiones de un contrincante racional.

Las acciones instrumentales pueden ligarse a interacciones sociales, mientras que las acciones estratégicas son en sí mismas acciones sociales.

Ciertamente, si no existiera más racionalidad que la teleológica, sea instrumental o estratégica, entonces la convivencia humana quedaría perfectamente reflejada por las teorías de juegos, en los que los jugadores se instrumentalizan mutuamente, de tal modo que cada uno hace sus jugadas buscando su propio beneficio y se interesa por las jugadas que pueden hacer los demás precisamente para sacar mayor provecho personal. Pero en ese caso, como bien dice Apel:

Una filosofía del lenguaje, que tenga en cuenta la triple dimensión de los signos (sintáctica, semántica y pragmática) permitirá sacar a luz un tipo de racionalidad de la acción, no sólo instrumental, sino también una racionalidad comunicativa, es decir, no meramente subjetiva, pero tampoco objetiva, sino *intersubjetiva*.

Si la racionalidad de la interacción social se agotara en la racionalidad estratégica, Kant no habría defendido, como pretendió – evidentemente – una ética racional, sino un principio arracional – o irracional –, tal vez un dogma, que sólo podemos entender como secularización de la fe cristiana, en que el hombre es la imagen de Dios (Apel, 1983: 383).

Sin embargo, sí existe otro tipo de racionalidad de la acción, la racionalidad de la acción comunicativa, que es la interacción simbólicamente mediada. En ella los planes de acción de los actores no se coordinan sobre la base de cálculos egocéntricos de éxito, sino sobre el entendimiento mutuo, porque los participantes no se orientan primariamente por el éxito propio, sino que persiguen sus metas en la medida en que pueden conjugar sus planes desde definiciones comunes de la situación. Mientras que el aprendizaje de las reglas de la acción racional-teleológica nos permite adquirir

nuevas habilidades, la internalización de normas de conducta afecta a las estructuras de la personalidad.

Habermas caracteriza a la acción comunicativa expresamente como “la clase de interacciones en que *todos* los participantes concilian entre sí sus planes individuales

Una política gestada por la articulación de racionalidad comunicativa y estratégica tomará la forma de una democracia deliberativa, es decir, una democracia representativa que insiste en la necesidad de deliberación pública en distintos niveles, en el fortalecimiento de redes sociales dialógicas y en la conexión entre las deliberaciones ciudadanas y las del Parlamento.

de acción y, por tanto, siguen sus metas ilocucionarias *sin reservas*”. A ese tipo de interacciones es al que él ha llamado “acciones comunicativas” (Habermas, 1981b: 395)⁽²⁾.

Se abre paso una forma de racionalidad que no es subjetiva, formal, identificadora, sino una racionalidad práctica intersubjetiva, que procede del mundo vital, en el que los sujetos se legitiman mediante interacciones. Y sucede que el uso lingüístico orientado al entendimiento es el modo originario de usar el lenguaje, porque el lenguaje se dirige esencialmente a lograr un entendimiento (*Verständigung*) entre los interlocutores.

El entendimiento (*Verständigung*) – como puntualizará Habermas – es inherente como *télos* al lenguaje humano. Lenguaje y entendimiento no se comportan recíprocamente como medio y fin, pero sólo podemos esclarecer el concepto de entendimiento cuando precisamos lo que significa utilizar proposiciones con sentido comunicativo. Los conceptos de habla y entendimiento se interpretan recíprocamente (Habermas, 1981b: 387).

Por supuesto la racionalidad teleológica, sea instrumental o estratégica, es racionalidad humana y los seres humanos deben hacer uso de ella para vivir y para vivir bien. Pero no es la única, sino que sin contar con la racionalidad comunicativa ni siquiera la teleológica funciona. Sin la base del entendimiento, no hay humanidad posible. Lo que ocurre es que esa base se ha oscurecido y relegado, se ha eclipsado. Los francfortianos de la primera generación han sido incapaces de descubrirla por no contar con una filosofía del lenguaje. Marx intentó una reconstrucción de la historia en la que las fuerzas productivas eran el motor del progreso y descuidó las relaciones de producción; esas relaciones que los seres humanos contraen necesariamente a la hora de explotar los recursos materiales (Marx, 1975). De suerte que el progreso lo es tanto en el trabajo como en la interacción. De ahí que sea necesario reconstruir el Materialismo Histórico, sacando a la luz la dimensión olvidada de la interacción, que estaba, sin embargo, apuntada (Habermas, 1981a). Y en cuanto a Max Weber, no se ha percatado de que el progreso en la racionalización procede tanto del avance de la racionalidad medios-fines como de la racionalidad comunicativa, capaz de ir decidiendo los fines últimos desde el diálogo de quienes construyen juntos su vida.

5. El progreso moralmente deseable: la expansión de la racionalidad comunicativa frente a la colonización del mundo vital por la racionalidad estratégica.

El progreso en la racionalización consistirá entonces en el progreso de la racionalidad comunicativa, que orienta el progreso de la racionalidad instrumental, intentando organizar los planes de acción desde el entendimiento mutuo y desde el acuerdo. Y la

conciencia de que éste es el camino ha surgido precisamente al analizar las crisis en las sociedades del capitalismo tardío.

Según la lectura habermasiana, las crisis se han producido porque la racionalidad estratégica, que tiene su asiento natural en el subsistema económico y en el político, ha colonizado el mundo vital. Pero sucede que el principio de control del mundo político es el poder y el del económico, el dinero; y en esos mundos el uso de la racionalidad estratégica está justificado. Sin embargo, el mundo vital es aquel por el que se produce y reproduce la vida, el que permite la transmisión de los valores, por eso su principio

Desde la asunción de la necesidad de potenciar la racionalidad comunicativa, sería preciso tener dialógicamente en cuenta las expectativas legítimas de los afectados como una apuesta de prudencia y de justicia, así como defender un caudal de solidaridad y compasión y extenderlo a los demás ámbitos, para que la razón instrumental, que es también razón humana, ocupe el lugar que le corresponde.

es la solidaridad. Si la racionalidad estratégica coloniza el mundo vital, entonces las crisis son inevitables.

Por tanto, si queremos superar las crisis y seguir una senda de progreso, por muy discutible que sea el término, es necesario incrementar el poder de la racionalidad comunicativa en el mundo vital, reducir el de la racionalidad instrumental y estratégica para evitar la mercantilización y la burocratización de las relaciones humanas y de las personas mismas. Y extender a la política y la economía ese poder comunicativo que también ellas precisan para legitimarse.

Qué forma tomará una política gestada por la articulación de racionalidad comunicativa y estratégica no es difícil de intuir: la de una democracia deliberativa. La democracia deliberativa es una democracia representativa que insiste en la necesidad de deliberación pública en distintos niveles, en el fortalecimiento de redes sociales dialógicas y en la conexión entre las deliberaciones ciudadanas y las del Parlamento (Cortina, 1993: Parte III; 2010: cap. 7; Habermas, 1998: 363-406). En cuanto a la economía, Habermas no se ocupa de ella y ésta es una de las grandes limitaciones de su propuesta. Quienes desde la asunción de la necesidad de potenciar la racionalidad comunicativa creemos que debe ser central también en la economía, consideramos que ha de seguir una línea diferente a la de la pura estrategia. La economía debería tener dialógicamente en cuenta a los afectados por su actividad, transformando la teoría de la empresa de los *stakeholders* en una teoría de los afectados, no sólo de los que apuestan por la empresa. Sería preciso tener dialógicamente en cuenta las expectativas legítimas de los afectados como una apuesta de prudencia y de justicia (Ulrich, 1987, 2008; Cortina et alii, 1994; Conill, 2004; García-Marzá, 2004).

En lo que hace al mundo vital, por su parte, tiene que defender su caudal de solidaridad y compasión y extenderlo a los demás ámbitos, si queremos que la razón instrumental, que es también razón humana, ocupe el lugar que le corresponde.

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto. (1973). *La transformación de la Filosofía, I*. Madrid: Taurus.

- Apel, Karl-Otto. (1983). Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion. *Archivio di Filosofia*, LI.
- Aristóteles (1970). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Ayer, A. J. (1971). *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona: Martínez Roca.
- Conill, Jesús (2004). *Horizontes de economía ética*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (1986). *Crítica y utopía. La Escuela de Fráncfort*. Madrid: Cincel.
- Cortina, Adela (2008). *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*. Madrid: Síntesis. (Edición ampliada con la Tercera Generación de la Escuela de Fráncfort y la Política Deliberativa de Habermas).
- Cortina, Adela (1993). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (2010). *Justicia cordial*. Madrid: Trotta.
- Cortina, Adela; Conill, Jesús; Domingo, Agustín y García-Marzá, Domingo (1994). *Ética de la empresa*. Madrid: Trotta.
- Cubells, Fernando (1965). Los fines de la actividad humana según la doctrina de Aristóteles. En: *Anales del Seminario de Valencia*, nº 10, pp. 94-125.
- García-Marzá, Domingo (2004). *Ética empresarial*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (1981a). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1981b). *Theorie des kommunikativen Handelns*, I. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1984). Conocimiento e interés. En: *Ciencia y técnica como "ideología"* (pp. 159-181). Madrid: Tecnos.
- Habermas, Jürgen (1998). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, Max (1967). *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Horkheimer, Max (1969). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Kant, Immanuel (1967). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Kant, Immanuel (1977). *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MacIntyre, Alasdair (1987). *Tras la Virtud*. Barcelona: Crítica.
- Marx, Karl. (1975) Prólogo de *La contribución a la crítica de la economía política*. En *Obras escogidas*, I (pp. 371-376). Madrid: Akal.
- Schnädelbach, Herbert (1984). *Rationalität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ulrico, Peter (1987). *Transformation der ökonomischen Vernunft*. Bern und Stuttgart: Haupt.
- Ulrico, Peter (2008). *Ética económica integrativa*. Quito: Abya-Yala.
- Weber, Max (1944). *Economía y sociedad*. México: FCE.

Notas

- 1.-Según Herbert Schnädelbach, el término "razón" parece antiguo, mientras que no sucede lo mismo con "racionalidad". El término "razón" despierta sospechas metafísicas, mientras que "racionalidad" produce una sensación científica. Además la razón trae el recuerdo de la conciencia, del alma, del espíritu, es decir, de lo psíquico, que una psicología actual no utiliza, mientras que esa psicología sí que se interesa por la racionalidad en las ciencias de la conducta, como una propiedad

comprobable de personas y sistemas. Por otra parte, el término “racionalidad” provoca sobre todo asociaciones con las ciencias sociales. Inmediatamente se piensa en el tipo ideal de acción racional-teleológica de Weber (*zweckrational*), que enfrenta a la acción racional-axiológica (*wertrational*). También, como comentamos en el texto, Weber piensa en la racionalidad como un tema de la antropología cultural y lo liga al proceso de modernización occidental. Los problemas teóricos de las ciencias sociales configuran un trasfondo, que es interesante para los filósofos (Schnädelbach, 1984: 7-14).

2.- Ésta es la traducción del texto alemán. La traducción española contiene un error.

Genealogía hermenéutica de la racionalidad instrumental: Nietzsche, Heidegger y la época del nihilismo^[1]

Hermeneutic genealogy of the instrumental rationality: Nietzsche, Heidegger and the contemporary nihilism^[1]

Jesús Conill

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación Universidad de Valencia

Resumen

La sociedad contemporánea está dominada por una cultura tecnocientífica, lo cual hunde sus raíces en la llamada racionalidad instrumental que se ha ido imponiendo como modelo paradigmático de la forma occidental de pensar y de vivir. Una crítica básica sobre este paradigma ha sido llevada a cabo por la Escuela de Frankfurt, desde sus comienzos hasta los actuales desarrollos. En este artículo analizamos la genealogía hermenéutica como una forma radical de “crítica” de la racionalidad instrumental. La crítica genealógica que exponemos a continuación aporta nuevas dimensiones para comprender los procesos por los que se origina y desarrolla la racionalidad instrumental, así como algunas de las graves consecuencias que provoca en la vida contemporánea. En concreto, esta nueva forma de crítica genealógica no se refiere a lo que es la racionalidad instrumental, como si se tratara de un objeto o ente, sino que intenta determinar el significado de la racionalidad instrumental; y ello desde una peculiar interpretación de crítica genealógica que puede calificarse de “hermenéutica”. No es una crítica trascendental, como la kantiana, pero tampoco se inspira en la Economía Política, como la Escuela de Frankfurt en su primera época, sino que se trata de una hermenéutica genealógica de la experiencia vital que acompaña a la racionalidad instrumental en su implantación histórica y cultural.

Palabras clave: Genealogía hermenéutica. Razón instrumental. Nihilismo. Nietzsche. Heidegger.

Abstract

Contemporary society is dominated by a technoscientific culture, which is rooted in the so-called instrumental rationality that has been imposed as a paradigmatic model of thinking and living in the Western culture. A basic critique of this paradigm has been made by the Frankfurt School, from its beginnings to the current developments. In this paper we use hermeneutic genealogy as a new and more radical form of critique of the instrumental rationality. The genealogical critique that we describe below adds new dimensions in order to understand the processes by which instrumental rationality appeared and was developed, and also some of the serious consequences it has in our contemporary life. In particular, this new form of genealogical critique does not ask what the instrumental rationality is, as if it were an object or being, but what is the meaning of the instrumental rationality; and that is done using a peculiar interpretation of the genealogical critique that can be described as “hermeneutics”. It is neither a transcendental critique, as the Kant’s critique, nor is it based on Political Economy, as it was the case of the Frankfurt School in its early period, but a genealogical hermeneutics of the life’s experience that follows instrumental rationality in its historical and cultural implantation.

Keywords: Hermeneutics. Genealogy. Instrumental rationality. Nihilism. Nietzsche. Heidegger.

J. Conill-Sancho (✉)

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación Universidad de Valencia

e-mail: jesus.conill@uv.es

1. Genealogía hermenéutica como crítica de la racionalidad instrumental

La genealogía hermenéutica constituye una nueva forma –más radical– de “crítica”, en la medida en que nos ofrece la génesis de la categoría misma de racionalidad instrumental, a partir del subsuelo del que emerge su necesidad y potencialidad. Una categoría que expresa mucho de lo que nos pasa en nuestra vida cotidiana y profesional. Cada día somos más conscientes de que la racionalidad instrumental ha conformado una cultura tecnocientífica, que se ha ido imponiendo como modelo paradigmático de la forma de pensar y vivir en la sociedad contemporánea. Una reflexión básica sobre este proceso ha sido la crítica de la racionalidad instrumental que aporta la Escuela de Frankfurt, desde sus comienzos hasta los actuales desarrollos (Cortina, 2008). Por su parte, la crítica genealógica que exponemos a continuación complementa la visión anterior desde otra perspectiva (Conill, 1997), aportando nuevas dimensiones para comprender los procesos por los que se origina y desarrolla la racionalidad instrumental, así como algunas de las graves consecuencias que provoca en la vida contemporánea.

Esta nueva forma de crítica genealógica no se refiere a lo que “es” la racionalidad instrumental, como si se tratara de una objetivación, cosificación o entificación, sino que intenta determinar lo que “significa” la racionalidad instrumental, es decir, se trata de una peculiar interpretación y por eso la crítica genealógica puede calificarse de “hermenéutica”. No es una crítica trascendental, como la kantiana, pero tampoco se inspira en la Economía Política, como la Escuela de Frankfurt en su primera época, sino que abre una nueva vía de comprensión de los procesos desde los que se origina el dinamismo de la racionalidad instrumental. Es una hermenéutica genealógica de la experiencia vital que acompaña a ese tipo de racionalidad en su implantación histórica y cultural (Nietzsche, 1980).

La genealogía hermenéutica constituye una nueva forma – más radical– de “crítica”, en la medida en que nos ofrece la génesis de la categoría misma de la racionalidad instrumental.

Fue Nietzsche uno de los que promovieron esta nueva perspectiva de pensamiento que indaga los orígenes de los fenómenos, los procesos por los que se originan, de una manera tal que su origen los cualifica. De ahí el interés por la “protocultura” y la “protohistoria”, que ha llegado a caracterizarse como una “fascinación de los orígenes” y que fue constituyendo una nueva forma de pensar, una perspectiva que se aplicó a las emergentes ciencias de la religión, del lenguaje y de la cultura. Pero este pensamiento crítico del origen (*Ursprung*) cultivaba al mismo tiempo las dos vertientes de la vida humana, la evolutivo-biológica y la histórico-cultural. Era una forma de crítica, es decir, de discernimiento, que pretendía ir a la raíz de los fenómenos, aprovechando las nuevas aportaciones tanto de las emergentes ciencias naturales como de las culturales (Nietzsche, 1980 y 1996).

Esta forma de crítica genealógica de carácter hermenéutico aspira a diagnosticar y a curar (superar) lo que ha significado la racionalidad instrumental, a saber, la configuración hegemónica de la cultura moderna. La racionalidad instrumental se ha convertido en el alma de la vida moderna, al haberse producido un cambio del marco histórico y cultural de la ciencia y la técnica, cada vez más determinado por las tecnociencias, que imponen la “cultura de las máquinas”. “La máquina, ella misma un producto de la suprema fuerza intelectual, en las personas que la atienden pone en movimiento casi solamente las más bajas fuerzas carentes de pensamiento.

Desencadena al hacerlo una inmensidad de fuerza (...); pero no da el impulso a la elevación, a hacerse mejor, a convertirse en artista” (Nietzsche, 1996: II, 188). “La máquina *no educa* a la voluntad en el autodomínio” (Nietzsche, 2008: 453).

Ante este panorama creado por la razón instrumental, lo que Nietzsche propone en su “*Gaya ciencia*” o Gay saber es una vitalización de la cultura por otras vías y con

La racionalidad instrumental ha conformado una cultura tecnocientífica, que se ha ido imponiendo como modelo paradigmático de la forma de pensar y vivir en la sociedad contemporánea.

nuevas energías, para llegar a ser “los poetas de nuestra vida” (Nietzsche, 1986: 206 y 223-224). Se abre así el horizonte de una cultura superior a través de una más profunda sabiduría

de la vida, por la que los hombres logren ser dueños de sí mismos, que sepan “dominarse y que no se avergüencen de sus instintos” (Nietzsche, 2010: 186). De aquí arranca la transvaloración nietzscheana de la Ilustración moderna, a partir de la que todavía cabe la esperanza de que emerjan los “*buenos europeos*, los herederos de Europa” (Nietzsche, 1986: 281; 1996: I, 230).

Sin embargo, en el nuevo marco configurado por la racionalidad instrumental y las tecnociencias ha aumentado exponencialmente su poder fáctico y simbólico, en tanto que se han convertido no sólo en potentes fuerzas de producción, sino en una nueva ideología (conformadora de una cosmovisión e incluso del horizonte utópico para la vida humana) y han impuesto como vigencia social una tecnorracionalización, que goza de la presunción de eficiencia a través de la tecnocracia (el poder de los técnicos, expertos y especialistas en todos los campos) y de la tecnoestructura (la conformación de la sociedad a través de sus instituciones).

Estamos en una época en que la racionalidad instrumental a través de la tecnociencia nos configura la vida (Laín, 2013). Se puede llegar fácilmente a tener la sensación de que todo ha sido producido, ya que estamos rodeados de artefactos y parece que la *phýsis* o *natura* se haya esfumado. Ciertamente vivimos sometidos a una creciente artificialización y tecnificación de la vida. Y, desde luego, ahora la técnica ya no significa una revelación del ser (Heidegger, 1994: 9-37), ni un proceso de originación, sino que lo que importa es su fuerza de producción. Las cosas son por lo que valen como factores de producción y, por tanto, la verdad aquí no consiste en desvelación o revelación sino en factibilidad y productividad (Gracia, 2004 y 2013).

En este nuevo modo de entender las tecnociencias, en su forma de saber y de racionalidad, opera un interés de dominio y dominación (Scheler, 1973; Apel, 1985; Habermas, 1984; Cortina, 2008), que cabe relacionar no sólo con el “voluntarismo de la razón” (Zubiri, 1987) desde los orígenes de la modernidad, sino de modo especial, en la perspectiva de la crítica genealógica, con la nietzscheana “voluntad de poder” (Nietzsche, 1978a).

La crítica genealógica de carácter hermenéutico aspira a diagnosticar y a curar (superar) lo que ha significado la racionalidad instrumental.

Se ha instaurado el predominio de la razón técnica y de su carácter instrumental, es decir, la tecnorracionalización, que se convierte en ideología y horizonte utópico, porque se ha llegado a creer que en ella se expresa la libertad en el nuevo escenario histórico, una libertad consistente en el poder querer y el poder hacer, el poder de un

ideal que sigue siendo, según Nietzsche, un “ideal ascético” (Nietzsche, 1978b: III). La fe en la razón científica y técnica reposa sobre una “fe metafísica” y expresa una voluntad que sigue siendo nihilista: “el hombre prefiere querer *la nada* a *no querer...*” (Nietzsche, 1978b: 182-186).

La trágica consecuencia de este proceso de creciente hegemonía de la racionalidad instrumental no es sólo el “politeísmo axiológico” (Max Weber, 1980; Cortina, 1986), según el cual lo que impera es la racionalidad funcional de los medios con respecto a fines dados, pero sin que sea posible contar con un orden compartido de fines y valores, sino que, según el diagnóstico de Nietzsche, este vacío es más profundo, porque conduce al “nihilismo europeo” (Nietzsche, 2006: 164).

A partir de la visión nietzscheana de los fenómenos, podemos lograr una interpretación más profunda de los componentes de la racionalidad científico-técnica. Pues se suele presuponer que tanto el conocimiento tecnocientífico, como la racionalidad técnica y la tecnocracia como tales, tienen la peculiaridad de estar exentos de valores, es decir, se presume que son axiológicamente neutrales. Y, de este modo, se ha ido instaurando la creencia de que la ciencia y la técnica están libres de valores (*wertfrei*), una falsa

La racionalidad instrumental se ha convertido en el alma de la vida moderna, al haberse producido un cambio del marco histórico y cultural de la ciencia y la técnica, cada vez más determinado por las tecnociencias, que imponen la “cultura de las máquinas”.

ilusión positivista y tecnocrática, con enorme relevancia e impacto social en el mundo actual. Una consecuencia de este modo de entender el conocimiento científico-técnico es creer que se trata de un

conocimiento objetivo y de una acción técnica axiológicamente neutrales. La neutralidad axiológica sería una garantía, por una parte, para acceder mediante el conocimiento a un mundo “objetivo” y, por otra, para lograr un creciente bienestar mediante la razón instrumental. Pero, a mi juicio y aprovechando la aportación nietzscheana, lo que se ha producido con la hegemonía de la razón instrumental, a través de las tecnociencias, no es una neutralización de los valores, sino una transvaloración de los valores que predominan en la forma de vida moderna y contemporánea (Conill, 1997).

En este punto creo que es muy fecundo el pensamiento de Nietzsche para interpretar el dinamismo histórico-cultural de la época de la ciencia y la técnica. Si ponemos en marcha una hermenéutica genealógica con respecto a la racionalidad tecnológica, descubriremos las estimaciones de valor, los instintos, los intereses, las creencias y los prejuicios que están posibilitando el ejercicio de tal tipo de racionalidad, los dinamismos que hay detrás de sus interpretaciones y valoraciones, más allá de la presunta objetividad exenta de valores. Lo que se impone a través del poder de la racionalidad instrumental y de las tecnociencias no es la ausencia de valores, sino otros valores, que atraen más, que tienen más vigor, más fuerza, en definitiva, que valen más. En la racionalidad moderna lo que predomina es el valor de la eficiencia y del bienestar, eso es lo que ahora se valora primordialmente. Porque ninguna de las formas de la razón es neutral; antes bien, la razón tiene su arraigo en un trasfondo axiológico e incluso es ya desde la raíz “voluntad de razón” (reconocido explícitamente en términos apelianos) (Apel, 1985: II, 141) y, en la perspectiva nietzscheana, “voluntad de poder” (Nietzsche, 1978a: 62 y 44-45).

No obstante, hay quienes han alertado sobre los peligros a los que nos conduce el “destino” del poder de la técnica. Por ejemplo, para Heidegger, la tecnificación del mundo y de la vida amenaza con la asfixia de lo que otorga dignidad, pues con la técnica, con “el día de la técnica, que no es sino la noche del mundo hecha día, un invierno sin fin nos amenaza a los hombres” (Heidegger, 1969: 244; Laín, 1973: 49; Laín, 2013). De todos modos, ante este tipo de reflexión heideggeriana, hay que preguntarse si es preciso dejarse llevar por el pesimismo frente a la técnica, o podría aplicarse el propio *dictum* de Hölderlin, citado por Heidegger, de que “donde está el peligro, crece también lo salvador”. La cuestión sería si, a partir de estas “sibilinas palabras” de Heidegger (como las considera Laín), que sólo sugieren, pero que no proponen nada en concreto, se puede abrir algún camino prometedor para afrontar la creatividad y el poder de la técnica en nuestro mundo. Por tanto, hay que ver si cabe la posibilidad de domesticar (humanizar por elevación) la técnica, determinando un marco de sentido para la racionalidad instrumental.

En el nuevo marco configurado por la racionalidad instrumental y las tecnociencias ha aumentado exponencialmente su poder fáctico y simbólico, en tanto que se han convertido no sólo en potentes fuerzas de producción, sino en una nueva ideología y han impuesto como vigencia social una tecnorracionalización, que goza de la presunción de eficiencia a través de la tecnocracia y de la tecnoestructura.

A mi juicio, como bien recuerda Laín (2013), la técnica comienza siendo la respuesta creativa del hombre a una necesidad inherente a la condición humana: la deliberada modificación del mundo para conseguir resultados que mejoren la vida del hombre. Esta visión que ofrece Laín no se sitúa en la línea heideggeriana, sino que prosigue la concepción de la técnica que ofrecieron José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri (Ortega y Gasset, 2006; Zubiri, 1986; Conill, 1991; Gracia, 2004 y 2013). La meditación sobre la técnica sirve para comprender mejor al ser humano y ofrecer una respuesta potencialmente humanizadora en esta época radicalmente marcada por las tecnociencias, cuya racionalidad de fondo es la instrumental. De ahí la necesidad de plantearse, más a fondo, preguntas como las siguientes: ¿Qué significa actualmente “ser humano” y “naturaleza humana”? ¿Hay algo normativo en la naturaleza? ¿Son el naturalismo y el tecnicismo capaces de justificar algo así como la dignidad humana, como instancia axiológica y/o normativa? ¿Se impone pasar a una posición transhumanista y/o posthumanista, como algunos proponen? ¿Es realmente posible naturalizarlo y tecnificarlo todo, también la libertad y la responsabilidad? ¿No hay que rebasar el enfoque de la objetivación e instrumentalización, dado que, en último término, nos movemos siempre entre diferentes interpretaciones y autocomprensiones de lo humano?

2. Nihilismo europeo

La transformación cultural más radical que descubre la crítica genealógica de la época moderna es la de la transvaloración de los valores, a partir de los instintos y las estimaciones de valor que conllevan (Nietzsche, 1978a, 1978b y 1980). Esa es la dimensión más profunda a la que accedemos para interpretar el dinamismo de la realidad y a donde ha conducido el movimiento histórico: al gran acontecimiento del “nihilismo europeo” (Nietzsche, 2006: 164; Heidegger, 1969: 174-221; Heidegger, 2000: II, 31-205; Kuhn, 2000).

Lo que significa el nihilismo es que los valores supremos se desvalorizan. Falta el objetivo y el fin, falta la respuesta al porqué (Nietzsche, 2006: 241 y 242). Se produce una desvalorización de los valores que se consideraban superiores; por ejemplo, se pone en cuestión la igualdad. ¿Es que somos todos iguales? ¿No es una ficción la igualdad de derechos? ¿No es fruto del democratismo y de la creencia en el rebaño? Según Nietzsche, estas creencias surgen de un instinto que debilita la voluntad y de un criterio cuantitativo del valor, un “prejuicio” que degenera la vida y que produce una esclavitud espiritual, debido a la mercantilización del valor. En la medida que se impone este dinamismo emerge el acontecimiento del nihilismo: “el nihilismo está a las puertas: ¿de dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes?” (Nietzsche, 2006: 114).

El nihilismo europeo constituye el gran acontecimiento cultural, por el que se desmorona toda la moral europea. En él se cumple el espíritu mismo del cristianismo, por cuanto en realidad viene a ser una especie de *kénosis*. La moral estaba inspirada en la “hipótesis moral cristiana” que tenía ciertas “ventajas”, como la de otorgar al hombre un “valor absoluto”, a pesar de su “pequeñez y contingencia en la corriente del devenir”, y la de hacer que el mal pareciera “pleno de sentido” (Nietzsche, 2006: 164). Pero lo que se descubre es que incluso en la “voluntad de moral” está encubierta la “voluntad de poder”, por tanto, el oprimido no goza de ningún “privilegio” moral, ni tiene un “rango superior”, sino que el oprimido y el opresor están “en el mismo plano”, porque el rasgo esencial de la vida es el poder: “no hay nada en la vida que tenga valor fuera del grado de poder” (Nietzsche, 2006: 166). ¿No es desesperante esta experiencia del poder como esencia de la vida? “La moral protegía del nihilismo a los *malparados* atribuyendo a cada uno un valor infinito, un valor metafísico, e integrándolo en un orden que no concuerda con el del poder y la jerarquía mundanos (...). Suponiendo que sucumba la creencia en esta moral, los malparados no tendrán ya su consuelo – y sucumbirán” (Nietzsche, 2006: 166).

Las cosas son por lo que valen como factores de producción y, por tanto, la verdad aquí no consiste en desvelación o revelación sino en factibilidad y productividad.

Una fórmula en la que se ha expresado con crudeza, en la cultura occidental, la experiencia del nihilismo ha sido la de la “muerte de Dios” (Nietzsche, 1986: 155-156; Hegel, 1962; Heidegger, 1969: 174-221; Heidegger, 2000: II, 34-35; Jüngel, 1984). Que “Dios ha muerto” tiene un significado cultural profundo, porque no sólo se alude al Dios religioso y cristiano, sino a su larga sombra en los nuevos ídolos modernos, en las cavernas en las que se muestra su sombra, en los múltiples sepulcros de Dios. Y, en el fondo, hay una relación entre el nihilismo y el pragmatismo instrumental. La “transvaloración de todos los valores” se produce a partir de una valoración de la vida a partir de la voluntad de poder, a diferencia de la aparente (superficial) voluntad de verdad, puesto que la verdad está al servicio de la vida. Lo que descubre Nietzsche con su crítica genealógica es que las estimaciones de valor expresan condiciones de conservación y crecimiento, es decir, condiciones de vida (Nietzsche, 2006: 242) y que “el origen de nuestras estimaciones de valor [está] en nuestras necesidades” (Nietzsche, 2006: 188). Desde esa experiencia radical surge la interpretación nietzscheana de que la desvalorización y caducidad de los valores supremos abre una nueva época, la del nihilismo europeo, que se expresa también en el *dictum* “Dios ha muerto”.

Así pues, esta nueva época del nihilismo, según la concepción nietzscheana, constituye una interpretación en términos de valor. El nihilismo significa que los valores supremos se desvalorizan, falta la meta y la respuesta al “por qué”, se produce el acontecimiento de la caducidad de los valores. Ahora bien, según Heidegger, “el concepto nietzscheano de nihilismo es él mismo un concepto nihilista. A pesar de todo lo que comprende, no es capaz de reconocer la esencia oculta del nihilismo porque lo comprende de antemano y *exclusivamente* desde la idea de valor, como el proceso de desvalorización de los valores supremos” (Heidegger, 2000: II, 51).

Lo que se ha producido con la hegemonía de la razón instrumental, a través de las tecnociencias, no es una neutralización de los valores, sino una transvaloración de los valores que predominan en la forma de vida moderna y contemporánea.

Asimismo, Heidegger interpreta este modo de pensar nietzscheano en relación primordial con los valores como un pensamiento metafísico al final de la metafísica (Heidegger, 2000: I, 373), por tanto, a su

juicio, Nietzsche todavía pertenece a la historia de la metafísica, al pensar en valores y olvidar el ser, cuando todavía presenta una metafísica de los valores en su concepción de la voluntad de poder. “En la idea de valor, la *esencia* del ser se piensa – sin saberlo – en un respecto determinado y necesario: en su inesencia [*Unwesen*]” (Heidegger, 2000: II, 51-52).

En definitiva, el concepto nietzscheano de nihilismo es para Heidegger una expresión de la metafísica axiologizada, porque lo que cree el “nihilista filosófico”, según Nietzsche, es que “todo acontecer carece de sentido y es en vano; y que no debería haber ningún ser carente de sentido y en vano” (Nietzsche, 2006: 394; Heidegger, 2000: II, 52-54), ya que la época nihilista es entendida como aquella en que “sobreviene” el sentimiento de carencia de sentido y de valor.

En cambio, según Heidegger, el nihilismo remite a la “época que denominamos moderna, y en cuyo acabamiento comienza a entrar ahora la historia occidental”, pero lo entiende referido a que la época moderna “está determinada por el hecho de que el hombre se vuelve medida y centro del ente” (Heidegger, 2000: II, 56).

No obstante, si se tienen en cuenta los textos de Nietzsche (por ejemplo, Nietzsche, 2006: 396; Nietzsche, 1978a: 45-46), la genealogía de la razón desvela (desenmascara) la fe en la razón y la “hiperbólica ingenuidad” de proponerse como medida de valor de todas las cosas. De este modo va quedando clara la “procedencia” de los valores. Nos encontramos en un “estado intermedio” del nihilismo, en el que van desfilando las sombras de Dios a través de los nuevos ídolos, como ahora ocurre en nuestro mundo, cuando emerge con inusitada fuerza la racionalidad instrumental y calculadora.

Lo que descubre el enfoque genealógico de Nietzsche es que “la fe en las categorías de la razón es la causa del nihilismo”, ya que “hemos medido el valor del mundo mediante categorías que se refieren a un mundo puramente fingido”. El “resultado final” es que “todos los valores [con los que hemos tratado de hacernos evaluable el mundo y con los que al final lo hemos *desvalorado*] son resultados de determinadas perspectivas de utilidad para la conservación y la intensificación de formaciones humanas de dominio: y no han sido sino falsamente *proyectadas* en la esencia de las

cosas. Continúa siendo la *hiperbólica ingenuidad* del ser humano el <proponerse> a sí mismo como sentido y medida de valor de las cosas...” (Nietzsche, 2006: 396). Por tanto, cuando se descubre “la mezquina procedencia de estos valores”, se desvalora el todo, que se convierte en “carente de sentido”, al menos en el “estado *intermedio*” del nihilismo.

En la racionalidad moderna lo que predomina es el valor de la eficiencia y del bienestar.

Pero, según Nietzsche, hay un hecho básico y es que seguimos buscando “sentido” y valor en todo acontecer, es decir, el “fin”, el para qué, porque necesitamos un orden y de ahí que confiemos en un orden moral del mundo, porque preferimos

querer la nada antes que no querer (Nietzsche, 1978b: 186). Éste es el “hecho fundamental” de la voluntad de poder, y “en toda voluntad hay un estimar”, una estimación de valor. Lo que ocurre es que estos fines no han sido nunca alcanzados, ni son alcanzables, porque el mundo ideal no es realizable dentro del real: el “devenir” no alcanza nada. Entonces, ¿para qué esos valores supremos, si no garantizan la realización de los fines que encierran? Sólo para la autoafirmación del hombre y por una necesidad psicológica, “físio-psicológica” (Nietzsche, 1978a: 45-46). La genealogía nietzscheana del valor revela (desenmascara) el nihilismo de los valores.

En cambio, en la perspectiva heideggeriana el nihilismo axiológico es insuficiente, todavía está preso de la metafísica en términos del valor, que oculta e impide la experiencia del ser, porque lo más radical sería el nihilismo ontológico, el que proviene del “olvido del ser” y de su ocultamiento, al convertir el ser en valor, de tal manera que el “pensar en valores” sería la forma en que “la supuesta superación” del nihilismo sería, más bien, su “consumación”, puesto que “el pensar que todo lo piensa en valores” sigue siendo “nihilista”, ya que “el valor no deja que el ser sea lo que es como ser mismo” (Heidegger, 1969: 213-214).

Nietzsche y Heidegger, pues, interpretan de diferente modo la famosa fórmula “Dios ha muerto” como experiencia del nihilismo. Para Nietzsche, expresa el diagnóstico de un “movimiento histórico”, un “destino” de la historia de Occidente, pero no en los términos de una peculiar ontología, como la heideggeriana, sino más acorde con la filosofía moderna de la religión: el sentimiento religioso en los tiempos modernos (Hegel, 1962). El más grande de los acontecimientos es que el mundo suprasensible, que se había considerado como el mundo verdadero, carece de fuerza operante y no dispensa vida. Se ha producido una subversión o inversión de los valores, que constituye en realidad una nueva transvaloración, aunque por el momento sea un nihilismo incompleto. Porque el orden moral va quedando sustituido por la racionalización social de marcado sentido instrumental.

El nihilismo, es decir, el hecho de que los valores supremos se desvalorizan, constituye el gran acontecimiento cultural por el que se desmorona toda la moral europea.

Pero lo que late en el fondo es otra valoración de la vida, a partir de la fuerza básica del querer ser dueño, crecer, ordenar, en definitiva, lograr “más poder”. La tierra aparece como objeto de la técnica y de la lucha por su dominio, aunque las interpretaciones de Nietzsche y Heidegger sean diferentes y haya una confrontación entre ellos en lo que se refiere a la consumación del nihilismo. Pues, para Heidegger, lo más radical se encuentra en el olvido del ser y en la ceguera para lo sagrado (lo santo, la gracia) (Heidegger, 1969; Gracia, 2004; Conill, 2006).

3. La consumación del nihilismo en la racionalidad técnica e instrumental

La razón predominante y, al final, hegemónica, en la modernidad contemporánea ha sido una razón instrumental. Incluso el cientificismo se ha ido convirtiendo cada vez más en instrumentalismo y tecnicismo. Pues la versión preponderante de la razón científica desarrolla la capacidad calculadora, la versión tecnoeconómica de la razón, que se atiene a los medios silenciando los fines (MacIntyre, 1987; Pinillos, 2000). En la modernización se ha impuesto la razón instrumental a través de la creciente tecnologización de la vida.

Precisamente Heidegger reflexiona sobre la técnica distinguiendo entre la técnica como instrumento y la esencia de la técnica (Heidegger, 1994). En tanto que instrumento, la técnica es un medio para unos fines dados, es un hacer del hombre; este aspecto sirve de base a la definición instrumental y antropológica de la técnica. Pero la esencia de la técnica nos la descubre ya no como un mero medio, sino como un modo de salir de lo oculto, un desocultamiento, por tanto, una cierta manifestación de la verdad. Pues la *téchne* es un modo del *aletheúein* (Aristóteles, 1970), por tanto lo decisivo de la técnica consiste en hacer salir de lo oculto, en “traer-ahí-delante”.

Pero Heidegger se pregunta si ese sentido esencial de la técnica se aplica también a la técnica moderna. Y responde que la técnica sigue siendo una provocación, un emplazamiento, por ejemplo, la agricultura es industria mecanizada. La técnica promueve e impulsa formalmente la máxima utilización con el mínimo gasto, configura la “economía maquinal” de la época moderna: el cálculo maquinístico de todo actuar y planificar. ¿Quién lleva a cabo ese emplazamiento que provoca? El hombre es el que lleva a cabo ese emplazamiento para aprovechar los recursos que se ofrecen. Por tanto, la técnica exige una nueva humanidad acorde con la técnica, la de aquella forma de hombre que se deja dominar por la esencia de la técnica para manejar y aprovechar sus crecientes posibilidades (Heidegger, 2000: 137).

Hay una relación entre el nihilismo y el pragmatismo instrumental.

En su concepción de la esencia de la técnica moderna, a la interpelación que provoca y que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias lo llama Heidegger la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*). Aunque parezca paradójico, se trata de una interpelación liberadora, pues, aunque su “sino” es el peligro, “lo peligroso no es la técnica”, ya que “no hay nada demoníaco en la técnica”, sino que “lo que hay es el misterio de su esencia” y es la esencia de la técnica, como un sino del hacer lo oculto lo que es el peligro, según Heidegger. En el *Ge-stell* se encuentra el sentido del sino y del peligro (Heidegger, 1994: 27-29).

Ahora bien, el dominio del *Ge-stell* amenaza con negar al hombre otro modo más originario de hacer salir de lo oculto, de negarle la experiencia de una verdad y un desocultamiento más originarios. “Pero –aquí surge la paradoja histórica del acontecer del ser– donde está el peligro, crece también lo que salva” (Heidegger, 1994: 30). Es la técnica la que nos pide que pensemos en otro sentido la “esencia”, el modo como la técnica esencia. Heidegger nos sitúa así ante la ambigüedad de la técnica y nos impele a afrontar su

Una fórmula en la que se ha expresado con crudeza, en la cultura occidental, la experiencia del nihilismo ha sido la de la “muerte de Dios”.

misterio. ¿Hay posibilidad de otro hacer salir de lo oculto, de otra desocultación, que salva, a pesar de la “furia de la técnica”?

Una posible salida se encuentra en el camino de la meditación del sentido (*Bessinnung*) y la serenidad (*Gelassenheit*) (Heidegger, 1994: 59; Gracia, 2004; Conill, 2006), que son capaces de abrir un nuevo espacio para medir “nuestro hacer y dejar de hacer”. Pero para emprender ese camino, como camino de salvación, se requiere una cierta “conversión”, un “viraje”, que consistiría en la configuración de un *êthos* o modo de estar el hombre sobre la tierra, un modo de “habitar poéticamente” el hombre en la tierra, cuya primordial tarea sería “cuidar”, en el sentido de dejar a algo en su esencia y rodearlo de protección, es decir, habitar en la “verdad del ser” y abrirse a la experiencia de lo sagrado (*das Heilige*).

El insinuante sentido liberador de esta propuesta heideggeriana consiste en situarse más allá de las coerciones técnicas, lógicas y metafísicas, al abrir nuevas dimensiones (la experiencia del ser y del misterio) y posibilitar una nueva actitud vital (la de escuchar y no sólo calcular). Una propuesta que, en definitiva, se presenta como una alternativa al imperio de la razón instrumental, porque, aunque suele creerse que sólo la racionalidad instrumental es la que funciona para establecer las relaciones provechosas con el mundo, según Heidegger, lo que ocurre es que el irrestricto poder de la técnica hace que no haya estancia tranquila sobre la tierra y que todo vínculo con “arraigo” esté amenazado, dado que la vida se hace cada vez más de constantes excitaciones a través de los crecientes medios técnicos. De ahí que Heidegger haya promovido un pensar meditativo ante la técnica y ante el peligro de reducir todo pensar al mero cálculo, como si no hubiera también un pensar meditativo sobre el sentido. La nueva actitud del pensar meditativo, ante la creciente tecnologización mediante la racionalidad instrumental implica otro modo de estar en el mundo, que ha de integrar la “serenidad con las cosas” y la “apertura al misterio”.

Nietzsche y Heidegger interpretan de diferente modo la famosa fórmula “Dios ha muerto” como experiencia del nihilismo. Para Nietzsche, se ha producido una subversión o inversión de los valores, que constituye en realidad una nueva transvaloración. Para Heidegger, lo más radical se encuentra en el olvido del ser y en la ceguera para lo sagrado.

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto (1985). *La transformación de la filosofía* (2 vols.). Madrid: Taurus.
- Aristóteles (1970). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Conill, Jesús (1991). *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.
- Conill, Jesús (1997). *El poder de la mentira*. Nietzsche y la política de la transvaloración. Madrid: Tecnos. [Prólogo de Pedro Laín Entralgo].
- Cortina, Adela (1986). *Ética mínima*. Madrid: Tecnos.

- Cortina, Adela (2008). *La Escuela de Frankfurt*. Crítica y Utopía. Madrid: Síntesis.
- Gracia, Diego (2004). *Como arqueros al blanco*. Madrid: Triacastela.
- Gracia, Diego (2013). *Construyendo valores*. Madrid: Triacastela.
- Habermas, Jürgen (1984). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Hegel, G.W.F. (1962). *Glauben und Wissen*. Hamburgo: Meiner.
- Heidegger, Martin (1969). *Sendas perdidas* (2 ed.). Buenos Aires: Losada, ["La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'" (pp. 174-221); "¿Para qué ser poetas?" (pp. 222-264)].
- Heidegger, Martin (1994). La pregunta por la técnica. En: *Conferencias y artículos* (pp. 9-37). Barcelona: Serbal.
- Heidegger, Martin (2000). *Nietzsche*. Barcelona: Destino.
- Jüngel, Eberhard (1984). *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Kuhn, Elisabeth (2000). Nihilismus. En: Henning Ottmann (Hrsg.). *Nietzsche Handbuch* (pp. 293-298). Stuttgart: Metzler.
- Laín Entralgo, Pedro (1973). *La medicina actual*. Madrid: Seminarios y Ediciones S.A.
- Laín Entralgo, Pedro (2013). Respuesta a la técnica. En: Lillian Gayá y José Luis Colón (Coord.). *Lecciones Magistrales* (pp. 29-47). Universidad Interamericana de Puerto Rico, Recinto Metropolitano.
- MacIntyre, Alasdair (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Nietzsche, Friedrich (1978a). *Más allá del bien y del mal* (4ª ed.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1978b). *La genealogía de la moral* (3ª ed.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1980). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Valencia: Teorema.
- Nietzsche, Friedrich (1986). *El gay saber*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Nietzsche, Friedrich (1996). *Humano, demasiado humano* (2 vols.). Madrid: Akal.
- Nietzsche, Friedrich (2006). *Fragmentos póstumos* (vol. IV). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2008). *Fragmentos póstumos* (vol. II). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2010). *Fragmentos póstumos* (vol. III). Madrid: Tecnos.
- Ortega y Gasset, José (2006). Meditación de la técnica. En *Obras Completas* (vol. V, pp. 551 y ss.). Madrid: Taurus.

- Pinillos, José Luis (2000). Inteligencia y razón en la cultura contemporánea. En: *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, nº 77. Madrid.
- Scheler, Max (1973). *Sociología del saber*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Weber, Max (1980). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, Xavier (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, Xavier (1987). *Naturaleza, Historia, Dios* (9ª ed.). Madrid: Alianza.

Notas

- 1.- Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2013-47136-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en las actividades del Grupo de Investigación de Excelencia PROMETEO de la Generalidad Valenciana.

La encrucijada europea y la apelación a la historia

The European crossroad and the appeal to the history

Antonio García-Santesmases
Catedrático de Filosofía Política. UNED

Resumen

En este artículo, que tiene un enfoque genealógico, sostengo la idea de que los intelectuales son una pieza fundamental en la política de ahora y de siempre. Al buscar en el pasado las raíces de los problemas del presente, lo que pretendo es evitar el error, muy frecuente, de que nos encontramos ante un debate fundamentalmente económico. Además de la magnitud del desafío económico, de la voracidad electoral de los líderes políticos y de la soledad de los filósofos morales, un elemento preside la vida política europea, y es la apelación a la historia para hacernos cargo de nuestra memoria y vislumbrar proyectos de futuro. Es ahí donde juegan un papel muy importante los intelectuales, dentro o fuera de los partidos, vinculados a plataformas cívicas o incidiendo a través de las columnas de prensa. Mi tesis es que nada se puede entender de lo que nos ocurre sin tener en cuenta el papel de los intelectuales en la vida política.

Palabras clave: Filosofía moral. Filosofía política. Vida política. Crisis del 2008.

Abstract

This paper, which takes a genealogical approach, holds the opinion that, now and always, intellectuals play a fundamental role in political life. When looking in the past the source of the current problems, I pretend to avoid a common misconception: that our debate has primarily an economic nature. Besides the magnitude of the economic problem, the electoral voracity of the political leaders and the solitude of moral philosophers, one element dominates the European political life: the appeal to the history to take into account our memory and to design projects with future. This is the point where intellectuals play an important role, within or outside political parties, associated with civic platforms or simply writing in the newspapers. My opinion is that we cannot understand what is happening today without thinking about the role of intellectuals in political life.

Keywords: Moral philosophy. Political philosophy. Political life. Crisis of 2008.

1. Introducción

Han pasado meses desde el Ateneo organizado por la Fundación de Ciencias de la Salud en torno al tema *¿Qué es la racionalidad instrumental?* Mi tema era el de la racionalidad política. El encuentro tuvo lugar pocos días antes de las elecciones europeas del 25 de mayo del 2014, y también poco antes de que se produjera la irrupción de una fuerza política como *Podemos*, que iba a provocar un cambio radical en la vida política española.

En el coloquio que siguió a mi ponencia me preguntaron acerca de la relevancia de los intelectuales en la vida política. Pocos podían sospechar que, días después, se hablaría de la irrupción de una nueva generación, de la aparición de un “partido de profesores” y de la llegada de unos políticos jóvenes que pretendían acabar con la vieja política. La irrupción de *Podemos* permite reconstruir nuestra discusión de aquel 22 de mayo con un dato nuevo que entonces no teníamos; un dato que debemos

La encrucijada que estamos viviendo hunde sus raíces en la Generación española del 14, que tuvo el deseo de introducir lo mejor de la civilización europea en un país que había sido campeón de la contrarreforma, luz de Trento, paladín de la inquisición, defensor de la homogeneización espiritual a través de la depuración y el exterminio del otro.

completar debido a una novedad que se ha producido en Europa; me refiero al triunfo en Grecia del partido de Syriza.

Todo mi esfuerzo aquella mañana era intentar vincular los problemas españoles a lo que estamos viviendo dentro del contexto europeo; pretendía con ello hacerme cargo de la crisis del modelo social europeo sin olvidar las especificidades españolas.

Comenzaré, por ello, intentando recordar las relaciones entre España y Europa a lo largo

del siglo veinte para poder comprender la especificidad de nuestra inserción en el modelo europeo.

2. La Generación del 14

Para comprender la magnitud de la encrucijada que estamos viviendo hay que recordar lo que significó la esperanza europea para la Generación del 14. Ortega y Azaña, Araquistáin y Fernando de los Ríos, Besteiro y García Morente, se habían formado en las mejores universidades europeas y estaban deseosos de transformar de raíz una nación que había quedado alejada de la modernidad. Para esta generación se trataba de introducir lo mejor de la civilización europea en un país que había sido campeón de la contrarreforma, luz de Trento, paladín de la inquisición, defensor de la homogeneización espiritual a través de la depuración y el exterminio del otro. Esa

La Europa que los miembros de la Generación del 14 habían soñado como solución a los problemas españoles se convirtió ella misma en un problema al estallar la primera Guerra Mundial, aparecer los procesos revolucionarios y comenzar a adquirir prestigio las fórmulas políticas favorables a las soluciones de fuerza, por lo que durante el período que va de 1914 a 1945 la democracia liberal, parlamentaria, pluralista, había perecido en los campos de batalla y sólo cabía elegir entre los extremos.

homogeneización doctrinal y religiosa, esa alianza entre el poder político y el poder religioso, le había hecho alejarse de la revolución científica, de la reforma protestante, de la modernidad política, de todos los avances que se habían producido en Europa.

Esa esperanza es la que aparece con toda claridad en el joven Ortega al defender que había llegado la hora de acabar con la vieja política, con el régimen de la restauración, con la gran farsa. Estamos ante una generación que vive los límites de un régimen que ha dado estabilidad política al país, que ha permitido olvidarse de los continuos pronunciamientos militares del siglo diecinueve, pero que ha ido excluyendo distintas demandas políticas. Tanto el movimiento obrero (con una fuerte componente anarquista), como los nacionalismos periféricos y el republicanismo se encuentran excluidos de la monarquía de Alfonso XIII.

Pasarán años para que muchos de estos intelectuales lleguen a la conclusión de que el que quiera en España apostar por democracia debe apostar a su vez por la república. Anteriormente intentarán jugar la baza de la reforma dentro del sistema, intentarán que la monarquía de cauce a las demandas del catalanismo, a las inquietudes del movimiento obrero y a la necesidad de la modernización y secularización de la sociedad.

Para que la Generación del 14, para que Ortega y Azaña, Araquistáin y Fernando de los Ríos, apuesten por la república hay que pasar por la experiencia de la Primera Guerra Mundial, de la revolución bolchevique, de la huelga general del 17, de la escisión entre socialistas y comunistas a principio de los años veinte, del conflicto en Marruecos y de la dictadura de Primo de Rivera. Son muchos los acontecimientos que marcan la vida de esta generación pero hay algo que no olvidarán nunca: la Europa con la que habían soñado como solución a los problemas españoles se ha convertido ella misma en un problema. Ha estallado la Primera Guerra Mundial, han aparecido los procesos revolucionarios y comienzan a adquirir prestigio las fórmulas políticas favorables a las soluciones de fuerza. El liberalismo comienza a tambalearse y con él el europeísmo. Frente a los que consideran que el siglo veinte es el siglo del liberalismo hay que recordar que durante muchos años, durante el período que va de 1914 a 1945, las soluciones de fuerza tienen una gran vigencia. Son muchos los que piensan que la democracia liberal, parlamentaria, pluralista, ha perecido en los campos de batalla y sólo cabe elegir entre los extremos.

3. Los años treinta y la polarización entre los extremos

Si en fecha tan temprana como 1914 los sueños de un mundo pacífico han quedado atrás, no cabe duda del contraste entre lo que van a vivir los españoles y lo que está ocurriendo en Europa a partir de los años treinta. Cuando los intelectuales del 14 dan el paso a la necesidad de proclamar una república, cuando constituyen el pacto de San Sebastián y articulan la Agrupación al Servicio de la República, cuando llega el 14 de abril, el mundo está viviendo los efectos de la crisis económica del 29 y en Alemania va creciendo el desafecto por la política económica impuesta tras el desenlace de la Primera Guerra Mundial.

Cuando los españoles comenzamos a vivir la necesidad de superar la vieja historia de aislamiento y tenemos la esperanza de ponernos a la hora europea, la hora europea está presidida por el ascenso del fascismo italiano y del nazismo alemán.

Nada se entiende de lo ocurrido en España sin tener en cuenta este hecho. Primero hubo que elegir entre germanófilos y aliadófilos y ahora comienza a aparecer un peligro que hubiera parecido inverosímil al inicio de la experiencia republicana. Las noticias que llegan de Berlín y de Viena no pueden ser peores. El movimiento obrero ha sido aplastado, las instituciones democráticas han sido destruidas y el pluralismo político erradicado. No volverán a verse elecciones libres. La vivencia directa del embajador de la república, Luis Araquistáin, que asiste desde Berlín a la expansión del monstruo del nazismo, refleja ejemplarmente la frustración de aquella generación. La democracia comienza a ser interpretada, como dirá Araquistáin al hablar de Azaña, como una utopía. La violencia vuelve a aparecer con toda intensidad; esa violencia a la que se referirá Largo Caballero al distinguir tres actitudes con las que, a su juicio, cabe encarar el fenómeno de la violencia: la postura pacifista del que ante la violencia

del otro pone la otra mejilla; la postura del que ante la agresión injustificada se defiende y la del que no espera a ser atacado sino que se adelanta preventivamente antes de ser aplastado.

Cuando los españoles comenzamos a vivir la necesidad de superar la vieja historia de aislamiento y tuvimos la esperanza de ponernos a la hora europea, la hora europea estaba presidida por el ascenso del fascismo italiano y del nazismo alemán.

Páginas y páginas se han publicado sobre lo ocurrido en octubre del 34, como el momento que simboliza la ruptura de la

legalidad republicana, tanto en Asturias como en Cataluña. Páginas y páginas para analizar el papel de la CEDA, para evaluar el lugar del catolicismo en la política española de los años treinta, para juzgar si fue posible la paz (por decirlo en palabras de Gil Robles) y si, por tanto, la Guerra Civil fue inevitable.

De nuevo la diferencia de perspectiva entre España y Europa es decisiva a la hora de entender la percepción del mundo europeo. Los hombres del 14 vivieron desgarradamente que les instaran a elegir entre la cultura alemana y la democracia británica; pocos años después el golpe militar provocará una nueva elección trágica: la política de no intervención de Inglaterra y de Francia forzará a la República a requerir el auxilio de la Rusia estalinista para contrarrestar el apoyo de la Alemania nazi y de la Italia fascista a los golpistas. Son muchos los republicanos y los socialistas que vieron, con sorpresa primero y con desolación después, cómo muchos jóvenes consideraban caducas las instituciones republicanas y pensaban que había llegado la hora de elegir entre Moscú o Berlín. De nuevo Europa se dividía en dos y las esperanzas de aquellos socialistas y las convicciones de aquellos republicanos quedaban sobrepasadas.

Todos estos momentos – aquí sólo enunciados – son imprescindibles para entender que la relación entre España y Europa ha sido siempre desajustada, siempre, quizás, hasta el último tercio del siglo veinte, cuando parecía que nos incorporábamos para siempre al mundo de los países democráticos, al club de los privilegiados, al reino del occidente próspero y democrático. Cuando se fraguaron las raíces de ese mundo, de ese mundo europeo que hoy está puesto en cuestión, los españoles vivíamos la larga noche del franquismo.

4. la dictadura de Franco y la esperanza europea

La Generación del 14 se divide ante los acontecimientos de la Guerra Civil. Algunos se convierten al catolicismo, como Morente, y abjuran de su europeísmo juvenil llegando a considerar que esas modas parlamentarias y extranjerizantes son las causas últimas de la explosión revolucionaria del 36. Su conclusión será que sólo el catolicismo puede vertebrar a la nación. Otros viven la política británica como una traición a la democracia republicana, como es el caso de Azaña o de Negrín; sin olvidar a los que han optado por una fórmula de acercamiento entre el liberalismo y el fascismo y consideran ejemplar la actitud del gobierno británico y la apoyan inequívocamente. Es el caso de Ortega.

La relación entre España y Europa ha sido desajustada quizás hasta el último tercio del siglo veinte, cuando pareció que nos incorporábamos para siempre al mundo de los países democráticos, al club de los privilegiados, al reino del Occidente próspero y democrático.

Azaña muere en 1940 en el exilio y Julián Besteiro en la cárcel de Carmona también en 1940; los que sobreviven, como Indalecio Prieto o Fernando de los Ríos, Luis Araquistáin o Largo Caballero, al salir del campo de concentración, intentan desesperadamente que España no se quede fuera del acuerdo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Consideran imprescindible que muertos Hitler y Mussolini, Franco caiga. No lo consiguen.

En esta impotencia, en esta frustración, en esta nueva derrota se plasma la dificultad de articular un discurso compartido sobre nuestra propia historia. Si se hubieran cumplido los deseos de Prieto y de Gil Robles, si hubiera sido posible alcanzar un plebiscito sobre la forma de Estado, inclusive si la monarquía de Don Juan hubiera llegado a asentarse, España se hubiera incorporado al mundo de los vencedores de la Segunda Guerra Mundial y todo habría sido distinto. Había que aprovechar esa coyuntura entre el 44 y el 48 antes de que los imperativos de la guerra fría permitieran a Franco aparecer como el baluarte de los intereses occidentales y el aliado decisivo del poder norteamericano. Sólo comprendiendo el dolor de los derrotados en la guerra civil española, abandonados por las democracias con la política de no intervención y de nuevo abandonados por la potencia hegemónica norteamericana a partir de 1953, es posible encontrar las raíces del auténtico patriotismo constitucional español. Ese patriotismo está en las páginas desoladas de Azaña, en los obituarios del Prieto que vive años y años y tiene oportunidad de despedir a todos sus compañeros de generación, o en las elucubraciones de los grandes novelistas que observan que nunca llega el momento de volver, que la dictadura se afianza y las nuevas generaciones nada saben de su pensamiento, de su proyecto, de su modelo.

Agotadas todas las esperanzas de una caída de la dictadura, habrá que esperar a la emergencia de una nueva generación, a partir de 1956, para que el sueño europeísta vuelva a aparecer. Aparece en un contexto en el que los hombres del exilio constatan el desconocimiento del drama republicano por parte de las nuevas generaciones educadas en España. No en balde el régimen de Franco ha ido transmitiendo un mensaje inequívoco: es cierto que Europa no ha vuelto a los campos de batalla, es verdad que lo que parecía imposible se ha hecho realidad y los contendientes de ayer conviven y buscan acuerdos entre Alemania y Francia, con el concurso de Estados Unidos y de Inglaterra, pero ello es así porque en estos países ha arraigado la

democracia. Los españoles, por el contrario, estamos incapacitados para dirimir civilizadamente nuestros conflictos, somos un pueblo cainita, dispuesto a la destrucción y al exterminio del otro; hay que asegurar el poder de la dictadura y permitir que el desarrollo económico afiance una sociedad de clases medias donde sea posible la integración social y se olvide el conflicto de clase; sólo entonces será posible aplicar en España un modelo como el europeo.

Este discurso de modernización económica sin modernización política, de crecimiento sin democracia, marcará la segunda etapa del franquismo. En esa larga noche será imprescindible ir buscando un camino de reencuentro entre la España democrática del interior y la España del exilio. La primera vez que se intente algo parecido será en Munich en 1962. La reacción del régimen será brutal y las medidas ejemplarizantes. Destierros en unos casos y exilios en otros para mostrar a la oposición, por moderada que fuera, que no se van a permitir aventuras democráticas. España mantendrá la dictadura hasta 1975 y para entonces el sueño europeo, los treinta años de paz y prosperidad, de crecimiento y redistribución, de democracia e integración supranacional se habrán realizado sin los españoles.

La incorporación a Europa se vivió como el sueño de recuperar la España de Giner y de los hombres que fueron a Europa a estudiar ciencia para cambiar de raíz nuestros viejos hábitos.

Es trágico recordar lo que vivieron los hombres del exilio; España era presentada como un caso anómalo en el discurrir europeo, como un pueblo que tenía el gobierno que se merecía. El relato era sobrecogedor: abandono de las democracias liberales en los años treinta; abandono después por parte de los vencedores tras la Segunda Guerra Mundial y legitimación *a posteriori* de los abandonos como una necesidad estratégica para el poder norteamericano. Una necesidad que sería legitimada como algo aceptado por la gran mayoría del pueblo español que convivía plácidamente con la dictadura; sólo una minoría de recalcitrantes seguían presos de una nostalgia por unas instituciones republicanas que no volverían.

5. El consenso unánime de la transición

Tanto duró la dictadura de Franco que hoy – que nos encontramos en un momento histórico en el que se plantean los límites del modelo de la transición política española – son muchos los que han olvidado todos los puntos que acabo de recordar. Y aquí es donde está la gran diferencia entre la memoria española y la memoria europea. En el mundo europeo la experiencia del nazismo ha sido de tal magnitud que en cuanto aparece algún acontecimiento que puede recordar aquellos años en seguida se encienden todas las alarmas. Algo de esto está ocurriendo hoy tras los atentados islamistas en París y tras el resurgir del antisemitismo y el ataque a la comunidad judía. En seguida vuelven a emerger todos los espectros del pasado, sean las humillaciones del tratado de Versalles, la expansión del nazismo en los años treinta ante la política de apaciguamiento de las democracias, la experiencia del holocausto o el crecimiento económico sin mirar al pasado tras la Segunda Guerra Mundial. De ahí la insistencia habermasiana en que no es posible fundar el patriotismo sin una mirada crítica sobre el propio pasado. No es posible legitimar el Estado democrático sin tener en cuenta las lecciones de los años treinta, sin apelar a la historia.

El caso de España es distinto porque no hay una interpretación compartida sobre las raíces de la Guerra Civil ni acerca del desenlace de la misma, ni siquiera acerca de la experiencia republicana. No existe esa interpretación compartida sobre el conflicto entre las dos Españas ni tampoco acerca de la manera de articular la diversidad territorial de una nación tan compleja como la española, en una nación de naciones.

Esta memoria no compartida ha provocado que el sueño europeo se haya vivido como el sueño de poder acceder a un modelo que nos permitiera alcanzar cotas de bienestar, acceder a niveles de prosperidad desconocidos en nuestra historia y que a la vez nos permitiera integrarnos en un mundo en el que se pudieran disolver los viejos demonios familiares, los que habían dividido dramáticamente a las dos Españas y los que habían provocado el conflicto de España con Cataluña o con Euskadi. ¿No mostraba Europa que era posible enterrar la lucha de clases y olvidar para siempre las querellas de los nacionalismos? Esa era la apuesta.

Por ello durante los años de la transición se vuelve a recurrir al joven Ortega y se olvida el dramatismo del Ortega de los años treinta. La incorporación a Europa se vive como el sueño de recuperar la España de Giner y la de los hombres que fueron a estudiar ciencia para cambiar de raíz nuestros viejos hábitos. Se ha reparado poco en el hecho de que la incorporación a Europa se produce por unanimidad del parlamento español mientras la vinculación a la OTAN produce una impresionante división. La primera se vive como incorporación a la democracia y la segunda como recuerdo de una imposición de las bases militares de una potencia extranjera que ha sostenido una dictadura. Europeísmo sí, antinorteamericanismo también.

6. El final del Siglo XX

Podríamos decir que los años que van de 1986 (a pesar del referéndum sobre la OTAN) a bien entrados los años noventa son los años de la gran ilusión en el proceso europeísta, son los años en los que no se discute, en los que Europa nunca aparece como problema, a diferencia de lo que ocurre hoy y de lo que estamos viendo a partir del 2008.

Tengo la intuición de que, a pesar de todo, poco a poco nos dimos cuenta de que habíamos comenzado a perder relevancia en el nuevo contexto europeo. Durante años la incorporación primero de Grecia y después de España y de Portugal se vivía como una extensión de la democracia. Por fin estos países, por decirlo en palabras de Fernando Morán, habían encontrado su sitio. Pero de pronto todo cambió, el tiempo se aceleró y lo que parecía imposible se hizo realidad. La unificación alemana, la disolución del Pacto de Varsovia, el derrumbe del comunismo, el sueño de una Europa que jugara un papel en el contexto internacional se hacía realidad. Pero con la caída del comunismo volvió el nacionalismo.

Al principio fueron las reivindicaciones de Letonia, de Estonia, de Lituania; posteriormente el estallido de Yugoslavia y la aparición de nuevos Estados vinculados a Croacia, a Serbia y a Bosnia, y finalmente el refloreamiento de identidades nacionales que habían sufrido el nazismo y el comunismo en países como Polonia. Alemania se encontraba inmersa en un proceso de unificación y se tenía que hacer cargo de la relación con países a los que había masacrado en el pasado. Y ahí

comenzó el debate del que todavía no hemos salido: ¿una Alemania vinculada al proyecto europeo?; ¿una Europa dominada por Alemania?

En el caso español el resurgir de los nacionalismos se vivió como la constatación de que los temas que se creían resueltos por la transición volvían a aparecer en toda su crudeza. Desde que se produce la caída del mundo comunista vuelven con fuerza la religión y los nacionalismos. Unos tratan de mostrar que el mundo ilustrado europeo ha quedado seriamente dañado por la experiencia de los Países del Este. Todo el discurso de Juan Pablo II irá en este sentido: el mundo del “socialismo real” ha nacido de un error antropológico vinculado a la cultura ilustrada y al antropocentrismo.

Los nacionalismos de las naciones sin Estado lo interpretan de otra manera: si es posible que se admita a Croacia como Estado, ¿por qué no reconocer ese derecho a Cataluña que tiene las dimensiones de Holanda? A partir de ese momento comienzan a crujir todas las piezas del discurso de la transición, del pacto constitucional y de la cultura política de los años ochenta. Es bien cierto que durante tiempo se pensaba que la cosa no iría a más. Pero ahí estaban la “Declaración de Barcelona” de CIU, del PNV y del BNG a finales de los noventa y los esfuerzos de los nacionalismos de Cataluña, de Euskadi y de Galicia por revisar el pacto constitucional.

Mientras existieron los bloques militares y el modelo europeo no se movió, parecía que el tema de las reivindicaciones nacionalistas

Desde que se produce la caída del mundo comunista, vuelven con fuerza la religión y los nacionalismos.

había quedado disuelto, sumergido en el olvido, pospuesto para siempre. Pero al cambiar las fronteras de distintos Estados europeos comenzó en España un debate que sólo fue amortiguado por la persistencia del terrorismo de ETA. Durante años y años a cada atentado terrorista se respondía insistiendo en la necesidad de no bajar la guardia, de asentar la unidad de las fuerzas democráticas y de asegurar la colaboración internacional; lo esencial era acabar con la violencia, una vez concluida ésta, todo podría ser discutido.

Concluyó la violencia, terminó ETA, pero el final se produjo en un contexto inesperado donde la crisis económica arrumbó los elementos esenciales del modelo social europeo. Efectivamente, todo podría ser discutido y todo comenzó a ser discutido con dos nuevos interlocutores muy distintos a los que habían conformado la cultura de la transición. La emergencia de una nueva generación que no estaba dispuesta a asistir resignadamente a la pérdida de derechos económicos y sociales y el crecimiento de una alternativa independentista en el oasis catalán. Desaparecía ETA pero la socialdemocracia entraba en crisis, el independentismo avanzaba y una nueva generación hacía acto de presencia. En ello estábamos cuando tuvimos nuestro debate del pasado 22 de mayo. ¿Qué ha ocurrido desde entonces?

7. La crisis del 2008 y sus secuelas

Al buscar en el pasado las raíces de los problemas del presente, al optar por este enfoque genealógico lo que pretendo es evitar el error, desgraciadamente muy frecuente, de que nos encontramos ante un debate fundamentalmente económico. No cabe duda de que el problema económico es decisivo, y es igualmente cierto que los políticos no nos dicen la verdad porque no quieren perder votos, y es cierto también

que desgraciadamente no se tiene en cuenta la opinión de los filósofos morales que nos recuerdan los mínimos elementos exigibles para poder hablar de una vida humana digna. Las tres cosas son verdad: no cabe duda que hay problemas económicos que afectan al paro, a la vivienda, a la protección social, al gasto sanitario, al mundo educativo, a los derechos de los inmigrantes; es cierto también que ante la cantidad de malas noticias que ponen los expertos encima de la mesa el político tiende a subrayar los aspectos positivos y a olvidar los episodios sombríos, trata de dar esperanza y de incentivar la ilusión, aunque en muchas ocasiones haga promesas que tiene serias dudas de que pueda llegar a cumplir si accede al gobierno; y es igualmente cierto que filósofos morales, buenos conocedores del mundo económico, han hecho un serio esfuerzo por definir los mínimos de justicia para acceder a una vida digna. Todo ello apareció en nuestro debate.

Pero además de la magnitud del desafío económico, de la voracidad electoral de los líderes políticos y de la soledad de los filósofos morales, un elemento preside la vida política europea y es la apelación a la historia para hacernos cargo de nuestra memoria y vislumbrar proyectos de futuro. Y es ahí donde juegan un papel muy importante los intelectuales. Dentro o fuera de los partidos, vinculados a plataformas cívicas o incidiendo a través de las columnas de prensa, su papel es esencial; si queremos entender la vida política es imprescindible bucear en las raíces intelectuales de cada uno de los contendientes. En lugar de pensar que la vida política no tiene nada que ver con la vida intelectual (tópico muy frecuentemente repetido) es preferible optar por la tesis contraria. Nada se puede entender de lo que nos ocurre sin tener en cuenta el papel de los intelectuales en la vida política. Hablo de la vida política en sentido amplio, en ese sentido que permite comprender las razones a favor de mantener el Estado-nación o de auspiciar la necesidad insoslayable de alcanzar un Estado propio; en las razones aducidas para defender el modelo europeo o para impugnar el actual orden institucional desde abajo y recuperar la soberanía perdida.

Aquella mañana del 22 de mayo trataba de mostrar que no era posible entender a Sosa Wagner sin pensar en Fernando Savater; ni a Terricabras sin recordar a Rubert de Ventós; ni a Willy Meyer sin conocer la obra de Fernández Buey. Si hubiera estado Pablo Iglesias habría que pensar en Vicenç Navarro, y para encuadrar a Ramón Jáuregui es imprescindible resaltar el papel de los grandes medios de comunicación como el diario El País, o en el ABC si pensamos en González Pons, o en La Vanguardia para Carles Gasòliba. Si pensamos en Ciudadanos, el papel de Francesc de Carreras es igualmente esencial.

El líder político se halla condicionado por los expertos en comunicación política que preparan sus intervenciones televisivas, sus apariciones en público, los guiones de sus conferencias o el relato de sus mítines, pero la política no se reduce al marketing electoral o al dictado de los expertos. Son los intelectuales los que dan cuenta de las razones para mantener un Estado, para llamar al consenso, para propiciar la desobediencia, para impugnar las fronteras existentes, para defender la identidad nacional o para insistir en la ciudadanía cosmopolita, para abonar la pervivencia del sueño europeo o para plantear la conveniencia de recuperar la soberanía.

Los líderes políticos, especialmente los de izquierda, no se quieren definir sobre estos contenciosos llenos de pasión, donde habitan las

La crisis económica arrumbó los elementos esenciales del modelo social europeo.

esperanzas pero donde anidan los agravios, prefieren hablar solo de los elementos tangibles, mensurables, recalcando que son los problemas que preocupan “realmente” a los ciudadanos. El problema, y aquí es donde está la gran encrucijada europea, es que todos estos contenciosos han vuelto para quedarse. Esto es lo que hemos vivido desde el pasado 25 de mayo, cuando se produjeron las elecciones europeas.

Las razones que unos y otros esgrimen explicitan formas distintas de entender el papel de España y el lugar de Europa en el contexto internacional. Son formas distintas de entender el papel del Estado y de la Nación. Sobresalen dos discursos hegemónicos y un discurso intermedio que está entre dos fuegos, con un invitado inesperado que puede trastocar las piezas del tablero. El primer discurso hegemónico es el discurso liberal-conservador; el otro discurso hegemónico es el modelo defendido por el nacionalismo catalán; la izquierda se encuentra a medio camino entre el unitarismo de los unos y el independentismo de los otros y el nuevo actor tiene que definirse sobre un contencioso que va más allá de la referencia genérica a los que están arriba o los que están abajo, los que forman parte de la casta política o los que son pueblo llano.

La derecha liberal-conservadora se ha hecho fuerte en su defensa del nacionalismo español. Desde hace años defiende una apuesta por la nación española sin complejos, difundiendo una reinterpretación de la historia de España, donde se presenta como heredera del régimen de la restauración monárquica, abomina de la experiencia republicana y se inviste en el papel de guardiana del texto constitucional del 78. No tiene empacho en promover cuantas iniciativas intelectuales estén llamadas a defender el Estado-nación para que sigamos siendo “libres e iguales” tal como defiende una plataforma aparecida en los últimos meses para hacer frente al desafío del independentismo catalán. En esta plataforma confluyen desde Vargas Llosa a Fernando Savater.

Frente a ellos los nacionalistas catalanes han ido propiciando toda una red de asociaciones culturales, de plataformas cívicas, de movimientos intelectuales, que han tenido su expresión plástica más directa en las Diadas del 2012, 2013 y 2014 y en el simulacro de referéndum del 9 de noviembre. Su gran apuesta se centra en conseguir una mayoría absoluta a favor de la independencia el 27 de septiembre, fecha fijada para las próximas elecciones catalanas.

En medio de los dos nacionalismos están las distintas izquierdas desconcertadas desde hace años por dos fenómenos a cada cual más complejo. El primero, la virulencia a que ha llegado el choque entre dos partidos que comparten el mismo modelo económico, que apoyan el actual modelo europeo y suscriben la misma identidad religiosa pero que discrepan radicalmente por la cuestión nacional. La izquierda siempre pensó que no llegaría la sangre al río y que la supranacionalidad iría rebajando la tensión nacionalista. Pero no ha sido así y por ello intenta rescatar el arma del federalismo para poder conjugar la diversidad con la unidad dentro del Estado español y la confluencia entre los distintos Estados europeos en el marco de un nuevo impulso al proyecto europeo.

Es difícil que la propuesta de la izquierda prospere porque los nacionalistas españoles no quieren oír hablar de una reforma de la Constitución del 78 y los nacionalistas catalanes consideran que es más utópica la España federal que la Cataluña independiente. En medio está el electorado de la izquierda y de muchos ciudadanos que no quieren elegir entre España y Cataluña, pero, a pesar de la racionalidad de

muchas de sus propuestas, no son capaces de encauzar las pasiones cuando unos sólo aspiran a tener un Estado propio y otros saben que la negativa a toda reforma les da votos en el conjunto de España.

Esa imposibilidad de elegir ha ido drenando la capacidad de la izquierda en Cataluña. Los socialistas han pasado de fuerza hegemónica a competir por la tercera plaza con el PP y *Ciutadans*. En el País Vasco, a pesar de todos los años de violencia y de extorsión del terrorismo, las llamadas fuerzas constitucionalistas sólo tienen un tercio del electorado. Muchas de estas reflexiones las hicimos aquel 22 de mayo, pero no podíamos imaginar la novedad que nos esperaba.

El 25 de mayo irrumpió una nueva fuerza que comenzó a recoger la indignación de muchos y a competir por el espacio de las izquierdas establecidas, intentando arrebatarse los votos del PSOE y los cuadros de Izquierda Unida. Nos referimos a *Podemos*. En aquel debate del 22 de mayo me preguntaban por la posibilidad de la nueva fuerza. Habiendo seguido sus intervenciones en la campaña electoral, aquel día recordé que, como decía Ortega, hay generaciones que se sienten a gusto en el modelo que heredan, tratan por ello de matizarlo, de modularlo, de reformarlo. Son generaciones que dan continuidad a una tradición.

Además de la magnitud del desafío económico, de la voracidad electoral de los líderes políticos y de la soledad de los filósofos morales, un elemento que preside la política europea es la apelación a la historia para hacernos cargo de nuestra memoria y vislumbrar proyectos de futuro.

Pero existen también generaciones que tienen ideas o conductas disruptivas, que tratan de sellar su propio estilo, rompiendo con el modelo anterior, no quieren modificar aspectos, quieren empezar de nuevo. Suelen ser adanistas. Creen que el mundo empieza con ellos, pero, para tener éxito, más allá de su voluntad, han de ser capaces de conectar con grandes mayorías y recoger el malestar de muchos sectores de la población que no se encuentran a gusto con el actual modelo.

Aquí está el mérito de *Podemos*. Una vez que la socialdemocracia gubernamental no ha logrado mostrar una alternativa a las fuerzas del neoliberalismo económico; una vez que los sindicatos han sido arrinconados hasta impedir cualquier política de negociación, sólo había dos alternativas: o crecía la violencia fuera del sistema político o alguien recogía el malestar y lo llevaba a las instituciones. *Podemos* ha conseguido que esa violencia no acabe en movimientos antisistema, ha posibilitado que ese mensaje llegue a las instituciones y ha conectado con la primera victoria electoral de una fuerza a la izquierda de la socialdemocracia. De la viabilidad de las propuestas de *Syriza* depende el éxito futuro de *Podemos*.

Pero de nuevo en Grecia, más allá de la pericia de sus líderes, del *look* fotogénico de sus ministros o del dictado de los expertos financieros, ha vuelto a aparecer la apelación a la historia. Los nuevos líderes griegos tratan de recordar a los alemanes que también ellos fueron perdonados tras la Segunda Guerra Mundial y de resaltar que sin ese perdón no hubiera sido posible el resurgimiento de Alemania. Y tratan de hacerlo con un argumento de peso: si nosotros fracasamos, tras la práctica desaparición de la socialdemocracia, está el peligro del resurgir del nazismo. Ahí está *Amanecer Dorado*. Por ello lo que se juega en Grecia afecta al futuro del modelo

europeo. Tras el pasado 25 de mayo sólo en Grecia y en España han crecido fuerzas de izquierda alternativa. En otros lugares ha resurgido la extrema derecha.

Esa apelación a la historia también afecta a *Podemos*. Si nos fijamos bien, Pablo Iglesias ha recuperado un discurso sobre la patria española, sobre 1808 y sobre el 14 de abril del 31, un discurso genérico en un marco tan emblemático como la Plaza del Sol, lleno de banderas republicanas, aunque no hubiera una referencia directa a la forma de Estado. El conservadurismo se ha lanzado a insistir en que se trata de romper los pactos de la transición, pero hay otra interrogante que también tenemos que hacernos: ¿cómo ha sido recibida esa apelación a la patria en lugares como Cataluña o Euskadi donde el nuevo partido se declara no independentista?

Aquí está la segunda clave del fenómeno. Si por un lado da cauce a un malestar social que no encuentra salida en la izquierda tradicional, por otra compite con los movimientos independentistas al conectar cualquier reivindicación de las naciones sin Estado a una reforma del Estado-nación español y de la Constitución de 1978.

¿Serán éstas razones suficientes para encontrar un hueco relevante en las nacionalidades históricas? Esta es una de las grandes interrogantes de cara al futuro. Muchas cosas han pasado desde el 22 de mayo pero en todas ellas aparece que estamos en un momento de encrucijada, que tal como interpretemos la historia, suscitaremos una u otra propuesta política. La política y la razón de Estado siempre están más allá de la economía y de la moral, están implicadas en las pasiones que mueven la historia, en esas pasiones que en ocasiones parecen amortiguadas para siempre y de pronto resurgen con una fuerza irresistible.

Entrevista a Daniel Callahan

Joseph J. Fins^[1] y Diego Gracia^[2]

^[1]Profesor de Ética Médica, Weill Cornell Medical College. ^[2]Presidente de la Fundación de Ciencias de la Salud



Daniel Callahan ha sido el primer bioeticista, y creo que por ahora también el único, en escribir sus memorias. Se titulan *In Search of the Good: A Life in Bioethics*, y han sido publicadas por *The MIT Press* hace poco más de un año. Su lectura me atrapó de tal modo que no pude dejar el libro hasta finalizarlo completamente. Las razones de ello son varias. En primer lugar, Callahan es un excelente estilista en lengua inglesa, con una prosa fluida y a la vez precisa, y con un riquísimo vocabulario que pone a prueba el dominio de la

lengua inglesa de cualquier lector foráneo. Pero hay otras razones por las que su lectura me resultó tan interesante. Una de ellas es porque relatando su propia vida, cuenta también la de la bioética, de la que él fue pionero, y colateralmente también la de todos los que nos hemos dedicado a ese menester desde los años setenta. De modo que todos, o al menos los más viejos en el oficio, nos vemos, no totalmente, pero sí en parte, retratados.

Daniel Callahan, como él mismo reconoce al inicio del libro, ha sido uno de los *founding father* de la bioética. “Por unas razones o por otras, fui andando un camino que me condujo a ser uno de los fundadores del campo conocido como bioética.” (p. xii) Con otro pequeño grupo de intelectuales norteamericanos, Edmund Pellegrino, Albert Jonsen, Tom Beauchamp, James Childress, David Thomasma, y algunos más, Daniel Callahan ha constituido lo que cabe denominar la “primera generación” de bioeticistas, esos que James F. Drane ha denominado, recordando, sin duda, la hazaña de los padres fundadores de la nación norteamericana, *the founding fathers of bioethics*. Todos ellos tuvieron varias características comunes. La primera, el ser norteamericanos. La segunda, el querer hacer ética secular, emancipándose del tronco religioso al que la ética, sobre todo en el mundo católico, había estado estrechamente unida. Y la tercera, el deseo de arrojar luz sobre los problemas éticos que los avances espectaculares de la medicina a partir de los años sesenta estaban planteando.

Conversamos con Daniel Callahan en una entrevista a tres bandas: Daniel Callahan (DC) es el entrevistado y Joseph J. Fins (JJF) y Diego Gracia (DG) somos los entrevistadores.

JJF: Por tanto, Dan, usted es realmente uno de los padres de la bioética norteamericana...

DC: *Hemos sido varios...*

JJF: Fueron varios, pero usted ha hecho una brillante carrera que continúa siendo productiva. ¿Cuál es el secreto de su productividad ahora, cumplidos ya los ochenta años?

DC: *Yo creo que todo consiste en cambiar de tema con los años. He escrito sobre la asistencia al final de la vida, sobre el aborto, y ahora estoy escribiendo un libro sobre el calentamiento global, la escasez de alimentos y toda suerte de problemas relacionados con el medio ambiente, de modo que siempre estoy interesándome en nuevos temas.*

JJF: Eso es lo que le mantiene en forma.

DC: *Y además me encanta escribir. Mi esposa, Sydney, está siempre escribiendo, pero odia escribir. A mí me encanta escribir.*

JJF: Ambos habéis tenido vidas productivas muy dilatadas.

DC: *Pero no deja de ser curioso, y algo que duele un poco, el que hace dos años tuviera lugar una gran reunión en Clemson sobre el aborto e invitaran a Sydney, que también ha escrito sobre ese tema, pero no a mí. Ellos no conocían que yo había escrito sobre ese tema, pero el libro apareció en 1970. No tenían ni idea del libro, sin duda porque es una generación completamente distinta, treinta años más joven. ¿Quién lee hoy un libro escrito en 1970?*

JJF: La gente ya no lee tanto como entonces.

DC: *En efecto, ya no se lee tanto, y quien investiga hoy un tema, no busca lo que se escribió 30 ó 40 años antes. Sólo buscan mantenerse al día.*

JJF: ¿No acabarán dando la razón al *Eclesiastés* (1 9-11), cuando dice que no hay nada nuevo bajo el sol?

DC: *Por supuesto.*

DG: Una característica sobresaliente de la primera generación de bioeticistas es que todos ellos han sido norteamericanos. Albert Jonsen ha hablado, a este respecto, de que la bioética fue producto de lo que él denomina *the American Ethos*, una consecuencia del *American Liberalism*. Eso permite explicar, quizá, la importancia que en el nacimiento de la bioética tuvo el tema de la "autonomía", que desde culturas distintas a la anglosajona siempre causa una cierta sorpresa, cuando no un pequeño rechazo. Otra de las razones del nacimiento de la bioética es, sin duda, el proceso de

secularización que ha tenido lugar en las sociedades occidentales en el último siglo, y muy en particular a partir de los años sesenta del pasado siglo. Usted procede de la tradición católica, en la que ética y religión han ido tradicionalmente unidas, hasta el punto de considerar que sin religión, y más en concreto, sin la ayuda de la religión cristiana, la ética resulta imposible. Esto comenzó a cambiar en el mundo protestante, que usted relata muy bien en sus memorias al exponer sus años de estudiante de filosofía en Harvard. En el católico, en buena medida por influencia de la cultura protestante, este cambio empezó a hacerse visible en los años sesenta, con el concilio Vaticano II. En el terreno de la ética, la secularización se concretó en la emancipación de la ética respecto de la religión. Hasta entonces, sobre todo en los países católicos, la ética era una disciplina filosófica dedicada exclusivamente a cuestiones teóricas y metateóricas, en tanto que la moral se ocupaba de los problemas normativos y era tarea reservada a los teólogos. Por eso los “moralistas” eran siempre teólogos o pastores. Con el cambio que se produjo a partir de los años sesenta, los problemas de moral normativa comenzaron a pasar a manos seculares. Como ha puesto de manifiesto Renée Fox, por eso ha habido que crear nuevos términos, antes inexistentes en todos los idiomas, como los de “eticista” y “bioeticista”. Los moralistas eran teólogos, en tanto que los eticistas y bioeticistas son en su mayoría personas seculares, filósofos, médicos, sociólogos, etc. ¿Qué piensa usted del conflicto entre las tradiciones religiosas y la racionalidad pura?

DC: *Bueno, en primer lugar yo no pienso que la religión sea la única fuente fidedigna de conocimiento. Yo dejé de ser creyente hace muchos años, pero continúo siendo un compañero de viaje en tanto que respeto las tradiciones religiosas. Pienso que con frecuencia la religión oferta una cultura de buena conducta que es importante para la gente, y a pesar de los extremismos, básicamente considero que la religión es una fuerza positiva. En cuanto a la pura racionalidad, yo nunca he apostado fuerte por ella, porque he dedicado mucho a la literatura, a la historia y a las ciencias sociales. De hecho, la gente se encuentra confundida porque sus acciones son con frecuencia una mixtura de razón y de emociones que a menudo entran en conflicto, lo que nos hace retornar al mito platónico de la razón como auriga, de una parte, y las emociones de la otra (Fedro 246a-254e).*

JJF: ¿Y qué me dice del aspecto comunitario del catolicismo?

DC: *Oh, la dimensión comunitaria, en mi opinión es con mucho la otra parte, su gran énfasis en que somos seres sociales. Yo creo que esta tradición es más fuerte que el individualismo, que nunca me ha gustado mucho.*

DG: Usted ha descrito muy bien en su libro el clima que encontró en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Harvard en los años en el que su gran figura era el lógico y filósofo analítico Willard Quine. Lo importante era estudiar cómo funciona la razón pura a través de su producto más depurado, el lenguaje, y sobre todo el lenguaje bien construido, el de la ciencia, en especial el de las ciencias formales, la matemática y la lógica. Ese era el dominio de la “razón pura”, el propio y específico de la filosofía. Usted cuenta en su libro cómo el paso por Harvard le dejó “la duradera sospecha de que era ingenua la creencia en que la límpida y pura razón era la respuesta a todo, una creencia que no es más que la sombra de la creencia en la

ciencia como única fuente fiable de conocimiento.” (pp. 18-19). Esto es algo muy semejante a lo que también denunció Stephen Toulmin en su conocido artículo del año 1982, *How medicine saved the life of ethics*. La propia Universidad de Harvard reaccionaría poco después, con figuras tan relevantes como John Rawls y Robert Kozick.

DC: *Pienso que el modelo es plantearse y preguntar a la gente cuestiones muy básicas relativas a la moralidad y sobre la naturaleza de la sociedad. Esta es mi filosofía. Como creo que digo en mis memorias, uno de los miembros del Departamento de filosofía en Harvard me dijo: “Mira, nosotros no nos ocupamos de estas cuestiones en absoluto, amigo. ¡Lárgate!” Y tal es la razón de que no aguantara a esta gente.*

DG: Frente al empeño de reducir la filosofía al estudio de la “razón pura”, entendida al modo de los filósofos analíticos, usted apeló ya desde el inicio a la figura de Sócrates, aquella que le había llevado a estudiar filosofía. “Sócrates fue mi modelo”, escribe usted ya en el prefacio de su autobiografía (p. xii). La figura de Sócrates se ha interpretado repetidas veces como la de un sacerdote laico, alguien que cumple unas funciones similares a las de los viejos sacerdotes, pero en un mundo racional y secular. Quizá esto también explica por qué, como usted comenta en su libro, la gente sigue viendo en usted restos de la cultura católica de su juventud. Esa cultura católica estaba más cerca de Sócrates que de Quine. ¿No cree usted eso?

DC: *El problema es cómo resolver los problemas éticos complejos. Vivimos en un mundo muy complicado y conflictivo. Un buen ejemplo, realmente complicado, es el de un prematuro que presenta múltiples problemas de salud, y que plantea a los médicos la cuestión de qué hacer con él. Discuten unos con otros y los padres no se ponen de acuerdo sobre qué hacer. No hay principios que puedan resolver esto, pero así es la horrible realidad de la vida, y esto es la medicina clínica.*

JJF: ¿Se considera usted un historiador más que un filósofo?

DC: *No, yo soy un científico social, una suerte de antropólogo. Hay mucho de esto en mí. Ahora estoy escribiendo un libro que me ha obligado a revisar un gran número de principios morales, pero que también me ha exigido un enorme esfuerzo por entender lo que está pasando en el mundo.*

DG: En los orígenes de la bioética se utilizó con mucha frecuencia la metáfora del puente. La bioética quiere ser un puente entre los hechos de la ciencia y los valores, decía Van Rensselaer Potter. Los avances científicos y técnicos en el mundo de la biología y la medicina de este último medio siglo han sido tan importantes, que era preciso tender un puente entre hechos y valores, algo que la mentalidad positivista descoyuntó, poniendo énfasis en los hechos científicos y relegando los valores al mundo de lo meramente emocional o irracional. Usted considera también la metáfora del puente como muy expresiva de lo que se propone la bioética: “Intentamos introducir la ética en medicina y en biología, cuando parecía que la ciencia y el positivismo habían acabado con ella.” (p. 38) Y también se hace eco del tema de los valores. Pero este término pronto se le convirtió al grupo del Hastings Center en un

problema, cuando “empezaron a ver que el lenguaje de los valores resultaba ser él mismo parte del problema” en el intento de buscar acuerdos. ¿Por qué?

DC: *Bueno, “valores” es una palabra compleja. Alguien dijo una vez un chiste sobre la bioética, quizá en Inglaterra hace 30 ó 40 años, diciendo que “valores” es el modo secular de hablar de los temas religiosos, o algo por el estilo.*

DG: Un producto muy característico de los bioeticistas de la primera generación fue el “principialismo” que, a partir del *Informe Belmont*, convirtieron en método Beauchamp y Childress en sus *Principles of Biomedical Ethics*, del año 1979. Usted no suele hablar de principios, y en su obra los ha sometido a crítica, hablando de “la tiranía del individualismo” (p. 76) y del papel excesivo jugado por la autonomía en el principialismo: “la autonomía dominó como el valor moral por antonomasia, algo más que un principio, en la bioética que se puso a punto en los años setenta” (p. 74). En su obra, ya desde los años setenta, usted utiliza de preferencia el lenguaje de los “valores” al de los “principios”. Y en sus memorias escribe: “Durante los primeros años del Centro, hubo varios que decían que habida cuenta de la ambivalencia y el escepticismo que la palabra ‘ética’ parecía provocar en los círculos médicos, debíamos presentar nuestro trabajo como centrado en ‘valores’, una palabra más suave y menos arriesgada.” (p.190).

DC: *En efecto, me ha parecido muy útil. Me interesa no sólo la moralidad individual sino también, digamos, la moralidad de las culturas. ¿Cuáles son los valores de una cultura particular que la orientan en una dirección o en otra? ¿Cuáles fueron los valores que tras el régimen de Weimar en Alemania, como respuesta a la Primera Guerra Mundial, condujeron al nazismo? ¿Cómo fueron cambiando esos valores? He leído cosas sobre quienes se opusieron al nazismo desde sus tradiciones religiosas, pero el resto de los miembros de esas religiones aceptó el nazismo: ¿cómo demonios se explica que sucediera tal cosa? Pienso que en nuestra sociedad cada vez tenemos un conjunto más débil de valores. Algunos politólogos dicen que sólo quedan tres valores en nuestra sociedad, seguridad, salud y capacidad de elección. Seguridad, salud y capacidad de elección, dicen. Estos son todos nuestros valores.*

DG: Entre las grandes creaciones de los *founding fathers*, algunas de las más importantes fueron instituciones, las primeras dedicadas al estudio y la investigación en bioética. Dos fueron las más importantes, el Hastings Center (Marzo de 1969) y el Kennedy Institute (Julio de 1971). Usted fue el promotor de la primera y su alma desde el comienzo. Ambas son muy distintas. El Kennedy Institute of Ethics surgió dentro de una Universidad, que además es confesional, católica, Georgetown University. El Hastings Center, por el contrario, comenzó como un centro privado y no confesional.

DC: *A mí no me gustan mucho las Universidades y tampoco dar clases. Por eso preferí dedicarme a la investigación y hacer proyectos interesantes. De ahí que fundara un lugar donde pudiera hacer tales cosas. Lo que me propuse y sigue preocupándome es, sobre todo, hacer ética seriamente, ética personal. Cuando escribí el libro sobre el aborto, me convertí en un liberal, defendiendo la elección de la mujer, pero afirmando también que se trataba de una decisión moral, con lo cual las feministas se me echaron encima. “Oh no, Dan, no puedes pedir a las mujeres que*

piensen sobre estas cuestiones tan complicadas.” Ni que decir tiene que esta es la muerte de la ética. Se me dijo que se trataba de una elección personal y de que no podían ponerse en cuestión las decisiones personales.

JJF: ¿Significa eso que no se trata de una cuestión de pura libertad sino de una elección moral?

DC: *Absolutamente, se trata de una elección moral.*

JJF: ¿Es este su proverbial “difícil término medio” (*troubled middle*)?

DC: *El difícil término medio, exactamente.*

DG: El “principalismo” fue la gran aportación del Kennedy Institute a la bioética. El Hastings Center, por el contrario, ha preferido utilizar siempre un lenguaje más amplio, menos rígido, analizando los hechos del caso y luego los valores implicados. Eso es algo que aprendimos allí todos los que durante las décadas de los años setenta y ochenta peregrinamos al Hastings, procedentes de todo el mundo. Yo recuerdo mi primera visita, en agosto del año 1986. Allí aprendimos un estilo secular, interdisciplinar e intercultural de hacer bioética, que luego hemos intentado aplicar en nuestros respectivos países de origen.

DC: *El problema del principalismo es que ofrece algo así como –y es un término duro– un modo mecánico de tratar los problemas éticos. Para decidir, usted no tiene más que tomar los cuatro principios, deliberar sobre cuál elegir y resolver de ese modo el problema. ¿Pero qué hacer cuando unos entran en conflicto con otros? Siempre he pensado que en la teoría de los cuatro principios había un error fundamental. El primer principio fue la autonomía, después el no hacer daño y la beneficencia. Pero todos, a fin de cuentas, acaban en la autonomía, porque la cuestión de la beneficencia está en determinar qué se considera lo más beneficioso que debe hacerse, cuál es el bien del individuo. En cuanto a la no-maleficencia, el limitarse a no hacer daño, es hacer daño. Y en relación a la justicia, la cuestión está en cómo conseguir una sociedad justa que permita a la gente tomar sus propias decisiones. Todo acaba, por tanto, en la autonomía. Esto es lo que, quienes siguen esta corriente, los principalistas, no quieren reconocer.*

Mi interés no está en el principalismo, sino en la cuestión de cómo ayudar a que la gente conforme su cultura. No encuentro la discusión sobre deontologismo versus utilitarismo muy útil. Sobre lo que yo he escrito realmente es sobre las consecuencias de las acciones. Aunque, por supuesto, probablemente hay ciertas antítesis que debemos tener también en cuenta.

DG: Permítame que insista en el tema de los valores. Cuenta usted en su autobiografía la impresión que a su esposa Sidney le produjo el ver el rechazo que los filósofos mostraban en las reuniones del Hastings Center a conceder algún valor importante a las emociones en la vida moral (p. 121). Esa fue la razón de que Sidney eligiera como tema de su tesis doctoral, *The Role of Reason and Emotion in Moral Decision Making*, defendida el año 1980. Es bien sabido que para los más importantes

teóricos de los valores, éstos tienen un importantísimo componente emocional, que para muchos significa tanto como decir irracional. Esa es, a mi entender, la razón por la que los valores han sido tan mal vistos y tan mal tratados por la filosofía. Sin embargo, al menos desde Hume, todos sabemos la importancia de las emociones en la vida moral. Esa es una de las ventajas y de los inconvenientes del lenguaje de los valores, a diferencia del lenguaje más racionalista de los principios y de los derechos. Para mí las ventajas de ese lenguaje son mucho mayores que sus posibles inconvenientes. ¿Qué piensa usted?

DC: *En esto yo recibí una gran ayuda de mi mujer, que como psicóloga escribió un libro sobre el papel de las emociones en la toma de decisiones morales hace ya veinticinco años. La psicología estaba entonces empezando a tomar conciencia de la importancia de las emociones como campo de investigación. Entonces comenzaba a verse claro que la razón pura carece de sentido. Pienso que el problema está en que el racionalismo ético no habla de cómo se debe vivir la vida y, en última instancia, a) qué es lo que define a alguien como una buena persona y cómo juzgarla, y b) qué es vivir una buena vida. No creo que estas cuestiones puedan ser respondidas científicamente.*

DG: Cuenta usted que el año 1967 empezó a interesarse por el tema del aborto, sin duda porque en esos años los movimientos a favor de la reforma de la legislación sobre el aborto estaban muy vivos. El resultado de su interés por el tema sería la publicación de un grueso libro, *Abortion: Law, Choice & Morality*, aparecido el año 1970. Usted me regaló y dedicó uno de los últimos ejemplares que le quedaban en casa. La dedicatoria, fechada el 22 de Agosto de 1986, dice: “a Diego, tras su agradable visita.” Pero lo más importante del libro, a mi entender, es que escribiéndolo, usted rescató ese tema del coto cerrado de los teólogos, intentando dar de él una visión secular y laica. Su libro sobre el aborto marca su paso de los temas religiosos a los de ética, entendida esta en un sentido puramente filosófico. El libro del aborto, además, le enseñó el método que continuaría en toda su obra posterior: partir de los problemas reales de la gente, analizar su desarrollo en la historia y su situación actual, ver sus diferentes vertientes, científica, social, jurídica, etc., y después analizarlo desde la ética. Escribe en su autobiografía: “Consideré necesario sumergirme en la historia del tema, el modo como lo había venido manejando el Derecho en las diferentes partes del mundo, y entender el papel que había venido jugando en la vida de las mujeres (feministas o no). Se puede llamar a esto un método inductivo, entendiendo en primer lugar el tema simplemente como un fenómeno social universal, y después viendo el mejor modo de pensar sobre él éticamente. Este tipo de proceder se convirtió en el modo como iba a escribir todos mis libros de ética en el futuro.” (p. 39)

DC: *Sí, sí. Realmente, ese ha sido mi modelo. Ese fue realmente el primer libro que escribí sobre bioética, antes de que existiera tal término.*

JJF: Se refiere al libro sobre el aborto.

DC: *Sí, al libro del aborto. Casi nadie sabe que 300 de sus páginas no contienen otra cosa que datos. Recorrí el mundo recopilando estadísticas y hablando con gentes de*

todo tipo de culturas. Y tras ello hay otras 200 páginas de filosofía, aunque lo que me impresionaron fueron los datos. Pero lo que la gente quiere saber es la conclusión a la que llegué, si era un sí o un no, ignorando todos los datos. Yo siempre he seguido utilizando este mismo método en todos los temas en que he trabajado. Comienzo leyendo los datos científicos o todo lo que hay tras el problema, pero la gente cree que puede obviar todo eso e ir directamente a la ética del asunto.

DG: Su crítica del principialismo y de la importancia que en él tiene el principio de autonomía, le llevó a poner el énfasis, en vez de en la autonomía, en la responsabilidad. La absolutización de la autonomía ha caminado muchas veces, como usted muy bien señala, “hacia un libertarismo que a veces resultaba difícil de distinguir del puro relativismo moral.” (p. 83) En sus debates sobre el aborto, eso es lo que usted observó en buena parte del movimiento *pro choice*. Frente a esta especie de libertarismo, usted ha propuesto siempre como alternativa la idea de “responsabilidad”. Mi opinión es que las éticas más representativas del siglo XX son éticas de la responsabilidad, que no son exclusivamente deontológicas ni exclusivamente teleológicas, y que la bioética debe entenderse como una ética de la responsabilidad. Pienso que toda su obra está en esta línea. Como usted ha escrito, “esto es lo que yo llamaría el principio de elección responsable, si se quiere ser simplemente moral.” (p. 83) ¿Qué opina usted sobre ello?

DC: *Creo que una cuestión fundamental es determinar cuál es tu responsabilidad como individuo, y cómo vivir en el mundo e interactuar con las otras gentes. Y qué debe hacer uno para ser un ciudadano responsable. Para mí, estas me parecen cuestiones muy fundamentales, y de nuevo pienso que no pueden resolverse apelando a los cuatro principios. Básicamente, soy una especie de aristotélico de corazón, para el que la ética se da en ciudadanos de buen carácter, con el objeto de ayudarles a tomar decisiones prudentes. No es mucho decir, pero es la conclusión a que he llegado.*

Siempre me han atraído los problemas complicados, como el del neonato que he mencionado antes, cómo proceder para hacerse más prudente a través de la experiencia, en casos como el citado, pero teniendo en cuenta que uno nunca llega a ser completamente prudente, porque aparece otro caso nuevo y no hay soluciones felices cuando hay desacuerdo familiar o cuando los médicos también disienten. En fin, que uno se encuentra con que tiene un grave problema en sus manos.

DG: Recuerdo que cuando le visité por vez primera, en 1986, usted estaba escribiendo una de sus obras más conocidas, *Setting Limits*. Fue, sin duda, un hito en su trayectoria. En su autobiografía usted escribe: “A mediados de los años 80, yo aún tenía arrestos para emprender nuevas tareas. Pero estaba cansado y pensando en abandonar. Había conseguido lo que me había propuesto, pero mi vida, no mi campo de trabajo, se había vuelto aburridamente rutinaria.” (pp. 105-6) De esa rutina le sacó el tema del libro, que yo le vi escribir con auténtica pasión. Con pasión lo leímos también muchos. Usted comenta en su autobiografía: “*Setting Limits* fue el más comentado, criticado, alabado y vendido de todos mis libros. Fue uno de los tres finalistas al premio Pulitzer del año 1987 para obras de no-ficción, premio que ganó Richard Rhodes por su estupendo (y de mayor mérito) libro *The Making of the Atom*

Bomb, que considero un estudio indispensable de ética y de conciencia personal.” (p. 109) En estos momentos, usted ha superado ya la edad de 80 años, aquella que en *Setting Limits* consideraba sensata o prudente para que una persona renunciara a tratamientos de soporte vital o a medidas extraordinarias, que necesariamente han de prolongarle un poco la vida a costa de grandes gastos económicos. ¿Sigue hoy pensando igual?

DC: *Esto tiene que ver con el tema sobre el que ahora estoy trabajando. La cuestión es en qué consiste el progreso. Esto me ha preocupado desde hace mucho tiempo. Me parecía que estábamos llegando a una situación, debido sobre todo al coste de la asistencia sanitaria, en que el progreso que estábamos consiguiendo era a expensas de prolongar la vida de las personas enfermas. Y esto no es solo un mal dato hablando en términos económicos, sino también la razón por la que tenemos tantísimos problemas relacionados con el final de la vida, puesto que mantenemos viva a la gente demasiado tiempo y resulta difícil saber cuándo parar. Y la propia idea de progreso da por supuesto que no se puede parar, que se ha de intentar todo, de acuerdo con la propia tradición de la medicina. De ahí que nuestro objetivo cultural sea el poner toda la esperanza en los descubrimientos de la investigación científica. He estado trabajando durante años en el tema del progreso, intentando repensarlo. El libro en el que estoy trabajando vuelve sobre este asunto.*

JJF: Se trata, por tanto, de no ser invasivo o intrusivo, pero ese es un argumento típico de gente joven. ¿Sigue creyendo lo mismo ahora que es usted un octogenario?

DC: *¿Creyendo qué?*

JJF: En los límites del progreso médico.

DC: *Por supuesto, absolutamente. La idea de progreso histórico afirma que más es mejor, que es siempre mejor; por ejemplo, más conocimiento, y en medicina mejores medios para curar a la gente. Este es uno de los valores nucleares de la medicina moderna, que a la vez nos plantea ciertos problemas. A la gente no le gusta pensar sobre los límites. Tampoco le gusta que le problematicen la idea de progreso. Si buscas en Google, no verás ninguna referencia al tema del progreso en medicina, sino solo en temas como el progreso en el tratamiento del cáncer, etc.*

DG: Es preciso ir acabando esta ya larga, quizá excesiva entrevista. En varios de sus libros, usted hablaba de las obligaciones de los jóvenes para con los viejos, y de estos con los jóvenes. Difícilmente pueden negarse ambos tipos de obligaciones. Pero Aristóteles dejó escrito en su *Ética a Nicómaco* que “los progenitores conocen a quienes han nacido de ellos mejor que sus criaturas saben que proceden de ellos, y el vínculo entre quien ha dado el ser y su criatura es más estrecho que el que existe entre lo producido y quien lo hizo.” (1161 b 20-25) La consecuencia es que las obligaciones morales de los padres con sus hijos son mayores que las de estos para con sus padres, dado que los padres eligieron en alguna medida tener a sus hijos, pero éstos no eligieron a aquéllos. Esto me recuerda el libro de Norman Daniels, *Am I My Parents' Keeper?*

DC: *Este es un tema interesante, sobre todo desde que tengo hijos adultos. Uno de ellos, que tiene éxito en su carrera y que trabaja duro, vive con nosotros. Es guionista, que es algo a lo que nunca debes animar a tus hijos. Y la gente me pregunta por qué lo mantengo, si tiene cincuenta años. Tiene una hija, y esto me plantea el tema de la ayuda a los nietos, la siguiente generación. Ciertamente hay un límite, pero esta es una de esas cosas en las que no es fácil encontrar límites claros, porque en gran parte depende del contexto de la relación de los padres y los hijos y de si ellos pueden no depender de ti.*

Esto se plantea también con el problema del Alzheimer. Hace poco tuve una conversación con una persona cuya mujer padece Alzheimer. Él está teniendo muchos problemas con su cuidado, pero le prometió que nunca la llevaría a una residencia. Y yo le he dicho que debe romper la promesa. Esto está convirtiéndole a él en una ruina y tampoco está ayudando a ella, que además no es en absoluto consciente de lo que sucede. Pero él continúa diciendo: lo prometí, lo prometí...

DG: Mi última pregunta tiene que estar dedicada al macroproyecto *Goals of Medicine: Setting New Priorities*, que usted lideró entre los años 1993 y 1997, y en el que participé. Como usted ha escrito, “el punto de partida para repensar los fines debería ser... repensar el gran y ahora sagrado valor del progreso médico y de su hijo natural”, porque estos son “los elementos indispensables para redireccionar la medicina y la asistencia sanitaria.” (p. 174) Han pasado veinte años desde ese proyecto, y la cuestión sigue planteada. La medicina se ha ocupado más de los medios que de los fines, o lo que es peor, ha convertido los medios en fines. Y lo ha hecho porque probablemente eso está pasando también en la sociedad en general. Ese es el gran problema, para el que estamos lejos de encontrar la solución. La ética busca reorientar la vida humana hacia fines razonables y prudentes, pero es difícil que triunfe porque la mayor parte de los intereses de la sociedad presionan en sentido contrario. De ahí la incertidumbre respecto del futuro.

DC: *Desde hace mucho vengo diciendo que probablemente es preferible una vida de finito número de años en buena salud, a una de infinito número de años con mala salud, e incluso a una con infinitos años en buena salud.*

JJF: Para finalizar, ¿quiere decir algo a nuestros amigos de España?

DC: *Yo desearía que la bioética se preocupara más de cómo inducir cambios culturales e introducir un cierto ethos en la medicina. Esto me parece importante en relación al modo como hemos organizado el sistema sanitario, porque discutimos sobre la combinación del sistema público y el privado, mezclándolos de un modo poco adecuado y autodestructivo, arruinando ambos en el proceso. Pero creo deseable y estoy interesado en cómo promover culturas que sean lugares decentes de vida, cómo ayudar a la gente a ser la buena gente que crea la cultura.*

JJF: Usted nos ha ayudado mucho a muchos de nosotros, y hemos de estarle muy agradecidos por ello.

Viejos problemas con nuevos rostros

Santiago Álvarez

Servicio Madrileño de Salud. Gerencia de Atención Primaria. Dirección Asistencial Noroeste. Centro de Salud de Torrelodones

Santiago Álvarez (✉)
Sº Madrileño de Salud. Gerencia de AP. Dirección Asistencial Noroeste. Centro de Salud de Torrelodones
e-mail: santalmon@gmail.com

1. Introducción

Se presenta un caso basado en una situación real, que fue consultado en un Comité de Ética para la Asistencia Sanitaria (CEAS). Se trata de una cuestión frecuente, relacionada con los problemas del final de la vida, que adquiere nuevas perspectivas con los datos epidemiológicos que se van recopilando y, sobre todo, con la situación específica que plantea el paciente concreto y sus circunstancias. Las reflexiones de este trabajo han sido enriquecidas con la deliberación realizada en el CEAS y las citas de los autores mencionados en la bibliografía, pero representan únicamente la posición del autor.

La enfermedad de Huntington (EH) fue descrita por el médico generalista norteamericano George Huntington (1850-1916), que tuvo su primer encuentro con pacientes con esta enfermedad a la edad de ocho años, cuando acompañaba a su padre, también médico, en las visitas domiciliarias. Se encontraron con una madre y una hija "ambas arqueándose, retorciéndose, gesticulando". Nada más acabar su carrera, revisó las historias clínicas de su padre y su abuelo y, con sus propias observaciones, realizó una detallada descripción de la enfermedad, tal como la observó en East Hampton (Nueva York). Señaló su carácter hereditario y la tendencia a la demencia y al suicidio de estos pacientes. Envío el manuscrito al *Medical and Surgical Reporter* de Filadelfia, que lo publicó el 13 de abril de 1872 (Van Der Weiden, 1989).

La EH es un trastorno poco frecuente, neurodegenerativo y hereditario, caracterizado por movimientos coreiformes, problemas psiquiátricos y demencia. Está producida por una expansión (incremento de frecuencia) de trinucleótidos (citosina-arginina-guanina)

en el gen de la proteína denominada huntingtina, localizado en el cromosoma 4. Su herencia es autosómica dominante, lo cual significa que no está ligado al sexo y que una sola copia de cualquiera de los progenitores con el gen alterado puede hacer que se transmita la enfermedad. Si un progenitor está afectado, la probabilidad de aparición en cada embarazo es del 50% (Zoghbi & Orr, 2014).

El diagnóstico se basa en la presencia de las manifestaciones clínicas características y los antecedentes familiares. Las pruebas genéticas tienen una gran precisión diagnóstica, por lo que permiten confirmar el diagnóstico, realizarlo en pacientes atípicos, identificar el problema en individuos asintomáticos en riesgo (Suchowersky, 2014) y realizar una identificación preimplantacional de embriones afectados.

Para quien padece una EH la vida cotidiana cambia radicalmente. Un test genético positivo puede influir en la decisión de tener hijos y puede generar importantes dificultades para obtener una hipoteca, un seguro de vida o un seguro médico. La enfermedad, que suele manifestarse entre los 35 y los 55 años, irá afectando de forma progresiva su capacidad para vivir de forma independiente, hasta limitarle gravemente para realizar las actividades de la vida diaria. Muchos pacientes y familiares consideran que son mucho peores los problemas psiquiátricos, como depresión, ansiedad, apatía, irritabilidad o conductas obsesivas, que los motores, como el corea (Asociación Corea Huntington Española, 2014).

Independientemente de la edad de inicio, la EH evoluciona progresivamente hacia un deterioro que provoca una enorme morbilidad y mortalidad prematuras. El tratamiento es multidisciplinar y se limita al manejo de los síntomas y a optimizar la calidad de vida. El deterioro cognitivo es inevitable. Los aspectos dominantes en este área tienen que ver con una disfunción ejecutiva: con la dificultad para tomar decisiones, para realizar varias tareas simultáneamente o para cambiar de unas tareas a otras. Es típico que los pacientes no se den cuenta de sus déficits. Las complicaciones, como la neumonía por aspiración y otras infecciones provocan su fallecimiento de 10 a 30 años tras el inicio de los síntomas.

Si bien la EH es poco frecuente, la demencia por cualquier causa no lo es. La carga social que representa la demencia avanzada (DA) es muy importante y creciente. Se considera DA aquella que alcanza el estadio 7 de la *Global Deterioration Scale*, consistente en un profundo déficit de memoria con incapacidad para reconocer a los miembros de la familia, una limitación del lenguaje a menos de 5 palabras, una total dependencia funcional, incontinencia e incapacidad para la marcha. Los datos disponibles sugieren que la mayoría de estos pacientes (54,8%) fallecen en los siguientes 18 meses (Mitchell et al., 2009), pero no hay ningún método fiable para estimar el riesgo de fallecimiento en los próximos 6 meses, por lo que el tratamiento paliativo no puede basarse en el pronóstico, sino en maximizar el bienestar del paciente. Un tratamiento paliativo efectivo en este tipo de pacientes mejora sus síntomas, reduce la carga para el cuidador y ayuda a asegurar que las decisiones que se tomen estarán basadas en información adecuada y adaptadas a los objetivos y necesidades del paciente y su familia (Mitchell, 2014).

Uno de los muchos problemas que plantean los pacientes con DA es el de la nutrición e hidratación artificiales con dispositivos como las sondas nasogástricas o los tubos de gastrostomía. En el momento actual se sabe que la mayoría de los problemas para la

alimentación en pacientes con DA se deben a disfagia oral o faríngea, o a una incapacidad para realizar esta tarea. Siempre es necesario descartar cualquier proceso agudo intercurrente, como un ictus. Es posible mejorar estos problemas alterando la textura de los alimentos y hay pruebas de moderada calidad que indican que los suplementos calóricos específicos promueven un aumento de peso (Mitchell, 2014).

Es evidente que la nutrición e hidratación son esenciales para la vida. La falta total de nutrición conduce a la muerte en semanas o meses y la de hidratación en pocos días. Aunque esto podría ocurrir en algún paciente con DA, lo habitual es que estos enfermos continúen manteniendo un estado nutricional y de hidratación aceptable, a pesar de sus graves dificultades para la deglución. Las pruebas acumuladas en estudios de moderada calidad sugieren que los dispositivos como las sondas nasogástricas o los tubos de gastrostomía, que pueden tener efectos adversos, no mejoran la supervivencia, el estado nutricional, la probabilidad de aparición de escaras o la frecuencia de neumonías por aspiración u otras infecciones.

Esta ha sido una de las razones que ha llevado al *Royal College of Physicians* a publicar en el año 2010 una guía titulada *Oral feeding difficulties and dilemmas: A guide to practical care, particularly towards the end of life*, actualizada en el 2014 y suscrita por un panel multidisciplinar de expertos que representan a varias sociedades profesionales británicas (*Royal College of Physicians & British Society of Gastroenterology*, 2010). En ella se indica que en el caso de la EH la dificultad para alimentarse por vía oral suele tener que ver inicialmente con los movimientos anormales de la cavidad oral provocados por el corea y, posteriormente, por la disfagia asociada a la demencia. En cualquier caso de DA, en esta guía se recomienda informar adecuadamente a la familia, tener en cuenta sus decisiones y evitar en lo posible el uso de técnicas de alimentación artificial, trabajando las estrategias que permiten mantener todo lo posible la vía oral de alimentación.

En estudios previos, la práctica médica cotidiana parecía discurrir por derroteros muy diferentes a estas recomendaciones. En un estudio realizado a familiares de pacientes que habían sido remitidos para colocar una sonda de gastrostomía, aproximadamente el 50% expresó insatisfacción con el procedimiento de toma de decisiones. Los médicos, por su parte, manifestaron el convencimiento de que la gastrostomía alargaría la vida y la calidad de vida de los pacientes y tenían la sensación de estar sometidos a presión administrativa para realizar este tipo de procedimiento con el fin de que los pacientes fueran derivados lo antes posible del hospital de agudos a residencias medicalizadas (Golan et al., 2007). En otra encuesta realizada a familiares de pacientes fallecidos por demencia en residencias de ancianos, hospicios y hospitales en 5 Estados de los Estados Unidos, el 10,8% respondió que su familiar había llevado una sonda de alimentación enteral; de ellos, el 13,7% no había deliberado acerca del uso de estos dispositivos y el 41,6% refirieron que la deliberación fue menor de 15 minutos; los riesgos de poner estos dispositivos no se abordó en un tercio de los casos, el 51,8% tuvo la impresión de que el personal sanitario estaba totalmente a favor de su uso y el 12,6% se sintió presionado por el médico para colocárselo; a menudo, el paciente había sido inmovilizado física (25,9%) o farmacológicamente (29,2%) (Teno et al., 2011).

La variabilidad clínica en el uso de nutrición artificial en pacientes con DA puede tener que ver con la falta de información, con una falta de confianza en la solidez de los datos epidemiológicos disponibles, con una dificultad para saber cómo utilizar esos datos en las situaciones concretas y con la gestión de las cuestiones de valor implicadas. El grado de incertidumbre que se hace necesario gestionar, caso por caso, es muy elevado y el problema no parece estar ni mucho menos resuelto. A ello contribuyen otros argumentos como que la disfagia no sea un problema propiamente terminal en las demencias, que no habría por qué temer que se alargue la situación penosa de sufrimiento dado que la alimentación artificial no aumenta la supervivencia, que las gastrostomías no tienen por qué significar el final de una alimentación oral agradable y que estos dispositivos proporcionan una vía para suministrar medicación que podría evitar ingresos o un modo de obviar momentos de tensión en las comidas (Regnard et al., 2010).

La necesidad de individualizar las intervenciones pone aún más de relieve la importancia de las cuestiones de valor en la gestión de estas situaciones y la necesidad de saber realizar una deliberación rigurosa caso por caso.

2. Caso clínico

Se trata de un varón de 60 años, sin antecedentes personales relevantes, diagnosticado hace 19 años de EH, que desde hace una década se está manifestando con un cuadro de demencia progresiva. Su madre murió con este diagnóstico y tiene otra hermana afectada. Vive con su esposa, que es la cuidadora principal en este momento, y con sus dos hijos, que están informados del carácter hereditario de la enfermedad. Ellos, hasta el momento, han decidido no someterse a un estudio genético para determinar si están o no afectados, siendo conscientes de la implicación que esto tendría para su descendencia.

La situación clínica actual es de una demencia grave, con desconexión del medio, conservando los ciclos de vigilia-sueño. No pronuncia palabra alguna y tiene movimientos rápidos, involuntarios e irregulares generalizados. Además presenta muchas dificultades para andar y mantenerse sentado, por lo que está la mayor parte del día en la cama, exceptuando una visita diaria al servicio para la deposición y un “paseo” diario de unos cinco minutos (porque no aguanta más), sujetado por dos personas. Tiene incontinencia urinaria y es dependiente para todas las actividades de la vida diaria. Su mujer piensa que en este momento no reconoce a nadie y que, en general, no sufre salvo en dos momentos: cuando se le obliga al paseo diario y cuando come, porque se atraganta. La mayor parte del día la expresión facial del paciente no indica sufrimiento, pero tampoco muestra respuestas favorables a estímulos ambientales positivos.

Ha comenzado a tener dificultades para la deglución y tiene episodios de atragantamiento muy frecuentes. El neurólogo que habitualmente le atiende, ha comunicado a la familia que habría que pensar en practicarle una gastrostomía para proporcionarle alimentación enteral. La mujer no habló explícitamente con su marido sobre la forma de cuidarlo llegada la situación de dependencia, pero no tiene ninguna duda de que no querría que se hiciera ninguna medida como la inserción de un tubo de nutrición enteral para mantenerle, llegada esa situación. Los hijos corroboran esta

opinión. Ella alberga, no obstante, muchas dudas porque le parece muy duro dejarlo morir de hambre, por el sufrimiento que puede conllevar. Por otro lado, se plantea que, si se le hace la gastrostomía, solo se perpetuaría una situación que el paciente hubiera considerado inaceptable y que puede durar muchos años. En relación con este asunto, de momento se ha pedido consulta con una unidad de otorrinolaringología especializada con el fin de agotar todas las posibilidades de alimentación oral.

El médico de familia de este paciente, que ya le conocía antes de deteriorarse cognitivamente, tiene constancia de que la relación de la pareja era excelente y no tiene dudas sobre lo que expresa la esposa, estando razonablemente convencido de que ella está transmitiendo de buena fe lo que cree que sería el deseo del paciente, en concreto, que no quería que se mantuviese la situación alimentándole a través de una gastrostomía o una sonda nasogástrica. En ese sentido cree que estaría justificado no colocar ningún tubo de alimentación, pero comprende que tomar la decisión de dejar de alimentarlo es muy difícil, dado que el aspecto general del paciente y su aparente calidad de vida son aceptablemente buenos.

En la exploración física presenta movimientos coreiformes y se encuentra con los ojos abiertos, pero es incapaz de responder de ningún modo al saludo, a órdenes sencillas, o a estímulos verbales. Sí responde a estímulos dolorosos con expresión facial de malestar. Todo ello ha llevado a su médico de familia a concluir, en consonancia con la opinión del neurólogo, que la desconexión con el medio es muy grave, la propia de un cuadro de demencia muy evolucionado. Piensa que, en caso de que no fuera posible realizar alimentación oral, quizá fuera necesario tener que realizar una sedación terminal para evitar un sufrimiento incoercible mediante otras medidas paliativas. Sin embargo, comparte las dudas de la esposa del paciente, al verlo con un aspecto general bueno.

3. Deliberación sobre los hechos

La deliberación sobre los hechos se refiere a la reflexión sobre los datos observables, especialmente los provenientes de la ciencia, y que por tanto son objetivos, contundentes e impositivos (Gracia, 2007). En ella se describen los datos relativos al caso y se aclaran las dudas que éste pueda suscitar. Esta deliberación ya se ha realizado, en cierto modo, a lo largo de la introducción y de la exposición del caso. Los datos podrían resumirse de la siguiente forma: se trata de un paciente diagnosticado de EH, con una demencia muy evolucionada, que empieza a presentar problemas para la ingesta oral de alimentos. La deliberación posterior se ciñe, por tanto, a estos datos y no pueden extrapolarse sus conclusiones a otros contextos clínicos, como ictus o procesos desmielinizantes.

4. Deliberación sobre los valores

La deliberación sobre los valores trata de identificar los problemas éticos que plantea el caso, definiendo el problema principal (que en este caso se centra en el planteado por el médico de familia del paciente) y tratando de identificar los valores implicados y en conflicto.

a) Problemas éticos

En casi cualquier situación clínica se pueden identificar múltiples problemas éticos. A continuación, sin ánimo de exhaustividad, se presentan algunos de ellos. El lenguaje es de carácter preferentemente narrativo:

- ¿Está realmente en riesgo la vida del paciente? A primera vista, esta pregunta parece más de orden científico-técnico que ético. Sin embargo, los datos de carácter empírico son contradictorios. Por un lado, los datos poblacionales sugieren que no hay diferencias en la supervivencia, se coloque o no un tubo de alimentación enteral. Por otro lado, está claro que alguien que deja de ingerir completamente líquidos fallecerá inexorablemente en un plazo aproximado de 3-14 días y, si sigue ingiriendo líquidos pero no alimentos, en un plazo aproximado de unas 9 semanas (*Royal College of Physicians & British Society of Gastroenterology*, 2010). El carácter ético de la cuestión se deriva del propio valor de la vida humana y de la inevitable incertidumbre respecto a lo que le puede ocurrir en un paciente concreto que empieza a tener problemas para alimentarse oralmente.
- ¿Cuál sería la voluntad del paciente en caso de poder tomar una decisión de forma autónoma en el momento actual? El respeto a la voluntad del paciente se funda en el máximo valor y el respeto que merecen las personas. Carecer de esta información obligaría a buscar criterios que permitan, de forma razonable, orientar la acción para respetar lo que podría haber sido el deseo del paciente.
- ¿Estaba informado el paciente sobre los problemas futuros que acarrearía su enfermedad? La información previa es un requisito que puede permitirle al paciente tomar medidas para anticipar situaciones problemáticas y respetar su voluntad a la hora de resolverlas. Unida a esta cuestión está la pregunta de cuándo y cómo realizar la transmisión de esa información, así como la de cómo y cuándo debería realizarse una reflexión con el paciente respecto sus valores, creencias y la posibilidad de concretar unas instrucciones previas en caso de una situación de deterioro cognitivo grave.
- ¿El juicio y decisión por sustitución por parte de los familiares representará razonablemente el mejor interés del paciente? Al no tener instrucciones previas del paciente, la esposa es alguien clave en la toma de decisiones. No es difícil imaginar la tensión emocional y el posible bloqueo que acarrear las decisiones al final de la vida, especialmente en enfermedades neurológicas muy evolucionadas. Por otro lado, diversas consideraciones relacionadas con las convicciones morales o religiosas pueden hacer que el familiar se encuentre en una situación de enorme perplejidad a la hora de decidir. Por si fuera poco, en un porcentaje nada despreciable, puede darse una discrepancia entre lo que podría haber sido la decisión más probable del paciente y la decisión del familiar (Berger et al., 2011).

- ¿Están los familiares suficientemente informados como para tomar una decisión por sustitución razonablemente fundamentada, o se basa en suposiciones? La mujer y los hijos han manifestado su convicción de que el paciente no querría que le colocaran tubos de alimentación enteral que prolongaran artificialmente una situación de grave deterioro de su salud; sin embargo, no han manifestado cómo han llegado a esta convicción. Si bien este dato es poco relevante desde el punto de vista legal, sí que parece significativo para tener una información que le permita al médico participar mejor en una deliberación compartida.
- ¿Cuál sería el mejor interés del paciente? Dar respuesta a esta cuestión es extraordinariamente problemático, pues incluye una ponderación de beneficios frente a riesgos y perjuicios desde el punto de vista médico, pero también tomar en consideración, en la medida de lo posible, los valores y convicciones del paciente. Es especialmente problemático cuando parece haber un conflicto entre los deseos expresados conservando aún la competencia para tomar decisiones autónomas (“intereses fundamentales”) y los deseos referidos al momento presente, cuando el paciente, ya incompetente, parece encontrarse en una situación de aparente bienestar (“intereses experienciales”) (*Royal College of Physicians and British Society of Gastroenterology*, 2010).
- ¿Están los profesionales sanitarios suficientemente informados sobre las ventajas, inconvenientes e indicaciones de la nutrición enteral artificial en la actualidad? Los datos empíricos sugieren que hay una gran variabilidad clínica (asociada, por ejemplo, a la especialidad y a la etnia del médico) a la hora de aconsejar o desaconsejar el uso de alimentación enteral artificial (Modi et al., 2007). Puesto que no hay una buena ética sin buenos datos, un aspecto de la deliberación incluye considerar las lagunas de conocimientos científico-técnicos o legales que pueden estar condicionando la calidad de la toma de decisiones.
- ¿Son suficientemente consistentes los datos disponibles respecto al uso de alimentación artificial en demencia avanzada? Se ha mencionado que la calidad de los estudios es moderada. De hecho, en relación con la supervivencia, no contamos con ensayos clínicos aleatorizados que arrojen un nivel de evidencia de elevada calidad. Esto plantea un problema ético en tanto en cuanto está en cuestión la verdad científica y, por tanto, la consistencia de los conocimientos en los que se apoyan las decisiones.
- ¿Cómo llevar a cabo una deliberación compartida entre el médico y la familia sobre la mejor opción a seguir? Las posibilidades de acción son muy diversas, desde la prescripción paternalista e impositiva del curso a seguir por parte del médico, a la descarga total en la familia del proceso de deliberación ofreciendo una información considerada suficiente, pasando por un proceso en el que se apoye de un modo empático la toma de decisiones de la familia. La respuesta a este problema ético es especialmente compleja y delicada cuando la decisión del paciente o la familia colisiona con los valores del médico.
- ¿Se está menospreciando la vida del paciente si se decide no colocar un tubo, aun a riesgo de que fallezca próximamente por deshidratación o desnutrición? Las tradiciones religiosas (al menos la judía, la cristiana y la musulmana)

consideran la vida humana como algo sagrado, ya que tiene su origen y destino en la divinidad. Sin embargo, estas tradiciones contemplan situaciones en las que no está justificado el mantener la vida biológica a toda costa. Por otro lado, muchos consideran que la vida humana tiene valor en cuanto proyecto, de modo que, cuando este proyecto se derrumba por la demencia, la vida biológica deja de tener sentido y, por tanto, valor. Otros consideran que la vida humana tiene, al mismo tiempo, un valor intrínseco que hay que respetar y un indudable valor instrumental. Todo ello pone de relieve la complejidad del problema ético que plantea esta cuestión.

b) Problema ético principal

Se ha optado por el problema que planteó el médico de familia en su consulta al comité de ética asistencial. Recogía una duda compartida, tanto por el médico como por la esposa del paciente: ¿Es correcto dejar de alimentar a un paciente con una enfermedad neurológica en fase de demencia muy evolucionada, pero con un buen aspecto general, al que es imposible administrar alimentación por vía oral por problemas en la deglución?

c) Valores implicados que entran en conflicto

En los problemas éticos se produce una situación en la que dos o más valores parecen colisionar, pues parece imposible realizar uno sin lesionar otro. Identificar problemas éticos en la práctica clínica es importante, debido a que introducen una triple disonancia o perplejidad: cognitiva, afectiva y volitiva. Cognitiva, porque hay una laguna de conocimiento en la que no se sabe qué es lo mejor; a pesar de tener todos los datos de orden científico-técnico o legal necesarios, no se sabe qué es lo mejor que se debería hacer aquí y ahora. Hay también una disonancia afectiva porque no saber qué hacer puede generar cierta ansiedad o malestar pero, además, porque los valores también se aprehenden por la vía emocional, mediante un tipo de emociones que son las estimaciones (Gracia, 2013). Siendo esto así, el conflicto de valores representa también un conflicto entre sentimientos, entre este tipo de percepciones emocionales. Y, finalmente, se produce una disonancia volitiva, dado que dificulta determinar cuál es el curso de acción correcto o qué debe hacerse en esa situación concreta. Es, por tanto, muy lógico pensar que esta situación no hará sino crear una distorsión en la práctica clínica que puede repercutir negativamente en la calidad de la atención.

• Valores implicados:

El valor “vida del paciente”: Los datos poblacionales sugieren que en este tipo de pacientes la inserción de un tubo de alimentación enteral no alarga ni disminuye la vida. De ahí que la posibilidad de que sea “imposible administrar alimentación por vía oral por problemas de deglución” es algo, en principio, poco probable. En una revisión sistemática se incluyeron 7 estudios observacionales que lo demostraban (Sampson et al., 2009). Varios estudios de cohortes coinciden con estos hallazgos. Por ejemplo, el realizado a un nivel nacional sobre 36.492 pacientes con demencia avanzada ingresados en instituciones sociosanitarias, en el que al 5,4% de los cuales se les colocó una sonda de alimentación enteral en el primer año tras el comienzo de problemas para alimentarse. El análisis multivariante no mostró diferencia en la supervivencia entre los que tenían o no tenían la sonda de alimentación enteral. El

mismo estudio mostró que tampoco había diferencias de supervivencia según el momento (precoz o más tardío) de la colocación (Teno et al., 2012).

Esto significa al menos dos cosas: primero, que la probabilidad de que haya un riesgo inminente para la vida del paciente es pequeña, a pesar de que se decida no colocar ningún tubo de alimentación; y, segundo, que el tubo no parece garantizar una mayor supervivencia, excepto en el caso en que sea completamente imposible cualquier modo de hidratación y nutrición oral sin tubo. Hay que concluir que el riesgo para la vida del paciente es relativamente bajo, aunque no inexistente, si se decide no utilizar nutrición artificial.

El valor “respeto a la voluntad del paciente”: La familia tiene la convicción de que el paciente no querría que se le colocaran tubos de nutrición enteral, aunque no se han presentado datos consistentes relativos a instrucciones previas verbales o escritas. Esto presenta un escenario de incertidumbre respecto a lo que podría ser la voluntad del paciente en el momento actual, lo cual hace que el peso de la decisión descansa principalmente en la esposa, que deberá tomar decisiones por sustitución.

El valor “bienestar o calidad de vida del paciente”: No hay que perder de vista que este valor ya se encontraba sumamente lesionado, pues el paciente está viviendo una situación humanamente devastadora. Pero, además, se ha agravado cuando ha empezado a sufrir durante el momento de las comidas.

El valor “deliberación prudencial en las decisiones por sustitución”. Para muchos profesionales, ya sea por un estilo de relación clínica de contrato (privado o público) o por una discrepancia de valores con las decisiones tomadas, este valor no formaría parte de sus referentes a la hora de tomar decisiones. Sin embargo, la búsqueda de la excelencia no puede desentenderse de las consecuencias negativas que pueden tener para el paciente unas decisiones por sustitución basadas en una falta de adecuada información científico-técnica o en una falta de apoyo profesional ante el enorme peso emocional y moral que supone para cada uno de los miembros de la familia y para el sistema familiar en su conjunto la toma de decisiones en circunstancias tan difíciles. Se asume, por tanto, este valor como un referente de primer orden a la hora de proponer cursos de acción concretos.

- Conflicto de valores:

En el problema que plantea el médico de familia del paciente estarían entrando en conflicto el valor del respeto a la voluntad del paciente (tal como la comprende la familia) y el valor vida, por el riesgo, en principio bajo, pero real, de que fallezca por incapacidad total para ingerir líquidos o sólidos por vía oral. Por otro lado, también está en conflicto la voluntad anterior del paciente de que no se utilicen tubos (“intereses fundamentales”), con lo que podría ser su opinión en el momento actual, cuyo bienestar podría mejorar con la colocación de un tubo de alimentación enteral que le evitara los momentos de atragantamiento (posibles “intereses experienciales”) si fallaran otras opciones.

5. Deliberación sobre los deberes

En la deliberación sobre los deberes se trata de encontrar los cursos de acción que deberían llevarse a cabo para tratar de preservar y realizar los principales valores implicados. Los deberes se formulan en forma de cursos de acción concretos. Presuponen ciertas habilidades de comunicación, actitudes y cualidades humanas sin las cuales no es posible su realización efectiva. Siempre que se considere relevante, se hará alusión a ellas. Para la deliberación sobre los deberes es útil delimitar cursos de acción extremos, intermedios y el curso óptimo.

a) Cursos extremos de acción

Los cursos extremos ayudan a situar los límites entre los cuales deberían discurrir los cursos de acción, dado que tienden a vulnerar alguno de los valores implicados. Tanto el dejar de alimentar por vía oral como el colocar una sonda de nutrición enteral constituyen cursos de acción que tienden a lesionar la propia vida del paciente o la decisión por sustitución de la familia, respectivamente, por lo que no son aceptables.

b) Cursos intermedios de acción

- Tranquilizar. Parece necesario tranquilizar a la familia explicando que, a pesar de las dificultades para alimentarse, lo más probable es que el paciente pueda continuar durante mucho tiempo con toma de alimentos por vía oral. Además, habría que revisar las creencias en torno al uso de sondas de alimentación enteral, informando de que los datos disponibles no solo no apoyan la idea de que mejoran la supervivencia, la nutrición y el riesgo de escaras o infecciones respiratorias por aspiración, sino que muestran inconvenientes que hacen pensar que la relación riesgo/beneficio va a ser probablemente perjudicial para este tipo de pacientes. De este modo se alivia una tensión que permite realizar la deliberación de forma más sosegada y sin precipitación, sin poner en riesgo la vida del paciente, ni su voluntad expresada antes del deterioro cognitivo.
- Realizar una consulta especializada para obtener una valoración y pautas que permitan mantener una alimentación oral. Es necesaria una evaluación detallada del mecanismo por el que se produce la disfunción para la alimentación oral y la prescripción de alimentos especiales, generalmente de mayor consistencia y contenido calórico. De ahí la importancia de apoyar a la familia en la consulta en unidades especializadas en este tipo de problemas. Esto puede evitar que las tomas se conviertan en un momento de tensión o sufrimiento y facilitar, en lo posible, que sea un momento agradable. De este modo se consigue preservar el valor vida, la calidad de vida y el respeto a la voluntad del paciente, así como la decisión por sustitución de la familia.
- Apoyo a la familia en el proceso de deliberación. Este curso de acción busca realizar un valor cuyo propósito es buscar lo mejor para el paciente. Para ello es necesario que el médico sepa escuchar y proporcionar la información precisa con claridad y empatía. Esto requiere tiempo, habilidades de comunicación y, al menos, una actitud de extremo respeto a los valores y las decisiones tomadas por sustitución.

Esta actitud no supone, cuando las consideraciones de la familia parezcan perjudicar el mejor interés del paciente o cuando la familia lo requiera, inhibirse a la hora de presentar con prudencia la propia opinión. Para ello habría que evitar escrupulosamente mensajes manipulativos o coactivos.

El respeto tampoco presupone, si es que se produce una discrepancia grave, renunciar al propio juicio de conciencia. En caso de objeción de conciencia, sería necesario plantearla abiertamente y garantizar la continuidad de la atención por otro profesional, evitando el aprovechamiento de una posición de poder para obligar coactivamente a la familia a tomar el curso de acción que el médico considere en conciencia el más correcto. Esto lesionaría gravemente el valor de respeto a las personas y constituiría una vulneración de la *LEY 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica*.

- En el caso improbable de que el paciente fuera totalmente incapaz de ingerir oralmente alimentos se abre un escenario especialmente difícil, porque es previsible un fallecimiento en poco tiempo, si no se le nutre mediante la colocación de un tubo de alimentación enteral. Pero es la situación que más preocupa al médico y a la familia.

Para algunos no es éticamente permisible dejar de hidratar y nutrir al paciente, aunque sea mediante la inserción de dispositivos en su tubo digestivo, considerados parte de los “cuidados básicos” de atención a quien tiene una necesidad perentoria de ayuda. Sin embargo, la inserción de tubos de alimentación enteral requiere habilidades profesionales específicas, médicas y de enfermería, y tiene sus riesgos. Por esta razón el uso de tubos de nutrición enteral debería ser considerado un “tratamiento médico”, y no un simple “cuidado básico” (*Royal College of Physicians & British Society of Gastroenterology*, 2010). En ese caso, la inserción de tubos no sería algo moralmente obligatorio, como lo sería en caso de que sean considerados parte de los cuidados básicos. Esto supone que, en determinadas circunstancias, pueda ser correcto éticamente “dejar de alimentar a un paciente con una enfermedad neurológica en fase de demencia muy evolucionada, pero con un buen aspecto general, al que es imposible administrar alimentación por vía oral por problemas en la deglución”.

La noción de “mejor interés” (*best interest*) cobra una especial importancia cuando el médico debe deliberar con la familia, o tomar una decisión sin contar con la opinión de la familia. El curso de acción elegido debe estar apoyado por un cuerpo de opinión médica fiable (*responsible body of medical opinion*) y, si esto es así, debe tener en cuenta todas las circunstancias relevantes, como: a) valorar si es probable que la persona quisiera el curso de acción tomado en caso de ser competente; b) tratar en lo posible de involucrar al paciente en la decisión; c) no estar motivado por el deseo de precipitar la muerte del paciente; d) considerar sus deseos pasados y presentes, así como sus creencias y valores y otros factores que él hubiera considerado y que hubieran influido en la decisión si fuera competente; e) tener en cuenta, si es posible y apropiado, la opinión de los cuidadores, el representante legal y, en su caso, cualquier persona designada por el juez. En Gran Bretaña esto está regulado legalmente por la *Mental Capacity Act* del año 2005.

En el caso de este paciente, sería necesario confirmar la consistencia de los datos disponibles. De ser así, estos indican que su mejor interés es el de no alargar artificialmente una situación de grave deterioro neurológico colocándole un tubo de

nutrición enteral. Desde un punto de vista estrictamente médico, en una situación tan devastadora humanamente como es una demencia avanzada, hay que plantearse si el uso de medios técnicos que prolongan artificialmente esta circunstancia no es un modo de obstinación terapéutica con el que se está infligiendo un grave daño al paciente. Habrá que tener claro cuáles son los objetivos de esta intervención.

En caso de que se descarte la nutrición enteral artificial, se hace especialmente necesario garantizar unos buenos cuidados básicos y paliativos. Dentro de los primeros, habría que incluir las medidas de higiene, la prevención de escaras y un entorno social apropiado; y dentro de los segundos, el ofrecimiento de pequeñas cantidades de líquido o alimento que eviten la posible sensación de sed o hambre. Este curso de acción requiere, por parte del médico responsable, habilidades de comunicación y de deliberación compartida, así como un temple moral en el uso prudente de recursos técnicos y ante el hecho de una muerte inminente.

c) Curso óptimo

En el escenario clínico actual, el curso óptimo consistiría en informar respecto al pronóstico de la enfermedad, así como de la eficacia y efectos adversos del uso de sondas o tubos de alimentación enteral; en realizar las consultas necesarias para evaluar y tratar el tipo de dificultad para la alimentación oral que presenta en este momento el paciente; y en apoyar a la familia en las dificultades que van a surgir inevitablemente en el proceso de deliberación.

En el caso improbable de que se produzca una dificultad insalvable para la alimentación oral, con un riesgo vital inmediato, es especialmente relevante el apoyo deliberativo a la familia en el juicio por sustitución que deba hacer, así como el respeto a la decisión que tome. Será necesario buscar el mejor interés del paciente, que incluye el respeto a lo que podría haber sido su voluntad, evitar provocarle un daño mayor y mantener su bienestar mediante los cuidados básicos y paliativos necesarios.

6. Pruebas de consistencia

Prueba de la legalidad: el curso de acción óptimo, que contempla dos escenarios diferentes, se encuentra en ambos casos dentro del marco legal español, reflejado principalmente en el *Convenio de Oviedo* y en la *LEY 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica*, por la que la familia es quien debe tomar una decisión subrogada y tiene la prerrogativa de no otorgar consentimiento a un tratamiento médico.

Prueba de la publicidad: los cursos de acción óptimos son defendibles públicamente.

Prueba de la temporalidad: la decisión no sería diferente en caso de disponer de más tiempo para tomarla.

7. P. D.

El paciente pudo seguir nutriéndose por vía oral sin necesidad de ninguna sonda de alimentación enteral hasta que falleció por una infección intercurrente unos 14 meses después de realizada la consulta al Comité de Ética.

Bibliografía

- Asociación Corea Huntington Española. (2014). *Vida cotidiana*. Consultado el 13 de julio de 2014 en Internet: <http://www.e-huntington.es/%c2%bfque-es-la-enfermedad-de-huntington/vida-cotidiana/>
- Berger, J. T.; Hida, S.; Chen, H.; Friedel, D. y Grendell, J. (2011). Surrogate consent for percutaneous endoscopic gastrostomy. *Archives of Internal Medicine*, 171(2), 178–179. doi:10.1001/archinternmed.2010.494
- Golan, I.; Ligumsky, M. y Brezis, M. (2007). Percutaneous endoscopic gastrostomy in hospitalized incompetent geriatric patients: poorly informed, constrained and paradoxical decisions. *The Israel Medical Association Journal: IMAJ*, 9(12), 839–842.
- Gracia, D. (2007). Origen, fundamentación y método de la bioética. En: Gracia, D. (ed.), *La Bioética en la educación secundaria*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, pp. 9-50. ISBN: 978-84-369-4441-9
- Gracia, D. (2013). Valor y precio. Madrid: Triacastela.
- Mitchell, S. L.; Teno, J. M.; Kiely, D. K.; Shaffer, M. L.; Jones, R. N.; Prigerson, H. G.; Volicer, L.; Givens, J. L. y Hamel, M. B. (2009). The clinical course of advanced dementia. *The New England Journal of Medicine*, 361(16), 1529–1538. doi:10.1056/NEJMoa0902234
- Mitchell, S. L. (2014). *Palliative care of patients with advanced dementia*. Consultado el 15 de mayo de 2014 en: UpToDate, Post TW (Ed), UpToDate, Waltham, MA.
- Modi, S. C.; Whetstone, L. M. y Cummings, D. M. (2007). Influence of patient and physician characteristics on percutaneous endoscopic gastrostomy tube decision-making. *Journal of Palliative Medicine*, 10(2), 359–366. doi:10.1089/jpm.2006.0145
- Regnard, C.; Leslie, P.; Crawford, H.; Matthews, D. y Gibson, L. (2010). Gastrostomies in dementia: bad practice or bad evidence? *Age and Ageing*, 39(3), 282–284. doi:10.1093/ageing/afq012
- *Royal College of Physicians and British Society of Gastroenterology* (2010). *Oral Feeding Difficulties and Dilemmas: A Guide to Practical Care, Particularly Towards the End of Life*. London: Royal College of Physicians of London.
- Sampson, E.; Candy, B. y Jones, L. (2009). Enteral tube feeding for older people with advanced dementia. *Cochrane Database of Systematic Reviews*, 2(CD007209). doi:10.1002/14651858.CD007209.pub2.
- Shega, J. W.; Hougham, G. W.; Stocking, C. B.; Cox-Hayley, D. y Sachs, G. A. (2003). Barriers to limiting the practice of feeding tube placement in advanced dementia. *Journal of Palliative Medicine*, 6(6), 885–893. doi:10.1089/109662103322654767
- Suchowersky O (2014). *Huntington disease: Clinical features and diagnosis*. Consultado el 15 de mayo de 2014 en: UpToDate, Post TW (Ed), UpToDate, Waltham, MA.
- Teno, J. M.; Gozalo, P. L.; Mitchell, S. L.; Kuo, S.; Rhodes, R. L.; Bynum, J. P. W. y Mor, V. (2012). Does feeding tube insertion and its timing improve

- survival? Journal of Teno, J. M.; Gozalo, P. L.; Mitchell, S. L.; Kuo, S.; Rhodes, R. L.; Bynum, J. P. W. y Mor, V. (2012). Does feeding tube insertion and its timing improve survival? Journal of the American Geriatrics Society, 60(10), 1918–1921. doi:10.1111/j.1532-5415.2012.04148.x
- Van der Weiden, R. M. (1989). George Huntington and George Sumner Huntington. A tale of two doctors. History and Philosophy of the Life Sciences, 11(2), 297–304.
 - Zoghbi HY y Orr HT (2014). Huntington disease: Genetics and pathogenesis. Consultado el 15 de mayo de 2014 en: UpToDate, Post TW (Ed), UpToDate, Waltham, MA.
 - Zubiri, X. (1992). Sobre el sentimiento y la volición. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri.

La bioética en el horizonte del siglo XXI^[1]

Diego Gracia

Presidente de la Fundación de Ciencias de la Salud

Francesc Abel

Francesc Abel ha escrito con su vida y con su obra una de las páginas fundamentales de la bioética de las cuatro últimas décadas. Nacido en 1933, se licenció en Medicina en 1957 y en 1960 entró en la Compañía de Jesús. Entre 1972 y 1975 hizo en la Universidad de Georgetown un Máster en Demografía y Población, lo que le permitió colateralmente seguir muy de cerca el nacimiento y primeros pasos del movimiento de la bioética desde la atalaya de uno de sus centros más representativos. Vuelto a España, fundó el Instituto Borja de Bioética (1976), en el que desarrolló toda su labor hasta el final de sus días.

El interés de Abel por las cuestiones demográficas y de población estuvo relacionado, como no podía ser de otro modo, con algunos sucesos de particular relevancia acaecidos en aquellos años, y que le interesaban en su doble condición de especialista en Ginecología y sacerdote jesuita. Uno de esos fenómenos fue la aparición de la píldora de progesterona como método anticonceptivo en 1960. En España se comercializó en 1964 y fue legalizada como método anticonceptivo en 1978. Conviene también recordar que en 1968, Pablo VI publicó la encíclica *Humanae vitae* en la que condenaba el uso de la píldora como anticonceptivo. Por otra parte, la sentencia del caso *Roe vs. Wade*, que inició el proceso de liberalización del aborto en Estados Unidos, es del año 1970. Ni que decir tiene que todos estos acontecimientos, junto al hecho estadístico del crecimiento exponencial de la población humana, estuvieron muy *directamente* relacionados con el nacimiento de la bioética y no podían dejar indiferente a un ginecólogo católico.

Hay un tercer acontecimiento que influyó decisivamente en Francesc Abel, el de la revolución que en el mundo católico supuso la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965). Por más que no se ocupara directamente de problemas morales, sí dio unas directrices a los teólogos morales, que se encuentran contenidas en el *Decreto Optatum Totius*: “Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo” (Concilio Vaticano II, 1965: 16). Por otra parte, la *Constitución Gaudium et Spes* contenía orientaciones generales de indudable interés para los especialistas en teología moral.

Conjuntar todos estos elementos no resultaba tarea fácil. De hecho, era evidente que ya no podía procederse como en épocas anteriores, pero no lo era el modo de enfocar los problemas en esta nueva situación. De ahí la necesidad de sumar fuerzas y reunir a profesionales de diversa procedencia y vocación para aunar

enfoques y ver si podía responderse de forma adecuada a las exigencias de la nueva situación. Así nació el Instituto Borja de Bioética. Por más que su unificador fuera Francesc Abel, no hubiera sido posible sin el apoyo del General de la Compañía de Jesús, el inquieto y visionario Pedro Arrupe, que consciente de lo que en ese proyecto se jugaba la Compañía y la propia Iglesia, destinó dos jesuitas especializados en teología moral, Jordi M. Escudé y Manuel Cuyás, al nuevo centro. El influjo de Escudé, muy centrado en las cuestiones de fundamentación de la ética, fue esencial para Francesc Abel, con claras deficiencias en ese campo. Hay un texto de Escudé, *La fonamentació teològica de l'ètica*, publicado el año 1994, que da una clara idea de las categorías básicas que imperaron en el Instituto Borja desde sus mismos orígenes (Escudé, 1994).

Como no podía ser menos, Escudé comienza citando el texto conciliar que antes hemos reproducido, a la vez que comentando las orientaciones de la *Gaudium et Spes* sobre la necesidad del diálogo con el mundo a fin de descubrir conjuntamente valores que afectan a todos y que por tanto interesan también a todos, y no sólo a los cristianos.

Esto, sin embargo, planteaba una grave cuestión de principio. Se trataba de saber si la fe era condición previa a la ética o si, por el contrario, era posible una ética autónoma independiente de la religión, común a todos los seres humanos, por más que también existiera otra, más específica, propia de quienes profesan la religión cristiana. Los textos conciliares no aclaraban ni dirimían esta cuestión, lo que permite entender que en los años posteriores al Concilio surgieran dos corrientes, generalmente conocidas con los nombres de “ética de la autonomía” (*Autonome Moral*, *Weltethik*) y “ética de la fe” (*Glaubensethik*, *Heilsethik*). La primera de esas corrientes cobró carta de naturaleza a partir de 1970, cuando Josef Fuchs publicó su artículo *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?* en la revista *Stimmen der Zeit* (Fuchs, 1970: 99-112). Le contestó en la misma revista el principal representante de la ética de la fe, Bernhard Stoeckle, en 1973, con un artículo titulado *Autonome Moral: Kritische Befragung des Versuchs zur Verselbständigung des Ethischen* (Stoeckle, 1973: 723-736). Esta corriente tuvo en Karol Wojtyla a su máximo valedor. En el fondo de toda la polémica estaba la aplicación o no al campo de la teología moral de la distinción rahneriana entre dos órdenes de consideración de las cosas, también de los asuntos morales, denominados trascendental y categorial. La ética de la autonomía ha defendido siempre que la razón moral es autónoma en este segundo nivel, por más que la fe religiosa, y más concretamente la cristiana, dote a los actos humanos de sentido e intención nuevos, habida cuenta de que los sitúa en el horizonte de la fe. Esto es lo que Escudé llama “moral autónoma en el contexto de la fe”. La ética de la fe, por el contrario, considera que esa distinción es artificial y artificiosa, porque la moral cristiana afecta por igual a los dos órdenes, el categorial y el trascendental, de modo que no es concebible una ética auténtica desgajada de la religión, y más en concreto de la religión cristiana. “Si Dios no existe, todo está permitido”, había dicho ya uno de los personajes de Fiódor Dostoyevski en *Los hermanos Karamazov*.

Era difícil soslayar esta polémica a la altura de los años setenta, más para un moralista católico, y muy en especial para un jesuita. Escudé tomó claro partido en ella, y con él el Instituto Borja y, más en concreto, su director, Francesc Abel. Para comprobarlo, basta leer unas líneas del libro que Francesc Abel publicó el año 2007 con el título de *Bioética: Orígenes, presente y futuro*. En él escribe a propósito del modo de trabajar y enfocar los problemas éticos del Comité de Ética Asistencial del

Hospital San Joan de Déu de Barcelona: “La solución se encontró en el diálogo interdisciplinar según *la razón dialógica*, es decir, a través del diálogo celebrado entre todos los afectados por las normas institucionales, llegándose a la convicción por parte de todos de que éstas eran correctas si satisfacían intereses universalizables. A través del diálogo, algunos miembros abandonaron posiciones fideistas y el Comité llegó a la convicción de que en las decisiones de los casos presentados para la discusión era necesaria la libertad de espíritu para decidir en conciencia, respetando los pronunciamientos del Magisterio. En otras palabras, se apostaba por una *ética autónoma en el contexto de la fe*. Se buscó la fundamentación racional de las decisiones, no según una racionalidad científica, que no corresponde a la naturaleza de la ética, sino según la *racionalidad práctica* gobernada por la prudencia que discierne lo que es *razonable*.” (Abel, 2007: 46)

Está claro. Lo que Abel defiende como método del Comité de Ética que fundó, es la ética de la autonomía en el contexto de una institución católica. Se trata, pues, de la ética de la autonomía en el contexto de la fe, con lo que se sitúa en línea con la tesis defendida por sus hermanos en religión, Karl Rahner, en el orden de la teología sistemática, y su discípulo Josef Fuchs, en el de la teología moral. Se trataba de mantener a la vez los fueros de la autonomía moral y de la fe cristiana. De ahí que, siguiendo a Escudé, denominara su posición como “ética autónoma en el contexto de la fe”, léase, ética emancipada, secular, plural y autónoma, respetuosa y prudente con las decisiones del magisterio en materia moral.

¿Cómo conseguir esto que en principio parece una *coincidentia oppositorum* más propia del cardenal de Cusa? Tanto Escudé como Abel creen encontrar la solución en el “diálogo”, tan propugnado por Pablo VI. Pero más que en el diálogo puro y duro, creyeron ver la solución en el diálogo en condiciones de simetría propugnado por las llamadas éticas del discurso, las que en Alemania propugnaban autores como Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, y que en España empezaba a defender Adela Cortina (Cortina, 1985, 1986). El asunto estaba en cumplir con el criterio kantiano de universalización, no a través de la razón solipsista y monológica, como fue la kantiana, sino mediante la racionalidad compartida y dialógica. De lo que se trataba era de que todos los afectados por una norma, la que fuera, pudieran intervenir real o virtualmente, en condiciones de simetría, en la discusión de la norma, y pudieran aceptarla tras ese proceso pacíficamente y sin coacción. De ese modo, se conseguiría cumplir con el sacrosanto principio de universalidad, a la vez que se aceptaba el pluralismo y el respeto de los puntos de vista divergentes. No sólo era posible universalizar el consenso sino también el disenso.

La secularización como telón de fondo

El telón de fondo de toda esa polémica fue un fenómeno acaecido en la vida del Occidente sobre todo durante el último medio siglo, sin el cual no puede entenderse el nacimiento y espectacular desarrollo de la bioética. Me refiero al polémico y confuso asunto de la “secularización”. Confuso, porque se le identifica, erróneamente, con otros fenómenos sociales y culturales, como el “secularismo” y, sobre todo, el “laicismo”, entendidos estos, en sus formas extremas, como anticlericalismo y, más en general, como hostilidad hacia el fenómeno religioso. La secularización no tiene en principio nada que ver con eso. Se trata, simplemente, de un fenómeno histórico que consiste en la emancipación del tronco religioso de áreas o espacios no directamente

religiosos, y que han estado unidos a la religión por razones históricas; más brevemente, la secularización consiste en la emancipación de saberes o disciplinas no religiosas, del tronco religioso al que durante siglos estuvieron unidos. La secularización es consecuencia natural del logro de la mayoría de edad en áreas concretas de la vida social, que lograda una cierta madurez buscan emanciparse respecto del tronco religioso al que estuvieron unidas durante siglos o milenios. La secularización, en fin, va unida y es fruto de la autonomía conquistada por parte de espacios de la vida social no directamente religiosos. La secularización no niega la religiosidad; muy al contrario, ayuda a purificarla, distinguiéndola de cosas con las que se la ha venido confundiendo secularmente.

A lo largo de la historia de Occidente se han producido varios procesos de secularización. Tres son, para nosotros, los más significativos. Uno, el primero, tiene que ver directamente con la medicina. Es bien sabido que en muchas culturas fue difícil, si no imposible, diferenciar la medicina de la religión. Los chamanes siberianos, o los sacerdotes de Egipto, de Mesopotamia o del propio Israel, cumplían a la vez que funciones religiosas, otras médicas. Basta leer ciertos capítulos del libro del *Levítico* para tener constancia de ello (Lev 11-16). Es sobre todo en Grecia, con los médicos hipocráticos, cuando la medicina se emancipa de la religión y pasa a convertirse en una actividad secular. Valga, por todos, este testimonio con que se abre el tratado hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada*. Dice así: “Acerca de la enfermedad que llaman sagrada sucede lo siguiente. En nada me parece que sea algo más divino ni más sagrado que las otras, sino que tiene su naturaleza propia, como las demás enfermedades, y de ahí se origina. Pero su fundamento y causa natural lo consideraron los hombres como una cosa divina por su inexperiencia y su asombro, ya que en nada se asemeja a las demás. Pero si por su incapacidad de comprenderla le conservan ese carácter divino, por la banalidad del método de curación con el que la tratan vienen a negarlo. Porque la tratan por medio de purificaciones y conjuros.” (Escritos hipocráticos, 1983: 399)

Ese proceso de secularización que emancipó la medicina de la tutela de los sacerdotes se logró, si no completamente, porque todavía quedan quienes piensan con la mentalidad que el autor hipocrático critica, sí al menos de modo muy mayoritario, por lo que hoy ya casi nadie reivindica seriamente la vuelta de la medicina al redil de la teología o de la religión. Esto sucedió en Grecia, en torno al siglo V a.C., en el interior del proceso en que se produce, por obra de los filósofos griegos, la secularización de gran parte del pensamiento y la cultura occidentales, dando lugar al nacimiento de disciplinas nuevas y autónomas, como la filosofía o la propia medicina.

Pero este proceso de secularización, si bien fue el primero de nuestra cultura, no ha sido el último. A finales de la Edad Media y comienzos del Mundo Moderno se produjo otro. Consistió éste en la emancipación del espacio público respecto de la tutela eclesiástica. Es el nacimiento de la politología moderna, y con ella del llamado Estado liberal. Se vino abajo la tesis medieval de la subalternación del poder civil al eclesiástico, y como consecuencia de ello emergió la tesis de la neutralidad o aconfesionalidad del Estado en una Europa en la que, tras siglos de guerras de religión, coexistían personas con diferentes creencias religiosas. Aquí es donde se gestó el término secularización. Y como nacido en medio de luchas muy cruentas, es lógico que unos vieran en tal proceso la necesaria emancipación de la vida política respecto de las autoridades eclesiásticas, en tanto que otros lo consideraran una

usurpación injusta e intolerable. De ahí el doble sentido que desde entonces tiene el término secularización, según quien lo utilice.

Pero todo esto es historia. Lo importante, lo decisivo es que ahora estamos en medio de un tercer proceso de secularización, distinto de los dos anteriores. Ya no se trata de la emancipación del espacio público o sociopolítico de la tutela eclesiástica, sino de la emancipación del espacio privado, el relativo a la gestión de la vida y la muerte, el cuerpo y la sexualidad. Este es un fenómeno nuevo, que se inició a mediados del siglo pasado y que cobró fuerza en el mundo católico a partir del Concilio Vaticano II, y de un suceso contemporáneo de ese Concilio en el mundo católico, como fue el debate sobre la píldora anticonceptiva. Esto coincidió, además, con la aparición de un conjunto de novedades científicas y técnicas en el campo de la medicina que exigieron perentoriamente respuestas éticas. Ya no era suficiente conocer las declaraciones del Magisterio o las tesis de los moralistas católicos. La sociedad se había hecho plural, y en las instituciones sanitarias era necesario buscar respuestas que fueran satisfactorias para todos, profesaran una u otra religión, o no profesaran ninguna. Como ha recordado la socióloga Renée Fox, lo que se buscaba era personas que pudieran dar respuestas a los problemas morales, pero que fueran seculares o laicas. A estas no podía llamárselas con el término que tradicionalmente había servido para nombrar a los teólogos que se ocupaban de este tipo de cuestiones, los “moralistas”, razón por la cual fue necesario acuñar otros nuevos, sin tradición en ningún idioma occidental, como fueron los de “eticista” y “bioeticista”. Todavía suenan mal, precisamente por su novedad.

¿Qué quiere decir esto? Que la ética ha sufrido en el último medio siglo un proceso de secularización similar al que se produjo en el orden político hace siglos. La ética se ha secularizado. Y como se trata de la ética de la gestión del espacio privado, la ética relativa a la gestión del cuerpo, de la sexualidad, de la vida y de la muerte, resulta que el término de esta ética secularizada no puede ser otro que el de la “bioética”.

Dos generaciones de bioeticistas

Desde sus orígenes, a comienzos de la década de los años 70, la bioética ha ido evolucionando, de tal modo que a día de hoy es ya posible distinguir en ella varias generaciones distintas, cada una con sus características definitorias. La primera generación de bioeticistas fue la que inició el movimiento en torno a 1970 y lo lideró en las dos décadas siguientes, aproximadamente hasta 1990. Es la generación que James Drane ha llamado la de los *founding fathers* (Drane, 2012: 1-9). Todos ellos tuvieron unas características comunes. Una primera es que en su totalidad fueron norteamericanos. Sorprende también que todos fueran varones. No abundaron los médicos, sin duda por el alto nivel económico y social que entonces tenían en los Estados Unidos. Entre los fundadores hubo bastantes filósofos y muchos teólogos, gran parte de ellos católicos, algunos de ellos jesuitas. Valgan como ejemplo de estos últimos, los nombres de Richard McCormick y Albert Jonsen. El más sólido desde el punto de vista teológico era, sin duda, McCormick, que a su vez resultaba ininteligible desligado de la neoescolástica trascendentalista que inició otro jesuita, Jacques Maréchal, y que en el orden estrictamente teológico lideró Karl Rahner en Europa y, hasta cierto punto, Bernard Lonergan en Norteamérica (McCormick, 1989). El carácter trascendentalista de esta corriente, hace que en ella juegue un papel fundamental la

distinción que estableció Rahner entre el orden “categorial” o de las causas segundas y “trascendental” o de la causa primera. La religión tiene que ver con este último orden, en tanto que en el primero la razón humana es completamente competente y autónoma. También, por supuesto, la razón moral. En ese orden, las opiniones de las autoridades eclesásticas y de los teólogos valen lo que valgan las razones que aduzcan en su favor, exactamente igual que les sucede a las demás personas. En el nivel categorial, por tanto, la autonomía de la razón humana es absoluta. Lo que da la religiosidad a la vida, y por tanto también al orden moral, es una nueva dimensión, no ya categorial sino trascendental, orientándola hacia Dios. Esa orientación es la propiamente religiosa. De ahí la importancia que en esta corriente adquirió el tema de la “opción fundamental” (*Grundentscheidung*, *Grundoption*). La religiosidad, más que decirnos cómo debemos resolver los problemas concretos, da al ser humano una orientación en la vida; una orientación que, eso sí, focaliza y dota de nuevo sentido a esos problemas concretos.

Todo esto tuvo una enorme importancia en las primeras décadas del desarrollo de la bioética, sobre todo en uno de sus centros fundamentales, el Instituto Kennedy, fundado por André Hellegers en la Universidad jesuítica de Georgetown, aquella en la que se formó Francisc Abel. En este centro fue donde se pusieron a punto los famosos cuatro principios de la bioética: autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia, sin duda el fruto más característico de esta primera generación. Conviene recordar que fue el punto en que se pusieron de acuerdo dos de los padres fundadores, un teólogo protestante, James F. Childress, y un filósofo utilitarista, Tom L. Beauchamp. Como es obvio que en las creencias y valores no podían ponerse de acuerdo, decidieron distinguir dos niveles, uno primero, en el que respetaban el pluralismo, y otro segundo en el que ambos convergían en la aceptación de cuatro principios, los de autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia. Y como ellos, a pesar de sus diferencias, los habían aceptado, pensaron que eran universales, y que por tanto habían encontrado el método para resolver los problemas morales en una sociedad pluralista (Beauchamp & Childress, 1979). De hecho, como ha escrito Albert Jonsen, la primera generación de bioeticistas pensó que la bioética era el producto de lo que él denominó *the American ethos*, y que sus resultados eran generalizables al conjunto de la humanidad (Jonsen, 1998: 389-401).

Entre 1970 y 1990, muchos peregrinamos desde las distintas partes del mundo a los Estados Unidos, a estudiar ese sorprendente y singular fenómeno. Y volvimos a nuestros países dispuestos a poner lo aprendido en práctica. Pero pronto fuimos dándonos cuenta de que no valía la mera traducción de lo allí aprendido; que era necesario recrearlo, rehacerlo completamente, partiendo de cero, es decir, de la cultura y los valores propios de cada sociedad. De ese modo, a partir de los años 90 la bioética deja de ser norteamericana y se hace universal, y además comienzan a surgir nuevos enfoques en el análisis de los problemas éticos.

Para entender esto, basta con reflexionar brevemente sobre lo que puede significar el término autonomía en un norteamericano y en un mediterráneo, o la diferente idea de justicia en las dos orillas del Atlántico. El ejemplo de la autonomía es muy significativo. Cada cultura tiene sus propios valores, y la ética necesita tenerlos en cuenta (Gracia, 1990: 252-299; Savignano, 1995; Gracia 2001: 13-14; Fins & Rodríguez del Pozo, 2011). De hecho, los principios surgen de los valores, no al revés.

Esto explica por qué a partir de los años noventa se ha ido abandonando el método de los cuatro principios y sustituyéndolo por otro más complejo, en el que los valores han entrado a jugar un papel fundamental. Valor es lo que alguien estima o valora, es decir, lo que considera valioso o importante. Por eso los valores son las cosas más queridas por todos los seres humanos, y cuando no se respetan nuestros valores, todos nos ponemos muy nerviosos.

Valorar es una actividad espontánea de la mente humana. Cuando vemos algo, no podemos no valorarlo, positiva o negativamente. Las cosas nos gustan o nos disgustan, nos parecen bellas o feas, etc. La valoración es, por supuesto, un fenómeno subjetivo. Pero subjetivo no significa aquí errático o irracional. Todo lo contrario. La mente humana está continuamente interactuando con el medio, en orden a captar información, procesarla y después tomar decisiones, actuar. La valoración es un momento absolutamente necesario de ese proceso, previo a la toma de decisiones. Siempre decidimos después de valorar, y además decidimos para realizar valores, para incrementar el valor de las cosas. Lo cual quiere decir que a través de nuestros actos, los valores, que comenzaron siendo subjetivos, se objetivan. Tras estimar la belleza de un paisaje, el pintor decide trasladarla a un lienzo y pinta un cuadro. De ese modo, una estimación subjetiva se transforma en un valor objetivo, la belleza de un cuadro, que comienza a tener vida propia, distinta de la de su autor. Lo cual significa que a través de nuestros actos los valores se objetivan, y ese depósito objetivo de valores de una sociedad es lo que llamamos cultura. La cultura son los valores objetivos de un grupo social, es decir, los que sus miembros han objetivado a través de sus actos, ya hayan sido estos positivos o negativos. De ahí la importancia de todo acto humano. La ética no consiste más que en esto, en la objetivación de valores positivos, es decir, en el incremento de valor de una sociedad.

Pasemos, pues, de los valores a la ética. La ética se ocupa de los deberes, no de los valores. Pero nuestro deber es siempre el mismo, incrementar el valor, añadir valor a la realidad. Si hay guerra, deberemos promover la paz; si hay injusticia, la justicia, etc. En cualquier caso, la primera ética de todo ser humano no es esta, sino la asunción o introyección de los valores que nuestros mayores han ido destilando en ese depósito objetivo que llamamos cultura. La primera ética es siempre y por necesidad heterónoma; es la asunción de los valores que nos han legado las generaciones anteriores. Hoy tenemos claro que existen sociedades corruptas, porque la corrupción se ha objetivado a través de los actos corruptos de los individuos, hasta constituir un elemento de la cultura de nuestro pueblo. Por eso puede haber sociedades más corruptas y menos corruptas. Pues bien, cuando alguien viene al mundo, no tiene más remedio que introyectar los valores que han ido objetivando a través de sus actos quienes le precedieron. Todos comenzamos siendo heterónomos, y cuando maduremos moralmente, si es que lo hacemos, podremos cambiar a través de nuestros actos esos valores que hemos recibido, haciendo que nuestra sociedad sea más justa, o más pacífica, o más prudente, etc.

Aquí estamos. Esto es lo que ha ido construyendo la segunda generación de bioeticistas, por pura necesidad. Hoy la bioética ya no está donde se encontraba hace veinte o treinta años. Esto es algo que debe tenerse muy en cuenta, porque hay todavía muchos que no se han dado cuenta de ello, y que creen posible seguir como en los años setenta u ochenta. La labor de quienes nos han precedido en el campo de la bioética es importantísima y ha sido fundamental para que nosotros estemos donde estamos. Pero no podemos quedarnos ahí. Los grandes maestros no son quienes

piden votos de estricta obediencia, ni quienes cortan las alas, sino más bien lo contrario, quienes dan alas para poder volar. Todos vivimos sobre los hombros de las generaciones que nos precedieron. Y nuestra obligación es otear el horizonte desde la altura a la que ellos nos han colocado, para ver lo que ellos vieron y, si es posible, algo más. Es el mejor homenaje que podemos tributarles.

Notas

1.- Conferencia pronunciada el 21 de Mayo de 2015 en el Instituto Borja de Bioética con ocasión del II Memorial Francesc Abel.

Bibliografía

- Abel, Francesc (2007). *Bioética: Orígenes, presente y futuro*. Madrid: Fundación Mapfre.
- Beauchamp, Tom L., Childress, James F. (1979). *Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Concilio Vaticano II (1965). *Optatam Totius*. Consultado el 26 de mayo de 2015 en:
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_sp.html.
- Cortina, Adela (1985). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme.
- Cortina, Adela (1986). *Ética Mínima*. Madrid: Tecnos.
- Drane, James F. (2012). "Founders of bioethics: concepts in tension, dialogue, and development". *Theor Med Bioeth*, 33(1), 1-9. doi: 10.1007/s11017-011-9206-9.
- Escritos hipocráticos (1983). *Sobre la enfermedad sagrada*. Madrid: Gredos.
- Escudé, Jordi M. (1994). *La fonamentació teològica de l'ètica*. Barcelona: Quaderns Fundació Joan Maragall/Editorial Claret.
- Fins, Joseph J., Rodríguez del Pozo, P. (2011). "Too Much Information: Informed Consent in Cultural Context". *Medscape*, 18 (July).
- Fuchs, Josef (1970). "Gibt es eine spezifisch christliche Moral? *Stimmer der Zeit*, 185 (2), 99-112.
- Gracia, Diego (1990). "Orientamenti e tendenze della Bioetica nell'area linguistica Spagnola". En: Viafora, C. (Ed.), *Vent'anni di bioetica. Idee, protagonisti, istituzioni*, Fondazione Lanza, Padova: Gregoriana, 252-299.
- Gracia, Diego (2001). "Un modello mediterraneo di bioetica?", *Quaderni di Bioetica e cultura*, 19, 13-24.
- Jonsen, Albert (1998). *The Birth of Bioethics*. New York: Oxford University Press.

- McCormick, Richard A. (1989). *The Critical Calling: Reflections on Moral Dilemmas Since Vatican II*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Savignano, Armando (1995). *Bioetica mediterránea: Etica della virtù e della felicità*. Pisa: Edizioni ETS.
- Stoeckle, Bernhard (1973). "Autonome Moral. Kritische Befragung des Versuchs zur Verselbständigung des Ethischen". *Stimmen der Zeit*, 191 (11), 723-736.

Mary and Martha, la malaria, uno de los genocidios africanos

José Elías García

Prof. de Microbiología. Facultad de Medicina. Universidad de Salamanca

A pesar de que un título como *Mary and Martha* pueda tener resonancias neotestamentarias, la trama de esta película se desarrolla en un entorno actual. Es una cinta con un importante contenido sanitario, humano y ético. Realizada para la televisión, aún no ha sido estrenada en la pequeña pantalla en España, aunque sí ha sido proyectada puntualmente en algunas localidades en aras de su trama. Hay ediciones en DVD con banda sonora y subtítulos en castellano.

Los largometrajes televisivos y la bioética

La producción cinematográfica dedicada a la televisión es enorme y seguramente supera con creces a la realizada para las salas; sólo hay que pensar que cubre múltiples horas de un sinfín de canales. De las numerosas y variopintas producciones televisivas destacan por su individualidad argumental los largometrajes, que se asemejan por su duración a los que van dirigidos a la gran pantalla. Los estándares de unos y otros son distintos y están condicionados por el tipo de negocio que buscan. Lo que sí es común a ambos tipos de largometrajes es la calidad, buena, mala o regular. Obras realizadas para la televisión han sido estrenadas en cines, mientras que obras para la gran pantalla han sido relegadas a la pequeña, por circunstancias que pueden tener un ámbito exclusivamente local.

Las películas para la televisión no deben ser menospreciadas, y en el campo de su análisis y utilización en bioética y medicina hay piezas muy interesantes, que en ocasiones llegan a la categoría de obras maestras, y que son examinadas con lupa de forma sistemática y reiterada. Es difícil no recordar filmes como *Muerte de un viajante / Death of a Salesman* (1985) de Volker Schlöndorff, *En el filo de la duda / And the Band Played On* (1993) de Roger Spottiswoode, *El experimento Tuskegee / Miss Evers' Boys* (1997) de Joseph Sargent, *Martes con mi viejo profesor / Tuesdays with Morrie* (1999) de Mick Jackson, *Amar la vida / Wit* (2001) de Mike Nichols, *A corazón abierto (Una creación del Señor) / Something The Lord Made* (2004), de Joseph Sargent, *Warm Spring* (2005) también de Joseph Sargent, y tantas más.

Mary and Martha (2013), de Phillip Noyce, es una de estas películas que no se debe olvidar y no mencionar, a pesar de algunas limitaciones, en el campo de las enfermedades infecciosas y su prevención y en el de la bioética. Se puede no estar de acuerdo con alguno, o muchos, de sus aspectos cinematográficos formales pero sí hay que estarlo con su fondo argumental.

La historia

Dos mujeres de muy distinta condición social, que viven en países diferentes y en entornos muy diversos pierden a sus hijos en África a consecuencia de la malaria. El duelo las hace coincidir y unir sus fuerzas en la lucha contra la enfermedad.

“Mary (Hilary Swank) es una treintañera estadounidense de clase alta, casada y con un hijo de unos 10 años. El muchacho, que sufre acoso escolar, está permanentemente aislado de su entorno por una multitud de aparatos electrónicos. Para solventar el problema, Mary habla con su marido y le propone irse a Sudáfrica una temporada con el chico. El hombre acepta que se vayan pero él no podrá acompañarlos por su trabajo. Dicho y hecho. Como están en orden todas las vacunas (la triple vírica, tétanos y difteria) y no se necesita quimioprofilaxis contra la malaria por ser invierno en África del Sur, se marchan rápidamente y se instalan en este país donde el muchacho comienza a perder la apatía y a estudiar y ambos a hacer excursiones con un guía.

Martha (Brenda Blethyn) es una sexagenaria británica de clase media, que también está casada y con un hijo, en su caso de 24 años, jugador de rugby y mal estudiante, que es aceptado como profesor en un orfanato de Mozambique. Allí se marcha con la cámara que le ha regalado su padre y muchas ilusiones. Cuando llega al centro es bien recibido y rápidamente se enamora de Micaela (Nokuthula Ledwaba), una profesora nativa.

Mary y su hijo hacen una excursión a Mozambique y pasan la noche en el bungaló de un hotel. Duermen en paz en una cama protegidos por una mosquitera que para su desgracia tiene un agujero por el que pasa un mosquito que pica al chico. Pronto el muchacho pierde las ganas de comer, empieza a sentirse mal y presenta fiebre con sudoración. Rápidamente lo llevan a un hospital que para su infortunio está muy lejos. En el camino el muchacho empeora, vomita y entra, aparentemente, en coma. Al llegar convulsiona y sufre una parada de la que no se recupera a pesar de la RCP. La vuelta a EEUU supone para Mary el enfrentarse al funeral, a su propio padre, al que culpa de lo sucedido porque siempre antepuso su trabajo a la familia, y al duro duelo. No lo aguanta y vuelve a África.

En Mozambique, en el hotel donde estuvo con su hijo, se le acerca una mujer, Martha, que a través de sus confidencias saca a relucir que su hijo también murió de malaria, porque les dio sus pastillas a los niños de la escuela, ya que pensó que como estaba en forma no las necesitaba. Juntas van a ver el orfanato en el que trabajó el joven; las recibe Micaela, la pobreza y la malaria. Es tal la miseria que sólo tienen mosquiteras en las camas de la enfermería, en una de las cuales hay un niño con malaria cuyo estado se agrava a pesar de lo que le han dado y requiere que le lleven al hospital. Allí convulsiona y su frecuencia cardíaca llega 176,..., pero lo salvan; menos suerte tiene un lactante que sale en brazos de su padre. A la puerta del hospital hay una larguísima cola de pacientes; la mayoría acude por la malaria y en un porcentaje elevado son niños.

Tras esto Mary vuelve a EEUU y comienza una batalla para conseguir fondos para luchar contra la malaria. El proyecto no le va muy bien, como tampoco las relaciones con su esposo y con sus amigos.

Por su parte, Martha recibe la visita de su marido, pero la muerte de su hijo también ha hecho resentir su relación y le deja. Al poco tiempo le dicen en el orfanato que no la necesitan, que llega el sustituto de su hijo. Por ello, sin avisar, se presenta en casa de su amiga Mary en EEUU.

Ambas van a ver al progenitor de Mary, del que contra todo pronóstico recibe apoyo. Gracias a su ayuda podrá hablar en el subcomité del senado que se ocupa de la lucha contra esta enfermedad. En su reencuentro el padre le dice: *'...si a todas las personas muertas en actos terroristas en el mundo en los últimos 20 años les sumas las vidas perdidas en el Medio Oriente desde 1967, la guerra de los seis días y los norteamericanos muertos en Vietnam, en Corea y en todas las guerras norteamericanas desde entonces, Irak, Afganistán,..., si sumas todas esas vidas y las multiplicas por dos es el número de niños muertos por malaria todos los años.'*

En el subcomité Mary habla de su caso y Martha logra conmovirlo al mostrar las fotos de sus hijos y de una ingente multitud de niños fallecidos a causa de la malaria.

Seis meses más tarde, Mary y su marido conducen un convoy hacia el orfanato de Mozambique donde les espera Martha, donde reparten la ayuda, de la que destacan las mosquiteras" (García et al., 2013).

Algunos aspectos de la película

El comienzo de la historia puede parecer forzado. Sin duda el acoso escolar a alumnos y profesores es una realidad en nuestra sociedad y seguramente más frecuente de lo que se piensa. Generalmente no recibe la atención que se merece, salvo cuando tiene consecuencias funestas para quien lo sufre y su familia. En estas circunstancias aparece en los medios de comunicación y parece como si los que debieran ocuparse de él miraran para otro lado y desearan que la noticia pasara a un segundo plano. Pero, en caso de sufrirlo, ¿es la solución alejarse del problema?; ¿es correcto irse a otro lugar? Quizá para la sociedad americana de cierto estatus, la solución sea marcharse lo más lejos posible una temporada, a Sudáfrica, máxime en una pareja donde la madre es hiperprotectora, pero no en nuestro medio.

Es chocante que se resalte el que no se establece una profilaxis contra la malaria porque madre e hijo van a Sudáfrica en invierno; hay zonas de este país, el noreste, donde la enfermedad es endémica y hay riesgo de contagio durante todo el año. Aun no residiendo en esta zona, la protagonista queda por los suelos, pues lleva a su hijo a Mozambique, donde el paludismo que está presente es, como en las zonas endémicas de Sudáfrica, el más agresivo de los plasmodios, el *P. falciparum*, que requiere, por su resistencia, una profilaxis no basada en la cloroquina.

Es una pena que no se haya profundizado en la historia y el drama de Martha, un personaje poco perfilado en la primera parte.

El duelo en ambas mujeres es manifiesto. Además, Mary se considera responsable de la muerte de su hijo. Sólo son capaces de superar el duelo cuando comienzan su particular batalla a favor de la lucha contra la malaria. La compañía mutua y las confidencias les ayudan a mitigar el sufrimiento.

El resto de la trama es bastante creíble, salvo el final, que es muy de película americana, pero que al común de los mortales emociona y le hace sentirse solidarios, que es lo que importa; es como cuando en una película de indios llega la caballería.

El guión se debe a Richard Curtis, de cuya pluma han salido numerosas y conocidas obras, desde la cómica *El diario de Bridget Jones* (2001) de Sharon Maguire, hasta la bélica *War Horse* (*Caballo de batalla*) (2011) de Steven Spielberg.

El director, Nick Hurran, es de sobra conocido. En los 90 dirigió varias obras de intriga interesantes, entre las que cabe recordar, por ejemplo, *Juego de patriotas* (1992) y *Peligro inminente* (1994), ambas protagonizadas por Harrison Ford.

Hilary Swank es una magnífica actriz, muy expresiva, para comprobar lo cual sólo hay que ver sus películas, así como las distintas maneras de expresar el sufrimiento en la que comentamos. No hace falta recordar que en 2000 y 2005 ganó el Óscar a la mejor actriz. A pesar de ello, en los últimos años su producción no ha sido tan numerosa como cabría esperar, y no es nada extraño que haya aceptado un papel de protagonista en una película televisiva, en la que hace una buena interpretación. Su rostro es el reclamo que utilizan los carteles que han promocionado el film. Sus dos últimas cintas no han visto la luz aún en España. No menos excelente es el trabajo de la británica Brenda Blethyn. Hace un papelón; no solamente es sólida y buena sino que personaje y actriz se adaptan como anillo al dedo. En el terreno del final de la vida interpretó hace años *La noche de las chicas* (1998) de Nick Hurran, una cinta que pasó sin pena ni gloria por España y que sin embargo hay que recordar cuando se habla de cine y cáncer. El papel de los otros actores es muy secundario.

La película se rodó en Sudáfrica, Southport (Inglaterra) y Wilmington (Carolina del Norte), y fue producida por Working Title Television, HBO Films, NBC Universal Television y British Broadcasting Corporation (BBC).

El genocidio en África

El mundo desarrollado es cainita con África, particularmente con las zonas subsaharianas. Durante siglos las potencias colonizadoras esquilmaron sus recursos y despreciaron y explotaron a sus habitantes. En la actualidad la situación no ha cambiado mucho, quizá hasta ha empeorado. A pesar de su desarrollo, la ceguera y la sordera invaden al primer mundo cuando mira a este continente y a sus muertos. Olvida que salimos de él y muestra una actitud genocida por acción o por omisión. Los países más desarrollados cierran los ojos ante la miseria, la pobreza, la hambruna, la desnutrición, la falta de saneamiento, la contaminación, la sequía, las guerras fratricidas, las luchas religiosas, el fanatismo, la discriminación, el menosprecio y la explotación de las mujeres, la ablación genital femenina, la compra y tráfico de órganos, la falta de derechos, la división geográfica, la falta de educación, la emigración forzada, las mafias explotadoras,... y las enfermedades infecciosas. El continente se sigue explotando y contaminando pero no se le da educación, cultura y salud. Por suerte hay instituciones no estatales, religiosas o no, que luchan denodadamente a favor de los desfavorecidos en África.

El brote de la enfermedad por el virus de Ébola de África Occidental es un ejemplo. Comenzó en diciembre de 2013 y solo se le hizo realmente caso cuando no se autocontroló, como había ocurrido en otras ocasiones, y el riesgo de sobrepasar África se hizo una realidad. Conviene no olvidar que la mayoría de los occidentales que han vuelto infectados a sus países han sido personas de ideales nobles entregadas al cuidado de pacientes con esta enfermedad. El tener al enemigo en casa y, quizá, el pensar que el virus es un agente biológico de categoría A ha acelerado el desarrollo de antivíricos y vacunas. Las personas que trabajan sobre el terreno, además, nos han enseñado mucho. De haber habido interés por parte del primer mundo, es posible que este brote no hubiera llegado a las dimensiones que ha alcanzado.

De la malaria se ocupan menos los medios de comunicación, pero los plasmodios no son enemigos menos peligrosos que el virus del Ébola; sencillamente son distintos y si una vez existieron en el mundo civilizado, de nuevo pueden volver, por lo que el riesgo es enorme. A finales de 2014 la situación de la malaria era la siguiente: “Alrededor de 3,2 mil millones de personas - casi la mitad de la población mundial - están en riesgo de padecerla. En 2013 hubo cerca de 198 millones de casos (con un intervalo de 124 a 283 millones) y se estimó que produjo 584.000 muertes (de 367.000 a 755.000). El aumento de las medidas de prevención y control ha llevado a que las tasas de mortalidad a nivel mundial se hayan reducido en un 47% y en la Región Africana de la OMS en un 54%. Las personas que viven en los países más pobres son los más vulnerables. En 2013, el 90% de todas las muertes por malaria se produjo en la Región Africana de la OMS, sobre todo entre los niños menores de 5 años de edad” (WHO).

Estos datos dejan clara la importancia desde un punto de vista bioético de *Mary and Martha*, independientemente de otros de sus contenidos. Es mejor prevenir que curar y, mientras llegan las vacunas, los mosquiteros son importantes y para adquirirlos es más fácil utilizar fondos gubernamentales. Mentalizar a los gobernantes es siempre necesario, la presión de la población es muy importante y las películas ponen antes sus ojos el problema de una forma más impactante que una fría nota de la OMS. Cómo cambian las cosas cuando los afectados somos nosotros.

Amén de la malaria, África necesita ayuda para otras enfermedades infecciosas mortales o invalidantes y el cine puede ser un medio para que la población occidental las conozca, desde el tracoma...al sida.

Bibliografía

- García Sánchez, J. E. y García Sánchez, E. (2014). Infecciones en 35 m/m. *Mary and Martha*. *Boletín de noticias SEIMC*, 13(4). Disponible en: https://www.seimc.org/contenidos/inf_asociados/boletinmensual/2014/SEIMC-boletin-2014-v13-n4.pdf
- WHO. 10 facts on malaria. Updated December 2014. [Consultado el 27 de enero de 2014] Disponible en: <http://www.who.int/features/factfiles/malaria/en/>

TÍTULO: “*Mary and Martha*”; **DIRECTOR:** Phillip Noyce; **GUIÓN:** Richard Curtis; **AÑO** 2013; **PAÍS** Reino Unido y Estados Unidos; **GÉNERO** Drama; **DURACIÓN:** 90 minutos.

Institut Borja de Bioètica (Ed.). (2012). *Francesc Abel i la Bioètica, un llegat per a la vida*. Barcelona: Proteus.

Diego Gracia

Presidente de la Fundación de Ciencias de la Salud



El Instituto Borja de Bioética que iniciara Francesc Abel el año 1976, ha tenido el acierto de reunir en un volumen toda la obra escrita de su fundador. El resultado es un grueso libro de 1149 páginas, con los textos originales que Abel fue publicando a lo largo de su vida en no menos de cinco idiomas: catalán, español, francés, inglés e italiano. Los editores han ordenado todo el material en torno a catorce ejes temáticos: Fundamentación; Inicio de la vida; Genética; Familia, reproducción y sexualidad; Aborto, adolescencia y embarazo; Derechos de los pacientes; Comités de ética; Educación sanitaria y docencia de la Bioética; Recursos limitados y justicia social; Limitación terapéutica; Estado vegetativo persistente y muerte cerebral; Eutanasia y final de la vida; Cartas de identidad y Códigos deontológicos; y Bioética en Cataluña y en España.

Dentro de cada uno de estos apartados, han ordenado los textos ateniéndose a la fecha de su composición.

La recopilación recoge textos escritos entre los años 1976 y 2011. La primera fecha es significativa, porque coincide con los primeros pasos del Instituto Borja, fundado ese mismo año. La última, con el final de su actividad en el Instituto, el mismo año de su fallecimiento. Todos están escritos con idéntico objetivo, no confundir el nivel categorial de la ética, que Abel llama “de mínimos”, con el nivel trascendental o “de máximos”, propio de quienes profesan una religión determinada, que en el caso de Abel es la cristiana. Por otra parte, en el primero de esos niveles, la Iglesia no puede actuar con criterios de autoridad, sino sólo dando argumentos, de modo que su propuesta, como la de cualquier otro, valdrá tanto como los argumentos que aduzca en su favor.

Los mínimos éticos se confunden con frecuencia con las normas legalmente establecidas. Abel, sin embargo, tiene buen cuidado en advertir que la ética no se identifica con la ley, ni los mínimos éticos con las normas legales. “Es importante distinguir la bioética como reflexión sobre las propias posiciones valorales en la concepción del hombre y de la sociedad y la bioética como un pacto social en el que

se intenta salvaguardar el mínimo ético. Definir este mínimo ético y llegar a acuerdos éticos en cuestiones sobre protectibilidad de la vida humana en sus inicios, pongamos por ejemplo, es tarea que se muestra tan imposible como la de conseguir la cuadratura del círculo. La diferencia de las posiciones es tan grande que, nunca mejor dicho, resulta radical. La ley, al intentar armonizar los valores en conflicto, no convierte en ética para un sistema determinado de valores o doctrina el contenido de la misma. Por ello, lo que algunos llaman ética civil más bien debería llamarse política o normativa social.” (p. 514)

De André Hellegers, su maestro en Georgetown, Abel aprendió un método de trabajo, que ya no abandonaría en el resto de su vida, y que él concreta en cinco puntos: el diálogo interdisciplinar entre científicos y humanistas; la prioridad de los argumentos de razonabilidad sobre los criterios de autoridad; el convencimiento de que los nuevos problemas exigen nuevas respuestas; la importancia del diálogo ecuménico entre las distintas religiones; y el convencimiento de que todas las respuestas deben tenerse siempre por provisionales y revisables (p. 144). Un punto en el que Abel insiste con frecuencia es el de diferenciar lo puro o estrictamente “racional” de lo “razonable”. Son dos lógicas distintas, la propia de lo que Abel llama “la escolástica tradicional”, y la de “una perspectiva más personalista.” (p. 191) Muy aristotélicamente, considera que tanto en el orden científico como en el ético, los argumentos apodícticos no van más allá de las puras tautologías lógicas, y que no cabe aspirar más que a la razonabilidad y la prudencia.

Esta actitud le lleva a chocar frontalmente con quienes intentan convertir la moral cristiana en un conjunto de apodicticidades tan indiscutibles como los artículos del credo cristiano. De ahí su oposición a quienes defienden la teoría de la ley natural, y además afirman que el Magisterio es su verdadero intérprete. El año 2008 escribe: “Some theologians consider that the interpretation of the natural law given by the Magisterium of the Church is something that is included in the deposit of the faith, and which the Church must conserve, defend and pass on, and for this reason the Church has the strength and authority to impose any doctrine of natural law as an obligation. We disagree with this interpretation, insofar as the question of how the Church knows that something is law or natural law or why it knows better than others would be unanswered, if by hypothesis it is a matter of reasonable ethical content. That is to say, either they are not part of the deposit of the Revelation, or if they are, it is not because they are in themselves inaccessible to the understanding of human reason. And secondly, by what authority does it proclaim this ethical content?” (p. 160)

El método para trabajar en el nivel categorial es, dice una y otra vez Abel, el diálogo interdisciplinar, que huye tanto del “ciencismo” que lo fía todo del conocimiento científico, como del “moralismo” que intenta hacer ética prescindiendo de los datos de la ciencia (pp. 27-8; 608). El diálogo bioético tiene condiciones, que Abel enumera del siguiente modo: “respeto al otro, tolerancia, fidelidad a los propios valores, escucha atenta, actitud interna de humildad; reconocimiento de que nadie puede arrogarse el derecho a monopolizar la verdad y que todos hemos de hacer un esfuerzo para ser receptivos; aceptar la posibilidad de cuestionar las propias convicciones desde otras posiciones, la razonabilidad de los argumentos. En otras palabras: son necesarias la escucha recíproca; el enriquecimiento de la competencia profesional interdisciplinar y la autenticidad de los acuerdos. Son un auténtico estorbo los dogmatismos científicos

o espirituales y las visiones reduccionistas. La ignorancia convierte en imposible el diálogo bioético.” (p. 608)

A propósito del método de trabajo en los Comités de ética del hospital San Juan de Dios escribe: “La solución se encontró en el diálogo interdisciplinar según *la razón práctica dialógica*, es decir a través del diálogo celebrado entre todos los afectados por las normas institucionales, llegándose a la convicción por parte de todos de que éstas eran correctas y satisfacían intereses universalizables. A través del diálogo, algunos miembros abandonaron posiciones fideístas y el comité llegó a la convicción de que en las decisiones de los casos presentados para la discusión era necesaria la libertad de espíritu para decidir en conciencia, respetando los pronunciamientos del Magisterio. En otras palabras: se apostaba por una *ética autónoma en un contexto de fe*. Se buscó la fundamentación racional de las decisiones, no según una racionalidad científica, que no corresponde a la naturaleza de la ética, sino según la *racionalidad práctica* gobernada por la prudencia que discierne lo que es *razonable*.” (p. 557) El diálogo interdisciplinar resulta necesario para conseguir esos mínimos éticos que puedan ser compartidos por todos y permitan la plena realización de la persona humana, tanto individual como colectivamente. Ese diálogo ha de realizarse en pequeños grupos, pero tendrá la aspiración de ir ampliándose, de modo que la bioética acabe convirtiéndose, dice Abel, en “biopolítica” y “bioderecho”. Con lo que el objetivo último habrá de ser la instauración de la “democracia deliberativa”. (pp. 29-30).

Como no podía ser de otro modo en un ginecólogo jesuita, los temas relacionados con el origen de la vida, así como las directrices vaticanas sobre ellos, ocupan un lugar sobresaliente en su reflexión. Se muestra crítico con algunos documentos vaticanos, porque, dice, “no es posible identificar el momento de la fecundación y el momento de protección absoluta del nuevo ser humano como una persona.” (p. 87) Y más adelante: “No se debe conceder al cigoto el valor ético del individuo nacido si se basa la concesión de tal valor en un presupuesto informativo. Existen indicios para pensar, además, que el cigoto no posee todas las informaciones necesarias para dirigir el desarrollo ni aún en la forma potencial. Si en el proceso de diferenciación el sistema macromolecular del embrión interactúa con el sistema macromolecular de la madre, no existe duda de que ambos sistemas biológicos reciben información recíproca. En el sistema de la madre, la información no es necesariamente diferenciante porque el sistema está ya diferenciado, pero en un sistema en diferenciación tal información puede tener carácter transformante.” (pp. 100-1) Y más adelante, a propósito de la Instrucción vaticana *Dignitas personae*: “La afirmación de que el cigoto humano ha de ser tratado como persona desde la fecundación es el criterio ético fundamental sobre el que se construye este documento. Este *personalismo biológico* es muy difícil de sostener en nuestros días.” (p. 169). Y añade: “Es una lástima que la Pontificia Academia para la Vida, que ha inspirado el contenido de esta Instrucción, no haya pedido opinión y criterio de obstetras, clínicos y especialistas en fisiología de la reproducción humana de reconocido prestigio, si bien de distinta orientación ideológica a la predominante en el grupo asesor de la *Donum Vitae* y de la presente instrucción. Creo que si se hubieran pedido dichas opiniones, por lo menos podría haberse alcanzado el acuerdo de que la implantación uterina del blastocisto es condición *sine qua non* para que pueda existir un cuerpo humano animado ‘*personal*’. Antes de esto, el cigoto humano es un programa genético con sólo el potencial teórico y estadístico para llegar a ser un miembro de la comunidad humana. Así, no podemos reconocerle

el valor de dignidad humana y, si bien merece protección, su valor es por lo menos ponderable con otros valores.” (p. 169)

La encíclica *Humanae Vitae* apareció el año 1968. Diez años después, Abel escribe un artículo titulado “Amor fecundo y responsable: Diez años después de la encíclica *Humanae Vitae*”, que termina con el siguiente párrafo: “Diez años han pasado. Muchos han sufrido. [...] Ciertamente ha faltado una buena pedagogía y una buena comunicación. Hoy, al cabo de diez años, vemos que ha habido un cierto progreso teológico en la interpretación de los principios pastorales. Pero hay que decir también, y no podemos esconderlo, que permanecen en la misma oscuridad las razones que se dan en la encíclica para esclarecer la respuesta del magisterio al problema de la regulación de la natalidad. En efecto, no se ve nada claro por qué la estructura natural de una sola facultad humana particular imponga por sí misma al hombre una exigencia moral. El Papa conocía perfectamente la debilidad de su argumentación. Este es el misterio.” (p. 244; cf. p. 296)

Es obvio que toda la producción de Francesc Abel se halla en el punto de intersección entre ciencia, ética y teología. Un punto complejo, porque le acechan peligros procedentes de los tres ámbitos. En el artículo que cierra el volumen, titulado “Dinamismo del diálogo bioético en España”, se ve muy bien el empeño de Abel por encontrar un equilibrio en esos tres frentes, y muy en especial en el de las relaciones entre ética y religión, evitando las posturas que en algún momento llama “fideístas”. De ahí que las siguientes líneas puedan verse como resumen de todo el contenido de este libro: “Lo que resulta sorprendente es que los antagonismos más fuertes procedan de la resistencia a aceptar la separación entre Iglesia y Estado por parte de muchos ciudadanos, firmemente apoyados por un sector del episcopado, nostálgico del nacional-catolicismo y temeroso de la técnica y de sus posibles abusos. Evidentemente, esto impregna las discusiones de proyectos de ley, sobre todo de aquellos que más incidencia tienen sobre la vida humana y la familia.” (p. 1143)

Hay que felicitar al Instituto Borja de Bioética por habernos hecho accesibles, a través de esta recopilación, los trabajos escritos de Francesc Abel, uno de los pioneros de la bioética en Europa y en España, a lo largo de su vida.

Grisso, T. y Appelbaum, P., (2014). *Herramienta de Evaluación de la Capacidad para Tratamiento (MacCAT-T)*. Adaptada al español por Ventura, T.; Navío, M.; Álvarez, I.; Baón, B. y el Grupo de Investigación Servet. Madrid: Editorial Médica Panamericana.

Carlos Pose

Departamento de Filosofía. ITC. Santiago de Compostela



Evaluación de la capacidad: ¿respeto o deliberación?

Como complemento al *Manual de Consulta en Valoración de la Capacidad*, Tirso Ventura, Mercedes Navío, Ignacio Álvarez, Beatriz Baón y el Grupo de Investigación Servet acaban de ofrecer al público, y especialmente a los profesionales de la salud, la adaptación en nuestro idioma de la difundida *Herramienta de Evaluación de la Capacidad para Tratamiento (MacCAT-T)* de Thomas Grisso y Paul Appelbaum, publicada por primera vez en inglés en 1998, por lo tanto, hace más de 15 años. Hasta la fecha no existía más que una validación al español de la MacCAT-T hecha por Pablo Hernando (Hernando et al., 2012).

Entre las diversas herramientas existentes, la entrevista *MacArthur Competence Assessment Tool for Treatment (MacCAT-T)* es la más utilizada a nivel internacional y la que tiene mayor respaldo empírico. De ahí que el objetivo que se propusieron los autores fuera validar nuevamente al español la entrevista MacCAT-T, que valora la capacidad de los pacientes para consentir tratamiento, examinando 4 áreas (Comprensión, Apreciación, Razonamiento y Expresión de una elección). Para ello realizaron un estudio en el que seleccionaron una muestra de 160 sujetos (80 ingresados en Medicina Interna, 40 ingresados en Psiquiatría y 40 controles sanos), utilizaron los instrumentos MacCAT-T y *Mini-Mental State Examination (MMSE)* y llevaron a cabo un estudio de viabilidad, cálculo de fiabilidad y validez (tomando al experto clínico como *gold Standard*). La duración media de la entrevista MacCAT-T fue de 18 minutos. Respecto a la fiabilidad interobservador, el coeficiente de correlación intraclass fue para la Comprensión de 0'98, para la Apreciación de 0'97, para el Razonamiento de 0'98 y para la Expresión de una elección de 0'91. La consistencia

interna (alfa de Cronbach) fue la siguiente: Comprensión, 0'87, Apreciación, 0'76 y Razonamiento, 0'86. Los pacientes considerados incapaces obtuvieron puntuaciones menores en todas las áreas de la MacCAT-T. Un rendimiento bajo en la MacCAT-T se relaciona con el deterioro cognitivo evaluado por el MMSE. Como consecuencia de estos datos, la presente versión española de la entrevista MacCAT-T se considera fiable, factible y válida como instrumento de evaluación de la capacidad mental de los pacientes con patología psiquiátrica o médica, para decidir sobre su tratamiento. (Álvarez et al., 2013).

Desde que el principio de autonomía se introdujera en medicina y el consentimiento informado pasara a formar parte de la práctica clínica, los profesionales de la salud se ven en la obligación legal y moral de valorar la capacidad de los pacientes para tomar decisiones. Debido, además, a la significativa prevalencia de incapacidad en la práctica clínica, puede resultar de gran ayuda contar con este instrumento para la evaluación de la capacidad mental. Pero, ¿de qué capacidad se trata? Los autores de esta publicación, siguiendo la legislación del Reino Unido (*The Mental Capacity Act*, 2005; Álvarez, 2014), se han apropiado de la idea de que la capacidad mental se refiere a la habilidad habitual que los individuos poseen para tomar decisiones o emprender acciones que influyen en su vida, desde las decisiones sencillas sobre qué tomar para el desayuno, a decisiones de largo alcance sobre un tratamiento médico grave. En este sentido la capacidad hay que interpretarla siempre en función de una tarea específica. En un contexto legal, la capacidad mental significa la habilidad de una persona para hacer algo, incluyendo tomar una decisión, que puede tener consecuencias jurídicas para sí misma o para otras personas. Por lo tanto, lo que la MacCAT-T mide no es la capacidad total o moral de una persona, sino la capacidad suficiente para considerar si un paciente puede decidir libremente sobre su cuerpo y su salud. Dado que el consentimiento informado se ha definido como “la conformidad libre, voluntaria y consciente de un paciente, manifestada en el uso [...] de sus facultades después de recibir la información adecuada, para que tenga lugar una actuación que afecta a su salud”, el concepto de capacidad sugerido por el consentimiento informado viene a insertarse en el ámbito de la capacidad jurídica. De ahí que los autores afirmen que “entendemos por capacidad mental la habilidad de comprender la información relevante a una decisión sobre su salud y de apreciar las consecuencias razonablemente previsibles que se derivan de expresar esa decisión.” (p. 16).

Si esto es así, y puesto que el principio de autonomía por el que se rige el consentimiento informado ha entrado en medicina por la vía judicial, la importancia de la evaluación de la capacidad en medicina es máxima. Desde el punto de vista clínico, para que un paciente pueda tomar decisiones autónomas necesita cumplir tres requisitos, uno de los cuales es la capacidad. El primer requisito tiene que ver con tener información relevante y suficiente sobre la decisión que se va a tomar, es decir, sobre el objetivo de la decisión, sus riesgos, beneficios y alternativas posibles. La información ha de ser, además, comprensible y adecuada al nivel cultural del paciente. El segundo requisito, la voluntariedad, tiene que ver con la libre decisión del paciente, esto es, con la ausencia de cualquier tipo de presión o coacción. La decisión también puede verse afectada en los casos de manipulación de la información. El tercer requisito, por último, es el que se refiere a la capacidad. Este es el requisito más complejo, puesto que incluye, a su vez, los dos anteriores. Envuelve una serie de aptitudes que le permiten al paciente conocer, valorar y gestionar adecuadamente los

hechos y valores implicados en una situación para tomar una decisión y expresarla. Dicho en otros términos, la capacidad depende de los tres vectores psíquicos superiores, el cognitivo, el emocional y el volitivo, y por lo tanto no puede entenderse como un requisito más o aislado de los otros. Ciertamente, la incapacidad en los enfermos mentales está muy relacionada con la falta de conciencia de enfermedad, pero en general hay que sospechar de la incapacidad de un paciente para tomar decisiones en casos de desorientación o delirio, cuando existe una historia de deterioro cognitivo, ante un comportamiento emocional o conductual anormal, en situación de rechazo de un tratamiento claramente indicado, o en situación de aceptación inconsecuente de procedimientos muy peligrosos, o cuando familiares o personas cercanas manifiestan preocupación por el paciente (Tirso et al., 2014; Navío et al., 2014). Ahora bien, estos criterios no son más que sospechas o desencadenantes de una evaluación de la capacidad de un paciente. Distinto es concluir quién es capaz o quién no lo es. Aunque la MacCAT-T, y su adaptación al español, es una herramienta de gran ayuda, faltan todavía por llevar a cabo más investigaciones en este campo en pacientes con esquizofrenia, trastorno bipolar, trastorno de la conducta alimentaria, trastorno por déficit de atención con hiperactividad, trastorno de personalidad, fobias, etc. De hecho, una de las críticas que se ha vertido sobre la MacCAT-CR es su orientación eminentemente cognitivista, en el sentido de que no aborda el tema de los valores en el investigador y en el sujeto investigado. Creemos, como sugeriremos más adelante, que esta misma consideración cabe hacerla, igualmente, a la MacCAT-T, no porque no se evalúen los valores, sino por la concepción que se tiene de los mismos. Si se nos permite plantearlo en estos términos: cualquier procedimiento de evaluación de la capacidad tiene que tener por objeto, no sólo el respeto de los valores del paciente, si es capaz, o en el grado en que sea capaz, sino el someter esos valores a un proceso de deliberación tan productivo como se somete el diagnóstico, el pronóstico y el tratamiento en una sesión clínica. Lo cual afecta tanto a los valores del paciente como a los del profesional médico.

La adaptación de la MacCAT-T que aquí se presenta tiene por objeto evaluar las habilidades de los pacientes para tomar decisiones informadas sobre sus tratamientos, tanto si se trata de pacientes con patología psiquiátrica como médica. La entrevista MacCAT-T aparece estructurada en cuatro bloques temáticos, por lo que su administración ha de desarrollarse en otros tantos periodos o fases sucesivas. En primer lugar, hay un periodo de *Preparación* o gestación. El profesional de la salud debe recopilar la información sobre el paciente en un Formulario de Registro que facilita la MacCAT-T, con el fin de disponer de modo organizado de los datos clínicos relevantes (diagnóstico del trastorno, características del trastorno, curso del trastorno, tratamiento recomendado, características del tratamiento recomendado, riesgos y beneficios del tratamiento recomendado y tratamientos alternativos). El compendio de esta información tiene dos funciones: permitir al profesional de la salud recuperar la información en cualquier fase del proceso de evaluación (de modo similar a como ocurre con la historia clínica), y facilitar la comunicación de la información más relevante al paciente de modo claro y comprensible a la hora de proporcionar el consentimiento informado.

En segundo lugar, el profesional de la salud tiene que realizar la *Entrevista*, sin duda la fase central de la MacCAT-T. Esta entrevista está orientada a la evaluación del grado de habilidad del paciente en la toma de decisiones en cuatro áreas psíquicas:

Comprensión, Apreciación, Razonamiento y Expresión de una elección. Inicialmente el profesional expone al paciente la información relevante del tratamiento o curso terapéutico, tras lo cual se le interroga sobre lo explicado con el objeto de evaluar su grado de comprensión de la información. Posteriormente se pregunta al paciente acerca de su apreciación o valoración de la información facilitada pensando en sus circunstancias concretas. Por último, se promueve una reflexión razonada sobre la decisión a tomar, valorando las circunstancias y consecuencias de cada curso de acción con el fin de conocer su elección. Dado que los pacientes incapaces no reconocen su enfermedad, quizá el área de Apreciación tiene un significado especial. Permite, en el caso de la Apreciación del trastorno, “determinar a) si el paciente reconoce que padece el trastorno y sus síntomas como fueron explicados previamente, y si no, b) si el paciente da una explicación alternativa y sus razones por las cuales no cree que las descripciones previas se aplican a su situación” (p. 35); y en el caso de la Apreciación del tratamiento, “determinar a) si el paciente reconoce que el tratamiento propuesto puede ser de algún beneficio, y si no, b) las explicaciones y razones del paciente para no creer que el tratamiento tenga beneficio en su situación.” (p. 36). No obstante, en general todas las preguntas formuladas en cada área permiten obtener respuestas concretas para analizar posteriormente la adecuada capacidad del paciente en la toma de decisiones.

En tercer y último lugar, el profesional de la salud tiene que ver la Puntuación obtenida e Interpretar los resultados de la entrevista en función de las preguntas formuladas. La puntuación posee tres grados, que en la MacCAT-T se estructuran de mayor a menor (2, 1, 0). Por ejemplo, 2 indica que el paciente recuerda el diagnóstico con claridad, indica el riesgo/beneficio del tratamiento con exactitud, que está de acuerdo con los síntomas del diagnóstico, y si no está de acuerdo, da alguna explicación razonable, reconoce que el tratamiento tiene algún beneficio potencial, y si no lo reconoce, da respuestas valorativas que son coherentes, etc.; el 1 indica que el paciente tiene una vaga comprensión de los hechos informados por el profesional de la salud, etc., etc. Lo que es importante advertir es que la MacCAT-T no ofrece puntos de corte que se correspondan directamente con la determinación de la capacidad o incapacidad de un paciente para tomar decisiones. “Los pacientes que hayan obtenido una calificación en la ‘media’ o por encima de ella en las cuatro dimensiones de la MacCAT-T es muy probable que tengan suficientes habilidades para decidir, lo que justifique la valoración como capaces para tomar la mayoría de decisiones sobre tratamientos. En contraste, aunque la obtención de puntuaciones bajas en las habilidades de la MacCAT-T de los pacientes sugiera la valoración como no capaces para tomar decisiones sobre tratamientos, las puntuaciones solas por sí mismas casi nunca constituyen la base para hacer el juicio definitivo sobre capacidad.” (p. 47). Esto significa que los resultados de la entrevista no pueden aislarse del contexto tanto clínico como social del paciente, o dicho de otro modo, es esencial que el resultado se integre con otros datos y antecedentes clínicos, así como con una consideración del contexto en el cual se emplea la entrevista. Esto es importante tenerlo en cuenta, pues la evaluación de la capacidad de un paciente no es un fin en sí mismo, sino que debe ser adaptada a cada tratamiento o prueba complementaria invasiva. En consecuencia, la herramienta aquí descrita tiene un valor instrumental y, por lo tanto, no sólo está sujeta a las propiedades de cualquier otra cosa que posea un valor instrumental (por ejemplo, es intercambiable por otro procedimiento que cumpla de igual o superior modo la misma tarea), sino que, dado el carácter abierto y complementario de otros procedimientos clínicos, hacer un uso de la MacCAT-T demasiado rígido puede sesgar el objetivo

perseguido. Como dicen los autores de la adaptación de la MacCAT-T, en la misma entrevista “se permite cierta flexibilidad en ciertos casos, según las necesidades específicas del paciente, siempre y cuando se completen todas las partes de la entrevista.” (p. 33).

La adaptación de la MacCAT-T al español viene a reforzar y universalizar lo que se considera desde los inicios de la bioética una buena práctica clínica en relación al respeto del valor de la autonomía en pacientes en general y en pacientes psiquiátricos en particular. Ha quedado claro que tiene un objetivo directo, que es dotar a aquel profesional que lo necesite de una herramienta que le permita medir la habilidad de un paciente para decidir sobre un tratamiento. Ahora bien, queda al descubierto un segundo objetivo, que esta herramienta no puede dejar planteado más que implícitamente, y es la necesidad de que todo profesional de la salud vaya siendo cada vez más consciente de que, así como se esfuerza por conseguir la máxima aproximación al diagnóstico, pronóstico y tratamiento del paciente (para lo cual necesita su colaboración), también debe hacer lo mismo en relación a la valoración de la capacidad del paciente para gestionar sus opciones de valor en un proceso deliberativo en condiciones óptimas. El conocimiento tanto de los hechos como de los valores es fundamental, pero no lo es menos el procedimiento de gestión de los mismos. En los procesos de deliberación clínicos no sólo se debe tener en cuenta qué recuerda, qué aprecia, cómo razona y qué elige un paciente, sino que hay que tomar partido por la consistencia o inconsistencia de los valores tanto propios como del paciente en relación a la situación concreta. Si es cierto que la capacidad hay que ponerla en relación a la complejidad de la decisión, este problema no puede resolverse desde una supuesta neutralidad, midiendo únicamente la capacidad del paciente. Creer que el profesional de la salud no ha de ocuparse de juzgar los valores del paciente, de su consistencia en relación con la decisión que ha de tomar, no es del todo correcto, como tampoco es del todo posible. Esto es lo que distingue el procedimiento deliberativo de otros procedimientos. Los procesos de deliberación parten necesariamente de posiciones distantes, o al menos de puntos de vista potencialmente distintos. Tener que respetar una decisión no es lo mismo que no tener que hacer todo lo posible para que ésta sea la mejor, y esto, lejos de protegernos detrás de un cuestionario, nos exige implicarnos en la decisión hasta límites razonables, es decir, sin coaccionar, sin manipular, etc. En este sentido, la MacCAT-T, como los buenos instrumentos, depende de algo que ya no es instrumento sino procedimiento: el método o la actitud de gestión del mismo.

Todo esto no tiene a su base más que un problema que sigue siendo una de nuestras asignaturas pendientes en bioética. La evaluación de la capacidad tiene que ver con el diagnóstico del paciente, su pronóstico y, consecuentemente, con las alternativas terapéuticas. Pero el mismo hecho de que sea necesario evaluar la capacidad de un paciente nos indica que lo que está en juego no son únicamente los hechos clínicos de su enfermedad, sino sus propios valores, los valores que ya tenía o que brotan de su estado transitorio. Pero mal haríamos en considerar esos valores como inamovibles, como resortes subjetivos que posee cada persona de modo que no cabe más que identificarlos y respetarlos. Si esto fuera así, la apropiación de una correcta evaluación de la capacidad de los pacientes para decidir sobre su tratamiento es probablemente una de las tareas más urgentes a día de hoy en la práctica clínica. La recientemente publicada *Guía de ética en la práctica clínica: Conflictos éticos en psiquiatría y psicoterapia*, abre el camino a esta tarea (Gracia et al., 2014).

Se espera que el empleo de la MacCAT-T por parte de médicos y psiquiatras en los casos clínicos complejos ayude a incrementar la calidad asistencial en el tema de los valores. Puede contribuir, por ejemplo, a que el profesional de la salud encuentre un nuevo modo de dar más consistencia a la toma de decisiones deliberada con el paciente. Pero sería un error pensar que se trata de un instrumento fácil de usar, y que el sólo hecho de recorrer una serie de pasos de modo ordenado, entre los que aparece como núcleo una entrevista semiestructurada, garantiza por sí mismo una óptima evaluación de la capacidad de un paciente. Hay que tener en cuenta que lo mismo que sucede con cualquier otra herramienta práctica, ésta exige mucha dedicación y no poco entrenamiento con el objeto de alcanzar una cierta destreza o pericia en su manejo. Dicho de otro modo, no estamos ante un procedimiento de valoración de la capacidad puramente intuitivo. Al profesional de la salud no familiarizado en el uso de esta herramienta le será muy conveniente implementar su saber clínico con una cierta formación en la gestión de valores a través de cursos o sesiones deliberativas en grupo, algo que por lo demás le dotará de un lenguaje tan preciso como el clínico a la hora de interpretar los deseos y preocupaciones de los pacientes. Y si de lo que se trata es de un profesional experto, la entrevista MacCAT-T le ayudará a ordenar la información, conocer más y mejor las habilidades del paciente en orden a tomar una decisión, pero es la integración de todos estos datos en un contexto mucho más amplio lo que le permitirá emitir un juicio prudencial sobre la capacidad o incapacidad de un paciente. Por otro lado, la capacidad o incapacidad no sólo está sujeta a la categoría de grado o nivel, sino a la de situación o contexto, es decir, a todo aquello que en sentido amplio posibilita o imposibilita el adecuado equilibrio biopsicosocial de un paciente en una situación determinada. Si lo que define el ser humano es su necesidad de hacer proyectos, lo que incapacita es todo aquello que impide o dificulta la realización de proyectos. Estos impedimentos pueden ser internos o externos, es decir, pueden tener que ver con la limitación de la propia libertad del paciente para la realización de proyectos, o pueden tener que ver con su dominio o inserción en un ambiente adecuado. En todo caso, la capacidad/incapacidad es una construcción deliberativa que es preciso evaluar en cada acto clínico, y sobre todo antes de una toma de decisiones compleja. En esta línea hemos de felicitar la ayuda que en el ámbito de la clínica nos proporciona Tirso Ventura, Mercedes Navío, Ignacio Álvarez, Beatriz Baón y el Grupo de Investigación Servet al adaptar nuevamente al español la Herramienta de Evaluación de la Capacidad para Tratamiento (MacCAT-T) de Thomas Grisso y Paul Appelbaum.

Bibliografía

- Álvarez, I.; Baón, B.; Navío, M.; López, R.; Lobo, E. y Ventura, T. (2013). Validación española de la entrevista *MacArthur Competence Assessment Tool for Treatment* para evaluar la capacidad de los pacientes para consentir tratamiento. *Med Clin* (Barc). <http://dx.doi.org/10.1016/j.medcli.2013.07.029>
- Gracia, Diego et al. (2014). *Conflictos éticos en Psiquiatría y Psicoterapia. Guías de Ética en la Práctica Médica*. Madrid: Fundación de Ciencias de la

Salud.

Acceso libre:

http://www.fcs.es/publicaciones/conflictos_eticos_psiquiatria_psicoterapia.html

- Hernando Robles, P.; Lechuga Pérez, F. J.; Solé, P., Diestre Ortín, G.; Mariné Torrent, A.; Rodríguez Jornet, A.; Marquina Parra, D. y Colomer Mirabell, O. (2012). Validación, adaptación y traducción al castellano del MacCAT-T: herramienta para evaluar la capacidad en la toma de decisiones sanitarias. *Revista de Calidad Asistencial*, 27(2), 85-91.
- Mental Capacity Act. (2005). Disponible en: http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2005/9/pdfs/ukpga_20050009_en.pdf
- Navío Acosta, M. y Ventura Faci, T. (2014). *Manual de Consulta en Valoración de la Capacidad*. Madrid: Editorial Médica Panamericana.
- Pose, C. (2014). Normalidad y anomalía. En: Reseña a Navío Acosta, M. y Ventura Faci, T. (2014). *Manual de Consulta en Valoración de la Capacidad*. *EIDON*, 42, 117-122. Acceso libre: <http://www.revistaeidon.es/index.php/ficha/79/Navo-Acosta-M-y-Ventura-Faci-T-2014-Manual-de-Consulta-en-Valoracin-de-la-Capacidad-Madrid-Editorial-Mdica-Panamericana-84-pgs>
- Ventura Faci, Tirso, Navío Acosta, Mercedes; Alvarez Marrodán, Ignacio y Baón Pérez, Beatriz (2014). La evaluación de la capacidad y sus problemas. *EIDON*, 41, 12-27. <http://dx.doi.org/10.13184/eidon.41.2014.12-27>

Colección Paul Ricoeur

Lydia Feito

Departamento de Medicina Preventiva, Salud Pública e Historia de la Ciencia, Facultad de Medicina, UCM, Madrid



La Colección Paul Ricoeur es un conjunto de libros que aborda las obras, aportaciones y perspectivas de este autor, junto con las ampliaciones y desarrollos que genera en el entorno de las éticas aplicadas, y especialmente en la bioética. La colección está pensada y dirigida por Tomás Domingo Moratalla, profesor de filosofía moral en la Universidad Complutense de Madrid y *Correspondant Fonds Ricoeur-España*, y Agustín Domingo Moratalla, profesor de filosofía moral en la Universidad de

Valencia. Hasta el momento se han publicado cuatro títulos, de los que son autores los dos directores de la colección: “La ética hermenéutica de Paul Ricoeur” (2013), “Para leer a Paul Ricoeur” (2013), “Laicidad y pluralismo religioso” (2013) y “Bioética y Hermenéutica. La ética deliberativa de Paul Ricoeur” (2014).

La colección nace coincidiendo con la conmemoración del centenario del nacimiento de Paul Ricoeur (1913-2005), con el objetivo de revisar, actualizar y promover la dimensión práctica de su filosofía.

Ricoeur es uno de los filósofos más importantes del siglo XX. Su obra es un gran recorrido por las diferentes corrientes filosóficas del momento, así como un análisis original de los temas que ellas suscitan. Nos encontramos con un pensador que, desde el mundo académico y con una sólida formación, aporta una visión personal sobre graves cuestiones desde la perspectiva hermenéutica. Convencido de la importancia de la historia, el conocimiento de los grandes autores de la filosofía, y la necesidad del rigor del pensamiento, su filosofía dialoga con las grandes construcciones del saber y, desde ellas y con ellas, traza su reflexión. Así, su pensamiento se configura a través de un proceso de ida y vuelta desde los fundamentos filosóficos a los problemas de la actualidad y viceversa. Consigue de esta manera hacer hablar a los grandes

textos de la filosofía sobre los problemas contemporáneos y, al mismo tiempo, analiza con profundidad los temas actuales, logrando dar densidad conceptual a su análisis.

Habitualmente se etiqueta a Paul Ricoeur como un fenomenólogo, como un hermeneuta, dedicado a la interpretación de textos y símbolos. No obstante, siendo ciertos estos nombres, el pensador francés ha aportado también una potente reflexión sobre asuntos de filosofía práctica, que suelen ser más desconocidos y que esta colección pretende rescatar.

El primero de los libros, dedicado a la ética hermenéutica del filósofo francés, recoge tres aportaciones que tratan de exponer la ética de Ricoeur en el contexto de la hermenéutica en el que se inscribe su obra. El primer capítulo, titulado “La ética narrativa de Paul Ricoeur”, presenta la ética de este autor, subrayando la dimensión narrativa y enfatizando las categorías de “compromiso”, “capacitación” y “deliberación” como claves. Se puede atisbar así cómo sería posible una fundamentación de una ética narrativa desde el planteamiento ricoeuriano.

El segundo capítulo, “Del sí mismo reconocido a los estados de paz”, explora dos obras capitales del último Ricoeur: “Sí mismo como un otro” y “Caminos del reconocimiento”. En ellas, el filósofo francés analiza las capacidades humanas como fundamento antropológico de su ética. Nuestra sociedad actual se puede caracterizar como una lucha por el reconocimiento (grupos marginados, minorías, convicciones, culturas, etc.); sin embargo, Ricoeur apunta que lo importante es el reconocimiento de capacidades, para no plantear los problemas en abstracto, teñidos de ideología y como mera confrontación. La posición de Ricoeur no es de enfrentamiento sino de reconocimiento del conflicto. Y por ello su gran aportación es cómo afrontar y resolver los conflictos que, necesariamente, se van a dar en una sociedad compleja y plural como la nuestra. El filósofo introduce aquí el modelo de la traducción como clave de entendimiento, y la idea de “hospitalidad lingüística” como modelo de gestión de los conflictos.

El tercer capítulo lleva por título: “Bioética y hermenéutica”. En él se muestra la aportación de Paul Ricoeur a la bioética. Para ello se plantea lo que sería el paradigma hermenéutico en la bioética, y se lleva a cabo una sistematización de la ética del filósofo, analizando en qué consiste y cómo está estructurada su propuesta, incluso aportando esquemas para su explicación. A continuación se muestra cómo se plantearía una bioética a partir de sus aportaciones. La conclusión más contundente que se deriva de este análisis es que existe una ética médica en Ricoeur, evidenciando la posibilidad de extraer un método para la toma de decisiones. Desde este filósofo, con él y más allá de él, tiene sentido hablar de una bioética hermenéutica. Una idea incipiente que se plantea aquí y

que motivará el Congreso realizado posteriormente en Valencia, recogido en el cuarto volumen de la colección.

Este primer libro, como los dos siguientes, es relativamente corto, con un formato asequible y atractivo, pensado para acceder a la filosofía de Paul Ricoeur con rigor y precisión, pero evitando una exposición farragosa y tediosa.

La necesidad de leer de primera mano al autor lleva a los directores a preparar un segundo libro que es una selección de textos, con un criterio sencillo que pretende incentivar la lectura y el diálogo con el filósofo francés. Este libro recoge fragmentos fundamentales de todo su itinerario intelectual, desde sus primeras obras (“Finitud y culpabilidad”, y otras) hasta la mencionada “Camino del reconocimiento”. Junto a ellos se incluyen otros textos pertenecientes a intervenciones o artículos menos conocidos que, sin embargo, pueden ilustrar con más claridad algunas cuestiones relativas a la filosofía práctica y la filosofía política. El objetivo es hacer una presentación que sirva de introducción y también de invitación para seguir leyendo a Ricoeur.

El libro lleva como subtítulo “Narrar el don de la vida”. En el prólogo los directores señalan: “dada la importancia que tiene el concepto de narración en la fenomenología, la hermenéutica y el personalismo de Ricoeur, hemos elegido un subtítulo que no sólo sirve para orientar la lectura de este maestro sino estimular una esperanzada –y agradecida– memoria responsable en sociedades complejas: narrar el don de la vida”.

El tema tratado en el tercer capítulo del primer libro, la necesidad de gestionar el conflicto a través del reconocimiento y el modelo de la traducción, es el que se aborda en el tercer libro titulado “Laicidad y pluralismo religioso”, que lleva como subtítulo “Ricoeur y la edad hermenéutica de la moral”. Tan sólo con observar el título se puede apreciar la importancia y actualidad del tema.

Hablar de pluralismo y diversidad es algo que enlaza con el interés de la hermenéutica por gestionar conflictos de modo que no se incurra en el relativismo. Sería tentador limitarse a reconocer las diferencias en un mundo múltiple y variado, y quedarse en ellas, asumiendo la pluralidad como valor. Sin embargo, esa toma de conciencia debe ir más allá, evitando que el reconocimiento de las diferencias lleve tan sólo a una política de no agresión, y, como resultado, a un relativismo ignorante e indiferente que renuncia a la humanidad compartida. El modelo de la traducción que propone Ricoeur salva esta dificultad proponiendo una identidad en la diferencia, un reconocimiento de algo común a pesar de lo que nos distingue y distancia.

Su proyecto es lo que se presenta en la primera parte de este libro, “Laicidad positiva de confrontación”. Aquí Tomás Domingo Moratalla reconstruye la aportación de Ricoeur a la cuestión de la laicidad, considerando que la

concepción de este filósofo es más compleja y fundamentada que la de otros autores contemporáneos como J. Rawls, C. Taylor o J. Habermas. Así mismo, afirma que la cuestión de la laicidad, según Ricoeur, puede ayudar a afrontar los retos de una sociedad pluralista como la nuestra, pues supone el ejercicio de la deliberación como método y actitud. De hecho, la práctica de la laicidad puede entenderse como ejercicio de deliberación pública.

De modo más estimulante, señala que Ricoeur distingue dos sentidos de “laicidad”: la referida al Estado, que es una “laicidad de abstención”, esto es, una forma negativa; y otro sentido más positivo, referido a la sociedad civil, que considera que la laicidad debe ser dinámica, activa, polémica y viva, ligada al debate público, que el filósofo francés denomina en ocasiones “laicidad de confrontación”. Citando al propio Ricoeur: “la vida cultural de un pueblo no es mera laicidad de abstención, sino mezcla de corrientes culturales diversas y opuestas; no por incompetencia, sino por abundancia. Esta laicidad de vida y no de muerte es la realidad misma de la conciencia moderna, que es una encrucijada de influencias cruzadas y no una plaza desierta” (Ricoeur, “El protestantismo y la cuestión escolar”, 1954).

En la segunda parte de este libro, Agustín Domingo Moratalla pone en diálogo el pensamiento de Ricoeur con el de Taylor y el de Habermas, mostrando la posibilidad de superar el liberalismo de Rawls en tres perspectivas diferentes. Estos autores tienen en común la afirmación del importante papel que juegan las concepciones religiosas en la construcción de una sociedad democrática. Las convicciones se muestran así como algo necesario y no como elementos meramente formales, lo cual ilumina la relación entre éticas de mínimos y éticas de máximos, considerando que las segundas pueden dar sentido y animar las de mínimos.

El cuarto y, por ahora, último libro de la colección es un poco diferente de los anteriores. En febrero de 2013 tuvo lugar en Valencia, como se ha mencionado, un congreso conmemorativo del nacimiento del filósofo francés, titulado como este libro, “Bioética y hermenéutica. La ética deliberativa de Paul Ricoeur”. Este libro recoge las actas de dicho encuentro, en el que participaron los más importantes especialistas en la filosofía de Ricoeur, llegados de todos los puntos del planeta. Una nota llamativa y sugerente de este congreso fue que se realizó en diferentes lenguas, pudiendo escuchar así la reflexión filosófica no sólo con distintas perspectivas, culturas e interpretaciones, sino también en otras lenguas, haciendo honor a la propuesta ricoeuriana de la “hospitalidad lingüística”.

Este congreso no sólo permitió conocer mejor su filosofía, sino también analizar su aportación a la filosofía práctica. Como muestran los textos recogidos en este libro, el énfasis se sitúa en la ética aplicada. Destacan dos grandes temas:

la responsabilidad, que nunca deja de lado las convicciones, y la deliberación, como método y actitud.

Entre las muchas y variadas aportaciones que conforman este libro, pueden destacarse algunas como, por ejemplo, la de Catherine Goldenstein (Francia), quien comenta, desde una perspectiva personal y vivencial, la actitud de “justa distancia” de Ricoeur hacia las cuestiones de ética médica. También en relación a este tema, Patricio Mena (Chile) analiza la dimensión más existencial y fenomenológica de la responsabilidad, hablando de la “lucidez del cuidado”. Juan Masiá (Japón) destaca la reivindicación ricoeuriana de la sabiduría práctica que, en continuidad con Aristóteles, evita caer en extremos y privilegia categorías como la de responsabilidad y deliberación.

Por su parte, Antonio Da Re (Italia), desde la presentación de los niveles del juicio médico según Ricoeur, plantea las tareas que ha de asumir un comité nacional de bioética. El texto de Diego Gracia (España) versa sobre el alcance de la “supra-ética” y la “pequeña ética” del filósofo francés, planteando si la suya es una ética articulada o si la ética hermenéutica sigue siendo una tierra prometida. Lazare Benaroyo (Suiza) habla de los recursos éticos que aporta la filosofía de Ricoeur, especialmente planteando la posibilidad de un método deliberativo de resolución de conflictos.

Son muchas más las intervenciones y sería excesivo recoger todas ellas. Cada una aporta una visión o una perspectiva que permite conocer mejor al filósofo francés. Así, el libro es una aportación fundamental e imprescindible a la reflexión sobre la ética de Paul Ricoeur.

Esta colección es una indudable contribución a la bioética y a la filosofía práctica, que muestra la ganancia de este pensamiento, con garantía de rigor y profundidad y, al mismo tiempo, propone e invita a seguir pensando y dialogando.

Lo que aporta Ricoeur a la bioética es una reflexión sobre el ser humano, una antropología que defiende un concepto complejo de la persona, necesario para la bioética. Por otro lado, nos ofrece un modo de trabajo interdisciplinar, con ejemplos concretos que muestran el papel de la reflexión en esta tarea: una labor de clarificación y análisis, de mostración constante de lo que está en juego. Pero esto es también un modo de afrontar los conflictos de modo apropiado, no negando su existencia, sino enfrentándose a la complejidad y la ambigüedad. Nos ofrece también un método de trabajo que supera productivamente la oposición entre principialismo y casuismo. Es un modelo deliberativo, que alcanza una dimensión de método regio para la ética. Y con ello nos propone un modelo de racionalidad, una concepción de la razón abierta, compleja, “entera” en expresión del propio Ricoeur, o “cordial” como la denominaría Ortega.

La filosofía de Ricoeur supone un legado, una herencia transmitida, que nos obliga a una continua reinvención y reelaboración para vivir humanamente. Se articulan así imaginación y responsabilidad como claves de lo que Tomás Domingo Moratalla ha denominado “efecto Ricoeur”. Estos libros son una invitación a conocerlo y un estímulo para seguir pensando de la mano de uno de los grandes filósofos de nuestro tiempo.

Nota

1. La Colección Paul Ricoeur es editada por Hermes-Martín Impresores, en Valencia. Se pueden solicitar los tres primeros libros en: ricoeur2013@gmail.com. El cuarto volumen se puede encontrar en versión electrónica en Amazon: <http://www.amazon.com/dp/B00KYJT454>.

Agenda de Actividades

Título Propio de Experto en Bioética, 2015

4º Módulo: Ética política, ética económica y salud

Campus virtual: 25 de mayo - 31 de julio, 2015

Semana presencial: 7-11 de septiembre, 2015

Este programa lo desarrolla la Fundación de Ciencias de la Salud en colaboración con la Universidad a Distancia de Madrid UDIMA. [\[Más Información\]](#)

Actualizaciones en Bioética, 5ª Edición, 2015

Calendario:

1. Primera sesión: 19 de septiembre
2. Segunda sesión: 17 de octubre
3. Tercera sesión: 14 de noviembre
4. Cuarta sesión: 12 de diciembre

[\[Más Información\]](#)

Título de Especialista – Consultor en Ética Clínica

Fechas: abril - noviembre 2015

Metodología Mixta: 24 h presenciales y 306 h a distancia, Campus Virtual FCS

Próximas sesiones presenciales: 2ª Jornada: 22 junio y 3ª Jornada: 30 noviembre

Organizado en colaboración con la Consejería de Sanidad de Castilla y León.

Madrid, 21 – 25 septiembre 2015

3ª Edición: Aprendiendo a Enseñar: Curso de Formación para Formadores en Bioética

Curso dirigido a personas con responsabilidades de formación o docencia en el área de la bioética. Su objetivo es dotar a los participantes de las herramientas, técnicas y habilidades que puedan ser de utilidad a quienes intervienen en procesos de formación y docencia.

[\[Más Información\]](#)

Próximamente:

. Jornada: “XVI Ateneo de Bioética: Urgencias, emergencias y catástrofes”

. Jornada: “Las enfermedades de transmisión sexual. Epidemiología y aspectos éticos”