

La Casuística:

Una metodología para la ética aplicada

Coordinadores

Robert T. Hall

José Salvador Arellano

A Rowynn, Haydeé y María Esther

Inspiradoras de vida

Agradecimientos

El presente texto es el resultado de la investigación: *La casuística y la comprensión de dilemas morales para Latinoamérica*. Proyecto aprobado por el Programa de Mejoramiento del Profesorado (PROMEP) de la Secretaría de Educación Pública a quien agradecemos profundamente de su apoyo. Asimismo a la Universidad Autónoma de Querétaro y a la Facultad de Filosofía por las gestiones y los apoyos necesarios en este trabajo. A los investigadores participantes en este texto por su diálogo, aportación de ideas y trabajos, muy en especial a Jerry Folk. A Jorge Vélez e Imanol Martínez González por su apoyo en el trabajo de edición. Nuestra gratitud a Rodolfo Vázquez por su apoyo para la publicación de nuestras ideas y letras.

Asimismo, nuestro profundo reconocimiento a los profesores Albert Jonsen y Carson Strong, filósofos que permitieron el renacimiento de la casuística contemporánea a nivel mundial y quienes colaboraron generosamente en el presente libro.

Finalmente nuestra mirada en María Catalina Buchmelter y Patricia Pérez por tolerar nuestras ausencias y hacer del pensamiento de casa una piedra de toque.

Robert T. Hall

José Salvador Arellano

Patio Barroco, Santiago de Querétaro,

Invierno 2012-2013.

Contenidos

Introducción -- María José Guerra Palmero

Parte I La casuística reanimada

1. La toma de decisiones éticas en la medicina clínica -- Albert R. Jonsen
2. La Casuística -- Carson Strong
3. La Casuística Retomado -- Robert T. Hall
4. Justificación de una metodología -- Robert. T. Hall

Parte II Casos y asuntos

5. El Síndrome de Patau -- José Salvador Arellano y Robert T. Hall
6. Aprobación del maíz transgénico en México -- Robert T. Hall y José Salvador Arellano
7. Universalismo y valores éticos -- José Salvador Arellano y Robert T. Hall
8. La desigualdad jurídica --J. Patricia Pérez Munguía

Parte III Comentarios Críticos

9. De la ética constructivista social a la casuística. - José Salvador Arellano y Jorge Vélez Vega
10. Pascal y la casuística -- Mauricio Ávila Barba
11. Razonamiento jurídico en México -- Raúl Ruíz Canizales
12. La casuística como método y experiencia ética -- Fernando González Vega

Parte IV Casuística y religión

13. Razón práctica y circunstancias en Tomás de Aquino -- Ángel de Moral Palacio
14. Una casuística de valores -- Robert T. Hall
15. Sobre la posibilidad de una Casuística Católica -- Jorge Hernández Arriaga y Robert T. Hall
16. Dos versiones de la casuística protestante -- Robert T. Hall

Índice de Autores

Introducción

Casuística y razonamiento moral

María José Guerra Palmero

Decimos que sólo los espíritus soberbios que presumen de conocer todas las verdades, o las almas engañadas persuadidas de tener revelaciones de todo, pueden censurar las opiniones probables y decir que una opinión probable no basta para obrar prudentemente y para eximir de pecado a quien la sigue.¹

¿Qué, de manera más precisa, es la casuística? En general, la casuística es la tarea de resolver problemas, buscando interpretar y resolver cuestiones prácticas del día a día. La meta global es establecer “casos de conciencia”, instancias en las que estamos inseguros sobre cómo juzgar o llevar a cabo una acción. Con claros paralelos con el razonamiento legal (especialmente con la *common law*), la casuística es un género de investigación moral que atiende a los problemas morales concretos, a su interpretación correcta, y a su resolución razonable.²

Vamos a presentar, en este libro, la nueva casuística, sus propuestas y su apuesta por el razonamiento moral contextual. El hecho de hablar de “nueva” nos obliga a decir algo sobre la vieja casuística. La nueva casuística de Toulmin y Jonsen ha forjado sus propuestas a través del trabajo de ambos desarrollado en el ámbito de la ética médica. La bioética, y su atención a las dificultades y complejidades de los casos concretos, desencadenarán para estos autores una revisión de la teoría ética moderna, especialmente, de lo que denominarán la “tiranía de los principios” en alusión a los excesos rigoristas kantianos y neokantianos. La aplicación automática de un principio a un conjunto de casos puede traer consigo consecuencias

¹ *Apologie pour les casuistes*, p. 40

² R. B. Miller, *Casuistry and Modern Ethics. A Poetics of Practical Reasoning*. The University of Chicago Press, 1996, p. 4-5.

indeseables. Otro modo de razonamiento moral, atento a lo concreto y a las circunstancias, es posible como método de la bioética. Toulmin y Jonsen van a engarzar su propuesta con la de la vieja tradición casuística, descontextualizándola de su origen católico, con el fin de aprovechar sus enseñanzas para un nuevo enfoque de los problemas morales.

“In dubio, libertas”

Tenemos que remontarnos al siglo XVI, a la Escuela de Salamanca de las que eran miembros Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo Soto para remontarnos a la vieja Casuística. Delumeau, en su estudio, nos refiere lo siguiente:

...bajo sus plumas aparecen fórmulas y juicios que atestiguan una evaluación cada vez más sutil de la complejidad de las determinaciones morales.³

Delumeau habla de una “prehistoria del probabilismo”. Por ejemplo, Melchor Cano postula que “allí donde hay entre doctores diversidad de opiniones probables, todas y cada una son seguras (en términos de salvación) para el fuero de la conciencia.”⁴ Medina, según Delemeau el verdadero fundador del probabilismo, dirá que se puede elegir, a través de la ponderación, entre opiniones probables. Las obras de estos autores, ligadas a un contexto confesional donde se problematizaban los modos de hacer en la institución católica de la confesión, contribuyeron a permitir una elección libre de la conciencia moral, tras la deliberación acerca de las opciones más razonables. Los diccionarios de casos de conciencia se multiplicaron en los países católicos durante el XVI y el XVII. Los expertos en moral elucidaban casos hipotéticos cada vez más difíciles y complejos. Esta proliferación acabó por esterilizar y arruinar el esfuerzo casuístico que fue pasto de la crítica más feroz por parte de Pascal en sus *Cartas Provinciales*.

El jesuita Suárez (1548-1617), no obstante, fue el sistematizador de la doctrina probabilista. La novedad, que esta corriente de origen español proponía, era la de que en caso de duda, puede seguirse cualquier opinión simplemente probable. El supuesto que alimenta esta afirmación es la idea de Guillermo de Ockham de que la libertad es “el patrimonio propio y original del hombre.”⁵ El probabilismo va a desafiar, en suma, la noción medieval de seguridad moral objetiva.

³ J. Delumeau, *La confesión y el perdón*, Madrid, Alianza, 1992. P. 114.

⁴ Ibid.

⁵ Op. cit., p.119.

Las tesis probabilistas tuvieron éxito en los siglos aludidos para decaer en el XVIII. Antes de esta inflexión, la teología moral tendió a convertirse en una recopilación e inventario de opiniones clasificadas según su mayor o menor probabilidad al modo de resoluciones de casos de conciencia.

¿Cuáles fueron los peligros y ventajas de la revolución probabilista? Del lado de los peligros quedó la desviación laxista – la excesiva indulgencia o la mera componenda⁶-, del lado de las ventajas la contribución a “modelar una moral mejor adaptada que la del pasado al ascenso de la civilización occidental. El probabilismo subrayaba, en efecto, el respeto que se debe a las conciencias y la necesidad de limitar la esfera de la obligación para proteger la de la libertad.”⁷ Podría entenderse como un proceso que, en el mundo católico, propiciaba o anticipaba muy tímidamente los vientos posteriores de la Ilustración en torno al *Sapere Aude*, una vez que la tutela religiosa hubiera sido desafiada en los siglos posteriores.

La “vieja” Casuística va a ser ridiculizada y deslegitimada, como ya avanzábamos, por las *Cartas Provinciales* de Pascal. Esta era ejercida, básicamente, por los jesuitas en la dirección espiritual y en la ponderación de los pecados de los fieles:

...la muchedumbre de los casuistas relajados se dedica a la multitud de aquellos que buscan la relajación (Carta V).

Pascal va a exagerar los vicios de la casuística, de la mala casuística y así va a condenar un modelo de razonamiento moral preocupado por la ponderación y el sopesamiento de las circunstancias, que se asemeja a los modos del razonamiento jurídico que establecen penas en función de agravantes y atenuantes situándose contextualmente y siendo sensibles a las modulaciones de la acción. De la mano de una ética de los principios el rigorismo, que, muchas veces desconoce las complejidades de lo real y los conflictos entre deberes, se impondrá en la historia de la filosofía moral con el Kant de la Crítica de la Razón Práctica a su cabeza.

La nueva Casuística de Toulmin y Jonsen

En 1974, en EEUU, se creó la *National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research* formada por científicos, abogados y “eticistas”. Su tarea era regular la investigación con sujetos humanos y recomendar reglamentaciones que protegieran

⁶ “El arte de los casuistas indulgentes consistió en permitir, en más de un caso, gracias a opiniones probables, lo que opiniones más probables situaban en el lado de lo prohibido.” Op. cit., p. 121.

⁷ Op. cit., p. 121.

los derechos de los sujetos de las investigaciones. Tópicos como el “consentimiento informado”, “la relación riesgo-beneficio”, el respeto a la autonomía, los problemas planteados por los sujetos no competentes –niños, discapacitados psíquicos, etc.- saltaban a la palestra determinando la cascada de la producción textual bioética al tiempo que se impulsaba la institucionalización de los comités éticos de ensayos clínicos⁸. En consecuencia, la reflexión bioética abordó el aspecto del cuidado clínico que conlleva la relación medico-paciente. Asuntos como la información, la confidencialidad, la asistencia legal, y sobre todo el “consentimiento informado”⁹ fueron temas recurrentes, pero el problema que atraería sobre sí la mayor atención será la confrontación con la muerte, en concreto, el dilema planteado entre dejar morir y matar en lo que se vino a llamar la controversia sobre la eutanasia. Jonsen utiliza como ejemplo la técnica de la resucitación cardiopulmonar que saltó a los medios de comunicación a través del caso (1976) de Karen Ann Quinlan¹⁰. En este momento, surgió la idea del testamento vital anticipado en la que uno debería expresar sus propios deseos confrontado a una situación similar.”

¿Por qué rescatar este texto de una lección anterior? Nuestra razón es señalar que la dinámica de deliberación y consenso que se ejerció en la National Commission es la que, de alguna manera, inspiró la propuesta que vamos a analizar ahora, la de la nueva casuística. También, todo hay que decirlo, fue un factor fundamental para la sistematización de los principios de la bioética que propiciaron Beauchamp y Childress –inspirados por el Informe Belmont- que lo interpretaron en sentido contrario como se ha visto en secciones precedentes¹¹.

La nueva casuística de Toulmin y Jonsen reacciona contra este estado de cosas y su fuente de inspiración como decíamos es el *modus operandi* de la National Commission. El acuerdo sobre los principios se revelaba a veces imposible, sin embargo, si se cambiaba de perspectiva y se analizaban los casos, uno por uno, estimando analogías y diferencias, se podían consensuar unas recomendaciones comunes. La tesis de Toulmin es la siguiente:

La aplicación a la vida real de las reglas administrativas, legales o morales demanda siempre el ejercicio de la perspicacia y discernimiento humano – lo que tradicionalmente

⁸ En España, la Ley del Medicamento de 1990 estipula la creación de los citados comités. Cf. op. cit., p. 246.

⁹ Cf. R.R. Faden & T. L. Beauchamp, *A History and Theory of Informed Consent*, Oxford University Press, 1986.

¹⁰ Cf. K. Everett Koop, “El caso de Karen Quinlan” en R. M. Baird & S. E. Rosenbaum, *Eutanasia: los dilemas morales*. Madrid, Martínez Roca, 1992, pp. 36-47.

¹¹ Cf D. Gracia, “El procedimiento casuístico” en *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Madrid, Eudema, 1991. p. 38.

ha sido denominado “equidad”- y cuanto más problemáticas son las situaciones más grandes es la necesidad de discernimiento.¹²

Nos encontramos, pues con una reacción frente a la denominada “tiranía de los principios”¹³ que como consecuencia nos plantea una simplificación del campo de la moral. Beauchamp y Childress conciben a la deontología como a la ética newtoniana, su ámbito de aplicación cubre una serie de regularidades, pero el problema es que necesitamos otros enfoques que nos permitan lidiar tanto con las situaciones de conflicto normativo como con situaciones que no se dejan atrapar fácilmente bajo una regla general. El acudir sólo a determinados principios y no sopesarlos con la normatividad de otros, a veces irreconciliables, puede llevar a una suerte de “ceguera moral” como refiere Martha Nussbaum al enjuiciar las posturas morales de Antígona y Creonte en *La fragilidad del bien*, un libro en donde precisamente se reivindica la sabiduría moral de la *phrónesis*¹⁴.

El principalismo – el acudir a normas o principios muy generales- puede degenerar en “principialismo”, es decir, en simplificar la vida moral de una manera lesiva porque si todo encaja con el principio elegido, no queda lugar para abordar el conflicto entre valores en el diálogo moral, ya sea en la conciencia individual ya sea en las distintas comunidades de facto. El asignar la certidumbre moral a los principios puede azuzar el conflicto y no disolverlo. El atrincherarse férreamente tras los principios no es la manera más eficaz de propiciar la deliberación moral. El ejemplo que pone Toulmin acerca de esto es el debate del aborto en los Estados Unidos que parafraseo de la siguiente manera a modo de interpelación:

Si a la luz del principio *pro-life* usted votó a un candidato republicano dado el compromiso del demócrata con el *pro-choice*, usted puede estar dando el consentimiento al mantenimiento de la pena de muerte, lo que contradice una versión coherente y ampliada de un compromiso con el principio de la santidad de la vida humana. Puede, también, estar arrojando a la miseria a segmentos de población que dependen para su supervivencia de políticas de bienestar social que serán canceladas, etc., puede – y ahora yo actualizó la situación- estar dando su consentimiento a la dudosa “guerra preventiva” que propugna Bush contra Irak, puede estar avalando la negativa de la administración norteamericana a firmar el protocolo de Kyoto para

¹² Jonsen, Albert R. y Stephen Toulmin, 1988, *The Abuse of Casuistry*, University of California Press, Berkeley, CA. p. 9.

¹³ Toulmin, S. “The tyranny of principles”, *The Hasting Center Report*, 6,1981, pp. 31-39.

¹⁴ Madrid, Visor, 1995.

limitar el cambio climático –la supervivencia de la Tierra y de la población más vulnerable está en juego – y usted también colabora a no sancionar al Tribunal Penal Internacional cuyo cometido es juzgar los crímenes contra la humanidad.

El actuar unilateralmente conforme a “un” principio hace actuar a una persona en contra de ese mismo principio – el derecho a la vida- y contra otros como el de la justicia, la igualdad, la paz, etc.- Otro ejemplo del presente que pone el dedo en la llaga es que un no, sin salvedades, a la investigación con células madres embrionarias puede convertirse en el menoscabo del derecho a la salud y a la supervivencia de colectivos tan numerosos como, por sólo poner el ejemplo relativo a las investigaciones de Bernat Soria, el de los diabéticos.

La nueva casuística no ofrece recetas, sino que defiende la necesidad del análisis, la ponderación y la estimación de las circunstancias. Es, básicamente, prudente. Entronca, pues, con la visión aristotélica de la ética. Las evaluaciones éticas sólo se pueden ir dilucidando en el diálogo con los otros, pero no en el escenario conformista de la conciencia tranquila que satirizó Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*. Podemos poner muchos ejemplos de que el énfasis exclusivo en reglas universales e invariables es altamente peligroso, porque toda regla para llevarse bien con las complejidades de lo humano requiere al menos de excepciones – la legítima defensa como eximente de la acusación de asesinato es el ejemplo más revelador- o si no, al menos, de un cierto trabajo de interpretación que tenga en cuenta los detalles concretos y las exigencias del contexto, una cierta hermenéutica que flexibilice la aplicación de los principios para adecuarlos a los casos realmente existentes.

No es otra la práctica que lleva a cabo aquel al que encomendamos la misión de juzgar, al juez, que se las tiene que ver con eximentes, atenuantes y agravantes en función del caso concreto. Como ha señalado Gadamer, la misión del exégeta, del intérprete es que abre la transmisión de los significados a la novedad.

Debemos pues renunciar al sueño tranquilizador del algoritmo ético, de la receta aplicable a todo caso, en todo momento y en todo lugar. La creencia de que si tengo un principio ético, tengo la solución al aplicar directamente, al subsumir el caso en la regla general es una creencia falaz. Tenemos que abordar los asuntos de la percepción, estimación y juicio de los problemas morales, de aquellos que no se dejan amansar por el domador deontológico y siguen desafiándolo. El pan nuestro de cada día son los conflictos entre principios, los posibles efectos perversos o los casos marginales o ambiguos que desafían a los casos paradigmáticos.

No es que no necesitemos reglas. Las reglas nos guían hasta un punto, pero ante la colisión y los dilemas nos dejan desamparados y nos obligan a discernir atendiendo a los detalles, las circunstancias, los contextos, las excepciones, etc. y guiados por la prudencia que tiene en cuenta las posibles consecuencias de las acciones a elegir.

Pongamos el ejemplo de interpretar en situaciones concretas el principio de igualdad. Basta con su aplicación formal, esto es, el tratar a todos, por desiguales que sean, igualmente o tenemos que “implementar” políticas concretas que remedien las desigualdades materiales de base o la falta de igualdad de oportunidades para garantizar la igualdad real.

La urgencia de un paciente concreto invalida – o debe invalidar -- el turno de la lista de espera, pongamos por caso. Los procedimientos necesitan flexibilizarse porque no todos los usuarios presentan la misma necesidad de acceder a recursos sanitarios. En definitiva, de la deliberación, la ponderación y el análisis de los casos no podemos sustraernos. La labor de los comités éticos de diverso tipo dedicados a la deliberación responde a esta preocupación.

La propuesta de Toulmin y Jonsen nos invita a mirar en otra dirección que la de los principios y para ello va a rescatar una tradición de razonamiento moral, la casuística, que no supero la campaña de descrédito orquestada, como ya adelantábamos, por Pascal – la denuncia de las componendas de la mala casuística, arruinó la “buena casuística”-. No obstante, no podemos dejar de lidiar con las complejidades morales, con los dilemas, a veces trágicos, que se nos presentan en el ejercicio de la medicina o en muchos otros campos.

A este respecto, la ética de casos se toma en serio dos características del discurso moral:

- las circunstancias concretas y
- las máximas que la gente invoca al enfrentar dilemas morales.

La alternativa, el procedimiento es trabajar a partir de la particularidad. Lo que se ha dado en llamar el giro aplicado de la ética viene demandado por las éticas profesionales, especialmente la ética médica que ha acabado por ir más allá de sus primeros objetivos y ha constituido la bioética como el tratamiento de los dilemas morales o los casos de conciencia¹⁵ o, por otro lado, los enfoques éticos de las políticas sociales¹⁶.

La forma de lograr cierta sistematización tratando de casos particulares es a través de la taxonomía moral, un método que recogería las similitudes y diferencias entre los casos, al modo

¹⁵ Toulmin pone como ejemplo los libros de S. Bok *Lying* y de M. Walzer *Just and Unjust War*.

¹⁶ Por poner un ejemplo, Patrice Di Quinzio e I. M Young, *Feminist Ethics and Social Policy*. Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1997.

de la jurisprudencia en el sistema anglosajón de la *common law* que a los continentales nos resulta conocida por las películas americanas en las que en los juicios se estudian los precedentes, casos que avalan una sentencia y o una condena o una absolución.

Este enfoque tuvo un origen en la práctica y presionado por las circunstancias – como ya comentábamos a propósito de la *National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research* (1974) --. Los protocolos de recomendaciones se hicieron caso por caso para proteger “los derechos y el bienestar”, este era el marco deontológico general y difuso, pero el método de trabajo fue el análisis de casos. A pesar de la composición plural de la comisión – teólogos de diferentes religiones, científicos, no creyentes, etc.-- se llegaron a acuerdos atendiendo a las características de las cosas incluso en algunos casos marginales o borrosos, sin embargo, la invocación a los principios generaba, sobre todo, desacuerdos manifiestos. A la hora de la justificación de los acuerdos, por otra parte, el desconcierto era total porque las justificaciones variaban de participante a participante. Lo que se compartía era una percepción moral común de los puntos calientes en cada caso concreto.

La sede del consenso era, según esta interpretación, el “juicio particular” y no los principios morales omnicomprendidos. No quedaba, por tanto, claro, que el juicio emitido se hubiera derivado de los principios dado que los que abanderaban cada miembro de la comisión era diferente de los otros. A lo que recordaba el procedimiento era a la *phrónesis* aristotélica: la atención a la particularidad y la resistencia a la generalización. En cualquier caso, nada de “geometría moral”, sino más bien “sabiduría práctica”¹⁷.

Vemos, pues, la semejanza con el punto de vista de la *phrónesis* aristotélica, con su deliberación que pondera el justo medio y con el compromiso con la sensatez. Al parecer el punto de toque está entre el abismo entre la noción de ciencia – la moral moderna se tomó demasiado en serio la analogía con el proceder de la ciencia donde las leyes se suponían que regían universalmente -- y la práctica moral al modo de la prudencia, que implica una deliberación no científica puesto que tratamos con lo probable y con lo contingente, esto es, no tratamos con lo absolutamente cierto ni con lo necesario. La ética no puede ser transformada en una ciencia: su objeto es mudable y cambiante y puede verse desde múltiples perspectivas.

¹⁷ Jonsen, Albert R. y Stephen Toulmin, 1988, *The Abuse of Casuistry*, University of California Press, Berkeley, CA, p. 19.

El procedimiento será, pues, situar el caso en cuestión en un conjunto de casos con los que mantiene similitudes. Los casos análogos, por proximidad, iluminarán el caso de estudio en una especie de búsqueda de precedentes. Al hacer uso de la analogía se determinarán tanto diferencias como semejanzas. Este poner en relación casos es la esencia del proceder casuístico, frente a la consideración aislada que busca referentes directamente en los principios. En este modo de proceder se van acumulando una serie de casos-tipo o casos paradigmáticos que sirven al aprendizaje de la deliberación y sistematizan poco a poco la experiencia de análisis. Esta sistematización de casos paradigmáticos nos permite apuntar a una serie de máximas y reglas relevantes. Los análogos remiten a las excepciones en virtud de las diferentes circunstancias pues la probabilidad moral varía. Al final, la resolución arriba de la mano de lo que Aristóteles llamaba *phronesis* o sabiduría moral: la percepción de una persona prudente y con experiencia que determine el mejor curso de acción posible. La idea que propugna la nueva casuística es que la “verdad moral reside en los detalles” porque el alcance y significado de los principios está determinado contextualmente a través de la interpretación de situaciones factuales en relación con los casos paradigmáticos.¹⁸

La descripción del método

En lo que sigue voy a seguir la descripción que Jonsen y Toulmin presentan del método casuístico clásico – en el capítulo titulado *The Achievement of Casuistry*¹⁹ - que se deriva de la época de esplendor de esta tradición moral y que inspira en todo momento su propuesta actual.

1. El método casuístico clásico se infiere de su práctica y, presenta, al menos, seis pasos.
2. El proceder analógico y los casos paradigmáticos.
3. La apelación a máximas o reglas.
4. El análisis de las circunstancias.
5. El análisis de los grados de probabilidad.
6. El uso de los argumentos acumulativos, y

¹⁸ J. D. Arras, *Getting Down to Cases: The Revival of Casuistry in Bioethics*, “The Journal of Medicine and Philosophy”

16 [1991], p. 37.

¹⁹ Op. cit., pp. 250-265.

7. La presentación de una resolución final.

1.- La ordenación taxonómica de casos ha sido el modo de presentar la experiencia de análisis de modo que se pudiera observar fácilmente la conexión entre un caso y un principio dado. Por ejemplo, casos referidos a “Matar” o a “Mentir” eran analizados unos junto a otros con tal de lograr claridad e iluminación mutua. La serie se abría con el caso más ilustrador de una desviación total del principio para acabar con otros menos claros. Para los relativos al asesinato u homicidio se empezaba por el caso de un ataque no provocado que produjera el fallecimiento del agredido, para el de la mentira por el caso de la falta a la verdad intencionada y con el efecto de dañar a alguien. Estos casos extremos servían de “casos paradigmáticos” en los que el grado de certidumbre era máximo. A partir de ahí se variaban las circunstancias de manera que esa certidumbre se oscurecía. El que un juez pudiera imponer una pena de muerte, la muerte dada a un tirano o el dar muerte a otro en defensa propia ocupaban el otro lado del espectro. Para el caso de la mentira, el de evitar un gran daño – por ejemplo, salvar la vida de una persona, lo que haría permisible el mentir- Este modo de ordenar nos conduce de lo claro a lo oscuro y de lo simple a lo complejo en un movimiento gradual. Este sería la “esencia del modo casuista de pensar”²⁰ y este orden gradual guiará, por analogía, nuestra consideración de los casos difíciles que se nos presenten. La vara de medir será la cercanía o lejanía con los casos paradigmáticos y sus características invariables. Esta idea será trasladada, posteriormente, a los tópicos de la ética clínica.

2.- El segundo paso nos dirige hacia el estudio del caso concreto del que deberemos inferir qué máxima moral o regla es pertinente a su particularidad. Para los casos aludidos de autodefensa, los casuistas aludían a *vim vi repellere* (la fuerza debe ser repelida por la fuerza). Muchas de las máximas eran recogidas del Derecho Romano. El contexto de referencia era la instrucción moral, en forma de proverbios o de máximas del sentido común, de la Edad Media y el Renacimiento. Nuestros autores citan como ejemplo la siguiente: “Un mal menor puede ser tolerado para prevenir uno más grande”²¹ en el contexto histórico de luchas religiosas y avalando las concesiones a los Príncipes Protestantes por parte de Fernando II.

²⁰ Jonsen, Albert R. y Stephen Toulmin, 1988, *The Abuse of Casuistry*, University of California Press, Berkeley, CA, p. 252.

²¹ Op. cit., p. 253.

3.- Lo que complejiza los casos es la adición de circunstancias a los paradigmas. La lista tradicional de circunstancias es “Quién, qué, dónde, cuándo, por qué, cómo y por que medios”. También se atiende a “las “condiciones del agente”: ¿temer por su vida, por su reputación, por su bienes, justifica una mentira?” La idea es que las “circunstancias hacen el caso”²² y de forma inevitable modifican el juicio moral sobre éste. La casuística, en este punto, se inspira en Aristóteles o en Cicerón. El buen juicio es prudente y depende de la consideraciones contextuales y de las circunstancias del agente.

4.- En cuarto lugar, llegamos a la probabilidad. Ya al iniciar este tema hablábamos de la doctrina probabilista. Lo que se evalúa en la escala que va de lo cierto a lo probable – altamente probable o altamente improbable- es tanto la fuerza de los argumentos como el peso de las opiniones de las autoridades morales que se invocan para mantener una opinión. La deliberación en términos de pros y contras adquiere aquí todo el protagonismo. Los principios ya no iluminan claramente cuando hemos sumado “un millar de dificultades de gran importancia” – así refutaba el Padre Daniel a Pascal-. La gradualidad se aplica a la interpretación de los casos de la mano de una cada vez mayor sensibilidad interpretativa: una refinada sensibilidad para los matices morales.

El hecho de que la casuística demanda atención para la particularidad significa que debemos desarrollar capacidades de perspicacia interpretativa, el poder de discernir la importancia de los detalles moralmente relevantes y de aprehender sus interrelaciones en los asuntos humanos.²³ Tratar con la particularidad, la contingencia y la heterogeneidad de lo humano y de las acciones es el punto de toque.

5.- Argumentos acumulativos. Una opinión considerada como más o menos probable se debe no a la vía deductiva de una lógica rigurosa, sino, sobre todo, a la acumulación de diversas y variadas razones aducidas en su favor o en su contra. Según, el juicio de Toulmin y Jonsen, el proceder casuístico se asemeja, más que a la lógica deductiva, al discurso del sentido común y al retórico que suma y “apila” numerosos argumentos y razones para dar peso a la posición argumentada. Le interesa más la pluralidad de razones y consideraciones razonables que una única prueba de su coherencia con un principio dado.

6.- Resolución. Finalmente, el razonamiento casuístico lleva a algún tipo de resolución que pretende iluminar la decisión y la posterior acción que se deriva de ella, frente al razonamiento

²² Op. cit. , p. 254.

²³ R. B. Miller, op. cit., p. 223.

puramente especulativo. Las conclusiones se presentaban como más o menos probables. Tras presentarnos el procedimiento, Jonsen y Toulmin nos presentan una definición de casuística:

...el análisis de las cuestiones morales, usando los procedimientos del razonamiento basados en los casos paradigmáticos y en las analogías, que conducen a la formulación de la opinión de un experto sobre la existencia y la de las obligaciones morales particulares, enmarcadas en términos de reglas de máximos que son generales pero no universales o invariables, porque ellas sólo pueden ser mantenidas con certeza en unas condiciones típicas del agentes y de las circunstancias de la acción.(p. 257).

Nuestros autores ponen de manifiesto las similitudes y el parentesco metodológico entre la discusión clínica acerca de la diagnosis de casos y la discusión moral de problemas. Los casos tipos y la comparación son parte del modo de proceder, pero, sobre todo, nuevas circunstancias pueden replantear las conclusiones a las que se ha llegado previamente. Las conclusiones no son nunca absolutamente ciertas y necesarias, son siempre revisables a la luz de nuevos datos, circunstancias y razones. Las similitudes con el razonamiento clínico se extienden también al ámbito legal, al razonamiento jurídico. Elementos hermenéuticos se reconocen en cuestiones cómo interpretar los datos o cómo aplicar las máximas. Queda, claro, además, como no hemos dejado de repetir, que históricamente existen vínculos entre la casuística y la tradición aristotélica de la *phrónesis* (p. 257).

Críticas a la Casuística.

Si la mera atención a los principios, el principialismo, ha sido objeto de crítica, también lo ha sido la mera atención a los casos. No obstante, la casuística no reniega de las reglas o máximas de nivel medio, de lo que reniega es de la pretensión de los principios a ser aplicados deductivamente subsumiendo en ellos a los casos sin deliberación sobre las circunstancias y los contextos. Veamos a este respecto la opinión de Teresa López de la Vieja:

¿Y la casuística? La metodología de los casos (*case by case*) ha creado expectativas que no siempre se pueden cumplir. En realidad, la Nueva Casuística ofrece taxonomía, no soluciones, pues resulta imprescindible la experiencia de cada uno para enfrentarse a casos reales. Además, habría que contar con una estructura institucional, lo suficientemente amplia como para examinar los casos, pros y contras, recabar información de expertos en cada campo, hacer recomendaciones generales y justificarlas, incidir de algún modo en las decisiones de los agentes. Una estructura que fuese por lo

menos análoga a la que permite la interpretación y aplicación de las normas legales. Los comités de ética han desempeñado parte de esas funciones.²⁴

Este juicio revela las condiciones en las que la casuística debe operar, si en los viejos tiempos la cuestión era de conciencia “asesorada” por el director espiritual, ahora el marco deliberativo de los comités éticos es el lugar para afrontar las dificultades de la aplicación moral. La discusión intersubjetiva es, también aquí, el modelo, pero a diferencia de la ética discursiva no se trata de fundamentar normas sino de decidir sobre su aplicación teniendo in mente las particularidades circunstanciales y contextuales. La semejanza con el razonamiento clínico o con el jurídico se hacen patentes. Tanto las propuestas casuísticas como las de la ética discursiva abogan por la toma de decisiones colectivas y como fruto de prácticas deliberativas. Ambas, por tanto, apoyan la institucionalización de la Bioética en torno a comités.

Por otra parte, la casuística muestra su potencia frente a los denominados casos difíciles. Por estos entendemos aquellos que no se dejan subsumir en una norma²⁵. Pueden admitir más de una respuesta correcta y, por lo tanto, la polémica en torno a ellos se enciende. La bioética está enfrentada a numerosos casos difíciles, su carácter, es, pues controversial y no puede ser saldado, meramente, con la referencia rígida a los principios: “Un modelo de principios delimita el campo, pero sólo en líneas generales. No más. Para que la deliberación pueda hacer el resto: equilibrio entre agentes, compromisos entre diferentes proyectos de vida buena, ajuste entre los principios y los casos...”²⁶

Por otra parte, la no alusión a los principios como marco normativo, piensan algunos, puede precipitarnos en el laxismo que criticaba Pascal refiriéndose a la vieja casuística: una suerte de todo vale, una recaída en el relativismo. Pero no se trata de esto, sino de plantearse en serio el problema de la aplicación. Por otra parte, la referencia a los principios señala “límites a las atrocidades”²⁷, apuntan un marco normativo del que no se debe salir, pero, por otra parte la apelación a principios, como se veía en la sección dedicada a ellos, requiere de ponderación porque suelen entrar en conflicto. No obstante, orientan y delinear “líneas maestras”.

El dilema de elegir entre principios y atención a los casos concretos parece ser un falso dilema. Un modelo cualificado requiere tanto de un marco normativo delineado por principios como de atención al razonamiento contextual. La deliberación es el procedimiento que entrelaza y hace interactuar a estos dos niveles.

²⁴ M. T. López de la Vieja, *Principios morales y casos prácticos*, Madrid, Tecnos, 2000. P. 279-280.

²⁵ Op. cit., p. 277. López de la Vieja remite al capítulo “Casos difíciles” en R. Dworkin, *Los derechos en serio*, Barcelona, Planeta, 1993.

²⁶ López de la Vieja, op. cit., p. 276.

²⁷ Op. cit., p. 27.

El Libro

El libro presente tiene tres propósitos:

1. Presentar la metodología de la casuística moderna a la audiencia español parlante como alternativa al “Principialismo” del libro famoso de Beauchamp y Childress. No había ninguna presentación introductoria de la casuística en el español, ni traducción del libro principal de Jonsen y Toulmin, *The Abuse of Casuistry*.
2. Presentar consideraciones nuevas de la metodología casuística un poco diferente por su énfasis y re-interpretación de rol de “autoridades” en la casuística clásica. Esto no es inconsistente con la presentación de Jonsen y la contribución de Strong, sino una ampliación de la metodología.
3. Explorar la posibilidad de una casuística religiosa, porque había poca colaboración amigable entre bioeticistas católicos y laicos (seculares) en México.

Empieza en el Parte I con una explicación del método por Albert Jonsen, y un ejemplo del otro principal del renacimiento de la casuística, Carson Strong. Siguen dos ensayos sobre la naturaleza de la casuística como metodología de la ética aplicada: una explicación de una perspectiva nueva sobre la casuística y una defensa filosófica de la metodología.

El Parte II incluya ejemplos del uso de la metodología casuística: 1) El análisis de una decisión de la bioética clínica en el caso del síndrome de Patau; 2) Análisis de una problema de la bioética de biotecnología (el Maíz transgénico en México), 3) Aplicación del método casuístico a un asunto de política pública al nivel global, y 4) Un ensayo histórico sobre el papel de la casuística en la construcción y mantenimiento del orden social en la sociedad colonial de Nueva España.

El Parte III cuenta con algunos comentarios sobre varios aspectos de la casuística: 1) La dimensión social-constructivista de la casuística, 2) Una evaluación de la crítica de Blaise Pascal, 3) Una análisis de la relación entre la casuística y razonamiento jurídico, y 4) Una perspectiva fenomenológica sobre el tema.

Finalmente, se aborda la cuestión de la relación de la metodología casuística con la moralidad cristiana. 1) La primera contribución es un ensayo sobre la perspectiva de Tomás de Aquino, 2) sigue una explicación de la perspectiva de un teólogo casuista anglicana del siglo

XIX, F. D. Maurice, 3) entonces un dialogo sobre la posibilidad de una Casuística Católica y al final 4) una análisis de dos casuistas cristianos modernos.

Bibliografía.

Delumeau, J. *La confesión y el perdón*, Madrid, Alianza, 1992.

Jonsen, A. Casuistry, Enciclopedia of Bioethics, T. Reich (ed.) V. CD. (Adjunto archivo copiado)

Jonsen, A. y Toulmin, S. *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. California University Press, 1988. P. 9.

Toulmin, S. "The tyranny of principles", *Hasting Center Report*, 6,1981, pp. 31-39.

Miller, R. B. *Casuistry and Modern Ethics. A Poetics of Practical Reasoning*. The University of Chicago Press, 1996,p. 4-5.

Dworkin, R. *Los derechos en serio*, Barcelona, Planeta, 1993.

López de la Vieja, M. T. *Principios morales y casos prácticos*, Madrid, Tecnos, 2000.

Gracia, D. "El procedimiento casuístico" en *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Madrid, Eudema, 1991. Pp. 38-45.

Koop, K. Everett. "El caso de Karen Quinlan" en R. M. Baird & S. E. Rosenbaum, *Eutanasia: los dilemas morales*. Madrid, Martínez Roca, 1992, pp. 36-47.

1

La toma de decisiones éticas en la medicina clínica

Albert R. Jonsen

El gran filósofo de la medicina, Pedro Lain Entralgo, enfatizó “el acto médico” como el enlace esencial entre el paciente y el médico. Dijo lo siguiente:

El concepto de ‘acto médico’: llamase así a cada una de las ocasiones en que el médico asiste al paciente; a cada una de las ‘visitas’ que le hace...En principio, todo acto médico es a la vez diagnóstico y terapéutico, si bien hay casos en que forzosamente debe predominar el momento diagnóstico —cuando son de necesidad varias exploraciones sucesivas— y otro en que prepondera el momento terapéutico: así en los tratamientos prolongados.

Él analizó cuidadosamente cada elemento del acto médico, la historia del paciente y la de la enfermedad que lo llevó al médico, los datos fisiológicos y su interpretación, el cálculo probabilístico apropiado para las opciones terapéuticas. Y luego anota,

En que las normas rectoras de la selección temática tienen, inexorablemente, un aspecto moral...un riguroso imperativo moral obliga a no emplear métodos de exploración que atenten contra la vida, la integridad o la dignidad personal del enfermo....En verdad, cada línea de cualquier historia clínica lleva consigo una sutil cuestión del médico con su propia conciencia. O, hablando con mayor precisión, con Dios.²⁸

²⁸ Pedro Lain Entralgo, *La Historia Clínica*. Madrid: CSIC, 1950, pp. 23 y 735.

El Dr. Lain Entralgo no analizó en detalle este riguroso imperativo moral. Sin embargo, en años recientes ha habido un gran interés en entender con mayor profundidad las dimensiones morales del acto médico. (Diego Gracia, discípulo de Lain Entralgo, ha hecho contribuciones muy significativas a este entendimiento.²⁹) Para el médico que ejerce su profesión es necesario ir más allá de este entendimiento; es de suma importancia integrar este entendimiento al acto médico mismo. Las actividades diagnósticas y terapéuticas deben ser llevadas a cabo en maneras que respetan *la vida, la integridad y la dignidad personal* del paciente.

La especialidad académica llamada bioética empezó en los EE.UU. durante la década de 1970 y rápidamente se extendió por todo el mundo. La bioética no reemplazó las antiguas tradiciones de la historia médica.³⁰ Pero, reconoció que ciertos rasgos de la medicina moderna, particularmente sus extraordinarios avances técnicos y científicos, plantean problemas nuevos y sin precedente para la tradición de la moral médica. Tal vez el más llamativo de esos avances sea la habilidad para prolongar la vida humana en situaciones en las que antes se consideraba que no había esperanza. El advenimiento, por ejemplo, de la tecnología para apoyar la vida, tales como la diálisis y el ventilador, ahuyentaron la muerte cierta asociada con la insuficiencia renal y el colapso respiratorio. De la misma manera, la cirugía entro a espacios nunca antes abiertos y logro eliminar con seguridad, o corregir, muchas condiciones que amenazan a la vida. Muchos logros físicos estaban ahora en manos de los médicos. Sin embargo, pronto fue obvio que las vidas salvadas eran muy frecuentemente vidas tristemente disminuidas.

Tan tempranamente como el año de 1957, una convención de anestesiólogos que se llevo a cabo en Roma le pidió al papa Pío XII resolver el dilema moral con el que se estaban encontrando cada vez más frecuentemente en el ejercicio de su especialidad. Ahora podían dar apoyo respiratorio a personas que nunca recuperarían la conciencia, o que, si se les dejaba sin apoyo, morirían de otras causas. El papa respondió con la famosa doctrina de los cuidados ‘ordinarios’ y “extraordinarios: los cuidados ordinarios eran moralmente obligatorios, todavía ofrecían la esperanza de beneficiar al paciente restaurando su salud. Los cuidados extraordinarios

²⁹ Diego Gracia, *Fundamentos de Bioética*. Madrid: Eudema Universidad, 1989

³⁰ Albert R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 1989; Jonsen, *A Short History of Medical Ethics*. New York: Oxford University Press, 2000.

podían ser omitidos si parecían incapaces de mejorar o dar marcha atrás a la trayectoria letal del paciente.³¹

Esta respuesta pontificia fue ampliamente aceptada como un principio moral clave para la medicina moderna, aun por aquellos que no eran católicos. Pero incluso a la luz de este principio todavía no tiene respuesta la pregunta de cómo debería un médico, o un paciente, distinguir entre el cuidado ordinario y el extraordinario en la situación precisa, particular, de cierto escenario clínico. Es una equivocación calificar al ventilador como extraordinario porque era (en ese momento) algo raro. Su carácter moral extraordinario emerge debido a las circunstancias de tiempo, lugar, la perspectiva de la enfermedad, y los deseos del paciente.

El médico moderno, con un instrumental terapéutico poderoso pero sin saber con nitidez cuando usarlo para beneficio del paciente, se encontró cara a cara con el problema central de la bioética. Por muchos siglos los médicos habían obedecido el apotegma de Hipócrates “se de beneficio y no hagas daño.” Ahora la complejidad y capacidad técnica de la medicina hacia difícil discernir lo que constituía un beneficio y un daño. ¿Se beneficiaba o dañaba un paciente al ser sostenido orgánicamente mientras estaba destinado a nunca recuperar la conciencia? ¿Era un beneficio o un daño tratar una enfermedad mortal con un tratamiento igualmente mortífero? Muchos casos de este tipo empezaron a ocurrir en los hospitales cada vez más especializados del mundo. Al mismo tiempo, muchos pensadores, médicos, filósofos y teólogos, empezaron a reflexionar sobre estos casos y a publicar sus impresiones. Esto se convirtió en la literatura que se llama “bioética.”

En la época temprana de la bioética, dos autores estadounidenses, Tom Beauchamp y James Childress, publicaron el primer libro de texto de esta disciplina, *Principles of Biomedical Ethics*.³² Ellos propusieron que había cuatro principios morales que deberían gobernar las decisiones médicas: respeto a la autonomía del paciente, beneficencia, no-maleficencia y justicia. Ellos explicaron cada uno de estos principios morales de manera clara y presentaron un argumento persuasivo de que los dilemas morales en el cuidado médico podían ser analizados, incluso resueltos, a la luz de ellos. Estos principios pueden ser vistos como una amplificación de

³¹ Pius XII, *Acta Apostolicae Sedis* 49 (1957), 1027-1033.

³² Tom Beauchamp y James Childress, *The Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press, 1979, 5a. edición; 2001, 15a edición, 2001.

las palabras de Lain Entralgo, vida, integridad y dignidad. Fueron ampliamente conocidos y usados en la bioética internacional. Aun en culturas en las que los problemas eran muy diferentes de aquellos en el contexto estadounidense en el que fueron formulados, estos cuatro principios fueron aceptados como normas morales generales y universales para la medicina, de acuerdo con la manera de entender de la bioética. Otros capítulos de ese libro explican el significado y la extensión de estos principios. Los principios son aseveraciones breves que afirman imperativos morales. Cualquier aseveración de un principio se refiere a un gran debate filosófico acerca del significado y el papel del principio en la vida humana. Este capítulo se enfoca, no sobre su significado filosófico, sino sobre la manera en que un médico en ejercicio debería pensar acerca de un problema moral que emerge en un caso particular de cuidados clínicos, o en las palabras de Lain Entralgo, en el acto médico en cual un médico ayuda a un enfermo. Esto es, propiamente, ética clínica.

El problema planteado por la ética clínica es cómo relacionar los principios generales a las circunstancias de la situación clínica del paciente. Siempre es posible proclamar que un principio es relevante para un caso. Por ejemplo, el principio de beneficencia, o el apotegma de Hipócrates “se benéfico.” Frecuentemente es mucho más difícil ver lo que constituye el beneficio para un paciente particular. Por ejemplo, un paciente llega al departamento de emergencia de un hospital después de un accidente que le ha seccionado una arteria y ocasionado una pérdida significativa de sangre. Es muy claro que será un beneficio para el paciente cuando la arteria se repare, el sangrado se detenga y se le haya hecho una transfusión. El paciente que estaba severamente traumatizado y ante la muerte, ahora se ha salvado y su salud ha sido restaurada. Sin embargo, supongamos que el paciente es miembro de una secta protestante llamada Testigos de Jehová. Esta secta cree, en base a su interpretación de los textos de la Escritura, que una transfusión sanguínea, libremente aceptada, es un pecado grave, por lo cual el paciente que todavía está consciente y es competente, rehúsa la transfusión. No lo beneficia para nada. ¿Cómo debería responder el médico, quien tiene la obligación ética de beneficiar al paciente? El principio de beneficencia no responde esta pregunta. En la bioética estadounidense se ha introducido un segundo principio: el principio de respeto a la autonomía del paciente. Este principio propone que se presente al paciente la información completa acerca de su condición y las opciones de tratamiento, para que luego escoja libremente el curso que esté de acuerdo con

sus valores. Si se acepta este principio como uno de los principios esenciales de la bioética, se crea un dilema moral: ¿Cuál de estos principios opuestos debería gobernar la decisión? La ética clínica, tal y como la explicaremos, insiste que un conflicto de principios no puede ser resuelto en el nivel de los principios mismos. Por el contrario, la aplicación de un principio general, tal como el respeto a la autonomía, requiere de una investigación cuidadosa de las circunstancias y una evaluación de su relevancia para las decisiones que se van a hacer.

Tan nuevo como pudiera parecer este problema para los cuidados médicos modernos, de hecho es un problema muy antiguo para el razonamiento moral. Aristóteles, el filósofo de la antigüedad, reconocía que “los agentes tiene la compulsión en cada paso, de pensar por sí mismos lo que las circunstancias demandan, tal y como sucede en las artes de la medicina y la navegación...La elección moral no tiene que ver solamente con los universales; también debe reconocer los particulares porque tiene que ver con la conducta, y la conducta tiene su esfera en circunstancias particulares.”³³ La practica católica del sacramento de la penitencia también se enfrento con este problema. Se requería que el sacerdote absolviera al penitente o le impusiera una penitencia en relación a la naturaleza y gravedad del pecado y la responsabilidad del pecador. Para el siglo XVI había evolucionado, entre los teólogos católicos, un método detallado de evaluar los actos humanos. Este método era llamado “casos de conciencia” o, en inglés, *casuistry*. Y mientras que este método prescribía la evaluación cuidadosa de las circunstancias alrededor de un acto moral, terminando en una decisión juiciosa, con frecuencia resulto en conclusiones ridículas que podían excusar incluso abusos verdaderamente extraordinarios. Así pues, en años recientes la casuística ha sido más ridiculizada que usada para el razonamiento moral. Sin embargo, los problemas nuevos de la práctica médica han estimulado el interés en sus métodos.³⁴ Está claro que los médicos constantemente tienen que ver con casos: instancias particulares en que pacientes reales, de cierta edad y género, sufren de una enfermedad particular. Por lo tanto, una nueva casuística se convirtió en un añadido útil para la ética clínica. En el resto de este capítulo, usaremos términos como “ética clínica” y “casuística clínica” como equivalentes.

³³ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VI, vii, 1141b.

³⁴ Albert Jonsen y Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry*. Berkeley: University of California Press, 1987.

La ética clínica siempre comienza con un caso. ¿Qué es un caso? La palabra inglesa “*case*” siempre tiene dos significados distintos. Significa la “instancia de una cosa que está ocurriendo, el estado real de las cosas.” Un significado totalmente distinto es “aquello que encierra o contiene algo, como una caja, un librero o una maleta para documentos.” El primer significado deriva del latín, *casus*, un evento, de *cadere*, suceder; el segundo deriva del latín *capsa*, de *capere*, guardar, lo cual llega al español como “caja.” Estos son significados y derivaciones muy distintos. Pero son muy iluminadores para el propósito de explicar el “método de casos”. En la medicina y en la abogacía, por ejemplo, la palabra tiene un significado técnico “este es un caso de neumonía,” o “este es un caso de traición,” con lo cual se significa que éste es una instancia particular de una condición general llamada neumonía o el crimen llamado traición. Este uso nos puede recordar el segundo significado de “caso.” Un evento humano complejo, lleno de comportamientos, creencias, motivaciones, emociones, debe estar encerrado o “metido en una caja.” Sus componentes que se encuentran así revueltamente juntos en la vida, son puestos en compartimientos para que puedan ser vistos mejor.

Los médicos y las enfermeras aprenden, durante el momento más temprano de su educación, que cuando ellos “presentan” un paciente para su evaluación clínica, lo deben hacer de una manera ordenada. Ellos ponen los rasgos complejos de un paciente en particular en “cajas” muy distintas: la descripción en términos de la edad, género, y luego la naturaleza del motivo de la consulta, luego la historia clínica del paciente, seguida por los hallazgos de la exploración física y los resultados de laboratorio. “El paciente es un hombre de 28 años de edad, previamente sano, quien sufrió una caída con la que se fracturó su brazo derecho y así se seccionó su arteria braquial...” Esta manera de presentar a un paciente pone en orden lo que de otra manera es una historia casi extraordinariamente compleja. Permite que la mente de un médico formado discierna los diagnósticos y tratamientos posibles. También permite que ciertos tópicos importantes sean investigados más a fondo, por ejemplo, el médico tratante, al oír el caso, podría rápidamente percibir que se necesita más información acerca de la historia clínica del paciente, o se requieren estudios más enfocados. La ética clínica debe tener una manera estructurada, similar, de presentar un problema ético.

En nuestro libro, *Clinical Ethics*, los profesores William Winslade, Mark Siegler y yo intentamos presentar una estructura tal.³⁵ Por eso creamos una tabla para desplegar los cuatro tópicos de las decisiones éticas clínicas. Estos cuatro tópicos son relevantes en cualquier caso clínico, cualquiera que sean las circunstancias reales. Adentro de cada caja se despliegan las preguntas relevantes para ese tópico. El resto de este ensayo explicara esa estructura.

³⁵ Albert Jonsen, Mark Siegler y William Winslade. *Clinical Ethics: An Introduction to Clinical Reasoning*. New York: Macmillan, 2006, 6^{ta} edición. *Etica Clínica: Aproximación práctica a la toma de decisiones éticas en Medicina clínica*. Barcelona: Editorial Ariel, 2005

INDICACIONES MEDICAS

Los principios de beneficencia

y No maleficencia

1. ¿Cuál es el problema médico del paciente? ¿La historia? ¿El diagnóstico? ¿El pronóstico?
2. ¿El problema es agudo? ¿Crónico? ¿Crítico? ¿Emergente? ¿Reversible?
3. ¿Cuáles son las metas del tratamiento?
4. ¿Cuáles son las probabilidades de éxito?
5. ¿Cuáles son los planes en caso de un fracaso terapéutico?
6. En suma, ¿Cómo puede ser beneficiado este paciente mediante el cuidado médico y de enfermería y evitarse el daño?

PREFERENCIAS DEL PACIENTE

El principio de respeto a la autonomía

1. ¿El paciente es competente mental y legalmente? ¿Cuál es la evidencia de su incapacidad?
2. ¿Si es competente, qué es lo que el paciente dice acerca de su tratamiento de preferencia?
3. ¿Se le ha informado al paciente acerca de los beneficios y riesgos, entendido la información y dado consentimiento?
4. ¿Si está incapacitado, quién es el representante apropiado? ¿Está el representante usando los estándares apropiados para la toma de una decisión?
5. ¿Ha expresado el paciente previamente sus preferencias, mediante una directiva avanzada?
6. ¿Está el paciente voluntariamente no cooperando o incapacitado para cooperar con el tratamiento? ¿Por qué?

CALIDAD DE VIDA

Los principios de beneficencia, no maleficencia y respeto por la autonomía

1. ¿Cuál es la prospectiva, con y sin tratamiento, de volver a vivir normalmente?
2. ¿Qué déficit físico, mental y social podría sufrir el paciente si el tratamiento tiene éxito?
3. ¿Hay sesgos que pudieran prejuzgar la evaluación que el proveedor hace de la calidad de vida del paciente?
4. ¿La condición presente o futura del paciente es tal que podría juzgarse que la continuación de la vida no es deseable para él o ella?
5. ¿Hay algún plan o justificación para no ofrecer tratamiento?
6. ¿Hay planes para mantener al paciente a gusto y ofrecerle cuidados paliativos?

RASGOS CONTEXTUALES

Los principios de lealtad y justicia

1. ¿Hay situaciones familiares que pudieran influir las decisiones terapéuticas?
2. ¿Hay situaciones de los proveedores de cuidados (médicos y enfermeras) que podrían influir las decisiones terapéuticas?
3. ¿Hay factores económicos y financieros?
4. ¿Hay factores religiosos o culturales?
5. ¿Hay límites para la confidencialidad?
6. ¿Hay problemas con la ubicación de recursos?
7. ¿En qué manera la ley influye sobre las decisiones terapéuticas?
8. ¿Está involucrada en el caso la investigación o la educación clínica?
9. ¿Hay algún conflicto de intereses de parte de los proveedores o la institución?

Nuestro método está basado en la casuística clásica de los teólogos (sin sus premisas teológicas) y en el antepasado de la casuística clásica, la retórica clásica. Esta disciplina estaba dedicada al arte de presentar un caso de manera convincente en la política o la abogacía; sus

principios también pueden ser aplicados a la toma de decisiones médicas. En la retórica clásica el primer gran paso era determinar los tópicos apropiados para una forma de actividad particular.

Determinando los tópicos de la ética clínica

En la mayoría de los lenguajes modernos la palabra “tópico” simplemente significa un encabezado en una lista de asuntos para ser discutidos. Pero en la retórica clásica, tópico (*topos* en griego significa “lugar”) designaba un “lugar en la mente” que almacena ciertas maneras de razonar que eran comunes e invariantes, ya sea acerca de un rasgo general de la existencia tal como la causalidad, proporción, secuencia o acerca de una forma particular de existencia, tal como las instituciones humanas del matrimonio, la educación, la guerra, la administración de la justicia, y demás. Deseamos restaurar algo del significado original. Reconocemos que la mayoría de las instituciones y prácticas sociales, tales como el gobierno, la banca, el matrimonio, etc, tienen ciertos rasgos estructurales comunes que las diferencian como actividades distintas. Esto también es cierto de la medicina, como lo reconoce el plan de estudios estándar de medicina: la medicina no puede ser ejercida sin el conocimiento de la anatomía, fisiología, patología, principios terapéuticos, etc. Con mayor precisión, un médico no puede ayudar a un paciente que presenta dolor torácico sin entender la anatomía del corazón, la electrofisiología y fisiología circulatoria del corazón. Estos son los “tópicos” de la cardiología: toda instancia de función o disfunción cardíaca los involucra y el clínico debe entenderlos relacionados entre sí.

Los que practicaban la retórica clásica, por ejemplo, sugirieron que siempre que uno estaba presentando un argumento para probar que la acción de una persona había dañado a otra, el argumento debe cubrir los tópicos acerca de la causalidad, es decir, uno tendría que hacer referencia a la contigüidad de causa y efecto, la prioridad temporal de una ante la otra, y la relación necesaria y suficiente entre las dos. Esta forma de argumento debía utilizarse en todos los casos en los que se cuestionaba la causalidad. El punto enfatizado por los antiguos casuistas que usaban la retórica al proponer la relevancia de ciertos tópicos es ubicar las circunstancias particulares y variables de cualquier instancia de matrimonio, guerra, o cualquier otra actividad humana, dentro de un marco general que distinga esa actividad de otras e indica sus rasgos principales. Esto sitúa o ubica el argumento de manera tal que aseveraciones particulares pueden

ser relacionadas con rasgos familiares, y se puede ayudar a las personas a apreciar la problemática que está en juego.

Estas consideraciones son igualmente ciertas para un problema ético en medicina clínica. En nuestro libro, *Clinical Ethics*, mis colegas, los doctores Mark Siegler, William Winslade y yo, sugerimos que el “acto médico”, la compleja práctica de proveer cuidados médicos a un paciente, consiste de cuando menos cuatro tópicos que son moralmente relevantes. Estas son las “cajas” en que pueden ser ordenados todos los casos de cuidados clínicos. El primero tópico es el de indicaciones médicas, los signos y síntomas que les sugieren a las personas que busquen la ayuda de un profesional de la salud y que los profesionales de la salud reconozcan como razones para responder a peticiones y puntos en donde iniciar el empleo de sus habilidades diagnósticas y terapéuticas. El segundo tópico es las preferencias del paciente, las percepciones, evaluaciones y elecciones que llevan a la gente a buscar ayuda, dirigir su progreso, buscar sus resultados. El tercer tópico es la calidad de la vida, los estados físicos, intelectuales, afectivos y sociales que las personas desean alcanzar mediante las intervenciones de salud y la capacidad objetiva de esas intervenciones para contribuir a esos estados. El cuarto es los rasgos contextuales, las estructuras sociales, organizacionales, administrativas, financieras y legales dentro de las cuales se llevan a cabo las intervenciones de salud y que aumentan o limitan su eficacia. Cualquier instancia particular de la relación médica ocurre dentro de estos cuatro tópicos: todo caso tiene estas cuatro dimensiones. Más detalladamente:

- **Indicaciones médicas.** Este tópico incluye el contenido habitual de una discusión clínica: el diagnóstico y el tratamiento de la condición patológica del paciente. Las "indicaciones" se refiere a la relación entre la patofisiología presentada por el paciente y las intervenciones diagnósticas y terapéuticas que están “indicadas,” es decir, apropiadas para evaluar y tratar el problema. Aun cuando éste es el material usual, cubierto durante la presentación de los problemas clínicos de cualquier paciente, la discusión ética revisa los hechos médicos para evaluarlos a la luz de los rasgos éticos fundamentales del caso, tales como la posibilidad de beneficiar al paciente y respetar sus preferencias. En nuestro ejemplo, el paciente llega a la sala de emergencias después de una caída desde una escalera alta. Tiene una fractura cerrada de la clavícula derecha, y una fractura expuesta del humero. La arteria braquial ha sido seccionada. Sangro abundantemente durante unos diez minutos hasta que un amigo coloco un torniquete en la herida.

- **Preferencias del paciente.** En todo tratamiento médico, las preferencias del paciente, basadas en los valores propios del paciente y una evaluación personal de los beneficios y cargas son relevantes éticamente. En todo caso clínico deben hacerse las preguntas: “¿Cuáles son las metas del paciente? ¿Qué quiere el paciente?” La revisión sistemática de este tópico requiere que se hagan aun más preguntas. ¿Se le ha dado suficiente información al paciente? ¿Comprende el paciente? ¿Entiende el paciente la incertidumbre inherente en cualquier recomendación médica y el rango de opciones razonables que existe? ¿Está consintiendo voluntariamente el paciente? ¿Está siendo obligado el paciente? En algunos casos la respuesta a estas preguntas pudiera ser “No sabemos porque el paciente es incapaz de formular una preferencia o expresarla.” Si el paciente está incapacitado mentalmente en el momento en que se tenga que hacer una decisión, debemos preguntar: ¿Quién tiene la autoridad para decidir por este paciente? ¿Cuáles son los límites éticos y legales de esa autoridad? ¿Qué es lo que se va a hacer si no puede encontrarse alguien que tome el lugar del paciente?
 - En nuestro ejemplo el paciente se presenta en la sala de emergencia despierto y consiente del lugar donde se encuentra y de su herida. Él articula de manera definitiva que prefiere no ser transfundido y cuando se le dice que está poniendo su vida en peligro él insiste. Uno de los médicos clínicos observa que el habla del paciente empieza a oírse como la de un borracho y que empieza a tener dificultad para mantener sus parpados abiertos. Éste médico sugiere que se le haga una transfusión después de que el paciente pierde su conciencia.
 - Debe notarse que el principio de respetar la autonomía, que gobierna el tópico de las preferencias del paciente, tiene su origen en la bioética estadounidense. Éste refleja el gran valor que se da a la elección individual que se acepta en la sociedad estadounidense y la desconfianza a la autoridad, incluida la médica. Es posible que el principio no sea tan dominante en otras culturas, particularmente donde se tiene mayor respeto a la autoridad médica. Aun así, es poco probable que las preferencias de los pacientes sean ignoradas, aun si no son aceptadas como definitivas, en cualquier cultura. También es cierto que en diferentes países habrá leyes diferentes en relación al papel de las preferencias del paciente. En los Estados Unidos esas leyes generalmente dan un gran peso a los deseos del paciente en cuanto al tratamiento. Aun así, la situación médica real debe ser entendida en su totalidad.
- **Calidad de vida.** Cualquier herida o enfermedad amenaza a las personas con una reducción real o posible de la calidad de la vida, lo cual se manifiesta en los signos y síntomas de su enfermedad. Una de las metas de la intervención médica es restaurar, mantener o mejorar la calidad de la vida.

Por lo tanto, en todas las situaciones médicas, debe revisarse el tópico de la calidad de la vida. Hay muchas preguntas en este tópico. ¿En general, qué significa la frase “calidad de vida”? ¿Cómo debe ser entendida en casos particulares? ¿Cómo es que otras personas, aparte del paciente, perciben la calidad de vida del paciente y cuál es la relevancia ética de sus percepciones? Este tópico, tan importante como lo es para el juicio clínico, abre la puerta para la expresión de sesgos y prejuicios.

- En nuestro caso, la calidad de vida que nuestro joven ha gozado es satisfactoria para él. Él estaba sano, tenía trabajo, estaba casado y tenía dos hijos. Es un creyente firme de su fe religiosa. Por supuesto, si no se le transfunde sangre su calidad de vida será irrelevante ya que estará muerto. Pero, uno de los clínicos ve la calidad de vida del joven de manera diferente: él dice que cualquier persona que cree en una religión tan loca debe estar “fuera de sus casillas”.
- **Rasgos contextuales.** Los tópicos de las indicaciones médicas, preferencias del paciente y la calidad de vida, hacen resaltar algunos de los rasgos más comunes del encuentro médico. Aun así, cada caso médico está incrustado en un contexto más grande de personas, instituciones, y arreglos financieros y sociales. Las posibilidades y los límites de ese contexto influyen los cuidados al paciente positiva o negativamente. Al mismo tiempo, el contexto mismo es afectado por las decisiones hechas por o acerca del paciente: estas decisiones pudieran tener un impacto psicológico, emocional, financiero, legal, científico, educacional y religioso sobre otros. En cada caso la relevancia de los rasgos contextuales tiene que ser determinada y evaluada. Estos rasgos contextuales pueden ser de importancia crucial para el entendimiento y la resolución del caso.

En nuestro ejemplo, el personal de la sala de emergencia está preparado para una respuesta rápida al trauma y encuentra que es difícil abstenerse de llevar a cabo lo que de acuerdo con su juicio es una acción apropiada. La familia del joven quedara sin recursos si se muere. La responsabilidad legal por la muerte del paciente pudiera preocupar a los médicos.

Así que, ¿dado este caso particular, que debería hacer el médico? La pregunta puede ser contestada solamente cuando examinamos en detalle los rasgos presentes de este caso. Necesitamos información muy específica acerca de la condición médica del paciente, sus causas, su historia clínica previa, su estado físico y psicológico en el momento de admisión. Necesitamos saber que tan urgente es la necesidad de una transfusión y si hay alternativas. Tenemos que estar mejor informados acerca de sus creencias personales y las aseveraciones que son parte de su fe, lo mismo que de las políticas relevantes y las leyes que pudieran ser aplicables. Debemos saber

si hay una familia que depende de él. En otras palabras, cada uno de los tópicos debe ser llenado con información específica de este caso. Cuando esto se hace, es posible ver que, dada la pérdida de sangre la necesidad de una transfusión no es urgente, o por el contrario, que aun una transfusión pudiera ser inútil. Podríamos descubrir que paciente mismo no está expresando esta preferencia, pero la expresa alguien que lo trajo, o que en su confusión la expresa sólo vagamente. Podríamos descubrir que mientras que creíamos que él sería expulsado de su iglesia él sería recibido con amor por ser alguien en contra de quien se ha hecho algo equivocado. Podríamos sorprendernos al descubrir de un abogado que la política del hospital y la ley estatal reconocen el derecho de un testigo de Jehová a rehusar una transfusión, aun cuando lo pone en peligro de perder la vida. Estos rasgos particulares de este caso específico son de importancia crucial: nos permiten el tránsito hacia una solución ética. Así pues, el primer acto del razonamiento casuístico es determinar los tópicos que son relevantes al aspecto general en el que el caso ocurre y luego ordenar los detalles del caso específico de acuerdo con los tópicos apropiados. En síntesis, los tópicos son, usando un término de las ciencias de la computación, una plataforma sobre la que se puede construir una aplicación, es decir, el análisis de las circunstancias específicas del caso.

La interpretación de los principios a la luz de las circunstancias.

Los casos específicos son, en realidad, una multitud desordenada de detalles y son ellos los que atraen la atención. El razonamiento ético empieza clasificando estos detalles de una manera ordenada. El desarrollo de los tópicos y los detalles de hecho revela, no nada más, el estado actual de las cosas, también empieza a revelar las dimensiones morales del caso. Las prácticas humanas tienen incrustados muchos rasgos normativos que dicen, no solamente cómo es que se comportan las personas cuando ejecutan una práctica, sino también cómo se deberían comportar. La moral no es, en sí, una institución o práctica, es una manera particular de actuar dentro de una variedad de instituciones y prácticas normales, y la manera particular está determinada por lo que generalmente se llama principios morales, reglas, normas o valores.

Como lo mencionamos arriba, la aseveración más temprana de un conjunto de principios para la bioética aparece en el *Principles of Biomedical Ethics*, del filósofo Tom Beauchamp y el

teólogo James Childress. Ellos identificaron cuatro principios, específicamente, respeto a la autonomía, beneficencia, no-maleficencia y justicia.

La palabra “principio” era bien conocida por los casuistas que practicaban la retórica clásica. Tomas de Aquino empieza su tratado sobre la ética diciendo que *prima et communissima principia* de la ley natural eran la auto-preservación, preservación de las especies y preservación de la vida social.³⁶ Pero, los casuistas, reconociendo que los principios tienen una extensión muy general, usan más frecuentemente una palabra tomada de los practicantes de la retórica: “máximas.” Estas eran las “*maxima sententia*” u “opiniones significativas” que expresaban de maneras escuetas los estándares de comportamiento que cualquier persona racional que entendiera la práctica vería como obligatorias o sabiamente prudentes. Las máximas servían como el pivote de un argumento persuasivo. Eran aseveraciones que quien las escuchara reconocería tal cual, sin necesitar ser demostradas pero dando el matiz de verdad a las conclusiones hechas acerca del caso. Las máximas caben en el trabajo de la casuística porque salen del discurso común acerca de lo que es moral en lugar de salir de una teorización abstracta, como sucede con los principios. Ellas están, desde su misma formulación, abiertas a excepciones, contrastes y comparaciones. Pero, como los principios, tienen la música de la verdad.

Hay multitudes de máximas morales en toda clase de casos. Algunas máximas son expresadas como consejos de sentido común, tales como “la honestidad es la mejor política,” o “decir la verdad es un ingrediente esencial en la confianza” o “no prestaras falso testimonio”. Los argumentos morales tienen como pivote estas máximas. Por lo tanto, alguien podría decir “el presidente estaba equivocado al engañar al pueblo estadounidense porque se subtrae de su confianza; y después de todo, la verdad es un ingrediente esencial de la confianza”. El argumento luego pudiera mostrar que la confianza es la base de la autoridad y la efectividad política, usando otras máximas que demuestran el mismo punto. Las máximas pasan muy rápido durante un discurso moral, ya que escasamente es necesario detenerse y demostrar, explicar o justificar las máximas invocadas. Pero, podría cuestionarse a las máximas mismas, y entonces el argumento se traslada a otro plano en el que las máximas sobre las que poco se ha reflexionado deben ser convertidas en principios.

³⁶ Aquinas, *Summa Theologiae* I-II, 94.2.

Así que, imaginemos que un bioeticista influido por la atracción estadounidense al principio de autonomía se encuentra ante el caso del testigo de Jehová en la sala de emergencia. ¿Cómo podría el principio de autonomía resolver el caso? Tomado en su expresión abstracta éste concluiría que se le debe permitir al joven rehusar el tratamiento y sufrir la consecuencia: la muerte. Pero el principio de autonomía no es la única norma moral en este caso. Muchos otros principios morales están en juego en el caso. ¿Cómo puede ayudársele a este paciente y no dañarlo? ¿Estamos acaso obligados por una creencia que no entendemos ni compartimos? ¿Es correcto dejar que esta persona, que es el padre de una familia, deje a su esposa y a sus hijos sin padre? ¿Acaso no sería mejor administrarle una transfusión forzada y dejar que sea bienvenido por su familia y su iglesia, no como un pecador, sino como alguien en contra de quien se ha cometido un pecado? Estas y otros principios proveen el ambiente moral del caso. Aun así, ¿Cómo encontramos el camino que hay que viajar entre los principios morales y los hechos del caso, de manera tal que lleguemos a una resolución que sea útil a aquellos que deben hacer la decisión?

En el nivel más abstracto los dos principios de beneficencia y respeto por la autonomía se esfuerzan por que les prestemos atención en el caso del creyente que es testigo de Jehová. Estos principios están en un conflicto aparente. Sin embargo, a medida que emergen los detalles de hecho del caso, estos principios abstractos pueden empezar a ser más importantes (o perder importancia). Si los detalles demuestran que de hecho el paciente tiene un nivel de hemoglobina críticamente bajo como para sostener la perfusión de sus órganos y la vida, y también revelan que es un creyente verdaderamente comprometido y tiene, (o al momento de su ingreso tenía) la conciencia clara y competente para expresar sus creencias, los dos principios continúan estando equilibrados. Este paciente puede beneficiarse por una transfusión; competentemente rechaza la transfusión. Pero a medida que emerge mayor detalle acerca de la naturaleza de sus creencias y de las doctrinas de su iglesia, y se toman en consideración alternativas médicas posibles, el peso puede empezar a cambiar. Una evaluación más concienzuda de la situación médica del paciente pudiera llevar a la conclusión de que aun cuando una transfusión es deseable, no es crucial. Alternativas tales como los expansores de volumen podrían ser utilizados. De esta manera, el principio de beneficencia se convierte en uno un poco menos demandante: el beneficio de la transfusión es cuestionable. De la misma manera la acumulación de detalles podría finalmente

darle peso al principio de autonomía hasta el punto en que su superioridad es manifiesta: podría llegar a ser algo claro que la beneficencia que sostiene la vida organiza mediante una transfusión no representa un beneficio para este paciente. No le va a otorgar el regalo de la vida, sino la carga de una culpa debido a su elección pecaminosa, o por el pecado que ha ocasionado en otros. Incluso la continuación de su presencia paternal pudiera ser un beneficio menor que el ejemplo de infidelidad a los mandamientos divinos. Los principios abstractos de beneficencia y autonomía adquieren su peso respectivo a medida que los detalles de hecho en relación a los tópicos y los principios van quedando completos o son amplificadas. Este juego reflexivo entre los principios y las circunstancias es el segundo acto esencial del razonamiento ético que prepara al eticista clínico. Este segundo paso, ver a los principios y las máximas en conjunción con las circunstancias reales, prepara al eticista clínico para el paso final: hacer la decisión acerca del curso de acción correcta.

La tabla de *Ethica Clinica* puede servir como una manera conveniente para registrar los hechos del caso de una manera ordenada. Pero tiene un propósito mucho más importante como guía para la deliberación ética sobre un caso. La multitud de los hechos no permanece aislada en sus cuadrantes respectivos. Al contrario, empieza la tarea ética: evaluar los hechos relacionados entre sí a la luz de los principios. En algunos casos una vez que los hechos quedan claros, también se convierte en algo claro que el problema se resuelve fácilmente: la confusión en los hechos y las fallas en la comunicación podrían haber obscurecido la prioridad obvia de un principio u otro. En otros casos, se requiere el equilibrio reflexivo para revelar cuál de los principios podría tener prioridad. Finalmente, hay casos en los cuales, aun cuando los hechos y los principios están claros, sigue habiendo un dilema ético auténtico. Estamos conscientes de que hay tales dilemas en la medicina clínica, pero estamos convencidos que la mayoría de los dilemas éticos puede ser resuelto razonablemente. Cuando se encuentran en conflicto de valores, las personas razonables deberían elegir solamente después de una consideración cuidadosa y honesta de los aspectos éticos y los hechos de la situación.

Decidir el curso de acción correcta

Cualquier discusión seria de un problema ético debe ir más allá de simplemente hablar acerca de él de una manera ordenada: debe llegar hasta una solución razonable y práctica. Los problemas éticos, como los médicos, no pueden quedar sin solución. Por lo tanto, después de presentar el caso empieza la tarea de buscarle solución. La primera tarea de identificar los hechos de cada uno de los cuatro tópicos, y la segunda tarea de evaluar esos hechos a la luz de ciertos principios deberían resultar en una percepción de la importancia relativa de los principios y los hechos del caso. Ahora es necesario caminar hacia una conclusión: ¿cuál es el curso de acción correcta en este caso?

No hay fórmula o algoritmo para este acto final de elección moral. Es una habilidad o talento del casuista experimentado. Aquí la “prudencia” o “sabiduría práctica” del eticista clínico se convierten en el elemento central. La prudencia, como dice Aristóteles, es la habilidad de hacer buenas decisiones acerca de acciones particulares. Es la habilidad de tomar en consideración, con justicia y en su totalidad, las circunstancias del caso a la luz de los principios relevantes. ¿Dónde encuentra el eticista el fundamento para probar sus conclusiones en un caso en particular? El eticista busca ese fundamento en casos similares, pero más claros y menos problemáticos. Las conclusiones de un caso problemático son comparadas con las conclusiones en un caso similar en el que la relación entre los principios y las circunstancias sugieren una solución obvia. El eticista reflexiona sobre las similitudes y diferencias entre el caso problemático y los casos sin problemas –similitudes y diferencias que se manifiestan en las circunstancias reales de cada caso. En el caso sin problemas, los principios y las circunstancias son de tal manera que ninguna otra máxima tiene el peso para cuestionar o defender una excepción a la regla. El eticista observa que “este caso es en mucho o en cierta manera, como el caso X previo”, y luego pregunta que tiene de diferente el caso que enfrenta que requeriría un juicio diferente al que fue hecho en el caso anterior. Por ejemplo, el principio que los padres deberían determinar lo que es mejor para sus hijos es, en las circunstancias usuales de la vida familiar, un principio sin problemas, aun cuando muchos padres pudieran hacer juicios mal hechos. Pero si los padres son creyentes devotos de una secta que prohíbe los cuidados médicos para los niños, otro principio, la protección de los seres humanos vulnerables, aumenta en importancia lo suficiente como para cuestionar al primer principio. Ahora se pueden alinear los casos en los que el caso sin problemas está presentado como el paradigma y otros casos se

encuentran a una distancia variable de él: a distancia más cercana la fe de los padres no prohíbe los cuidados médicos pero recomienda la oración como el primer recurso; a mayor distancia la creencia prohíbe todo tratamiento que no sea de emergencia; y a la distancia más lejana la creencia prohíbe todo tratamiento médico sin excepción. A cada distancia más lejana el peligro para el niño aumenta y el cuestionamiento moral a la autoridad de los padres se hace más fuerte. Este ejemplo tan simple (que en realidad pudiera ser muy complejo) muestra como las circunstancias cambian el caso, modifican el juicio moral y justifican respuestas prácticas diferentes. El caso problemático es una analogía, una instancia similar pero relevantemente diferente en una serie de casos en los que el paradigma es el más claro y convincente.

En nuestro caso ejemplar, un paciente ha rehusado el tratamiento médico debido a sus convicciones religiosas. ¿Dónde se podrían encontrar casos análogos que podrían convertirse en el paradigma para la decisión que debe hacer el clínico? No tenemos que ir muy lejos. Hay una antigua tradición occidental que tolera las convicciones religiosas: se permite que la gente viva de acuerdo con cualquier creencia que les parezca apropiada. Esas creencias en ocasiones tienen consecuencias para el individuo que muchos considerarían malas. Por ejemplo, incluso donde se acepta la tolerancia, pudiera haber formas de discriminación en contra de aquellos que tienen creencias no convencionales. ¿Por qué deberían ser tratadas de modo diferente las creencias religiosas por la medicina? Una respuesta es que una doctrina particular pudiera afectar la salud del creyente de manera adversa. Pero la tolerancia es muy apenas tolerancia si no respeta la elección de alguien que está dispuesto a aceptar esas consecuencias. Podría también decirse que la muerte del individuo deja a la familia, injustamente, desprovista. También ésta es una consecuencia negativa pero ocurre frecuentemente en la vida real: padres y madres mueren y dejan hijos que deben ser cuidados por otros. (Se dice que los testigos de Jehová quieren con especial fervor a los hijos de aquellos que mueren a consecuencia de sus creencias.) Por lo tanto, el caso de un testigo de Jehová que rehúsa el tratamiento que le salvaría la vida debe ser medido con el paradigma de la tolerancia religiosa en general. La comparación prudente de la manera en que el caso particular puede diferir del paradigma general de la tolerancia religiosa podría revelar diferencias que justifiquen actuar de manera diferente o muestren que el caso clínico es, en esencia, moralmente similar al paradigma general.

En la medicina clínica abundan los casos. Cada clínico tiene la experiencia de muchos casos y se acuerda de algunos de ellos con mayor nitidez que de otros. La diferencia entre recordar casos análogos y usarlos para hacer un juicio moral es importante. Los clínicos frecuentemente recuerdan el caso más dramático, o el caso en el que la recuperación está en contra de las expectativas. Cuando el clínico debe actuar como eticista, el caso análogo debe ser uno en el que la invocación de un principio moral particular en circunstancias similares revela la manera obvia, correcta o equivocada, de actuar.

El juicio en un caso, con su patrón de circunstancias y principios, está claro y es incuestionablemente el correcto, y por tanto se convierte en el paradigma en contra del cual otros casos similares, con un patrón divergente de circunstancias y principios, puede ser evaluado. Por ejemplo, la ocurrencia de un estado vegetativo persistente después de una herida traumática en la cabeza, o un episodio anóxico, provee un modelo tal. Hay muchos datos acerca de las probabilidades de recuperación y una experiencia clínica extensa acerca del cuidado del paciente. Dado un cierto caso, en el que todas las circunstancias concurren hacia un pronóstico de una ausencia permanente de la conciencia y en el cual el paciente no ha expresado ningún deseo de tratamiento antes del trauma, se podría decir que no resultara en ningún beneficio para el paciente. Un beneficio es una experiencia de un estado bueno; este paciente es incapaz de cualquier experiencia interna o externa. Por lo tanto la máxima hipocrática “se benéfico” y su amplificación filosófica, el principio de beneficencia, permiten la conclusión de que moralmente no se requiere el apoyo a la vida.

El ejemplo que se acaba de dar acerca del estado vegetativo persistente, y nuestro ejemplo previo acerca del testigo de Jehová que rehúsa el cuidado médico se han convertido en casos paradigmáticos en la bioética estadounidense. Se convirtieron en eso, no solamente porque ocurren con cierta frecuencia, sino porque han sido muy debatidos por los médicos y los especialistas en ética, y han sido motivo de casos legales. Es el crecimiento de este acuerdo comunitario lo que establece el paradigma. Los argumentos a favor y en contra de una cierta conclusión son expuestos ampliamente ante el público y son criticados concienzudamente. Es cierto que algunos comentaristas estarán en desacuerdo pero la prueba final de un paradigma es su aceptación general, si no universal, en la comunidad médica y bioética. Una de las grandes

contribuciones de los estudiosos de la bioética es el debate que produce casos paradigmáticos en las áreas en las que la decisión moral es difícil.

Todos los médicos tienen conciencia clara de que una decisión clínica no es un cálculo que procede de los datos a la conclusión de una manera rigurosamente lógica. Saben que cada elección acerca del diagnóstico o el tratamiento es una conjetura basada en la mejor interpretación posible de los datos disponibles. Una decisión ética es similar: Aristóteles ubica las decisiones éticas en la misma categoría que las decisiones en la medicina y la navegación (en una época en la que el capitán dependía de su experiencia sobre el viento, las olas y las estrellas). Todos estos representan estados empíricos variables, abiertos a la posibilidad de un cálculo equivocado y error: aun así, todo puede mejorarse mediante la adquisición de tanta evidencia como sea posible y mediante una interpretación cuidadosa y honesta.

Estas son las actividades centrales de la casuística en la ética clínica: la designación de los tópicos, la interpretación de las máximas o principios a la luz de las circunstancias y el uso del razonamiento analógico. Ellas están abiertas a la posibilidad de abuso ya que la descripción de los tópicos, la elección de analogías apropiadas pueden ser subjetivas y matizadas por los sesgos culturales. Pero estos abusos pueden ser neutralizados mediante la crítica abierta y continua que ocurre en una comunidad de personas éticamente sensitivas. La existencia de la bioética académica ayuda a la formación de esta comunidad. Sin embargo, los médicos no están acostumbrados a este tipo de discusión de sus decisiones clínicas; ha sido la costumbre que los juicios del médico permanecen privados, aun cuando la práctica de revisar las decisiones del médico se está extendiendo a muchos lugares. Los hospitales estadounidenses tienen el requisito de tener un comité de ética, un grupo de médicos y otros proveedores de salud, y algunas personas que no lo son, que puede ser consultados acerca de problemas de ética clínica. Estos comités, cuando están bien informados, pueden dar consejos valiosos y apoyar los juicios del médico en casos particulares. Su experiencia también puede proveer los paradigmas con los cuales los problemas de ese momento pueden ser evaluados. Sin embargo, en el último momento, como lo sabe todo buen médico, y como lo anota el Dr. Lain Entralgo, cada problema de ética clínica plantea una sutil cuestión del médico con su propia conciencia. O, hablando con mayor precisión, con Dios.

Referencias

- Aristotle, 1994: *The Nicomachean Ethics*. H. Rackham (ed.). Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Beauchamp, T., Childress, J., 1979: *The Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press, 5a. edición, 2001.
- Childress, J., 1997: *Practical Reasoning in Bioethics*. Bloomington, Ind: University of Indiana Press.
- Gracia, Diego, 1989: *Fundamentos de Bioética*. Madrid: Eudema Universidad.
- Jonsen, A. R., 1989: *The Birth of Bioethics*. New York: Oxford University Press.
- Jonsen, A. R., 2000: *A Short History of Medical Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Jonsen, A. R., M. Siegler y W. Winslade, 2006: *Clinical Ethics*. New York: Macmillan, 6ª edición
- Jonsen, A. R., M. Siegler y W, Winslade, 2005: *Ética clínica*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Jonsen, A. R. S. E. Toulmin, 1988: *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Keenan, J. F. y T. A. Shannon (eds.), 1995: *The Context of Casuistry*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Kirk, K., 1999: *Conscience and Its Problems: An Introduction to Casuistry*. D. Smith (ed.), Louisville: John Knox Westminster Press.
- Kuczewski, M., 1999: *Fragmentation and Consensus: Communitarian and Casuist Bioethics*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Miller, R. B., 1996: *Casuistry and Modern Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.

2

La casuística¹

Carson Strong

Caso 1. El diagnóstico de una recién nacida, realizado mediante cariotipo, reveló síndrome de Edwards, también conocido como trisomía 18. Un soplo cardíaco y radiografías mostraron agrandamiento del corazón, lo cual sugirió la presencia de un defecto cardíaco, tal vez del septum ventricular, o una coartación (estrechamiento) de la aorta.² Asimismo, la pequeña tenía atresia esofágica, un trastorno en el que el esófago no se extiende hasta el estómago. Los bebés con trisomía 18 tienen una prognosis pobre. Treinta por ciento muere durante el primer mes y cincuenta por ciento en el transcurso de dos meses. Alrededor de diez por ciento sobrevive el primer año, pero con discapacidad mental aguda y es rara la supervivencia más prolongada.^{3,4} En tanto se obtenían los resultados del cariotipo, se proporcionaron varios medios de apoyo vital, entre los cuales se incluyeron el suministro de agua con dextrosa y electrolitos esenciales (como potasio y sodio) por vía intravenosa; además se monitorearon las concentraciones de diversos electrolitos en la sangre para evitar niveles anormales perjudiciales. Se consideraron otras medidas de apoyo vital, por ejemplo, la posibilidad de corregir quirúrgicamente la atresia esofágica, para permitir que la neonata tomara líquidos y nutrientes por vía oral; además, el defecto cardíaco tal vez pudiera corregirse por medio de cirugía cuando la niña fuera mayor, si es

¹ Agradecemos a Carson Strong por la autorización para publicar este capítulo que corresponde a un fragmento de su ensayo “Specified Principlism: What is it, and Does it Really Resolve Cases Better than Casuistry?” (“Principlismo especificado: ¿Qué es? ¿En verdad resuelve casos mejor que la casuística?”), *Journal of Medicine and Philosophy*, 2000, Vol. 25, No. 3, pp. 323–341 Traducción de Margarita Esther González. Revisión técnica: José Luis González Carbajal.

² El defecto del septum ventricular es una abertura en la pared que separa a los dos ventrículos del corazón. Dicha abertura permite que la sangre fluya directamente del ventrículo derecho al izquierdo sin pasar por los pulmones.

³ Jones, K.L. (comp.). *Smith’s Recognizable Patterns of Human Malformation*, Filadelfia, W.B. Saunders Company, 1988.

⁴ Geiser, C.F. y Schindler, A.M. “Long survival in a male with 18-trisomy syndrome and Wilms tumor” en, *Pediatrics* 44, 1969, 111–116.

que sobrevivía. Los padres solicitaron que no se realice la corrección quirúrgica de la atresia esofágica y que se suspendiera el suministro de líquidos y nutrientes. ¿Se deben respetarse sus deseos?⁵

Con el fin de explicar lo que significa la casuística, primero examinaré algunos de sus rasgos generales para, acto seguido, describir la versión particular que aplicaré.⁶ Para empezar, la casuística es un método utilizado para tomar decisiones justificables sobre la manera de proceder en casos específicos. A diferencia del kantismo, el utilitarismo, el coherentismo y el contractarismo, la casuística no pretende ser una “teoría ética”. Es decir, no intenta ofrecer un recuento amplio de la ética ni dar los fundamentos “últimos” para fincar decisiones éticas, como pretenden las teorías arriba enumeradas.^{7,8} Lo cual no significa que los casuistas deban repudiar todas las teorías sino, simplemente, que la casuística no es una teoría en sí, en el sentido explicado. Además, la casuística no es un enfoque deductivo; no “aplica” principios a casos en un intento por deducir conclusiones a partir de premisas arraigadas en principios éticos y descripciones factuales.⁹ Es, más bien, un enfoque basado en casos, donde se desarrolla un argumento al comparar el caso en cuestión con casos *paradigmáticos* en los cuales es razonablemente claro el curso de la acción que debe tomarse.^{10,11} Además, las comparaciones de los casos se realizan en términos de ciertos aspectos de relevancia moral, a los que llamo

⁵ Este es un caso real presentado en Ackerman y Strong (1989, pp. 100–103). La descripción original ubicó el punto de decisión antes del diagnóstico del síndrome de trisomía 18, pero aquí, la descripción ubica el punto de decisión después del diagnóstico. En algunos casos de atresia esofágica hay una conexión anómala entre el esófago y la tráquea, pero no existe dicha conexión en este caso. Se añadió el deseo de los padres de evitar el tratamiento para lograr que el caso se adaptara al ejemplo de Richardson.

⁶ Dos versiones de casuística, una elaborada por Albert R. Jonsen y la que yo planteo se describen en Strong (1999).

⁷ Strong, C. “Justification in ethics” en, B.A. Brody (comp.), *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, Dordrecht, Los Países Bajos, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 193–211.

⁸ Jonsen, A.R. “Of balloons and bicycles: Or the relationship between ethical theory and practical judgment” en, *Hastings Center Report* 21 (Sept-Oct), 1991, 14–16.

⁹ Jonsen, A.R. “On being a casuist” en, T.A. Ackerman *et al.* (comps.), *Clinical Medical Ethics: Exploration and Assessment*, Maryland, University Press of America, Lanham, 1987, pp. 117–129.

¹⁰ Jonsen, A.R. “On being a casuist” en, T.A. Ackerman *et al.* (comps.), *Clinical Medical Ethics: Exploration and Assessment*, Maryland, University Press of America, Lanham, 1987, pp. 117–129.

¹¹ Jonsen, A. R. y Toulmin, S. *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, Berkeley, University of California Press, 1988.

“factores casuísticos,”^{12,13} los cuales pueden variar de un caso a otro. La mejor decisión depende de la medida en que estos factores estén presentes en el caso en cuestión.¹⁴ Más aún, la casuística no pretende, en general, alcanzar certidumbre en sus conclusiones.¹⁵ La fuerza de estas conclusiones depende de la plausibilidad de las comparaciones con los casos paradigmáticos. En la argumentación casuística hay espacio para el desacuerdo sobre un número de asuntos como, por ejemplo, si el caso es más similar a un paradigma que a otro, y si la presencia de factores son moralmente relevantes en un caso de tal magnitud que garantiza una conclusión dada. Más aún, la casuística no pretende resolver todos los casos¹⁶. Cuando es imposible resolver desacuerdos como los arriba mencionados, se puede concluir que varios cursos de acción son permisibles, o que la casuística, simplemente, no proporciona una respuesta para ese caso.

La versión del razonamiento casuístico que utilizaré ya se describió antes y consiste en varios elementos.^{17,18} El primero debe identificar los principales valores éticos relevantes a la biomedicina. Es posible expresar valores de diversas maneras, incluyendo, sin limitar, las apelaciones a principios éticos (que abarcan principios específicos), reglas éticas, respeto hacia las personas, consecuencias, derechos, obligaciones y virtudes. Para el caso de nuestro ejemplo, aceptaré, en aras de la argumentación, los tres principios de Richardson como los valores éticos relevantes.

Segundo, es necesario identificar los principales cursos de acción alternativos que es posible seguir. Una opción en el caso de marras es tomar las medidas necesarias para proveer nutrición e hidratación a la pequeña. Quizá esto exija esfuerzos para persuadir a los padres o un intento por obtener una orden judicial si los padres persisten en rechazar la nutrición e

¹² Strong, C. *Ethics in Reproductive and Perinatal Medicine: A New Framework*, New Haven, Yale University Press, 1997. P. 74.

¹³ Strong, C. “Critiques of casuistry and why they are mistaken” en, *Theoretical Medicine* 20(5), 1999, 395–411.

¹⁴ Jonsen, A.R. “On being a casuist” en, T.A. Ackerman *et al.* (comps.), *Clinical Medical Ethics: Exploration and Assessment*, Maryland, University Press of America, Lanham, 1987, pp. 117–129.

¹⁵ Jonsen, A.R. “On being a casuist” en, T.A. Ackerman *et al.* (comps.), *Clinical Medical Ethics: Exploration and Assessment*, Maryland, University Press of America, Lanham, 1987, pp. 117–129.

¹⁶ Strong, C. “Justification in ethics” en, B.A. Brody (comp.), *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, Dordrecht, Los Países Bajos, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 193–211.

¹⁷ Strong, C. “Justification in ethics” en, B.A. Brody (comp.), *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, Dordrecht, Los Países Bajos, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 193–211.

¹⁸ Strong, C. “Critiques of casuistry and why they are mistaken” en, *Theoretical Medicine* 20(5), 1999, 395–411.

hidratación para la nena. Otra opción importante sería respetar la solicitud de los padres de interrumpir la nutrición, e hidratación y rechazar la cirugía.¹⁹

El tercer elemento es identificar los *factores casuísticos*; es decir, las maneras moralmente relevantes en las que los casos de este tipo pueden diferir uno de otro. Para identificar estos factores, una posible ayuda es la consideración de valores éticos previamente identificados. Por ejemplo, en el tipo de caso en cuestión, hay varios factores casuísticos relacionados con el bienestar de la pequeña (algunos de los cuales se mencionaron arriba), a saber: la posibilidad de que un tratamiento agresivo provoque una sobrevida larga; la prognosis de una deficiencia cognitiva de la pequeña; el grado de trastorno que tal vez sufra la criatura si no se brinda un tratamiento agresivo; y el grado de sufrimiento que el tratamiento para preservar la vida pueda causarle. Otro factor casuístico se relaciona con el bienestar de la familia y concierne al grado de quebranto emocional y psicológico que se espera que ocurra en la familia si se ignoran sus deseos y se proporciona tratamiento.

Cuarto, para cada opción ponderada, se debe realizar el intento por encontrar un caso en el cual esa opción sería justificable. Me refiero a éstos como casos paradigmáticos; deben corresponder a un tipo similar al caso en cuestión, bien se trate de casos reales o hipotéticos. Además, por cada paradigma, es necesario identificar los valores y argumentos éticos que justifiquen elegir la opción en ese caso. Para aplicar el proceso de razonamiento en nuestro ejemplo, es necesario encontrar dos casos paradigmáticos, uno en el cual es justificable tomar las medidas para proporcionar nutrición e hidratación; y otro en el que se justifique no proporcionarlas. A continuación se ofrece un caso en el que puede esgrimirse un argumento poderoso para proporcionar nutrientes y líquidos.

Caso 2. Nace un bebé con síndrome de Klinefelter, una atresia esofágica y sin otras anomalías detectadas. El síndrome de Klinefelter es un trastorno en la configuración de los cromosomas sexuales de XXY, lo cual da como resultado a un varón que suele tener escasa capacidad mental, piernas largas, pene pequeño e infertilidad asociada con el tamaño reducido

¹⁹ La primera opción puede dividirse en varias opciones más específicas, dependiendo del método en que se suministra la nutrición e hidratación. Estas incluyen: corrección quirúrgica de la atresia, lo cual permitiría alimentación por vía oral; suministro total de los padres (infusión intravenosa de una solución especialmente preparada que contiene proporciones específicas de proteína, carbohidratos, grasas, vitaminas y minerales); y colocación quirúrgica de un tubo de gastrostomía (un tubo que conecta el estómago a una abertura en el abdomen a través del cual se pasa fórmula infantil al estómago). Sin embargo, para hacer más concisa esta ilustración de razonamiento casuístico, me concentraré en las dos opciones principales que se describen en el texto.

de los testículos y poca producción de testosterona.²⁰ El promedio del coeficiente intelectual de los niños con síndrome de Klinefelter es de diez a quince puntos menor que el de sus hermanos normales; más aún, entre quince y veinte por ciento de las personas afectadas presentan un coeficiente intelectual menor de ochenta. Asimismo, hay una tendencia a presentar problemas conductuales, incluyendo inmadurez, timidez, poca capacidad de juicio y comportamiento jactancioso y asertivo con escasas bases en la realidad. Los padres han solicitado que no se lleve a cabo la corrección quirúrgica de la atresia esofágica y que se suspenda el suministro de líquidos y nutrición.

La justificación ética para realizar la corrección quirúrgica de la atresia esofágica y para proporcionar nutrición e hidratación, en este caso, se basa en la consideración de factores casuísticos. Dichos factores justifican que se asigne la prioridad a la preservación de la vida por encima de la autoridad paterna, en el contexto de este caso particular. Los aspectos de los factores casuísticos que sustentan esta priorización son los siguientes: se espera que el tratamiento agresivo dé como resultado sobrevida prolongada; el posible grado de deficiencia cognitiva no es suficientemente severo para justificar el argumento de que el niño no se beneficiará al prolongar su vida; y, debido a los dos aspectos anteriores, el grado de daño que ocurriría al niño si el tratamiento no se suministra será mayor. Más aún, cabe argumentar que se debe anular el derecho de los padres a tomar decisiones médicas cuando éstas pueden provocar daños serios al hijo.

Por otra parte, en el caso siguiente es posible dar una justificación para respetar la solicitud de los padres de evitar la intervención quirúrgica y de interrumpir el suministro de nutrición e hidratación:

Caso 3. Nace un bebé con anencefalia y atresia esofágica. La anencefalia es la ausencia parcial o total del cráneo y la corteza cerebral. Por ende, estos bebés no tienen las estructuras cerebrales necesarias para la conciencia. Además la prognosis de sobrevivencia es pobre. Es frecuente el mortinato, o nacimiento sin vida; y entre aquellos que sobreviven al nacimiento, la muerte suele ocurrir en el transcurso de 24 horas si no hay intervenciones agresivas como apoyo de respirador artificial. En ausencia de dichas intervenciones, la muerte ocurre, casi siempre, en

²⁰ Jones, K.L. (comp.). *Smith's Recognizable Patterns of Human Malformation*, Filadelfia, W.B. Saunders Company, 1988. Pp. 66-67

el periodo de dos semanas.^{21,22} Los padres han solicitado que no se proporcione nutrición, hidratación, cirugía ni apoyo respiratorio.

La justificación ética para no proporcionar nutrición, hidratación y otro tratamiento agresivo se basa en los factores casuísticos en este caso. Varios aspectos de estos factores casuísticos justifican, específicamente, asignar la prioridad a la autoridad de los padres en vez de considerar la preservación de la vida. Primero, las anomalías del bebé son incompatibles con supervivencia prolongada. Segundo, debido a la ausencia irreversible de conciencia, prolongar la vida no sería beneficioso para el infante. Tercero, el tratamiento agresivo quizá posponga la muerte del bebé, por lo tanto, prolonga el periodo de angustia emocional para la familia. Es posible argumentar que no existe obligación de proporcionar tratamientos que no brindan beneficio alguno para el bebé. Más aún, los tratamientos que, al parecer, pueden dañar a la familia y no rendir beneficios al infante no deben aplicarse sin el consentimiento de los padres.

El quinto y último elemento en el proceso de razonamiento es comparar el caso de marras con casos paradigmáticos ya identificados. Sin embargo, se requiere desplegar esfuerzos para determinar cuál de los paradigmas se “aproxima más” en términos de factores casuísticos. Esta comparación sirve de base para elegir y justificar una opción.²³ Cuando el caso del ejemplo se aproxima más a un paradigma que a los restantes, el curso de acción justificable de ese paradigma también será justificable para el caso en cuestión. Si dicho caso se encuentra en la “zona gris” entre dos paradigmas —y no pareciera aproximarse a ninguno—, entonces quizá más de una opción puede ser éticamente permisible.

Apliquemos este método al caso 1. Es necesario considerar las características de los factores casuísticos en el primer caso y preguntar si son más parecidos a los factores en el caso 2 o se aproximan más a los factores en el caso 3. Esta comparación sugiere que el caso 1 es más similar al caso 3 que al caso 2. Para averiguarlo, recordemos que en ambos casos —1 y 3—, el infante presenta anomalías incompatibles con la supervivencia prolongada, mientras que en el caso 2, la prognosis de supervivencia es buena con un tratamiento agresivo. En los casos 1 y 3 el déficit cognitivo es suficientemente agudo para impedir la autoconsciencia. En cambio, en el caso 2, existe el potencial no sólo de autoconsciencia sino de una vida que tal vez sea beneficiosa

²¹ Medical Task Force on Anencephaly, 1990, pp. 669–674

²² Baird, P.A. y Sadovnick, A.D. “Survival in infants with anencephaly” en, *Clinical Pediatrics*, 23, 1984, 268–271.

²³ En este caso, existen dos opciones principales a considerar, pero en otros casos es posible que existan tres o más opciones. En esas circunstancias conviene comparar el caso de marras con los tres o más casos paradigmáticos.

para el niño. Además, en los casos 1 y 3 el tratamiento agresivo prolongaría el proceso de agonía y, en consecuencia, extendería el periodo de angustia emocional aguda para la familia. En el caso 2, es posible que el tratamiento agresivo impida un proceso agónico y, por ende, no lo extienda. En síntesis, los factores casuísticos en el caso 1 son más similares a los factores en el caso 3 que en el caso 2.

Esta comparación ayuda a determinar que es más razonable resolver el caso 1 a la manera del caso 3, que del caso 2. Por ende, es razonable concluir que los deseos de los padres deben respetarse. En breve, la justificación para la decisión tomada es el principio (por usar la terminología de Richardson) de la obligación de respetar las elecciones de los padres con respecto a sus hijos, además del argumento (recién dado) de que este principio tiene prioridad en este caso particular. Lo anterior ilustra que la casuística es capaz de proporcionar justificaciones discursivas.

Las descripciones de la casuística que aparecen aquí y en trabajos previos^{24,25,26} (1999) no se expresan de manera explícita en términos de coherencia. No obstante, el proceso de razonamiento casuístico que aquí se ilustra parecería aportar una serie de juicios coherentes acerca de los casos en consideración. Por tanto, la casuística puede ayudarnos a decidir cuál priorización de valores en un caso es la más coherente con respecto a nuestros otros juicios. Aunque la relación entre casuística y teoría de la coherencia merece una exploración más profunda, por el momento no pretendo definir cuál pudiera ser esa relación, excepto para decir que, al parecer, son compatibles.

Referencias

- Baird, P.A. y Sadovnick, A.D. "Survival in infants with anencephaly" en, *Clinical Pediatrics*, 23, 1984, 268–271.
- Geiser, C.F. y Schindler, A.M. "Long survival in a male with 18-trisomy syndrome and Wilms tumor" en, *Pediatrics* 44, 1969, 111–116.
- Jones, K.L. (comp.). *Smith's Recognizable Patterns of Human Malformation*, Filadelfia, W.B. Saunders Company, 1988.

²⁴ Strong, C. "Justification in ethics" en, B.A. Brody (comp.), *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, Dordrecht, Los Países Bajos, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 193–211.

²⁵ Strong, C. *Ethics in Reproductive and Perinatal Medicine: A New Framework*, New Haven, Yale University Press, 1997.

²⁶ Strong, C. "Critiques of casuistry and why they are mistaken" en, *Theoretical Medicine* 20(5), 1999, 395–411

- Jonsen, A.R. "On being a casuist" en, T.A. Ackerman *et al.* (comps.), *Clinical Medical Ethics: Exploration and Assessment*, Maryland, University Press of America, Lanham, 1987, pp. 117–129.
- Jonsen, A.R. "Of balloons and bicycles: Or the relationship between ethical theory and practical judgment" en, *Hastings Center Report* 21 (Sept-Oct), 1991, 14–16.
- Jonsen, A. R. y Toulmin, S. *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- . Medical Task Force on Anencephaly. 'The infant with anencephaly,' *New England Journal of Medicine* 322, 1990, 669–674.
- Strong, C. "Justification in ethics" en, B.A. Brody (comp.), *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, Dordrecht, Los Países Bajos, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 193–211.
- Strong, C. *Ethics in Reproductive and Perinatal Medicine: A New Framework*, New Haven, Yale University Press, 1997.
- Strong, C. "Critiques of casuistry and why they are mistaken" en, *Theoretical Medicine* 20(5), 1999, 395–411.

3

La Casuística Retomado: Justificación y autoridad

Robert T. Hall

La Casuística Clásica

Filosóficamente, el método casuístico hunde sus raíces en la filosofía de Aristóteles, el primero en realizar una distinción entre el pensamiento teórico-científico (*episteme*) que trata de descubrir las leyes naturales y el pensamiento práctico (*phronesis*) que resuelven aquellos problemas prácticos de la vida cotidiana de los hombres. Es decir, para Aristóteles la razón teórica se caracteriza por (1) objetos idealizados (como las características geométricas de los círculos o los triángulos), (2) por su universalidad y atemporalidad y (3) por sus conclusiones necesarias. En contraste, el pensamiento práctico se caracteriza por (1) objetos concretos, (2) por su temporalidad y localidad y (3) por sus conclusiones probables con grados de credibilidad. Un ejemplo de la razón práctica es cuando un médico recomienda un tratamiento para un caso particular – un juicio para la acción -- basado en el pensamiento teórico-científico de la biología. Según Aristóteles en contraste con las ciencias teóricas, “los que actúan deben de considerar siempre lo que es oportuno, como ocurre en el arte de la medicina y de la navegación.”¹

Históricamente, el método casuístico fue usado comúnmente por judíos y cristianos en los primeros siglos de la cristiandad. No obstante, su desarrollo como método de ponderación y análisis de las acciones morales fue desarrollado principalmente por los franciscanos durante los siglos XVI y XVII, y utilizado por dominicos y jesuitas cuando la práctica católica enfatizaba la necesidad de una confesión individual detallada y la absolución particular por los sacerdotes. Por

¹ Aristóteles, 1934, *La Política*. Traducción de Pedro Simón Abril. Madrid: Ediciones Nuestra Raza

ello, era preciso que los sacerdotes tuvieran la habilidad necesaria para calcular la gravedad de los pecados de los fieles y asignarles una penitencia acorde a los pecados cometidos. La metodología empleada consistía en analizar casos actuales y compararlos con los casos paradigmáticos conocidos, teniendo siempre como referente las escrituras sagradas, los comentarios de los padres de la iglesia y las obras de los filósofos antiguos, la ley romana y canónica, la doctrina oficial de la Iglesia y las opiniones de autoridades de expertos contemporáneos. Para aplicar estas autoridades al caso en cuestión siempre se hacía alusión a la razón del juicio prudente (*phronesis*) para una evaluación de las evidencias. A fin de cuentas, la justificación casuística sobre las opiniones morales estaba basada en un complejo de autoridades culturales.

Eventualmente en los siglos XVII y XVIII la práctica casuística eclesiástica tendió a desarrollarse en un método complejo de distinciones minuciosamente detalladas y relacionadas a diferentes casos. Esto dio al padre confesor un poder y control, casi ilimitado, sobre las vidas privadas de los fieles. Esta fue la queja de la parte protestante, la cual sustituyó el sistema de la casuística confesional por la responsabilidad individual de la persona ante su propia conciencia. Desde la época de la Reforma hasta la Ilustración, tanto protestantes como católicos atacaron el método casuístico tanto por sus complejidades como por su abuso, por ejemplo, en la fabricación de pretextos para justificar las acciones de los ricos, mientras se castigaba de manera rigurosa los pecados de los pobres. Esta es la razón por la cual de manera común de hoy se usa la palabra “casuística” en un sentido peyorativo, para indicar un procedimiento complejo y engañoso.

Después, durante el s. XIX, pero sobre todo en la primera mitad del s. XX, con el avance del pensamiento tecno-científico, se hace vigente la idea de que la ética tiene que estar basada en un sistema racionalista de principios universales de índole metafísica u ontológica, abandonándose el concepto de la razón prudencial y la autoridad de las fuentes tradicionales. La ética aplicada durante la primera etapa del s. XX estuvo considerada más como un cálculo científico (*episteme*), partiendo de principios absolutos y universales. Según este racionalismo, el concepto “casuística” era entendido como la aplicación de los principios de manera hipotético-deductiva desde los fundamentos de la ética teórica para casos particulares.

El renacimiento de la casuística

El renacimiento actual de la casuística comenzó a partir del trabajo de Albert Jonsen y Stephen Toulmin en el contexto de su participación en la Comisión Nacional para la Protección de Sujetos Humanos en los EEUU, después de la revelación de los experimentos médicos con seres humanos en Tuskegee, Alabama en 1972. En el proceso de su trabajo Jonsen y Toulmin descubrieron que había mucho más acuerdo entre los teólogos, filósofos y científicos en la resolución de casos particulares que en las discusiones sobre los principios, fundamentos y teorías filosóficas de la ética teórica. Esto provocó una reconsideración del método casuístico.²

El sentido clásico de la palabra “casuística,” según Jonsen y Toulmin, es el del análisis de problemas a partir de los casos precedentes sobre los cuales hubo un acuerdo común. La casuística en este sentido sería:

El análisis de asuntos y cuestiones éticas, utilizando procedimientos de razonamiento basados en paradigmas y analogías, los cuales conducen a la formulación de opiniones expertas sobre la existencia y el peso de las obligaciones morales, expresadas en reglas y máximas generales, pero no universales ni invariables.

Según Jonsen y Toulmin se puede caracterizar la casuística histórica en los siguientes puntos:

1. La casuística es un método para considerar y resolver problemas éticos, no un sistema teórico que va a generar soluciones de manera lógica.
2. El método casuístico es pluralista: toma en cuenta consecuencias, motivos, reglas, máximas, valores, ideales, dichos, aforismos, etc., que resultan de casos concretos.
3. El resultado de este método es una conclusión probable, no cierta.
4. Diferentes individuos pueden llegar a conclusiones distintas usando este mismo método.
5. Cada caso es distinto: tiene sus propias condiciones, personalidades y consecuencias.
6. Se utiliza analogía y semejanza para clasificar los casos.

Para la ética aplicada este planteamiento constituyó realmente una revolución. La idea central de la casuística es que en vez de deducir lo correcto desde principios fundamentales, se use un método de comparación de casos buscando opiniones establecidas por consenso común

² Jonsen, Albert R. y Stephen Toulmin, 1988, *The Abuse of Casuistry*, University of California Press, Berkeley, CA.

para lograr una solución sobre un caso particular. Por lo tanto, entendida correctamente, la casuística es un método para resolver problemas morales, no un sistema teórico para generar soluciones de manera lógica. La casuística, desde esta perspectiva, no pretende ofrecer una base final ni una fundamentación para un sistema de ética.³

A través de las últimas dos décadas del s. XX se desarrolló un fuerte renacimiento del pensamiento casuístico.⁴ Hay varias formulaciones o explicaciones de la perspectiva casuística. El mismo Profesor Jonsen explicó el método casuístico varias veces, incluyendo el ensayo traducido en el presente. La explicación de Jonsen se enfoca en la casuística como proceso de búsqueda por casos precedentes analógicos, pareciendo a veces que su sentido de lo que es una analogía y lo que no lo es radica en la intuición. Sobre todo, Jonsen, junto con sus colegas Mark Siegler y William Winslade produjo un libro de texto de la ética médica, *Ética Clínica*.⁵ Este volumen es realmente un manual casuístico práctico de la bioética médica.

Otro casuista, Carson Strong, enfocó su atención en la cultura dentro de la cual se encuentra el razonamiento casuístico y en la manera en la cual esta cultura se expresa en principios, o para ser más específico, principios del medio alcance y deberes profesionales. “Al inicio, -- dijo -- se necesita identificar los principios de medio alcance y los deberes que pertenecen a los papeles con respecto a una situación específica.”⁶ Su explicación, por lo tanto, está relacionada con teorías de la ética principalista de Tom Beauchamp y James Childress, en su libro *Principios de la ética biomédica*,⁷ y la ética basada en la moralidad común.⁸

³ Jonsen, Albert R. y Stephen Toulmin, 1988, *The Abuse of Casuistry*, University of California Press, Berkeley CA.

⁴ Jonsen, A. R. (2007) Casuistical Reasoning in Medical Ethics, in *Principles of Health Care Ethics*, Second Edition (eds R. E. Ashcroft, A. Dawson, H. Draper and J. R. McMillan), John Wiley & Sons, Ltd, Chichester, UK.; Jonsen, A. R., *Casuistry and Clinical Ethics*, “Theoretical Medicine” 7 (1986), 65-74; Jonsen, A. R.; *Casuistry as Methodology in Clinical Ethics*, “Theoretical Medicine” 12 (1991), 299-302; Jonsen, A. R., *Casuistry* en Reich, W. T. (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, Simon & Schuster Macmillan, New York 1995 (2ª edición), vol. I, 344-50; Strong, C., Critiques of Casuistry and Why They Are Mistaken, “Theoretical Medicine and Bioethics” 20 (1999), 395-411; Strong, Carson. (1988). ‘Justification in ethics,’ in B.A. Brody (ed.), *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, pp. 193–211; Strong, Carson, 1997, *Ethics in Reproductive and Perinatal Medicine*, New Haven, CT: Yale University Press.

⁵ *Clinical Ethics*, 1982, New York: McGraw-Hill; traducido *Ética Clínica*, 2005, Barcelona: Editorial Ariel, S. A.

⁶ Strong, Carson. (1988). ‘Justification in ethics,’ en B.A. Brody (ed.), *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, p. 202.

⁷ Beauchamp, Tom L. y James F. Childress, 1979, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, (4a. edición, 1994). Traducción al castellano: *Principios de ética biomédica*, Barcelona: Masson S. A., 1999.

⁸ Strong, Carson. (2007). Gert's Theory of Common Morality. *Metaphilosophy* 38 (4):535-545;

_____, (2008). Justifying Group-Specific Common Morality. *Theoretical Medicine and Bioethics* 29 (1).

_____, (2009). Exploring Questions About Common Morality. *Theoretical Medicine and Bioethics* 30 (1).

Aunque Beauchamp y Childress se enfocan en la elaboración y la especificación de principios, y Jonsen y Strong se enfocan en casos paradigmas, lo que estos autores tienen en común es la justificación de decisiones y opiniones prácticas por referencia a la tradición cultural o la moralidad común de la sociedad en la cual uno toma tales decisiones o afirma opiniones. Sucede lo mismo para la casuística religiosa, aunque aquellos de una perspectiva religiosa toman la comunidad de fe como su sociedad de referencia. Así, Stanley Hauerwas explicó una decisión sobre la resolución de un caso con respecto a la comunidad Menonita, diciendo que afuera de esta comunidad hay poca racionalidad en esta opinión.⁹ Parece que una diferencia entre varios usos del método casuístico radica en la comunidad de referencia. Desde la perspectiva casuística secular, el problema con las perspectivas religiosas no es que basan sus opiniones en una cultura de referencia general, sino que toman como cultura de referencia una comunidad de fe muy restringida en vez de la cultura occidental y esta no puede servir como base de discurso público.

Autoridad: Un aspecto olvidado de la casuística

Tanto la interpretación de la casuística de Albert Jonsen como la de Carson Strong se enfocan en la justificación de juicios morales sobre casos específicos por su analogía a casos paradigmáticos aceptados en la cultura como éticamente aprobados. Sin embargo, la analogía a casos paradigmáticos no es el único aspecto de la justificación en la casuística clásica. Además de su uso de casos análogos, los casuistas justificaron sus juicios por apelación a escrituras y obras que provienen de autoridades de la tradición religiosa y cultural. En la práctica de la metodología casuística no era sencillamente la identificación de casos paradigmáticos la que justifica un juicio o una opinión con respecto a un caso en cuestión, sino el peso de la evidencia de la opinión de fuentes fidedignas.

El propósito de la presente investigación es proponer una revisión de la metodología del análisis casuístico, que difiere ligeramente de las formulaciones de Albert Jonsen y Carson Strong, por su enfoque en la justificación de los juicios morales con referencia a "opiniones autorizadas", no en el sentido de doctrina oficial, sino en el sentido de que son opiniones dignas de confianza y credibilidad o de opiniones de expertos, sobre el asunto en cuestión. La casuística

⁹ Stanley Hauerwas, "Reconciling the practice of reason: Casuistry in a Christian Context," en B.A. Brody (ed.), *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, pp. 135-155.

clásica, como yo la veo, involucró un diálogo entre los filósofos-teólogos actuales con respecto a las opiniones del pasado que fueron aceptadas como criterio de autoridad. En la época clásica de la casuística estas fuentes de autoridad eran, por supuesto, en gran parte teológicas: la Escritura Sagrada, las obras de los padres de la Iglesia y la ley canónica. Con el advenimiento del Renacimiento, los casuistas empezaron a aceptar como autoridad las obras de los antiguos filósofos e historiadores y esto provocó una controversia considerable como bien era evidente en la quema de literatura clásica en la Florencia de Savonarola.

Si hoy en día se considera que los juicios prácticos morales pueden ser justificados casuísticamente, tenemos que considerar además de los casos destacados de nuestra época, también las fuentes que ahora se pueden aceptar como opiniones de autoridad y posturas fidedignas. Obviamente, para un casuista secular de hoy, dichas fuentes no serán las enseñanzas de una tradición religiosa, aunque la gente religiosa de hoy sin duda puede considerar las enseñanzas de fe de sus comunidades como fidedignas. En nuestra época, apelamos frecuentemente a la ciencia, a los expertos distinguidos en la materia, a las profesiones que han adoptado pautas y códigos de sus prácticas, a las perspectivas de los filósofos, a la ley reglamentaria y a casos legales precedentes. Es al grado en que se han tomado en cuenta estas fuentes de autoridad pertinentes y contemporáneas, que uno está preparado para determinar cuáles opiniones son más aplicables a un caso particular, y así, por este medio, tomar una decisión moral o determinar una postura.

Esta referencia a las autoridades contemporáneas no es en esencia inconsistente con la búsqueda de casos paradigmáticos relevantes que Jonsen y Strong proponen como el meollo de la metodología casuística, sino una especificación de la manera en la cual los casuistas clásicos usaban la apelación a fuentes de autoridad como la base cultural para justificar sus juicios. De esta manera, el recurso a opiniones de autoridad es similar a la apelación a la “moralidad común” que se usa frecuentemente tanto por los casuistas como por los principialistas como fundamento de la ética aplicada, pero es mucho más específica.

Con el fin de revivir la perspectiva casuística en nuestros días, en mi parecer, necesitamos una re-evaluación de lo que podría ser el significado de las "opiniones fidedignas" en la cultura contemporánea para reemplazar la apelación a las autoridades religiosas que caracterizó a la cultura medieval. Además diría que la discusión de opiniones fidedignas es lo que realmente se

encuentra en el discurso público de la bioética actual. Así pues, es preciso que a continuación consideremos el papel desempeñado por autoridades expertas en la metodología casuística.

El concepto clásico de “autoridades expertas”

Es bien conocido que los casuistas medievales habían mantenido un diálogo muy activo entre ellos y que la metodología casuística hacía referencia a la autoridad de los padres de la iglesia, las escrituras sagradas, la ley romana, la ley canónica y los autores griegos y latinos clásicos. Es preciso, no obstante, entender de qué manera los casuistas de esta época han tomado en consideración estos recursos.

Por la palabra “autoridad” los casuistas entendieron la consideración de casos y principios precedentes sobre los cuales se había establecido un acuerdo general, como explicaron Jonsen y Toulmin.¹⁰ A los padres de la iglesia, y las escrituras sagradas se las consideraron como opiniones que merecían respeto por ser “autoridades.” Además a los filósofos antiguos y las leyes romanas y canónicas se han tratado de la misma manera como opiniones fidedignas. “De autoridad” y “autorizado” se entendieron como referentes de su tradición cultural y religiosa, pero no exactamente “doctrina oficial”. Además, no se las consideró como principios básicos desde los cuales se puede deducir pruebas. Su uso de las autoridades no fue de manera de una fundamentación filosófica. La fundamentación es un concepto de la ética teórica, y la casuística no da cuenta en este tipo de especulación. Los casuistas apelaban a la tradición cultural y religiosa como evidencia para apoyar sus juicios y opiniones en el sentido en el cual los historiadores apelaban a una acumulación de evidencia para apoyar sus afirmaciones. Algunos casuistas emplearon el término “testimonio” como alternativo a la palabra “autorizado,” indicando claramente el concepto de evidencia a diferencia del de prueba. El concepto de justificación se entendía de la misma manera. Se justificaban juicios morales sobre casos y opiniones morales por referencia a la tradición y al peso de evidencia de las autoridades. No era necesario recurrir a principios fundamentales, ni ontológicos ni epistemológicos para justificar los juicios de una ética aplicada.

Ejemplo: Jeremy Taylor

¹⁰ Jonsen, Albert R. y Stephen Toulmin, 1988, *The Abuse of Casuistry*, University of California Press, Berkeley CA.

El casuista inglés Obispo Jeremy Taylor (1613 – 1667), en su libro *Ductor Dubitantium o La regla de la conciencia* empezó su obra considerando a la conciencia como una facultad humana que refleja la voluntad de Dios. Para confirmar esta afirmación citó como autoridades a San Bernardo (“la conciencia es el espejo de la majestad divina”) y a Ticiano, quien cita a su vez a Menandro (la conciencia es Dios con nosotros). Taylor concluye que “Dios está en nuestros corazones por sus leyes; nos domina por medio de su representante -- nuestra conciencia.”¹¹ Además, en las primeras 16 páginas de la “Regla 1” de este Capítulo sobre “La conciencia en general”, Taylor citó en apoyo de varios aspectos de su concepto de la conciencia al Viejo Testamento (6 veces), al Nuevo Testamento (25 veces), y a Lactancio, Hierocles, Tertuliano, Orígenes, San Basilio, Damasceno, Clemente de Alejandría, Ungarellus, Aretino, Ben Sirach, Eurípides, Hugo de San Victore, Cicerón, Tomás de Aquino, San Jerónimo y Horacio.

Taylor no citó a estas fuentes como prueba definitiva de su opinión sino como evidencia en apoyo a su postura. A mayor peso de la evidencia acumulada, lo mejor. Y en este apartado no hizo ninguna distinción entre la Biblia, los padres de la iglesia y los autores clásicos con respecto a la justificación de su postura; trató a todos como evidencia. En otro lugar del mismo Capítulo, afirmó que “... el consejo de hombres sabios es el mejor argumento.”¹²

Además, con Taylor encontramos un uso similar de autoridades en su discusión sobre casos específicos. Por ejemplo, en su análisis de si un juez o un verdugo debe o no perdonar a un prisionero basándose en su conocimiento privado de su inocencia y no en la evidencia pública, citó a Tomás de Aquino, Inocencio, el Evangelio de Juan, San Ambrosio, Ulpion y el libro del Éxodo.¹³ Su manera de justificar sus opiniones era por apelación a las autoridades. Explico: Nada afirmo salvo lo que está basado en la sagrada escritura, la tradición universal o la recta razón las cuales cada persona desinteresada puede discernir y admitir como pruebas. Donde esto no sea posible, tomo en segundo lugar las leyes de estados sabios, y los dichos de los sabios, los

¹¹ The whole works of the Right Rev. Jeremy Taylor, 3rd ed., Vol. XI, 1839. London: Longman p. 370. <http://archive.org/stream/wholeworksofrigh11tayliala#page/370/mode/2up> (27-03-2012).

¹² The whole works of the Right Rev. Jeremy Taylor, 3rd ed. Vol XI, 1839. London: Longman p. 493. <http://archive.org/stream/wholeworksofrigh11tayliala#page/492/mode/2up> (27-03-2012).

¹³ The whole works of the Right Rev. Jeremy Taylor, 3rd ed. Vol XI, 1839. London: Longman p. 494ff. <http://archive.org/stream/wholeworksofrigh11tayliala#page/494/mode/2up> (27-03-2012).

proverbios famosos y a los ancianos, los precedentes de las personas sagradas y los grandes ejemplos de los santos.¹⁴

Taylor mencionó frecuentemente sus tres principios de evidencia: la escritura sagrada, la tradición universal y la recta razón. Entonces, de manera similar a la casuística, el Obispo apoyó su perspectiva teniendo en consideración a Aristóteles e indicando que los principios morales tienen su propia justificación, la cual no es igual a la demostración matemática:

Quien está bien educado – dijo Aristóteles – exigirá todo tipo de argumentos y disputas, ninguna prueba ni ingenio salvo lo que la materia admite. Es ridículo para un matemático persuadir con elocuencia o para un orador pretender mediante demostraciones.¹⁵

En el Prólogo al libro *Ductor Dubitantium* el Obispo indicó que su metodología era similar a la de los juristas por estar basada en el peso de la evidencia.

La teología moral es un cuerpo colectivo de toda sabiduría de la cual se pueden demostrar algunas cosas. Muchas son probables y otras solamente mejores que sus contrarios; están probadas como corresponde a cada una en proporción a su naturaleza. Por eso utilizo todas las máximas y reglas de interpretación; no solamente aquellas que están establecidas normalmente en la ley, pero lo que se puede concluir de manera sabia y razonable desde los mejores intérpretes. Socino, Duennas, Azo, Gabriellus, Dámaso, y otros grandes abogados han trabajado de esta manera para interpretar la ley civil y canónica....¹⁶

Por lo tanto, el argumento de Taylor no era probar nada de manera deductiva desde alguna doctrina oficial, sino acumular evidencia por referencia a autoridades fidedignas. Usó la lógica de evidencia, no una lógica nomológico-deductivo fundamentada en textos oficiales de manera probatoria.

Ejemplo: Francisco Suárez

¹⁴ The whole works of the Right Rev. Jeremy Taylor, 3rd ed. Vol. XI, 1839. London: Longman p. 356. <http://archive.org/stream/wholeworksofrigh11tayliala#page/356/mode/2up> (27-03-2012).

¹⁵ Citado por Taylor: "Arist. Jib. 1. Eth. c. 3. Wilkinson, p. 5."

¹⁶ The whole works of the Right Rev. Jeremy Taylor, 3rd ed. Vol. XI, 1839. London: Longman p. 357. <http://archive.org/stream/wholeworksofrigh11tayliala#page/356/mode/2up> (27-03-2012).

El *De Anima* de Francisco Suárez (1548 – 1617), sacerdote jesuita español, nos proporciona otro ejemplo de cómo los casuistas elaboran un balance entre distintas opiniones buscando una conclusión justificada por el peso de evidencia de autoridades tradicionales. Su cuestión en el apartado DISP. 12, Q. 2 de este libro era: ¿Existe o no la libertad de la voluntad? Después de una introducción con respecto a la facultad de la voluntad diferente del intelecto, en la cual citó a Durando, Escoto y Agustín, y estando de acuerdo finalmente con Tomás de Aquino y Aristóteles, Suárez enlistó a las autoridades en contra de la libertad (Cicerón, Plutarco, Agustín, Abelardo, Wycliffe, Lutero, los Priscillianos y los maniqueos), además de los concilios y autoridades que las han condenado (el Concilio de Constanza, el Concilio de Braga, Agustín, Jerónimo y San Leo). A favor de la libertad de la voluntad, Suárez dijo: “Muchos santos ya han sido citados en contra de estos herejes”, mencionando a San Agustín, y a San Bernardo, San Anselmo, Orígenes, Tertuliano, John Fisher, Albert Pighius, John Eck y Epicteto. Después de citar la Biblia, (el Evangelio de Juan, Romanos y Corintios) Suárez concluyó que la voluntad tiene la libertad y el dominio de sus nuestras acciones.¹⁷

En el Prólogo de otro libro *Defensa de la fe católica y apostólica Contra los errores de la Iglesia Anglicana*, Suárez explicó brevemente su propia metodología – una metodología similar a la de Taylor por estar basada en la evidencia de la Sagrada Escritura, la tradición y la razón. Con respecto a los procedimientos y disputas, no voy a dejar de lado el estilo y método escolástico el cual me es familiar y, por costumbre, natural al hombre, incluso si a los hombres contrarios a nosotros les resulta menos agradable. [Este método] es el más apto para sacar la verdad de las sombras y el más eficaz para combatir los errores. ... Aunque debemos utilizar sobre todo los testimonios de las Sagradas Escrituras, de los Concilios y de los Padres, se medirá, sin embargo, por el peso de las razones, y vamos a urgir, en cuanto nos sea posible, la fuerza y eficacia de la razón.¹⁸

Una pregunta de interés en la época de Suárez (como hoy en día) era el asunto de si la iglesia debe o no pagar impuestos. Específicamente, en el Libro 4, Capítulo 20 de la obra

¹⁷ Francisco Suárez, S. J., *De Anima*, Disp. 12, Q. 21. Traducido por Sydney Penner, 2011. http://www.sydneyenner.ca/su/DA_d12q2.pdf (27-03-2012).

¹⁸ Francisco Suarez, *Defensio fidei catholicae et apostolicae, adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad Apologiam pro iuramento fidelitatis & Praefationem monitoriam, Serenissimi Jacobi Angliae Regis*. Societate Jesu. Conimbricae. 1613. Versión española. Francisco Suarez, *Defensa de la fe católica y apostólica Contra los errores de la Iglesia Anglicana*. Eguillor. S.J., José Ramón. Instituto de Estudios Políticos. Madrid. 1970.

mencionada, Suárez trató esta cuestión: “Si algún bien, cuando se convierte en eclesiástico, está por eso mismo exento de todo impuesto...” De manera casuística, Suárez resumió las opiniones en pro y en contra para demostrar que el peso de la evidencia estaba de acuerdo con su propia opinión. Cito aquí un pasaje extenso para mostrar la manera como Suárez usó sus autoridades como acumulación de evidencia: dijo que después de que se han convertido en eclesiásticos, los bienes con impuestos pagados previamente no pueden estar sujetos a otro impuesto.

Pero acerca de los impuestos previos [impuestos no pagados] no hay falta de controversia, porque una opinión común sostiene que los bienes eclesiásticos no están exentos de los impuestos a los bienes que se unan a ellos antes de que se conviertan en eclesiásticos. Así es como Bartolo lo mantiene en el Código de la ley “*De Iis: De Episcop. Clérigo*”; y en el Código “Placet” de la ley *De Sacrosanto Eccles.*; Innocent en el cap. “No Menos,” *De Immunit. Eccles.* n.4; la Glosa en el cap. ‘Secundum Canonicam’ P.8 23, que es la opinión que le siguió Archidiaconus; de nuevo la Glosa de “Tributum” con referencia a la palabra “De Exterioribus”; y la Glosa de “Sanctium” la palabra ‘Annuia’; el cap. “Secundum” en la misma cuestión; y en el primer capítulo de *De Immunitat. Ecclesiarum*, 6 a la palabra “bonorum”, donde Johannes Monachus y Andreas Johannes enseñan lo mismo, y en el Panormitanus, Cap.1, *De Censibus* nn.6 y 7, y en el último capítulo de *De Vita et Honestate Clericorum* n. 12, donde explica que esta opinión se debe entender en el caso cuando la carga es constante e invariable, porque entonces se entiende que debe atribuirse a las posesiones, pero no por lo demás. La misma está contenida en el *Cons.* 26 vol.1 y en *Cons.* 3 y 6 vol.2. Esta opinión también es considerada por Sylvester en *Immunitas* con referencia a la palabra “Tertium” (el verso 1 P.5), aunque admite que esto no se mantiene en Italia, y por Ángelus en el n.36 del *Immunitas* en el que claramente explica que este punto se mantiene no importando si la carga ha sido impuesta por disposición pública o por disposición privada. Lo mismo es también más plenamente transmitido con la misma explicación por Gregorius López, *Partit.* 1 título 6 de la Ley 51, la Glosa 4, al final, donde también afirma que se basa por igual en las leyes del reino de Castilla.

Además, en el punto final del mismo apartado, Suárez descartó a una autoridad, aunque siendo Cardenal famoso, quién propuso que todos los bienes donados a la Iglesia deberían considerarse exentos de impuestos. Usó palabras muy diplomáticas:

3. Sin embargo, no faltan autores que dicen absolutamente que los bienes eclesiásticos no sólo no puede cargar con nuevos impuestos, sino que también pueden ser exentos del pago de los impuestos con los cuales los bienes fueron cargados antes de que se entregaran a la Iglesia.... el Cardenal Albano intenta extensamente y con la suficiente diligencia y elegancia probar esto en su tratado *De Immunit. Eclesiástico*. Su opinión es muy piadosa y me parece que se acerca a la verdad. Pero debido a que habla demasiado indistinta y absolutamente, y porque sus razones persuaden un poco más allá de lo que es verdadero, parece que la resolución de esta duda necesita que sea presentada con mayor claridad.

Ejemplo: San Alfonso de Liguorio

En sus libros y manuales, los casuistas normalmente no hablaron de casos específicos para lograr una decisión, sino dan sus juicios sobre asuntos generales – reglas o principios – los cuales el sacerdote puede aplicar a su penitente o, como en el siguiente ejemplo, a sí mismo. El Obispo Alfonso de Liguorio (1696 – 1787) fundador de la orden de los Redentoristas, canonizado y proclamado Doctor de la Iglesia, escribió una manual de reglas para la vida de los sacerdotes, en el cual justificó la necesidad de la castidad de los sacerdotes. Este no contiene comparación de casos, ni argumentos por analogía (salvo que en sus referencias a los paganos), sino argumentos racionales (el sacerdote tiene que pensar exclusivamente en agradar a Dios). El punto de este ejemplo es su justificación por evidencia de las autoridades.

Instrucción III. La castidad del sacerdote.¹⁹

A ningún precio vale un alma continente.²⁰ En comparación con la alma casta, todas las riquezas, todos los títulos y dignidades de la tierra son despreciables. La castidad es llamada por San Efrén, la vida del espíritu,²¹ por San Pedro Damiano, la reina de las virtudes,²² y por San Cipriano, la adquisición de los triunfos.²³ El que vence al vicio opuesto a la castidad fácilmente somete a todos los otros vicios, y, por otro lado, el hombre que se somete a la tiranía de la

¹⁹ San Alfonso de Liguorio, *La dignidad y los deberes del sacerdote: la regla de la vida y de la vida espiritual*. 1760.

²⁰ "Omnis autem ponderatio non est digna continentis animæ." Ecclus. xxvi. 20.

²¹ "Vita spiritus." 87

²² "Regina virtutum."

²³ "Acquisitio triumphorum."

impureza, cae fácilmente en muchos otros vicios, en el odio, la injusticia, el sacrilegio, etc. La castidad, dice San Efrén, cambia a un hombre en un ángel.²⁴ San Bernardo dice: "La castidad hace un ángel del hombre."²⁵ Y según San Ambrosio, "el que ha conservado la castidad es un ángel: el que ha perdido es un diablo."²⁶ La casta, que vive a una distancia de todos los placeres carnales, es justamente asimilada a los ángeles. Serán como los ángeles de Dios en el cielo.²⁷ Los ángeles son puros por naturaleza, pero la casta es pura por virtud.

"A través del mérito de esta virtud", dice Casiano, "los hombres son semejantes a los ángeles."²⁸ Y San Bernardo afirma que un hombre casto difiere de un ángel sólo en la felicidad, no en virtud, y aunque la castidad de que el ángel es más feliz, la del hombre es más fuerte.²⁹ San Basilio añade que la castidad hace al hombre semejante a Dios, que es un espíritu puro.³⁰ La castidad no es más excelente que es necesario para obtener la salvación. Sin embargo, para los sacerdotes es especialmente necesario. Para los sacerdotes de la Antigua Ley, el Señor ordenó muchas vestiduras blancas y adornos, y tantas purificaciones externas, como símbolos de la pureza corporal, porque iban a tocar los vasos sagrados, y por ser una prefigura de los sacerdotes de la Nueva Ley, quienes iban a tocar y comer a la carne más sagrada de la Palabra Encarnada. Por lo tanto San Ambrosio ha escrito: "Si tanta castidad era demandada de la prefigura, ¿cuánto más se pedirá de la realidad?"³¹

En los dos párrafos siguientes San Alfonso cito a San Gregorio, Plutarco, Platón San Agustín, Clemente de Alejandra, Santo Tomás de Villanueva, San Jerónimo, Orígenes, San Juan Crisóstomo, San Bernardo, Inocencia III, San Paulo, San Anastasio y San Ignacio usando más que veinte notas de pie.³² De hecho, la Profesora Elena del Río Parra dice que la *Teología Moral* de San Alfonso cuenta con más de ochenta mil citas.³³

²⁴ "O castitas, quæ homines Angelis similes reddis!" De Castit.

²⁵ "Castitas angelum de homine facit." De Mor. et Off. Ep. c. 3.

²⁶ "Castitas angelos facit: qui eam servavit, anghisest; qui perdidit, diabolus." De Virg. 1. i.

²⁷ "Et erunt sicut Angeli Dei." Matt. xxii. 30.

²⁸ "Hujus virtutis merito, homines Angelis æquantur." De Coenob. Inst. 1. 6, c. 6.

²⁹ "Differunt quidem inter se Angeluset homo pudicus, sed felicitate, non virtute; sed, etsi illius castitas felicior, hujus tamenfortior esse cognoscitur." De Mor. et Off. Ep. c. 3.

³⁰ "Pudicitia hominem Deosimillimum facit." De Vera Virginit.

³¹ "Si in figura tanta observantia, quanta in veritate?" De Offic. 1. i, c. 50.

³² San Alfonso de Ligorio, *La dignidad y los deberes del sacerdote: la regla de la vida y de la vida espiritual*. 1760.

³³ Cartografías de la conciencia española en la Edad de Oro, México, DF; Fonda de Cultura Económica, 2008, p. 31.

Tomando en cuenta los escritos de Jeremy Taylor, Francisco Suárez y Alfonso de Ligorio, nos planteamos de nuevo el asunto de lo que los casuistas clásicos intentaron para justificar su apelación a las autoridades. Se puede argumentar que están tratando de justificar sus conclusiones haciendo referencia a una fundamentación teórica. Pero esta interpretación es en sí misma una lectura de los casuistas medievales a través del lente del racionalismo de la ilustración, la lógica deductiva y la ética teórica fundamentalista. Los casuistas no pensaban de esta manera; no estaban construyendo ningún fundamento de la ética teórica; de hecho, el concepto de una ética teórica en sí mismo es moderno. Estaban justificando sus opiniones morales en base a la acumulación de la evidencia, desde su tradición cultural. Su apelación a las autoridades era una manera para justificar sus juicios, pero no por argumentos silogísticos a partir de principios básicos.

Por lo tanto, concluyo que la justificación de juicios morales según los casuistas clásicos no era solamente una búsqueda del caso paradigmático apropiado, por analogía, sino también una justificación por la gravedad de autoridades a favor de esta opinión. Entonces, una casuística moderna debe enfocarse no solamente en la identificación y evaluación de casos analógicos, sino en la comparación y evaluación de las autoridades que están detrás de la resolución de los casos.

El probabilismo

Además de la evidencia directa de la apelación a autoridades como justificación de las opiniones morales, se puede mostrar indirectamente el papel desempeñado por autoridades en la metodología de la casuística clásica. El debate sobre el probabilismo fue en sí mismo un debate sobre la justificación de juicios morales. Explicado por Albert Jonsen, la doctrina de probabilismo fue anunciado por el Dominico Bartolomeo Medina en 1577 diciendo sencillamente: “Me parece que si una opinión es probable, es licito seguirla, incluso cuando la opinión opuesta sea más probable.”³⁴ Normalmente, cuando hay autoridades en pro y en contra de una decisión, la decisión depende del peso de la autoridad a cada lado y la opción con la mayor probabilidad sería considerada éticamente correcta. Diciendo con Medina que es licito seguir la opción con menos autoridad fue una modificación del método de la justificación de la casuística, pero, dado que frecuentemente es imposible balancear precisamente la gravedad de

³⁴ Jonsen, Albert R. y Stephen Toulmin, 1988, *The Abuse of Casuistry*, University of California Press, Berkeley CA. p. 164

autoridades para decir cuál fue lo más probable, fue necesario una norma de decisión que no iba a excluir cualquier opción que tenga una medida de probabilidad. “Probabilidad” quiere decir “puede ser lo correcto” según las autoridades.

El argumento sobre el probabilismo era una disputa sobre si se puede o no aceptar una opción con menos evidencia por comparación con otra con más evidencia o una autoridad menos grave, menos destacada o de una reputación menos fidedigna en preferencia de una alternativa con mayor autoridad. Los casos paradigmáticos tienen su gravedad debido a la confiabilidad de sus autoridades. El debate sobre el probabilismo fue una disputa sobre la evaluación y el peso de las autoridades que están detrás de cada opinión, y no solamente una comparación de distintos casos paradigmáticos en sí mismos. Fue el peso de la evidencia de las autoridades lo que justificó una decisión moral. Si no era así, porqué estaban los casuistas disputando la probabilidad de autoridades; ni los casos en sí mismos ni la relación a la cuestión presente por analogía llevan probabilidad, sino las autoridades que dan apoyo a los casos. El debate sobre el probabilismo no hace sentido en absoluto si no supongamos que la justificación de decisiones morales depende de la acumulación de autoridades confiables. Si la probabilidad de un juicio moral era por apelación al peso de la evidencia de las autoridades citadas que hace una opción más probable que otra, debe ser claro que la justificación de decisiones morales está fundada en opiniones de buena autoridad.

Sin embargo, sin socavar esta conclusión, se debe decir que la doctrina del probabilismo no era tan sencilla. Como explicó Jonsen, se puede usar el concepto del probabilismo en al menos dos sentidos: el probabilismo intrínseco refiere a los argumentos en los cuales se fundan los juicios y el probabilismo extrínseco refiere a la autoridad de los “sabios” a favor de una opinión.³⁵ Obviamente en el anterior argumento, estaba yo haciendo referencia al probabilismo extrínseco, el cual era el enfoque de atención al inicio de la época de la alta casuística (el siglo XVII). Más tarde, el enfoque cambio hacia los argumentos y el probabilismo intrínseco: ¿cuál argumento es más probable o más fuerte lógicamente que otro? Se puede añadir además, que el probabilismo era involucrado también con la psicología moral cuando los teólogos morales hicieron distinciones entre la conciencia “cierta,” la conciencia “dudosa” y la conciencia “perpleja”. Obviamente estoy refiriéndome a la casuística inicial cuando era más clara la

³⁵ Jonsen, Albert R. y Stephen Toulmin, 1988, *The Abuse of Casuistry*, University of California Press, Berkeley CA.. p. 167

apelación a opiniones de autoridad que la evaluación de argumentos en sí mismos. Por lo tanto concluyo que la disputa sobre el probabilismo no hace sentido si no supongamos que la justificación casuística de juicios morales era cosa de apelación a la gravedad de las autoridades.

Esto nos lleva a la cuestión del valor de una apelación a autoridad en el contexto de un resurgimiento de la casuística como metodología de la ética aplicada hoy en día.

El concepto de “autoridad” en la casuística moderna

En la época moderna hay mucho escepticismo y duda sobre el concepto de autoridades morales y las referencias por parte de los casuistas clásicos a la autoridad de textos antiguos; una apelación a la tradición no nos parece hoy en día una justificación adecuada de una perspectiva ética. Parece más una ética autoritaria, basada simplemente en la moralidad de la iglesia o de otra institución tradicional. Los filósofos modernos se preguntan: ¿Cómo se puede justificar un juicio moral por referencia a la moral tradicional o a la teología moral?

Al contestar se puede decir que los casuistas modernos no usan la palabra “autoridad” en el sentido probatorio o autoritario, sino para indicar que un caso paradigmático, o una opinión de una persona experta en la materia en cuestión, representa una postura de confianza o perspectiva fidedigna, la cual merece consideración o respeto debido al prestigio de la fuente como sabio.

La apelación a la autoridad no quiere decir una “prueba” en un sentido moderno ni una postura oficial. Significa, y en mi opinión significó en la época clásica, el darse cuenta de los precedentes tradicionales y los principios comunes de la cultura común. En este sentido se puede decir razonablemente que existe “autoridad” por una opinión moral sin implicar que la autoridad es una autoridad final o una prueba absoluta. Esto es lo que significa la idea de que es el “peso” o la “gravedad” de evidencia autorizada lo que da credibilidad a una opinión o a un caso paradigmático. Se puede considerar una “autoridad” como un principio “*prima facie*” que queda abierto a revisión, cualificación o especificación. En este sentido pueden ser autoridades tanto en pro como en contra de juicios morales particulares.

En la cultura cristiana medieval, la autoridad de los casuistas se relacionaba primaria, pero no exclusivamente, con la cultura teológica. Hoy en día se puede considerar la autoridad cultural en un sentido secular. Se trata no solamente de casos específicos aceptados como paradigmáticos, sino también de toda una variedad de fuentes o recursos: en la ley, por ejemplo, se encuentran estándares sociales productos de un proceso democrático y en artículos de revistas

revisadas por expertos encontramos discusiones de asuntos específicos. También encontramos autoridades para juicios morales relacionados con perspectivas filosóficas – el racionalismo, el idealismo de valores y virtudes, el utilitarismo, el feminismo, etc. Además, los códigos de conducta de las sociedades profesionales y las pautas de práctica clínica desarrolladas por comités *ad hoc* de estas sociedades obviamente son promulgados como autorizados. Es típico del discurso moral hablar de casos paradigmáticos, leyes, principios y opiniones expertas en un sentido que da a estos elementos un respeto fidedigno.

Es entendible que el renacimiento secular del método casuístico no quiera ser identificado con una perspectiva basada en autoridades religiosas oficiales. Sin embargo el renacimiento de la casuística en nuestra época como metodología de la ética aplicada no debe negar o eliminar el concepto de justificación por referencia a lo que los casuistas medievales llamaban “autoridades”. Al contrario, se debe remplazar el concepto medieval de autoridad religiosa por un concepto que refiera al contexto cultural de la sociedad moderna. Es típico del discurso moral – incluso dentro de métodos deductivos de la ética aplicada -- hablar de leyes, principios y opiniones expertas en un sentido que da a estos elementos un respeto de autoridad. Esta es la naturaleza del discurso moral. De hecho, desde varias perspectivas modernas sobre de la ética aplicada, se habla de juicios de acuerdo con la “autoridad” de la moralidad común.³⁶

Por lo tanto, la casuística moderna no es autoritaria ni en el sentido de dictámenes religiosos ni por métodos hipotético-deductivos de la ética teórica. Sin embargo, la autoridad absoluta religiosa y el deductivismo racional no son las únicas opciones para justificar decisiones morales. De hecho éstas no eran las opciones de los casuistas medievales quienes apelaron a los textos clásicos de los filósofos seculares y la ley romana. La opción preferible para los casuistas medievales y para los casuistas de hoy era, y sigue siendo, una apelación a autoridades culturales y opiniones reconocidas como autorizadas y fidedignas en la cultura referente.

La casuística como método moderno de la ética aplicada

La casuística moderna se diferencia de la casuística histórica en varios aspectos. Primeramente tenemos que reconocer que hoy en día no existe una comunidad de fe universal

³⁶ Una explicación de esto requiere argumentos extensivos, pero creo que esta es la naturaleza de la ética kantiana (la referencias a máximas), la ética utilitarista (referencias de R. M. Hare a las “decisiones de principio”), la ética de Rawls (referencias a intuiciones básicas), y los principios de Beauchamp y Childress (referencias a la moralidad común y el equilibrio reflexivo), etc.

dentro de la cual los actores buscan guías o pautas de sus acciones.³⁷ El nuevo contexto histórico se muestra como un mundo donde las sociedades son fruto de la convivencia de culturas plurales y perspectivas éticas plurales, las cuales se han desarrollado de manera distinta. Por pluralismo cultural o multiculturalismo quiero decir tanto etnicidad y religión como género y clase social además de raza y educación.

Dentro de este complejo multicultural hay distintos estilos de pensar y dialogar, así que no es posible desarrollar un único protocolo metodológico para la toma de decisiones morales. Además es inconveniente proponer un plan de etapas metodológicas porque el proceso de razonamiento no es lineal. Es un proceso dialéctico en el cual uno tiene que reconsiderar los hechos y el contexto después de dar cuenta de comentarios fidedignos, principios, informes profesionales, etc. Por lo tanto, la siguiente no es un protocolo lineal para decisiones sino una lista de puntos de consideración. Y aunque la casuística es una metodología de ética aplicada en general, usamos como ilustración por esta presentación el contexto médico, campo en el cual el renacimiento de la casuística se ha desarrollado.

El premier paso de cualquier problema ético es entender todos los hechos: con respecto a casos médicos esto quiere decir tanto diagnóstico (probable o por cierto) como pronóstico. Los hechos tienen que incluir las opciones o alternativas para tratamiento y cuidado (incluso cuidado paliativo si tratamiento curativo es fútil) y los riesgos y beneficios potenciales. Es un dicho que “La buena ética empieza con buenos hechos.” En el contexto médico es conveniente usar una guía de “puntos para tomar en consideración,” como los cuatro parámetros propuesto con respecto a la bioética médica por Jonsen, Siegler y Winslade en su libro *Ética Clínica: Las indicaciones médicas, Las preferencias del paciente, La calidad de vida y Los rasgos contextuales*.³⁸

Con respecto al análisis ético, inicialmente es preciso establecer una interpretación apropiada del problema particular dentro de una taxonomía de casos similares: ¿Cómo normalmente se entienden los hechos del caso presente? El propósito de la clasificación de los problemas morales según una taxonomía es identificar casos paradigmáticos. Los libros de textos medievales, por ejemplo, frecuentemente utilizaban los diez mandamientos o los siete pecados

³⁷ De hecho, la comunidad eclesial de fe en la época de la casuística clásica no era tan monolítica como muchas religiones contemporáneas; antes bien, era el conflicto de perspectivas teóricas morales las que provocaban cierto caos en el pensamiento moral.

³⁸ Jonsen, Albert, Mark Siegler y William Winslade, *Clinical Ethics*, 1982, New York: McGraw-Hill; traducido *Ética Clínica*, 2005, Barcelona: Editorial Ariel, S. A.

capitales como taxonomía para esta clasificación. Sin embargo, el propósito de la búsqueda de casos analógicos es descubrir precedentes en nuestra experiencia común – en la moralidad social de nuestra sociedad – y las leyes y los principios que aplican. Por “caso paradigmático” se entiende el caso (o los casos) más análogos al caso en cuestión por sus rasgos o características más importantes moralmente. La suposición es que, puesto que ya hemos decidido por consenso común un caso precedente de tal manera, debemos quedarnos con la resolución anterior en ausencia de consideraciones o contextos distintos. Las normas de nuestra sociedad son, la más de las veces, producto de aquellos casos paradigmáticos que se han solucionado de manera satisfactoria y que han generado un consenso común.

Por ejemplo, un niño de 8 años, después de un accidente automovilístico, necesita una transfusión de sangre, pero sus padres son Testigos de Jehová, una religión que prohíbe la transfusión sanguínea, y niegan, por lo tanto, su permiso para este procedimiento. Si se clasifica este caso como un asunto de autonomía del paciente (y sus tutores), los padres tienen el derecho de denegar el uso de sangre para salvar la vida del niño. Al contrario, si se clasifica este caso como un asunto de beneficio al paciente, el Estado tiene el derecho de decidir proporcionar cualquier tratamiento necesario para salvar la vida del niño a pesar de las objeciones de sus padres. La clasificación es importante: ¿se trata de autonomía o de beneficencia y la obligación del estado civil para proteger a sus ciudadanos? Y de hecho, frecuentemente, los jueces desde la perspectiva del estado y los bioeticistas desde una perspectiva ética están de acuerdo con ordenar el tratamiento con sangre basada en el principio de que el niño tiene el derecho de sobrevivir hasta su madurez cuando puede seguir con la fe de su propia elección. La clasificación del caso incluye consideración de las opciones disponibles, aunque se puede descubrir otro análisis o clasificación y otras opciones desde consideración de los “autoridades.”

Actualmente, en el ámbito público, no recurrimos a autoridades religiosas, sino a una pluralidad de fuentes fidedignas. Nos damos cuenta de las profesiones, de la ciencia, de la ley, y de varias posturas éticas (filosóficas) como autoridades autónomas e independientes de una apelación a la voluntad de Dios. Así pues, una casuística moderna tiene que hacer referencia a toda la tradición del conocimiento occidental. Específicamente, se puede mencionar la influencia de los siguientes elementos de nuestro pensamiento moral que reconocemos como autoridades:

- *Casos paradigmáticos*: En cada cultura existen ejemplos de acciones aceptadas como normas por consentimiento mutuo. Esto se encuentra de manera común en los paradigmas de acción social frecuentemente traducidos en máximas.
- *Leyes y casos legales*: Por medio de su sistema legal cada sociedad ha solucionado problemas difíciles y conflictos entre personas de una manera formal. Aunque la ley no es la palabra final éticamente, en una democracia la ley representa un consenso social.
- *Códigos y pautas de grupos fidedignos*: Hay también prácticas aconsejadas y aceptadas por asociaciones de profesionistas con “autoridad” reconocida que merecen consideración.
- *Opinión experta*: En los tribunales se usan palabras como “peritaje”, “experticia” y “dictamen pericial”. En la academia tratamos con artículos publicados en revistas por personas con reputación de peritaje. De cualquier forma, frecuentemente apelamos a expertos reconocidos.
- *Perspectivas éticas teóricas comunes en la cultura occidental*: Las perspectivas de la ética teórica han contribuido importantes consideraciones a la resolución de problemas morales. Se deben considerar el racionalismo, el utilitarismo, la ética de valores, la ética dialógica y perspectivas religiosas, feministas y marxistas, además de las metodologías de la ética aplicada como el principlismo, el equilibrio reflexivo y la ética discursiva.
- *Enseñanzas religiosas*: Frecuentemente las personas son miembros de una comunidad de fe que ha tomado una posición o ha desarrollado una opinión sobre acciones específicas. Además, muchos individuos son miembros de grupos políticos o sociales con los cuales quisieran mantener su solidaridad.

La casuística es pluralista porque toma en cuenta las perspectivas esenciales de cada una de estas tradiciones que forman parte de la sabiduría occidental, y las usa como pautas de orientación, discusión y análisis.

Finalmente, puesto que cada caso tiene sus propias contingencias de individuos, lugares, relaciones, objetivos, etc., el análisis de las circunstancias del caso particular en consideración de las autoridades culturales puede modificar o cambiar la opinión moral que se posea inicialmente como aplicable. La lógica de los juicios morales es una lógica de reiteración entre los parámetros que han mencionado Jonsen y sus colegas. Es preciso re-evaluar el caso o los casos paradigmáticos más similares en sus características éticas relevantes al caso en cuestión, y se debe considerar a las autoridades reconocidas y el balance de autoridades a favor o en desacuerdo con cada opción. El razonamiento ético no consiste en la consideración de factores

en orden consecutivo; es preciso tomar en cuenta las consideraciones e interacciones, una tras otra, elaborando los detalles del caso a la luz de analogías paradigmáticas y las autoridades correspondientes, especificando los puntos principales de cada una.

La conclusión del proceso de la ética aplicada casuística debe ser lo más probable tomando en consideración el peso de la evidencia y la gravedad de las autoridades. Lo importante para un análisis y decisión final es la acumulación de argumentos o razones en vez de un sólo cálculo lógico. Si casi todas las autoridades están de acuerdo, la resolución del caso (el juicio moral) podría ser muy digna de confianza. Si se encuentran diferencias entre casos, interpretaciones y opiniones autorizadas, la resolución sería menos confiable o bien sería un juicio probable.³⁹ Además, hay casos en los cuales no existe ningún acuerdo entre autoridades; aunque es necesario tomar una decisión en estos casos, se hace sin confianza. Según la perspectiva casuística esta es la naturaleza de la moralidad.

Por lo tanto, en el análisis casuístico de juicios morales no se encuentran principios fundacionales. La casuística no “aplica” principios básicos a casos de modo hipotético-deductivo; cuando la casuística emplea principios es solamente para tomar en cuenta una perspectiva fidedigna o un ideal cultural relevante. Resulta mejor decir que el método casuístico usa una lógica pragmática o dialéctica. Además, el método de comparación de casos y autoridades no está limitado a argumentos discursivos; se pueden usar también argumentos retóricos o históricos e incluso apelaciones a la simpatía o a la intuición. Recientemente han surgido perspectivas éticas que han dado un lugar importante o incluso prioridad a empatías, intuiciones o sentimientos. La casuística, aunque con enfoque en precedentes culturales, no desprecia estas perspectivas. De hecho, en la búsqueda por la solución más apropiada, la intuición y los sentimientos pueden influenciar la decisión.

Conclusión

La formulación o explicación de la presente versión de la casuística está basada en la idea de justificación de juicios morales, teniendo como evidencia referencial a toda una variedad de recursos culturales o “autoridades”. En el análisis casuístico no debemos limitarnos a casos paradigmáticos precedentes, ni a principios de medio alcance, ni a una comunidad de fe.

³⁹ En la casuística medieval había una discusión sin fin sobre si es justificable tomar una decisión de acuerdo con autoridades con menos peso de evidencia, aunque autoridades reconocidas tradicionalmente.

Debemos tomar en consideración todas las fuentes fidedignas de nuestra sociedad: casos, principios, máximas comunes, leyes, pautas profesionistas, opiniones expertas, perspectivas filosóficas, etc. Dentro de las varias maneras para explicar la metodología casuística con énfasis en distintos aspectos, la explicación presente tiene su enfoque en las autoridades respetadas en la cultura actual.

Claro que la casuística trata de casos, trata de la búsqueda de casos paradigmáticos para usar como pautas en casos nuevos – casos sobre los cuales existe un consenso social amplio. Pero necesitamos considerar (como los casuistas clásicos lo hecho) cual es el factor que hace estos casos paradigmas. Encontramos, en mi opinión, que los casuistas clásicos hicieron una apelación a la autoridad de sus fuentes tradicionales. A veces los comentaristas previos han adoptado y defendido posiciones sobre asuntos que dio a los casos paradigmáticos su gravedad como precedentes fidedignos. Sin embargo, el descubrimiento de casos paradigmáticos no es asunto de puro intuición y analogía. Es preciso una evaluación de las razones dados por los comentaristas además de un juicio sobre su confiabilidad. El uso de la casuística como metodología en la ética aplicada moderna requiere una reevaluación del concepto de “autoridad” cultural. Se debe considerar cuáles factores consideramos fidedignos hoy en día. Esto no implica que uno tiene que estar de acuerdo con las autoridades, sino que para tomar decisiones nuevos es necesario darse cuenta de las opiniones importantes de nuestra cultura.

4

Justificación de una metodología de la ética aplicada:

Una glosa sobre la casuística

Robert T. Hall

El presente capítulo es un intento de explicar algunos puntos concernientes a la casuística como una metodología de la ética aplicada. Se consideran varios asuntos relacionados a la naturaleza de la moralidad en sí -- la moralidad como construcción social y el rol de la ética teórica en la metodología casuística -- y otros relacionados al debate sobre la casuística moderna -- la justificación de juicios morales, el pluralismo moral, el cambio moral y la cuestión del universalismo.

I. La naturaleza de la moralidad

La moralidad como construcción social

La casuística es una metodología de la ética aplicada enfocada en justificar los juicios morales. Pero, como explicaré abajo, la casuística no es estrictamente una ética teórica y no está basada en una, ni siquiera supone una ética teórica. Sin embargo, la casuística implica una perspectiva sobre la naturaleza de la moralidad.

Cuando se plantea la pregunta qué es la moralidad, se nos presentan varias respuestas desde distintas perspectivas humanísticas y sociales. Desde la perspectiva psicológica, la moralidad es una explicación de la manera como el individuo toma decisiones. Desde la perspectiva sociológica, la moralidad de una sociedad consiste en las normas de comportamiento que sostienen un patrón de solidaridad social. Desde la perspectiva de la ciencia política, la moralidad es el sistema de normas formales (la ley) e informales (las morales) que hacen posible una sociedad ordenada. Y desde una perspectiva filosófica, la moralidad trata de la justificación de decisiones sobre el comportamiento, es decir, la ética. De hecho, la moralidad corresponde a todas estas características. Es un fenómeno complejo y multidimensional.

Cualquier explicación de la justificación de juicios morales, sea fundamentista o casuista, implica un concepto de la moralidad en sí. La siguiente es una descripción fenomenológica de este ámbito complejo desde mi perspectiva. Esta explicación enfoca la atención en cuatro elementos de la experiencia humana que, tomado en conjuntos, caracterizan la moralidad: normas sociales, bienestar, solidaridad y el aspecto simbólico o teórico.¹

1. Las normas sociales son patrones del comportamiento (tanto prescripciones como procripciones) impuestos por sanciones sociales. Aunque originalmente se experimentan normas morales como algo externo al individuo (reglas prescritas por la sociedad) eventualmente se las interioriza y se las experimenta como deberes u obligaciones de la conciencia. Los libros de texto de la sociología de hoy, normalmente definen el concepto de “norma” como “reglas y expectativas sociales a partir de las cuales una sociedad regula la conducta de sus miembros”.² Filosóficamente, el imperativo categórico de Emmanuel Kant ofrece un método racional para juzgar y justificar normas de acción comunes en nuestra sociedad, pero el propio Kant aceptó la idea de que los imperativos categóricos, en sí mismos, tienen sus raíces en normas morales sociales.

2. La gente no solamente obedece las normas sociales por el simple deber, sino, más bien,

¹ Adaptado de Arellano Rodríguez, José Salvador, 2011, *Teoría ética para una ética aplicada*, Tesis de Doctor en Filosofía, Universidad de Guanajuato, México.

² Macionis, John J. y Ken Plummer, 1998, *Sociología*, Madrid, p. 112.

actúa para obtener lo que le parece benéfico. Para el propósito de una fenomenología del ámbito de la moral, lo importante es incluir el bienestar social como un elemento básico de la moral, porque la gente actúa por su propio bien de acuerdo con sus propios intereses y la función social de la moralidad es coordinar los intereses de la gente. Un interés dominante de cada individuo es incorporarse en una sociedad bien estable en la cual puede maximizar sus propios intereses. Este es el elemento de la moral que los utilitaristas tomaron como marco central teórico de la ética, explicando que lo deseable no implica sólo lo que es deseable por el agente, sino que implica el bienestar de todos.

3. Desde varias perspectivas sociológicas, la incorporación de individuos con sus grupos sociales se clasifica como “solidaridad social,” tomándose la solidaridad como la función principal social de la moral. El sociólogo Emile Durkheim explicó que las redes de la solidaridad se desarrollan en la familia, en las comunidades donde la gente vive y trabaja (incluyendo las comunidades de fe), además por patriotismo a la nación y por ser solidaria con un sentido de humanidad.³

4. La vida simbólica también forma parte de la moralidad: el ámbito de teorías e ideales. Éstos incluyen a todo el conjunto de representaciones simbólicas, mediante el cual la gente conceptualiza y justifica sus acciones y decisiones morales. Además de las normas que la sociedad impone sobre el individuo y la solidaridad del grupo social, la gente se guía por sus ideales, creencias, principios y teorías. Los ideales y teorías son, por su naturaleza, representaciones simbólicas flexibles. Antes de su muerte en 1917, Durkheim escribió: “En cualquier época histórica, la moral que sigue un pueblo tiene su propio ideal, la cual está encarnada en las instituciones, tradiciones y máximas que regulan su conducta”. Además, Durkheim específicamente indicó el rol de los filósofos con respecto a este elemento teórico:

Es el papel de los moralistas preparar la tierra para transformaciones sociales. Puesto que no están limitados por la moral establecida, tienen el derecho de ponerla completamente a

³ Durkheim, Emile, 2000, *Sociología y filosofía*, Miño y Dávila editores, Madrid, p. 61.

un lado si sus principios lo demandan. Tienen libertad para crear algo original y cultivar tierra nueva.⁴

Por tanto, este elemento esencial de la moralidad no es otra cosa sino lo que llamamos ética - las perspectivas, teorías e ideales de los filósofos y teólogos sobre la naturaleza de la moralidad. Recientemente se ha descrito este elemento simbólico del ámbito moral de distintas maneras y desde varias perspectivas filosóficas. El filósofo inglés Peter Strawson, por ejemplo, empezó un ensayo interesante sobre la moralidad con la afirmación fenomenológica siguiente: “La gente inventa para sí misma representaciones de formas de la vida ideal.”⁵ El enfoque de Strawson fue la imaginación ética, y concluyó que la gente es, por lo general, moralmente pluralista, en vez de sistemática con respecto a sus ideales, y que estos ideales y teorías frecuentemente contienen elementos que están en conflicto.

Es importante reconocer que entre estos cuatro elementos de la moralidad se encuentran la interdependencia, la interpenetración y las interrelaciones. Una característica de la fenomenología de la experiencia moral es que ésta se manifiesta de forma plural. No se toma algún elemento ni algún aspecto único de la experiencia moral como el más básico o fundamental que otro -ninguno de los cuales puede derivarse del otro, aunque algunas persona, aparentemente, experimenta la moral según un elemento único en contraste con los otros (reglas o normas, por ejemplo, o ideales, o consecuencias con respecto del bienestar). Distintas subculturas tienen su enfoque en un elemento más central que otros, y en distintas épocas históricas puede encontrarse uno u otro como focal. Sin embargo, la moralidad en sí siempre incluye todos estos aspectos.

Según esta perspectiva, la moralidad es una construcción social. Claro que cada individuo puede tener su propia opinión sobre un juicio de lo bueno o lo malo; sin embargo, puesto que la moralidad es algo social (normas sociales, solidaridad social), necesitamos justificar nuestros juicios ante los miembros de nuestra sociedad. Este es el propósito del discurso moral. La justificación de juicios morales pretende ser una aprobación social: un reconocimiento dentro del

⁴ Durkheim, Emile, 1920, *Introduction to Ethics*, en *Durkheim: Essays on Morals and Education*, W. S. F. Pickering (ed.), Routledge & Kegan Paul, London, 1979, p. 81.

⁵ Strawson, Peter F., 1966, “Social morality and individual ideals” en *Christian ethics and contemporary philosophy*, Ian T. Ramsey, (ed.), SCM, London, p. 280.

contexto social que los juicios morales cuentan con razones aceptables socialmente. Por supuesto, uno puede argumentar en favor de un juicio diferente de las normas sociales, pero el hecho de que se están usando argumentos de aceptación social y de que se está intentando convencer a otras personas, indican que el ámbito de la ética (la justificación de un juicio moral) es el contexto social. Una persona que aboga en favor de normas diferentes todavía está disputando dentro del ámbito de las normas sociales. Por lo tanto, la moralidad común es una construcción social: es una demarcación del campo como base para la explicación científica social (el contexto de explicación de las ciencias sociales) y para la perspectiva filosófica (el contexto de justificación de juicios morales).⁶ La casuística, como metodología para justificar decisiones y opiniones morales, está basada en la comprensión de los elementos de la moralidad, (1) construcción social de normas, (2) bienestar social, (3) solidaridad social y (4) conceptos teóricos.

El constructivismo-social y la generación de la moralidad

Además desde la perspectiva casuista, la moralidad es un hecho histórico y por lo tanto es históricamente contingente. Cada sociedad tiene su propia moralidad, que consiste en normas aceptadas, reglas, principios y máximas a las cuales la gente considera importantes cuando están discutiendo el comportamiento en general, o decisiones específicas. La moralidad se desarrolla históricamente por las acciones y el diálogo llevado a cabo entre los miembros de varios grupos dentro de la sociedad. El discurso cívico de lo que es éticamente apropiado, o de lo que es inaceptable, es un proceso continuo en cada sociedad. El orden moral es una institución viva, generada socialmente y siempre en proceso de desarrollo y remodelación. En este proceso figuran teorías filosóficas como elementos importantes.

Sin embargo, la generación social de la moral no es un proceso coherente o consistente a través de una sociedad. La sociedad se compone de una multiplicidad de niveles de grupos sociales: la familia, la comunidad, la nación, la cultura occidental u oriental, además de grupos religiosos, profesionales, empresariales, políticos, etc. Cada grupo genera normas de comportamiento dentro

⁶ Uso la palabra “moral” para denotar experiencia humana (incluyendo experiencia de normas sociales –la moralidad común) y la palabra “ética” para indicar perspectivas y teorías para justificar juicios morales.

de su propio ámbito social. La sociedad es una pluralidad de comunidades morales las cuales son casi-autónomas y generan sus propias normas y su propio orden moral. Cuando consideremos problemas o decisiones con respecto a un campo de actividad, tendremos que tomar en cuenta a los grupos sociales afectados o involucrados en las actividades. Así, por ejemplo, durante el siglo XX se desarrollaron códigos de ética para investigaciones médicas en seres humanos de Núremberg en 1947 y de Helsinki en 1964 dentro de las comunidades internacionales dedicadas al cuidado de la salud, donde se enfatizaba la importancia del juramento hipocrático y su principio de no maleficencia.

Según muchos filósofos teóricos, para justificar éticamente una perspectiva moral un individuo tiene que elegir una perspectiva ética filosófica, tiene que defender esta perspectiva como una teoría absoluta en contra de las otras, y tiene que criticar a las otras desde la perspectiva adoptada. Desde la época de racionalismo, la filosofía ha estado obsesionada con la sistematización, la consistencia y la coherencia. La idea de que, a fin de cuentas, puede haber más de una perspectiva moral correcta, no ha parecido filosóficamente racional en la ética teórica. No obstante y a pesar de esta opinión filosófica, en el mundo de hoy esta postura a favor de una teoría absoluta, universal y fundacional, no es muy realista. Como un asunto práctico, aunque mucha gente se incline por una perspectiva ética específica u otra, la gran mayoría de la gente mantiene y usa elementos de varias perspectivas, de tradiciones morales y de creencias religiosas. Puesto que cada individuo puede ser miembro de varios grupos o comunidades, la perspectiva ética y las convicciones morales de cada individuo también son plurales. Esta postura podría parecer inconsistente desde un punto de vista filosófico-teórico, pero es la manera real como la gente actúa en la vida cotidiana. El pluralismo de la cultura moderna se opone a la sistematización y, por tanto, a la fundamentación de una ética teórica.

Además, cuando consideremos problemas o decisiones de política pública con respecto a un campo de actividad, tenemos que tomar en cuenta el hecho de que hablamos y trabajamos en una sociedad civil, junto con gente de varias perspectivas, culturas y religiones. La perspectiva pluralista es políticamente democrática y dialógica. A pesar de que el absolutismo universal y la consistencia intelectual son obsesiones filosóficas, para considerar los problemas prácticos desde el punto de vista público es necesario respetar las perspectivas de todas las personas involucradas, especialmente si el objetivo del diálogo es el de lograr un acuerdo mutuo para

determinar cuáles acciones deben ser permitidas en la sociedad o cuales deben ser las políticas de una institución social.

La gran diferencia entre la ética teórica y la perspectiva casuista constructivista-social, es que la perspectiva constructivista no considera a la ética aplicada como un proceso de deducción desde principios universales fundamentales. De hecho, según la perspectiva constructivista no existe ninguna fundación teórica universal para juicios morales. No hay principios iniciales absolutas, ni justificaciones metafísicas exitosas. Juicios morales no están justificados por medio de ninguna filosofía teórica. Su justificación queda con la sociedad y su cultura, dentro de la cual la construcción de una moral está realizada. El análisis casuístico de juicios morales se encuentra en el dominio de la ética aplicada casuista y no en la ética teórica de principios fundamentales. En la época medieval, además de casos paradigmáticos y opiniones de los expertos, los casuistas hicieron apelación a creencias teológicas y filosóficas. A pesar de la opinión común de que existía un acuerdo monolítico sobre el supuesto “síntesis medieval,” había bastante debate sobre varios temas filosófico-teológicos en esta época.

Por igual, en la cultura occidental actual no existe algún acuerdo sobre lo que justifica juicios morales; de hecho, hay una pluralidad de perspectivas filosóficas. Y desde el entendimiento constructivista-social de la naturaleza de la ética, cada una de las mayores teorías o tradiciones éticas tiene su valor y sus meritos; cada una forma parte de la cultura actual. La casuística moderna reconoce todas las perspectivas éticas que forman parte de la cultura.

II. El debate sobre la casuística moderna

Fundamentación y la justificación de la casuística como metodología de ética aplicada

Desde la perspectiva constructivista social, la justificación de decisiones morales por referencia a los elementos normativos de una cultura es toda la justificación tanto posible como adecuada (tanto necesaria como suficiente) en la ética aplicada. Según esta perspectiva, no es la ética con sus principios fundamentales abstractos que logra justificar la moralidad de una cultura, sino la cultura que justifica una perspectiva ética. Aunque basando su perspectiva en principios de

medio alcance, Tom Beauchamp y James Childress están de acuerdo con este punto: dicen que la idea de la necesidad de principios básicos para justificar juicios es un entendimiento “boca abajo”.⁷ De hecho, negarse la posibilidad de una ética teórica deductiva de los principios básicos desde la cual se puede deducir la justificación para decisiones morales no implica que no existan criterios culturales, ni un método para resolver problemas en cuanto que esto sea posible, ni la justificación de decisiones. La diferencia con los filósofos teóricos es que los casuistas no admiten principios básicos ni tienen un orden de prioridad en sus principios, así que no hay cabida para un deductivismo.

Por lo tanto, no es que el método casuístico, por no ser un paradigma deductivo, no justifique las decisiones éticas, sino que esta metodología sencillamente no funda las decisiones de manera teórica, metafísica, ontológica o religiosa dogmática. Las decisiones casuistas están basadas en las normas de nuestra cultura, en la experiencia previa y en nuestros ideales, valores y principios – todos productos de construcción social. Obviamente, quienes sean partidarios de una perspectiva teórica fuerte no van a considerar que esta constituya una justificación aceptable de acuerdo con la perspectiva normativa-deductiva que han asumido. Al contrario, los casuistas afirman que esto simplemente no es la naturaleza de la ética aplicada. Por lo tanto, la postura casuista es una perspectiva metodológica sobre la justificación de juicios morales, aunque no a la manera de una ética teórica. Los seguidores de la casuística deben aceptar la descripción de la casuística contemporánea como método de la ética aplicada “no-teórico” o incluso “anti-teórico” por su negación de la perspectiva deductiva.

Hubo mucha discusión en la literatura filosófica sobre la “moralidad común” como autoridad fundamental para el principialismo (un postura de consenso sobre principios de medio alcance)⁸ y por la casuística (como apelación a máximas comunes).⁹ Había también crítica de la teoría de moralidad común: se contesta que estas referencias a la moralidad común son básicamente intuitivas. La diferencia entre algunas perspectivas de la “moralidad común” y la casuística es que varios filósofos de la perspectiva principialista usan el concepto de la “moralidad común”

⁷ Beauchamp, Tom L. y James F. Childress, 1979, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford, (5th Edition, 2001), p. 405.

⁸ Beauchamp, Tom L. y James F. Childress, 1979, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford, (5th Edition, 2001).

⁹ Strong, Carson, (2008). Justifying Group-Specific Common Morality. *Theoretical Medicine and Bioethics* 29. _____, (2009). Exploring Questions About Common Morality. *Theoretical Medicine and Bioethics* 30 (1).

como fundamento y siguen desarrollando su ética aplicada de manera deductiva. Con poca evidencia, estos filósofos adoptan lo que en su opinión son principios fijados de la moralidad común. Beauchamp y Childress apelan al consenso común sobre sus cuatro principios de autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia de la bioética aplicada. Su perspectiva se funda en principios de la moralidad común y su libro es sumamente una justificación de juicios de la bioética basada en estos principios. Así que, aunque muy similar en su análisis a la perspectiva casuista de Jonsen y Toulmin, la metodología de Beauchamp y Childress todavía representa una metodología principialista. A fin cuentas, Beauchamp y Childress no explican muy bien cómo sus cuatro principios están derivados o relacionados a la moralidad común salvo por un consenso mutuo. Sí, explican los principios en sí mismos muy bien, y el desarrollo de una bioética médica basada en estos principios es ejemplar y debidamente destacada en el campo. De hecho, estos comentaristas son “autoridades” de muchísima confianza. El problema es que no explican la naturaleza de este consenso social sobre los elementos de la moralidad común, sus orígenes, su aceptación social y la sociedad en la cual están situados. Lo más cercano de su perspectiva a una explicación de la naturaleza de la moralidad común es su concepto de “juicios bien considerados” de la cultura, diciendo que estos “típicamente revelan una historia rica en experiencia moral que apoya nuestra confianza que son creíbles y confiables.”¹⁰

Si alguien quisiera fundamentar juicios morales en una moralidad común, parecería apropiada una determinación empírica de la naturaleza de esta moralidad común. Esto requeriría un estudio de la sociología de la moralidad -campo lamentablemente poco desarrollado dentro de la sociología.¹¹ La referencia más citada de un estudio sociológico de valores morales comunes (en los EEUU) es la obra, hoy muy vieja, de Robin Williams.¹² Williams identificó diez valores estadounidenses comunes (educación, trabajo, familia, etc.) incluyendo el racismo como los valores comunes de la sociedad estadounidense (y hoy se podría añadir el sexismo y la xenofobia). Claro que este tipo de estudio no es suficiente, pero Beauchamp y Childress no indican otra base por su afirmación de que los cuatro principios adoptados son elementos de la moralidad común.

¹⁰ Beauchamp, Tom L. y James F. Childress, 1979, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford, (5th Edition, 2001), p. 400.

¹¹ Gouldner, Alvin. 1970, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York: Avon Books, p. 140-41.

¹² Macionis, John J. y Ken Plummer, 1998, *Sociología*, Madrid

En un sentido, es posible decir que la casuística está basada por igual en la moralidad común. Sin embargo, según los casuistas, la naturaleza de esta moralidad común consiste en todos las autoridades ya mencionadas como referentes culturales: la ley, códigos profesionales, casos paradigmáticos, teorías filosóficas, y autoridades contemporáneos (incluyendo a los propios Beauchamp y Childress). De esta manera la casuística explica más adecuadamente la naturaleza de la moralidad común como base de juicios de la ética aplicada. Por contraste con la metodología casuística, los principios de Beauchamp y Childress son muy generales; aunque su uso de estos como guía para casos es muy listo, todavía queda el problema de especificación.¹³ La moralidad común no se refiere a principios, sino a leyes, códigos, comentarios y casos paradigmáticos muy específicos. Claro que los casuistas encontramos problemas con el concepto de analogía, pero pueden apelar a fuentes de la moralidad común (entendido esto como las autoridades contemporáneas) no limitadas a principios abstractos; pueden apelar a fuentes empíricas. Por lo tanto se puede considerar el conjunto de autoridades contemporáneas como instancia de la moralidad común ya especificada en cuanto que esto sea posible a casos concretos. No es necesario pensar que la casuística requiere una base más que casos paradigmáticos y autoridades, porque es apropiada identificar estas autoridades como expresión de la moralidad común. El problema de especificación es problema para el principialismo, no para la casuística.

Al otro extremo de la evaluación crítica de la casuística con respecto a su justificación de juicios morales, algunos eticistas han afirmado que cualquier apelación a la cultura común, incluyendo una casuística moderna, requiere una base religiosa más fuerte – igual a la cultura cristiana medieval.¹⁴ Esto provocó la idea de que la casuística puede tener vigencia solamente dentro una comunidad religiosa, o dentro de un magisterio autoritario de una institución religiosa. Claro que las pautas de una comunidad de fe pueden tener lugar importante dentro de una casuística moderna y pueden ser muy céntricas hoy en día para gente de fe. Pero el casuista moderno debe insistir en que estas pautas no son “autoridades finales” para que se las use de manera deductiva en una metodología que les da prioridad sobre todo. Aquella postura es nada

¹³ Jonsen, A. R., *Strong on Specification*, “The Journal of Medicine and Philosophy” 25 (2000), 348-60.

¹⁴ Wildes, K. W., *Respondeo: Method and Content in Casuistry*, “The Journal of Medicine and Philosophy” 19 (1994), 115-19.

más otro deductivismo fundamentalista y un concepto de la casuística como método de aplicar los principios de la teología moral.

Se encuentra un buen ejemplo de la casuística moderna en el manual o compendio casuista sobre la ética médica *Ética Clínica* de Albert R. Jonsen, Mark Siegler y William J. Winslade.¹⁵ Este volumen es un “manual” porque proporciona conclusiones y juicios sobre casos hipotéticos específicos sin la totalidad del razonamiento casuístico detrás de los juicios. Frecuentemente los juicios expresados en este libro parecen dictámenes. Claro que un manual es una guía práctica sin intento de justificar todas las conclusiones morales, consejos o recomendaciones. Sin embargo, en los puntos cruciales los autores apelan a opiniones autoritativas, casos precedentes, juicios legales, códigos penales y civiles, máximas comunes, principios de teorías éticas, códigos de deontología profesionalista, informes ad hoc de comisiones gubernamentales y no-gubernamentales, investigaciones clínicas y estudios profesionalistas desde revistas. El proceso casuístico no es intuitivo, requiere investigación y análisis. Tampoco es dogmático en su apelación a estas opiniones porque no las tratan como pruebas o principios absolutos. Se aceptan los recursos culturales de autoridad como evidencia entendiendo que la ética aplicada casuista utiliza una pluralidad de autoridades. El libro de Jonsen, Siegler y Winslade es sobre todo un manual casuista en la tradición clásica.

Según los casuistas modernos, el modelo nomológico-deductivo de la ética teórica racionalista como fundamentación de una ética se equivoca. Pero no es correcto decir que la casuística no ofrece ninguna justificación como metodología de la ética aplicada. Es simplemente que su perspectiva sobre la justificación de una ética aplicada no es fundamentalista ni deductivista desde principios básicos. Se concluye que, según la perspectiva casuística, no es una ética teórica que justifica las instituciones morales de una cultura, sino la cultura que justifica una perspectiva ética por dar justificación a los juicios morales prácticos prudentiales.

Cambio moral y la cuestión del progreso moral

¹⁵ Albert R. Jonsen, Mark Siegler y William J. Winslade, *Ética Clínica*, Barcelona: Editorial Ariel, 2005

Una crítica tanto del concepto de la moralidad común como de la perspectiva constructivista es que estas posturas morales siempre son conservadoras y no van a hacer más que reproducir la moralidad del pasado; si se basan los juicios morales en la moralidad común actual, el cambio social estaría prohibido moralmente. Esto es una crítica desde la perspectiva de la ética teórica que, siendo crítica de todo tipo de relativismo, implica que el cambio social puede ocurrir solamente por aplicación de principios básicos. “...No es posible – escribió Carlos Nino – discriminar entre prácticas valiosas o desvaliosas sin contar con principios morales que sean independientes de ellas.”¹⁶

Esto es simplemente incorrecto tanto históricamente como teóricamente. Siempre se han estado justificado decisiones y posturas nuevas basadas en elementos de la cultura actual. Se ha basado el movimiento de derechos civiles en el reconocimiento de la igualdad de los seres humanos - concepto previamente limitado por clase social pero ampliada recientemente para incluir la raza y el género. Se ha basado el movimiento de derechos de las mujeres en el reconocimiento de la competencia total y en el valor de las mujeres en vez de “limitaciones del género.” Se ha basado el movimiento ecologista en el entendimiento nuevo de la relación de co-dependencia de los seres humanos con su medioambiente. Y dentro de estos movimientos se justifican decisiones individuales, políticas públicas y acciones por referencia al contexto social, información nueva, y extensión de normas y principios comunes. Lejos de implicar que no se pueden cambiar las normas sociales, la postura constructivista-social mantiene que la estructura moral de la sociedad siempre está en cambio.

Se pueden mencionar dos ejemplos del análisis del cambio moral por parte de filósofos de perspectiva constructivista-social. Se ha caracterizado el planteamiento de Émile Durkheim a la ética aplicada como el “intervencionismo.”¹⁷ Su idea fue que, aunque vivimos en una sociedad con pautas y normas de comportamiento establecidas, siempre es posible proponer alternativas. Y a veces es posible que una persona obtenga una aceptación general para sus sugerencias de

¹⁶ Carlos Nino, “Liberalismo vs. comunitarismo”, Revista del Centro de Estudios Constitucionales, No. 1, Madrid, septiembre-diciembre, 1988, citado en Rodolfo Vázquez, “Teorías, principios y reglas” *Diccionario latinoamericano de bioética*, Dir. Juan Carlos Tealdi. –Bogotá: UNESCO - Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética: Universidad Nacional de Colombia, 2008.

¹⁷ Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*. Paris: Alcan, 1924, pág. 80; *Sociology and Philosophy*. Translated by D. F. Pocock. London: Cohen and West, 1953, pág. 60. Vease Stephen Lukes, *Émile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study*, New York: Penguin Books, 1975; Robert T. Hall, *Émile Durkheim: Ethics and the Sociology of Morals*, New York: Greenwood Press, 1987.

normas nuevas o incluso para nuevos arreglos sociales. Las propuestas propias de Durkheim para la educación moral secular,¹⁸ de hecho, generaron la educación civil y provocaron a la obra creativa sobre el desarrollo moral por parte de Jean Piaget.¹⁹ La intervención, según Durkheim, no es un asunto de especificar principios éticos abstractos de manera deductiva. La innovación moral empieza con las normas y las costumbres actuales y usa la imaginación para superar o mejorar el comportamiento social y para abogar cambios haciendo un llamado a los sentimientos de la gente, apelando a sus relaciones personales, por su preocupación por el interés público o, a veces, por su razón y sentido de consistencia y coherencia.²⁰ En cualquier caso, normalmente se usa la imaginación al nivel aplicado de la ética. Esto puede involucrar redefiniciones de conceptos o reformulaciones de la manera en que pensamos sobre personas y organizaciones, pero empieza al nivel aplicado en el cual algún tipo de intervención (en las normas comunes de la moralidad) es necesario para resolver un problema concreto.

También se puede describir la postura ética del filósofo estadounidense Richard Rorty como un tipo de intervencionismo. Con respecto al progreso moral, Rorty puso mucho énfasis en la imaginación humana moral.²¹ Obviamente, el progreso moral ocurre, dijo Rorty, a lo largo del curso de la historia. Cuando la gente se convierte en más sabia, imagina alternativas nuevas.

El motor del progreso moral es la capacidad para inventar nuevas ideas y no la facultad de ponerse en contacto con esencias inmutables. [...] De la perspectiva pragmatista, el progreso moral no se trata de ponerse más claro con respecto a algo que estaba presente para siempre. Al contrario, nos convertimos en nuevos tipos de gente por inventar formas nuevas de la vida humana. Hagamos progreso por tener más alternativas para contemplar.²²

¹⁸ Émile Durkheim, *L'Éducation morale*. Paris: Alcan, 1925, pág. 59; *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*. Traducido por Everett K. Wilson y Herman Schnurer. New York: Free Press of Glencoe, 1961.

¹⁹ Piaget, Jean. *The Moral Judgment of the Child*, New York: The Free Press, 1965.

²⁰ Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*. Paris: Alcan, 1924, pág. 80; *Sociology and Philosophy*. Translated by D. F. Pocock. London: Cohen and West, 1953, pág. 60. Véase Stephen Lukes, *Émile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study*, New York: Penguin Books, 1975; Robert T. Hall, *Émile Durkheim: Ethics and the Sociology of Morals*, New York: Greenwood Press, 1987.

²¹ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Ediciones Piados, 1991; *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge : Cambridge University Press, 1989.

²² Richard Rorty, "Is philosophy relevant to applied ethics?" *Business Ethics Quarterly*, Volume 16, Number 3 - July 2006.

La aceptación de la contingencia histórica y de los principios morales dejan a los miembros de una sociedad en una posición irónica de seguir las normas de su sociedad mientras se sabe que estos principios son construcciones sociales y por lo tanto abiertas a cambio. Este reconocimiento frecuentemente les da ánimo para poner en duda la utilidad de las prácticas convencionales, para romper con costumbres sociales, para imaginar lo que la vida podría ser con costumbres distintas y, de hecho, para inventar y abogar normas nuevas. Se puede hacer esto, claro, aplicar normas sociales actuales de manera más rigurosa, pero más frecuentemente, explicó Rorty, se puede hacer esto por una reformación de conceptos o reclasificación de personas -como miembros de “mi grupo social.” Es claro que Rorty no estaba pensando en la imaginación moral como facultad para inventar nuevos imperativos categóricos, tampoco en añadir algo a los diez mandamientos. Habla de la ética aplicada, de la imaginación de nuevas alternativas en situaciones prácticas que requieren acciones, y en las cuales la moralidad tradicional parece inadecuada.²³

Por ejemplo, en la mayor parte del mundo occidental, se está redefiniendo actualmente el ámbito de comportamiento social aceptable para que este ámbito incluya gente con orientación homosexual dentro del compás de lo normal. Esto resulta, en parte de una extensión racional de los derechos humanos ya reconocidos, pero más frecuentemente es consecuencia de la aceptación personal y emocional de las personas gay y lesbiana por la gente de la mayoría heterosexual después de conocer a personas homosexuales que previamente consideraría como rara o diferente de ellos mismos. El enfoque en los principios universales ha tenido una influencia secundaria en la gente.

Además parece que la metodología casuista está de acuerdo con el principialismo de Beauchamp y Childress en este punto. Los autores dicen “cualquier norma nueva sería una extensión creativa de normas viejas. Pocas veces es una teoría moral la fuente única de innovación.”²⁴

²³ "Las consecuencias del constructivismo: Richard Rorty y Emile Durkheim sobre la ética aplicada," en *Rediscripción y moralidad: Una entrevista con Richard Rorty y cuatro ensayos sobre su filosofía*, José Salvador Arrellano Rodríguez, Coordinador, 2007: Universidad Autónoma de Querétaro y Universidad de Guanajuato.

²⁴ Beauchamp, Tom L. y James F. Childress, 1979, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford, (5th Edition, 2001), p. 404.

Por ejemplo empírico, se puede considerar paradigmático el caso siguiente del indio americano Pawnee, Peshwataro, elaborado por Charles L. Black:

...la ley del Pawnee dictaba que en el solsticio de verano se realizara el sacrificio de la ‘doncella estrella.’ Cada año capturaban a una muchacha de una tribu vecina y la ataban a una hoguera. Al amanecer, los guerreros indios pasaban en un círculo alrededor de ella y lanzaban sus flechas en ella. Esto no era por deporte, sino que, por más cruel que pareciera en tantas sociedades, se creía una crueldad necesaria para mantener el orden moral y religioso. Entonces, un solsticio de verano al amanecer, Peshwataro, un joven de buena reputación con la tribu, rompió con el círculo, antes de que se lanzara una flecha, se acercó con furia a la hoguera, libró a la muchacha del daño, la echó al caballo delante de él y escapó con ella. La dejó con su tribu y regresó para someterse a sus compañeros, como Gandhi pudiera haber hecho. Ocurrió que sus compañeros no hicieron nada. De verdad, fue el momento para poner fin a esta práctica; se necesitaba solamente de un acto de tal valor para poner esto bien claro.²⁵

Así que con respecto a la pregunta, cómo es posible aprobar o condenar a un acto o una práctica de hoy basada solamente en la moral común actual, se puede decir que la pregunta está basada en una premisa equivocada relacionada al concepto de la ética deductiva. La presunción es que se necesita algo fuera de la sociedad o la cultura para justificar el progreso moral -un principio absoluto y universal. Al contrario el hecho es que hay varias maneras en las cuales la gente critica las normas actuales basadas en la tradición y la cultura actual. La crítica de la perspectiva de intervencionismo, por su falta de una explicación del progreso social, supone que la cultura es un monolito de normas totalmente fijadas. En la realidad la cultura (cualquier cultura) es una mezcla de normas, opiniones, leyes (incluyendo algunas veces normas contradictorias) y el progreso moral es un proceso de cambios poco a poco.

El probabilismo de las decisiones y la falta de certidumbre.

²⁵ “The Problem of the Compatibility of Civil Disobedience with American Institutions of Government,” *Texas Law Review*, Vol. 43 (1965), p. 493.

En el razonamiento casuístico no existen soluciones ni decisiones absolutamente correctas o incorrectas, sino más o menos probables en el momento en el cual se las toman; es entendido que siempre hay nuevas razones, analogías o argumentos que pueden cambiar la conclusión. Además a veces no existe una decisión óptima. Como ha explicado el profesor Carson Strong:

La casuística no pretende resolver todos los casos. Cuando no se puede resolver desacuerdos... podría ser apropiado concluir que varias opciones alternativas para acciones son permisibles, o que la casuística sencillamente no ofrece una respuesta a tal caso.²⁶

Claro que se puede criticar el método de la casuística por no ser cien por ciento segura, por no producir certeza plena y por no lograr respuestas definitivas a todos los problemas. Esta sería una crítica importante desde la perspectiva de la ética teórica que siempre está buscando certitud científica. Y la casuística debe aceptar esta crítica. No se espera que la ética aplicada, desde una visión casuística, vaya a resolver completamente todos los asuntos morales con certitud igual. Hay opiniones y decisiones con respecto a las cuales tenemos muchísima confianza y existen otras con respecto a las cuales tenemos menos confianza o poca. Esto es normal: incluso las ciencias de física, química y biología no resuelven todo completamente, menos aún las ciencias sociales, la sociología, la historia o la política. Y si la antropología o la sociología no producen resultados con absoluta certeza, ¿por qué debemos esperar certeza en un campo tan conflictivo como la ética? La falta de certeza absoluta con respecto a problemas éticos constituye en sí misma una característica del fenómeno social. La perspectiva casuística afirma que es un error pretender alcanzar un grado de certitud que la materia en cuestión no permite. El concepto de “autoridad” dentro de la perspectiva casuística no implica que esto es una prueba de ciencia cierta porque el juicio, el principio o la máxima en cuestión queda siempre abierto a revisión.

Otra vez, la metodología casuística se encuentra de acuerdo, aparentemente, con el principialismo de Beauchamp y Childress: “diferentes resoluciones por especificación [de los principios] son frecuentemente posibles, dicen los autores, y nada en nuestro método puede prevenir que esto ocurra, o afirmar una especificación única justificable en varios casos. En

²⁶ Strong, C., 2000. Specified Principlism: What Is It, and Does It Really Resolve Cases Better than Casuistry?, *The Journal of Medicine and Philosophy*, 25, p. 331.

casos de conflicto difíciles no existiría ninguna acción correcta, porque dos o más acciones aceptables moralmente están en conflicto ineludible....”²⁷

Universalismo y relativismo

Siempre la mayoría de los filósofos están atacando una perspectiva ética u otra por ser relativista. Con frecuencia no dicen exactamente de qué manera una perspectiva figura como relativista ni en qué consiste el relativismo. Si no es una teoría absolutista, ni basada en principios universales se califica como “relativista” y por tal motivo no es adecuada como ética teórica.

Sin embargo, de una manera u otra, todas las perspectivas éticas son relativistas, si las consideramos nada más por sus conceptos occidentales como “principios” o “valores.” Lo importante es preguntarse ¿La perspectiva casuística es relativa a qué y en qué sentido? Para muchos filósofos el relativismo implica la justificación de posturas morales “relativas a los sentimientos o deseos del sujeto.” Este tipo de relativismo no es alguna perspectiva ética, porque no se puede discutir socialmente una moralidad tan subjetiva. Si la ética depende totalmente de los deseos del sujeto, no hay nada para discutir -ni nada para justificar.²⁸

Al otro extremo del espectro relativismo-universalismo hay filósofos que consideran sus principios basados o fundamentados en el ámbito metafísico -que quiere decir afuera de cualquiera sociedad- y por eso universales y absolutos. “Los filósofos -dijo Stanley Hauerwas- tienen hambre terrible para lo universal. Sin embargo, su búsqueda por lo universal frecuentemente involucra el desarrollo de teorías generales de la racionalidad desprovista, en cuanto que sea posible, de contenido distintivo.”

Entre estos dos extremos del relativismo subjetivo y el universalismo se encuentra la perspectiva de relativismo cultural o social del constructivismo social. Esta postura supone que la ética es un producto de una cultura única y que, aunque las sociedades coinciden en parte (y aún más en la época de globalización), normalmente la ética es relativa a la cultura en la cual y por la cual está desarrollada. En este sentido, tanto la perspectiva casuística como otras perspectivas

²⁷ Beauchamp, Tom L. y James F. Childress, 1979, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford, (5th Edition, 2001), p. 404-05.

²⁸ Hare, R. M., *Freedom and Reason*, New York: Oxford University Press, 1965.

basadas en la moralidad común son relativistas; emplean las normas, los ideales, los valores y las máximas de la cultura en la cual se encuentran los casos paradigmáticos y principios.

La fenomenología de la moralidad adoptada en el presente implica obviamente que la moralidad es producto de una sociedad y por eso relativa a la cultura de la misma. Esto implica, además, que la ética casuística no tiene ninguna pretensión a algún tipo de universalismo de principios. ¿Existen valores o principios universales? Según la casuística, sólo en cuanto que la gente de todas partes del mundo esté de acuerdo en ellos. Esto cubre posiblemente la prohibición del incesto y de crueldad a los niños, pero no mucho más. Desde la perspectiva casuística, el asunto de universalismo y relativismo es una pregunta empírica; ¿en el futuro el fenómeno de la globalización va a desarrollar normas universales o algún tipo de multiculturalismo?

Con respecto a la cuestión del universalismo de principios morales, la casuística está en desacuerdo con la ética de principios. Beauchamp y Childress quedan unidos a la idea de que para ser confiables los principios morales tienen que estar universales y consideren su versión de la moralidad común algo universal. Dicen: "...Hemos aseverado desde el Capítulo 1 hasta el presente [Capítulo 9] que la moralidad común incorpora preceptos obligatorios a todas personas en todos lugares."²⁹ De hecho, es imposible reconciliar una ética fundada en base de una moralidad común con el ideal de universalismo. ¿Cómo aplican principios de nuestra moralidad común a personas de otras culturas? Esto implica que existe una moralidad común universal o una comunidad global, pero la moralidad común está en sí misma históricamente contingente en una cultura y no existe una cultura global -al menos hasta el presente.

Conclusión

El concepto de la casuística presentado aquí, una casuística basada en una gama de autoridades culturales, es una variación sobre la casuística de analogía a casos paradigmáticos presentado por Albert Jonsen y por Carson Strong. La variación radica en el uso de "autoridades contemporáneas" en vez de dependencia solamente en referencia analógica a casos

²⁹ Beauchamp, Tom L. y James F. Childress, 1979, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford, (5th Edition, 2001), p. 397

paradigmáticos. Pero es totalmente consistente con la metodología presentada por los autores del renacimiento de una casuística moderna.

Fueron mencionadas aquí varias maneras en las cuales la metodología casuística está de acuerdo con el principalismo de Beauchamp y Childress y *mutatis mutandis* con teorías de equilibrio reflexivo y moralidad común. A pesar de esto, creo que la casuística tiene algunas ventajas:

(1) Su enfoque está en los hechos y en la discusión entre comentaristas de autoridad en vez de principios, especificación, coherencia de un equilibrio o consistencia con una moralidad común. Aunque los casuistas emplean principios o máximas de acción y las autoridades debaten su relevancia a los casos en cuestión, no están enfocados en el problema de especificación ni el equilibrio entre normas. Están más enfocados en comparaciones del caso en cuestión con lo que dice las autoridades, los casos previos, los códigos profesionales, la ley, etc., y esto es más productivo que ajustes en los principios por especificación. Es más de acuerdo con la manera en la cual piensan los bioeticistas actuales, los médicos y biotecnólogos.

(2) La ventaja teórica de la metodología casuística es que incluye una explicación más segura que el principalismo con respecto a su base en la moralidad común. El principalismo tiene dificultades en explicar la naturaleza de la moralidad común porque parece que su concepto de ésta es nada más por intuición -una idea vaga de principios comunes en nuestra cultura. La casuística basada en el concepto de autoridades, al contrario, identifica la moralidad común con el diálogo entre comentaristas (como era de costumbre en la época medieval) sobre casos paradigmáticos, leyes, principios, códigos, informes de grupos de confianza, etc. Este diálogo, de hecho, constituye en sí misma la moralidad común; siendo muy específica y disponible empíricamente. La moralidad común es lo que dicen las autoridades -- incluyendo sus desacuerdos.

(3) La casuística no pretende algún universalismo ni absolutismo; su propósito es lograr soluciones a casos. Si existe algún universalismo en la ética aplicada sería por consenso entre autoridades sobre casos específicos y no por fundamentación teórica. Si existe, el universalismo sería un hecho empírico, producto de diálogo, y no por acuerdo en principios.

Sin embargo, para adoptar una perspectiva casuística es necesario dejar atrás la idea o el ideal de una ética teórica de principios fundacionales -el programa normativo-deductivo de la ética teórica. Es implícito en la casuística el relativismo de la justificación de decisiones morales en una cultura (base de la moralidad común) y un concepto de cambio moral o progreso moral como intervencionismo en vez de por elaboración o especificación de principios. Además, es necesario dejar atrás el concepto de justificación por ciencia cierta a favor de un probabilismo de juicios morales y admitir francamente la posibilidad de no hallar una respuesta única a cada caso.

5

El síndrome de Patau

Robert T Hall

José Salvador Arellano Rodríguez

En este capítulo presentamos nuestro análisis de un caso específico desde la perspectiva casuística como ejemplo de la metodología. Con este propósito se expondrá un caso de la condición médica, el síndrome de Patau o trisomía 13, que aunque es de índole hipotético, guarda todas las características puntuales de cualquier caso real.

El razonamiento casuístico no es una fórmula ni un protocolo paso por paso, sino un proceso dialéctico – y dialógico entre los participantes. Aunque hay varios elementos del análisis casuístico – clarificación por taxonomía, casos paradigmáticos, aplicación de principios filosóficos, casos legales, opiniones autorizadas, etc. – no es necesario dividir estos “pasos” distintos y seguirlos en un orden de secuencia ni tratarlos por separado. Se encuentran todos involucrados a la vez. La conclusión puede ser segura, o sumamente probable, o más o menos probable, o incluso de poca confianza. Se califica una decisión como justificada cuando se ha tomado en consideración y evaluación toda la información disponible en casos paradigmáticos y autoridades de acuerdo con la metodología casuística.

El caso: Síndrome de Patau

Aunque no se sospechó el síndrome de Patau durante el embarazo, algunos síntomas fueron evidentes en el neonato: labio leporino, dos dedos adicionales en la mano y uno más en el pie, ojos muy juntos, insuficiencia cardíaca y dificultad respiratoria. El diagnóstico confirmó de manera inmediata el síndrome de Patau.¹ El bebé sobrevivió al parto pero necesitó de un

¹ Best, R G. 2009. Patau Syndrome Workup. Medscape. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://emedicine.medscape.com/article/947706-workup>.

respirador al día siguiente y durante dos días más. Dos semanas después fue dado de alta y regresó a su hogar con sus padres. Sin embargo, el pronóstico del bebé no era muy bueno. Los individuos que padecen esta enfermedad presentan con frecuencia dificultades respiratorias, retraso mental severo, sordera, problemas gastrointestinales y en la visión.

A la edad de 5 semanas ocurrió un episodio de falta de respiración (apnea) y el bebé fue trasladado de manera urgente al hospital para su tratamiento. La madre declaró que el bebé frecuentemente tenía dificultades para respirar y lo hacía con mucho dolor, por lo que el médico recetó teofilina para controlarlo.

En el hospital el bebé no pudo tragar muy bien e iba a requerir eventualmente de una gastrostomía. La cirugía no se presentaba difícil pero dejaría al bebé dependiente de un manejo especial. Por eso, el médico pediatra familiar preguntó a la madre si realmente le gustaría empezar con lo que sería una serie de operaciones para arreglar su sistema gastrointestinal; probablemente requeriría de otra cirugía para su corazón y, eventualmente, tratamientos invasivos por problemas respiratorios. Mantener al bebé vivo, informó el médico, resultaría de poca ayuda debido a que, con todo tratamiento, su pronóstico ya era grave. Por tal motivo sugirió no recurrir a una serie de tratamientos y cirugías complicadas; consideró que lo apropiado era mantener al bebé lo más cómodo posible. La madre rechazó la idea de una transición al cuidado paliativo y pidió al médico programar una fecha para la gastrostomía y hacer todo lo necesario para salvar la vida del niño. Argumentó que, de acuerdo con su fe católica, era su responsabilidad salvar la vida del bebé en cuanto ésto fuera posible y agregó que solamente Dios decidirá, porque pensaba en un milagro.

Tres semanas después, a la edad de dos meses, el bebé sufrió estrés respiratorio y congestión. Lo llevaron a la sala de urgencias donde, tras sufrir un fallo cardiopulmonar, se le resucitó con mucha dificultad. Después de este evento, el médico, considerando su obligación principal hacia el paciente, el sufrimiento del bebé y su propio deber de no maleficencia, determinó que un tratamiento más allá del paliativo resultaría inútil e inhumano y que no se justificaba infligir más dolor al paciente. Consultó con el jefe de pediatría del hospital quien estuvo de acuerdo con su opinión -más tratamiento "heroico" sería inhumano incluyendo la RCP extensiva. Los padres del paciente se mantuvieron firmes en su opinión y pidieron todo tratamiento posible para sostener la

vida del bebé. No existía ningún Comité de Bioética Clínica en el hospital, así que no fue posible recurrir a alguna opinión independiente para resolver el desacuerdo. Además, la madre estaba convencida de que un comité probablemente estaría de acuerdo con el médico e intentaría convencerla para abandonar su fe.

Suponiendo que la comunicación apropiada entre el médico y la familia no es viable para resolver el desacuerdo, la pregunta es: ¿Debe el médico denegar la cirugía y cualquier otro tratamiento curativo (salvo cuidado paliativo) y notificar a los médicos y a las enfermeras del hospital que no intenten la RCP de nuevo, a pesar de los deseos de los padres?

Los hechos generales.

Permítanos suponer que los hechos médicos del caso, como ha sido presentado arriba, son claros. El síndrome de Patau, trisomía 13, es una enfermedad genética poco frecuente en los seres humanos. Los afectados normalmente no sobreviven más de 3 meses, aunque se han reportado casos en que algunos han vivido hasta la etapa de la adolescencia. “El síndrome involucra múltiples anomalías, muchas de las cuales no son compatibles con la vida. Más de 80% de los niños con trisomía 13 muere en el primer mes”² normalmente por paro cardiopulmonar, insuficiencia cardíaca, y neumonía.³ Se puede diagnosticar la trisomía 13 antes del nacimiento mediante una amniocentesis. Empero, en el caso presente no se sospechaba de esta condición.

Con respecto al tratamiento y el pronóstico, anteriormente era normal que después del nacimiento con diagnóstico de síndrome de Patau, no se esperaba que el bebe fuera a sobrevivir. Por eso, sólo se administraba un cuidado paliativo hasta la muerte del bebé. En la actualidad es frecuente la aplicación de un tratamiento más riguroso gracias a los avances de la tecnología, pero éstos no tienen efectos más que prolongar la vida días o meses. A veces se considera tratamiento agresivo una extensión de la agonía por tratamientos dolorosos en sí mismos.

Clarificación y clasificación del caso con respecto a casos paradigmáticos.

² NIH - Institutos Nacionales de la Salud, Biblioteca Nacional de Medicina de EE.UU. MedlinePlus, 2011. Trisomia 13. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.nlm.nih.gov/medlineplus/spanish/ency/article/001660.htm>

³ Pakhare, J. 2011. Trisomy 13 Syndrome (Patau Syndrome). Buzzle.com. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.buzzle.com/articles/trisomy-13-syndrome-patau-syndrome.html>.

Debemos indicar que no existe ningún archivo ni colección autoritativa de casos paradigmáticos por comparación con el caso presente. De hecho, debido a la naturaleza de la ley del Reino Unido, Canadá y Estados Unidos - la ley común, la cual está en sí misma basada en la casuística— se encuentran los casos más explícitos en los tribunales de los países referidos. Relatos de casos de países europeos y latinoamericanos son documentados solamente en artículos y en algunos procedimientos de órganos gubernamentales.

Con respecto a la taxonomía o clasificación del caso, los miembros de la Sociedad Uruguaya de Bioética han ofrecido un análisis que, por su naturaleza, es de índole casuístico en sus clasificaciones de enfermedades, tipos de problemas, grados de prognosis, opciones, principios y criterios éticos, etc. En esta asociación, la trisomía 13 se encuentra dentro de la siguiente categoría de enfermedades:

- Las que son incompatibles con la vida (en el término de horas, semanas o meses): Acardio, acráneo-anencéfalo, espina bífida muy extrema. La anencefalia es una situación clínica incompatible con la vida; si estos niños nacen vivos, mueren a las pocas horas. También ciertas cardiopatías son incompatibles con la vida. Las Trisomías 13 y 18 constituyen cuadros muy graves que se caracterizan por deficiencia mental muy grave con un 80-90% de muertes en los primeros meses de vida.⁴

El caso en cuestión, no trata de resucitación inicial, ni de soporte por ventilación inmediata después del nacimiento del bebé ni del retiro de soportes de la vida. Se trata de intervenciones, incluyendo RCP, en el futuro y decisiones por adelantado.

En el año 1976, el caso de Karen Quinlan, en el estado de New Jersey (EEUU) confirmó que el rechazo o el retiro de medidas para sostener la vida eran legalmente aceptables bajo la condición de que era el deseo del paciente o su tutor. La pregunta ética planteaba si la muerte después del retiro del ventilador, a petición del paciente o de su familia, era un caso de asesinato u homicidio. Éticamente el caso Quinlan trata de la distinción entre matar y dejar morir, afirmando, de esta manera, que el paciente en condición terminal iba a morir por su propia enfermedad y no por acción médica. La opinión generalizada es clasificar casos similares, incluyendo el caso en cuestión, como muerte natural.⁵ Además, aunque el caso presente trata sólo de rechazar o de no

⁴ SUBIO - Seminario Permanente de Reflexión Bioética de La Sociedad Uruguaya de Bioética. n.d. França-Tarragó, O, González, M L, López, M. et.al., *Ética y eutanasia neonatal*, Instituto de Ética y Bioética, Universidad Católica del Uruguay. Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: www.ucu.edu.uy

⁵ In Re Quinlan. New Jersey, 1976

ofrecer tratamiento, en otros se ha llegado a establecer que el diferenciar entre el rechazo del tratamiento médico y el retiro de tratamiento una vez aplicado, no es significativo éticamente.⁶ Si es apropiado rechazar un procedimiento médico, o en este caso “no ofrecer” cirugía y RCP por parte del médico, es igualmente aceptable el retiro del mismo tratamiento.

El caso de Joseph Saikewicz, en 1977, fue el primero en clarificar el concepto de juicio sustituido. El tribunal decidió que un paciente incapaz de ejercer su propio juicio no debe perder su derecho de aceptar o rechazar tratamiento. Los tutores tienen que actuar bajo la consideración de lograr y realizar los intereses que consideren más apropiados.⁷

Por otra parte, en un caso muy controversial en 1982, en Indiana (EEUU), un bebé nació con síndrome de Down y una atresia que le impidió la ingestión de alimentos. Los padres denegaron una cirugía (común y relativamente fácil) para salvar la vida de su niño, y el bebé murió. La acción de los padres y los médicos fue criticada con vehemencia por mucha gente, incluyendo al Cirujano General de los Estados Unidos, C. Everett Koop. La opinión pública afirmó que los padres no tenían el derecho absoluto para determinar el cuidado de su niño, especialmente si el caso involucraba tratamiento médico común o normal y la denegación de nutrición e hidratación.

En el caso identificado solamente por iniciales de la persona “L.W.” en el estado de Wisconsin (EEUU), la corte enfatizó la responsabilidad de los tutores para promover los “intereses mejores” del paciente, incluso cuando éstos sean contrarios a los deseos de los tutores mismos. Dichos intereses incluyen la dignidad del paciente, el pronóstico y los riesgos y beneficios de las opciones.^{8,9} Con respecto al caso en cuestión, el médico podría decir que la mamá no está tomando en cuenta, suficientemente, los intereses del bebé, aunque la mamá podría contestar que, de acuerdo con su fe, el interés principal es la sobrevivencia del bebé.

⁶ NCB - Nuffield Council on Bioethics. 2006. Critical care decisions in fetal and neonatal medicine: Ethical issues. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.nuffieldbioethics.org/sites/default/files/files/CCD%20Chapter%209%20Conclusions%20and%20recommendations.pdf>.

⁷ Saikewicz. 1977. *Superintendent of Belchertown State School v. Saikewicz*, 370 N.E. 2d. 417 (1977).

⁸ L.W. 1992. In the Matter of Guardianship of L.W., 167 Wis.2d 53, 482 N.W.2d 60 (1992)

⁹ Ascension Health. 2011(a). In the Matter of Guardianship of L.W. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: http://www.ascensionhealth.org/index.php?option=com_content&view=article&id=246&Itemid=173%20

Asimismo, parece muy análoga a nuestro caso la problemática de “Baby K” en el cual el hospital buscó permiso para terminar la RCP.¹⁰ Nacida en 1992 en Virginia, EEUU, Bebé K se encontró en condición de anencefalia – sin cerebro aunque mantenía el tronco cerebral que controlaba sus funciones corporales. La privación de conciencia sería una condición permanente; no podría hablar y además era sorda. A partir de los primeros meses del embarazo al bebe se le había diagnosticado como anencefálico –no hubo ninguna posibilidad de conciencia. A pesar de que los médicos habían aconsejado a la madre no seguir con el embarazo, ella decidió continuar con él. Se confirmó la condición de anencefalia al nacer. El bebé era sostenido con un respirador, aunque los médicos del hospital advirtieron a la madre que todo tratamiento era inútil. Fue necesaria la RCP dos veces, el bebé sobrevivió, fue dado de alta y enviado a una casa de cuidado a largo plazo. Después de algunos meses, de nuevo se le ingresó de manera urgente al hospital para darle tratamiento con respirador. Los médicos sugirieron a la madre terminar el tratamiento pues no serviría para ningún propósito curativo ni paliativo, pero ella rechazó aun este consejo. Entonces el bebé sufrió varios episodios de estrés pulmonar y fue reingresado al hospital para el uso del respirador. Puesto que no hubo otra institución médica dispuesta a aceptar al bebé con el fin de proporcionarle servicios de urgencia, el hospital solicitó la opinión de la corte sobre el permiso para no ofrecerle tratamiento de resucitación, sino sólo cuidado paliativo. La corte negó el permiso, y Bebé K sobrevivió dos años y medio. La analogía con nuestro caso puede estar vinculada a la pregunta: ¿debió el hospital haber intentado terminar el tratamiento de urgencia de Bebé K? Sin embargo, podemos hacer notar, que en comparación con nuestro caso, Bebé K, debido a su condición de anencefalia, no tenía conciencia y no sufría dolor, así que el rechazar o retirar el tratamiento no involucraba sufrimiento del paciente.

Otro ejemplo similar es el desacuerdo de los padres que profesan el credo de los Testigos de Jehová con respecto a la opinión médica en el caso de un niño de dos años. Es bien sabido que este grupo religioso no acepta tratamientos que involucren transfusiones sanguíneas. En este caso, basado en la defensa del mejor interés para el paciente y contrario a los deseos de los padres, los médicos administraron una transfusión de sangre al niño. Se publicó este incidente en una revista de bioética por el Doctor Jorge Hernández, et al., de León, Guanajuato, México:

¹⁰ Baby K. 1993. In the Matter of Baby K, 832 F.supp. 1022, E.D. Va. 1993.

Un caso reciente en nuestro hospital ejemplifica el problema. Este ganó atención internacional cuando varias organizaciones de derechos humanos apoyaron las decisiones de la comunidad médica y los doctores en el tratamiento del infante. Habiendo nacido un bebé prematuro, de 800 gramos, de padres que profesaban el credo de los Testigos de Jehová. Tenía anemia grave (5g/dL) y sepsis, sostenido por respirador y se necesitaban transfusiones de sangre para que sobreviviera. Solamente después de una lucha (necesariamente breve) los médicos recibieron permiso del tribunal para aplicar transfusión al niño. El bebé sobrevivió, y se quedó con sus padres, a pesar de cualquier estigma que podría acompañar la transfusión y la violación de la privacidad de los tutores debido a la difusión que le dieron los medios de comunicación.¹¹

Los autores concluyeron que, “Por medio de sus acciones legales, la sociedad mexicana ha demostrado que los niños no deben sufrir negligencia basada en la religión, aunque no existe ninguna doctrina legal pertinente. Por lo tanto, está permitido actuar en pro del paciente a los médicos clínicos involucrados.”

El análisis casuístico de casos es algo detallado porque, además de casos paradigmáticos, tiene que distinguir y diferenciar casos no-paradigmáticos. El punto es construir punto por punto semejanzas y diferencias hasta que logremos la analogía correcta.

Apelación a las “autoridades” sociales: Leyes y casos legales

Varios casos han afirmado el derecho de los padres de rechazar tratamiento heroico para salvar la vida de un niño en condición terminal como, por ejemplo, en el estado de Michigan (EEUU) donde la Corte de Apelación afirmó el derecho de los padres de Joelle Rosebush (de 11 años) a retirarle su tratamiento.¹² Un caso interesante es el del Doctor Messenger quien retiró el soporte de vida de su propio hijo. Acusado de asesinato, el jurado lo determinó “no culpable.”¹³ Sin embargo, nuestro caso en cuestión no es sobre el derecho a rechazar tratamiento, sino del derecho a demandarlo y el derecho del médico a denegarlo.

En el caso de Baby K, cuando el hospital solicitó permiso para una orden de No-RCP, la corte negó la petición del hospital aduciendo que era requisito un tratamiento de urgencia para salvar la vida de acuerdo con la Ley de Tratamiento de Emergencias Médicas y Trabajo de

¹¹ Hernández-Arriaga, J, Aldana-Valenzuela, C, Iserson, K V. 2001. Jehovah’s Witnesses and Medical Practice in Mexico: Religious Freedom, Parens Patriae, and the Right to Life, Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics. Vol 10, 47–52.

¹² Rosebush. 1992. In re Joelle Rosebush, 195 Mich. App. 675 (1992).

¹³ Ascension Health. 2011(b). Messenger. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: http://www.ascensionhealth.org/index.php?option=com_content&view=article&id=250&Itemid=173

Parto.¹⁴ No existe tal ley específica en otros países. Sin embargo, los médicos en EEUU deben considerar este código penal con respecto al abandono del paciente.

Un año después del caso de Indiana, en 1983 nació “Baby Jane Doe” con condición de espina bífida e hidrocefalia. El Cirujano General Dr. Koop aconsejó tratarlo, aunque esta vez con procedimientos más dudosos respecto a un resultado exitoso. En 1984 el Congreso de los EEUU promulgó una ley que denomina como abuso del niño la denegación de líquidos, alimentos o tratamiento médico para niños discapacitados. Para vigilar esta ley, el gobierno estableció líneas telefónicas de urgencia para informar a autoridades federales, anónimamente, de cualquier caso de sospecha por abandono médico. Esto provocó investigaciones sin autorización en hospitales, lo que hizo que eventualmente se abandonara este sistema.¹⁵

Frecuentemente se ha citado el caso de Helga Wanglie como ejemplo del retiro de tratamiento fútil.¹⁶ En este caso los médicos descalificaron al esposo de la Sra. Helga como tutor responsable, toda vez que él se negaba a retirar el ventilador de su esposa. La corte determinó que el Sr. Wanglie era el tutor apropiado de la paciente. La cuestión trata solamente acerca de quién es un tutor apropiado; en este caso el hospital no solicitó el permiso de la corte para retirar dicho tratamiento.

En el Reino Unido es claro y está establecido que los médicos no tienen obligación de tratar a bebés en condición de futilidad similar al caso presente, ni están obligados a aplicar RCP.¹⁷). En Holanda también es legal no aplicar tratamientos exacerbados. El Tribunal de Utrecht dicta que los médicos no tienen que tratar rigurosamente casos como el que hemos presentado, aduciendo a la autoridad médica.¹⁸ Al contrario, las leyes de Italia establecen que negar tratamiento es un tipo de discriminación. Sin embargo, esto, podemos criticar, no es razonable porque la

¹⁴ EMTALA. 2011. Emtala.com. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.emtala.com/law/index.html>.

¹⁵ Wikipedia, 2011(a). Baby Doe Law, [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: http://en.wikipedia.org/wiki/Baby_Doe_Law.

¹⁶ Wanglie. 1991. *In re the conservatorship of Helga M. Wanglie*, No. PX-91-283, District Probate Division, 4th Judicial district of the County of Hennepin, State of Minnesota.

¹⁷ Tripp, J, McGregor, D. 2009. Withholding and withdrawing of life sustaining treatment in the newborn. *Arch Dis Child Fetal Neonatal Ed.* 2006 January; 91(1): F67–F71. [Versión electrónica]. Recuperada el 20 de agosto de 2011. Disponible en: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2672657/>

¹⁸ Tripp, J, McGregor, D. 2009. Withholding and withdrawing of life sustaining treatment in the newborn. *Arch Dis Child Fetal Neonatal Ed.* 2006 January; 91(1): F67–F71. [Versión electrónica]. Recuperada el 20 de agosto de 2011. Disponible en: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2672657/>

discriminación implica tratar a iguales de manera diferente y los “pacientes” en condición terminal no son iguales.¹⁹

Considerando estos casos paradigmáticos, no es correcto decir que la determinación de los “intereses mejores” del paciente es una determinación puramente médica, ni que los médicos tienen derecho exclusivo a determinar cuál tratamiento van a ofrecer.²⁰ En el caso *Glass v UK*, en Inglaterra, la Corte Europea adujo que denegar tratamiento sin consentimiento de los padres y sin la autoridad judicial es ilegal.²¹ Esto no significa que los padres tienen el derecho de requerir o demandar tratamiento, sino que es el tribunal quien debe decidir y no los médicos. Supuestamente el tribunal va a aplicar el criterio de los mejores intereses del paciente.

Por otro lado, en el caso de *Leslie Burke* una corte inglesa estableció que un paciente tiene el derecho para demandar tratamiento. El Sr. Burke pidió una orden del tribunal para administrarle nutrición e hidratación después de la pérdida de la capacidad de la paciente a pesar de su condición terminal. La corte de apelación dijo que el derecho de requerir tratamiento no es absoluto e indicó las circunstancias en las cuales los médicos pueden denegar tratamiento. Esto es más difícil con respecto al caso en cuestión porque da al paciente o a su responsable un derecho limitado de requerir tratamiento, aunque esta cuestión no está establecida de forma definitiva.²²

En casos extremos, cuando los padres no están actuando de acuerdo con la beneficencia y no maleficencia del niño, el Estado y los médicos pueden anular la autonomía de los padres. Por ejemplo, existen múltiples casos de testigos de Jehová que se oponen a la transfusión de sangre a niños; ante este tipo de situaciones, se ha mencionado frecuentemente el dictamen del Juez Rutledge, de Massachusetts (EEUU), afirmando que “Sus convicciones religiosas pueden

¹⁹ Tripp, J, McGregor, D. 2009. Withholding and withdrawing of life sustaining treatment in the newborn. *Arch Dis Child Fetal Neonatal Ed.* 2006 January; 91(1): F67–F71. [Versión electrónica]. Recuperada el 20 de agosto de 2011. Disponible en: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2672657/>

²⁰ NCB - Nuffield Council on Bioethics. 2006. Critical care decisions in fetal and neonatal medicine: Ethical issues. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.nuffieldbioethics.org/sites/default/files/files/CCD%20Chapter%209%20Conclusions%20and%20recommendations.pdf>.

²¹ *Glass*. 2011. *Glass v UK*, [Versión electrónica]. Recuperada el 6 de agosto de 2011. Disponible en: http://www.1cor.com/1315/?form_1155.replyids=344.

²² Foster, C. 2005. *Burke: A tale of unhappy endings*. *Journal of Personal Injury Law*: December. Issue 4/05: 293. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: [http://www.ethics-network.org.uk/commentaries/burke-a-tale-of-unhappy-endings/?searchterm=Glass v UK](http://www.ethics-network.org.uk/commentaries/burke-a-tale-of-unhappy-endings/?searchterm=Glass%20v%20UK).

permitir a los padres hacer mártires de sí mismos, pero no se sigue que tienen libertad para hacer mártires a sus niños.”²³ Con respecto al caso de los Testigos de Jehová en México ya mencionado, se ha comentado que:

Aunque hay variaciones de forma, los médicos y los jueces generalmente han argüido que la falta de proporcionar cuidado médico necesario califica por lo menos como abandono del niño y daño potencial a la integridad y seguridad del niño. En el estado mexicano de Guanajuato, por ejemplo, los Artículos 230 y 231 del Código Penal estatal sirven como bases de intervención. Lo anterior refiere al crimen de abandono de personas las cuales no pueden cuidar a (de) sí mismas y el segundo a la falta de proporcionar asistencia.²⁴

Parece que una decisión por parte de los médicos para denegar tratamiento depende del balance entre beneficios y riesgos de daño al paciente. El caso de Clarence Herbert (1983), en el estado de California (EEUU), estableció el principio legal de que en la situación de un paciente “permanente sin conciencia” se deben tomar decisiones médicas con respecto a “sus beneficios potenciales y cargas.”²⁵ Para considerar la determinación de beneficios al paciente y los maleficios del tratamiento es necesario recurrir al dictamen de los profesionistas – específicamente las buenas prácticas clínicas se encuentran estipuladas en pautas y guías de grupos profesionales de médicos.

Códigos y pautas de grupos fidedignos:

Efectivamente, en México aún no están incluidos muchos temas en las guías de práctica clínica, en especial en lo referente a enfermedades genéticas incompatibles con la vida.²⁶ En la Norma Oficial Mexicana de la atención del embarazo, parto, puerperio y recién nacido tampoco se menciona qué hacer en estos casos.²⁷ Donde se trata un poco más el tema es en la Norma Oficial Mexicana para la prevención y control de defectos al nacimiento, especialmente en los incisos 7.2.8 y subsiguientes, pero tampoco orientan sobre la toma de decisiones en caso de cromosopatías incompatibles con la vida (Secretaría de Salud. 2002).

²³ Prince, 1944. Prince v. Massachusetts, 321 U.S. 158, 170, reh’g denied, 321 U.S. 804 (1944).

²⁴ Hernández-Arriaga, J, Aldana-Valenzuela, C, Iserson, K V. 2001. Jehovah’s Witnesses and Medical Practice in Mexico: Religious Freedom, Parens Patriae, and the Right to Life, Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics. Vol 10, 47–52.

²⁵ Herbert. 1983. 195 Cal. Rptr. 484 (1983).

²⁶ CENETEC – Centro Nacional de Excelencia Tecnológica en Salud. 2011. Secretaría de Salud, México. Catálogo Maestro de Guías de Práctica Clínica. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.cenetec.salud.gob.mx/interior/catalogoMaestroGPC.html>

²⁷ Secretaría de Salud. 1993. Norma Oficial Mexicana NOM-007-SSA2-1993. Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de Salud, Comité Consultivo Nacional de Normalización de Servicios de Salud. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.salud.gob.mx/unidades/cdi/nom/007ssa23.html>

El Colegio Real de Pediatría (UK) describe cinco situaciones en las cuales es éticamente aceptable “considerar el rechazo o el retiro de tratamientos para sostener la vida.” Estos incluyen (1) muerte cerebral, (2) “estado permanente vegetativo,” (3) situación de “sin oportunidad” (en la cual el niño tiene enfermedad grave y el tratamiento para mantenerlo vivo es simplemente una manera para demorar o retrasar la muerte sin aliviar el sufrimiento), (4) situación de “no propósito” (en la cual, “aunque el paciente podría sobrevivir con tratamiento, el grado de disfunción física o mental es tan grande que es irrazonable que el niño deba aguantarla), y (5) situación “insostenible/insoponible” (en la cual la familia tiene la opinión de que, frente a una enfermedad progresiva e irreversible, es imposible aguantar más tratamiento, “independientemente de la opinión médica al efecto de que el tratamiento podría ser beneficioso”).²⁸

Esta última se refiere a la circunstancia en la cual el médico establece tratamientos de beneficio posible, pero la familia tiene el derecho de rechazarlos: esta situación no aplica al caso en consideración. Las situaciones (1) y (2), de igual manera, no aplican al caso al que nos referimos como ejemplo inicial (de hecho en la situación (1) el niño ya está muerto y no tiene sentido considerar el rechazo o el retiro del tratamiento). Nos quedamos entonces con las situaciones de “sin oportunidad” y “no propósito”. Parece que el caso en cuestión no trata de consideraciones de la calidad de la vida más tarde, sino del demorar o retrasar la muerte sin evitar el sufrimiento, y en este caso el Colegio Real de Pediatría dice: “El tratamiento para sostener la vida es inapropiado”. El análisis del Colegio Real de Pediatría es en sí mismo una categorización casuística con recomendaciones basado en el consenso de expertos, sugerencias que permiten la discordancia y la diferencia de opinión, aunque más acordes y definitivas con respecto a casos paradigmáticos.

Después de varios años de investigación, el Consejo Nuffield sobre la Bioética, una organización no gubernamental, publicó un informe sobre decisiones con respecto a neonatología. Un punto principal de su consideración es que después de nacer el bebé, el paciente y el médico son

²⁸ RCPCH - Royal College of Paediatrics and Child Health. 2004. Withholding and Withdrawing Life Sustaining Treatment in Children: A framework for practice. [Versión electrónica]. Recuperada el 21 de agosto de 2011. Disponible en: http://www.bapm.org/publications/documents/guidelines/Withholding&withdrawing_treatment.pdf.

quienes tienen que enfocarse primariamente en su beneficio.²⁹ Además este informe concluyó que:

En el Reino Unido no es ni asesinato ni homicidio para intervenciones para prolongar la vida cuando no es probable que los procedimientos vayan a lograr éxito y cuando son indebidamente onerosos para el neonato.³⁰

También, bajo esa misma tónica, considerando la tentación de prolongar la vida indebidamente, el “Marco ético de la Asociación Española de Pediatría” dice que el pediatra debe actuar como “abogado para el bienestar de los niños.”³¹ Hay un acuerdo general sobre prácticas aconsejadas y aceptadas por asociaciones médicas en Francia, Alemania, Luxemburgo y Suecia, los códigos deontológicos, específicamente, ponen la obligación del médico para aliviar el dolor encima de tratamientos fútiles.³²

También grupos de profesionistas han abordado la cuestión de rechazar la resucitación. Con respecto específicamente a una orden de No-RCP, en el caso de Catherine Gilgunn, el médico, contando con el consejo de un comité de bioética, denegó al paciente la RCP a pesar de la objeción de su tutor. Alexander Morgan Capron, bioeticista, menciona la postura de la Sociedad Americana Torácica, según la cual se puede limitar el apoyo de la vida sin consentimiento del paciente o su tutor cuando se considere que el procedimiento es fútil –entendido como poco probable para proporcionar una sobrevivencia que tenga sentido para el paciente. Afirmaron los cuatro autores de un artículo de revisión que: “La orden de no reanimar evita sufrimientos

²⁹ NCB - Nuffield Council on Bioethics. 2006. Critical care decisions in fetal and neonatal medicine: Ethical issues. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.nuffieldbioethics.org/sites/default/files/files/CCD%20Chapter%209%20Conclusions%20and%20recommendations.pdf>.

³⁰ NCB - Nuffield Council on Bioethics. 2006. Critical care decisions in fetal and neonatal medicine: Ethical issues. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.nuffieldbioethics.org/sites/default/files/files/CCD%20Chapter%209%20Conclusions%20and%20recommendations.pdf>.

³¹ AEP - Comité de Bioética de la Asociación Española de Pediatría, 2011. Marco ético de la Asociación Española de Pediatría. [Versión electrónica]. Recuperada el 25 de agosto de 2011. Disponible en: http://www.aeped.es/sites/default/files/marco_etico_AEP.pdf.

³² McHaffie, HE, et al. 1999. Withholding/withdrawing treatment from neonates: legislation and official guidelines across Europe, *Journal of Medical Ethics*. Vol 25, 440-446.

inútiles” y “encarnizamientos terapéuticos”. Poco a poco, este documento va siendo aceptado como una medida ética dentro del tratamiento de los pacientes.³³

Además hay evidencia empírica de que la práctica de limitación del esfuerzo terapéutico hoy en día es frecuente (“se definió limitación del esfuerzo terapéutico como aquella decisión clínica de no iniciar o retirar un tratamiento de soporte vital”). En el 2000, un estudio realizado en España a 171 neonatos, recientemente fallecidos, se reportó que:

No se inició tratamiento en 80 de 171 niños y en 91 de 171 se retiró el soporte vital, siendo la ventilación mecánica el soporte retirado con más frecuencia (68 %). Los criterios relevantes utilizados en la decisión de limitación del esfuerzo terapéutico fueron el mal pronóstico vital (79,5 %), la calidad de vida actual (37 %), la calidad de vida futura (48 %).³⁴

Con respecto a resucitación cardiopulmonar, específicamente en casos de trisomía 13, el Consejo Europeo de Resucitación emitió la siguiente recomendación:

Cuando la gestación, el peso al nacer y/o las anomalías congénitas se asocian a una muerte prematura y a un elevado índice inaceptable de morbilidad entre los escasos supervivientes, no se aconseja la reanimación. Ejemplos publicados en la literatura incluyen a grandes prematuros (con un periodo de gestación 23 semanas y/o un peso al nacer 400g), y anomalías como una anencefalia o una trisomía confirmada 13 o 18.³⁵

Aunque dice este Consejo también:

El deseo de resucitación de los padres será aceptado en el caso de que el pronóstico sea incierto, con un margen de supervivencia límite y una tasa de morbilidad relativamente alta y, además, se prevea una elevada carga del niño.

No obstante, este Consejo indica que el paciente no tiene derecho de exigir tratamiento:

Mientras los pacientes tienen derecho a rechazar un tratamiento, no tienen un derecho automático a exigir un tratamiento; no pueden insistir en que las resucitaciones deben intentarse en cualquier circunstancia. Sólo se requiere del médico que proporcione un tratamiento que vaya a beneficiar muy probablemente al paciente, y no un tratamiento

³³ McHaffie, HE, et al. 1999. Withholding/withdrawing treatment from neonates: legislation and official guidelines across Europe, *Journal of Medical Ethics*. Vol 25, 440-446.

³⁴ HGM - Hospital General de Móstoles, Madrid, España. Grupo de Trabajo de la Sociedad Española de Neonatología sobre Limitación del Esfuerzo Terapéutico y Cuidados Paliativos en recién nacidos. 2011. Decisiones de limitación del esfuerzo terapéutico en recién nacidos críticos: estudio multicéntrico. [Versión electrónica]. Recuperada el 22 de agosto de 2011. Disponible en: <http://www.elsevier.es>

³⁵ ERC - Consejo Español de Resucitación Cardiopulmonar. 2005. Recomendaciones 2005 en Resucitación Cardiopulmonar del European Resuscitation Council, p. 251. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: http://www.seslap.com/seslap/html/fcontinuada/pdf/nr_rcp.pdf

que sea inútil. Sin embargo, sería aconsejable solicitar una segunda opinión para tomar esta trascendental decisión por temor a que los valores personales del médico o la cuestión de recursos disponibles puedan influir en su opinión.

También podemos encontrar pautas similares con respecto a Trisomía 13 en España³⁶ y en Argentina.³⁷

La Academia Americana de Pediatría declara que podría ser aceptable una orden de No Resucitación, y tiene facultad para denegar la intubación o ventilación, asimismo puede retirar tratamientos ya iniciados, pero los intereses mejores del paciente siempre constituyen las bases de la decisión. Empero, también se precisa que:

Los pacientes o sus tutores no pueden obligar a un médico a proporcionar tratamiento el cual, en el juicio profesional del médico, es poco probable que beneficie al paciente. Si el paciente o su tutor toman una decisión que el médico no puede aceptar en conciencia, el médico debe transferir al paciente a otro profesional del área u hospital dispuesto para aceptar la decisión. Si el médico no puede hacer tal transferencia, es poco aconsejable que suspenda el tratamiento sin antes realizar una consulta extensa.³⁸

Finalmente debemos indicar que se han desarrollado criterios para determinar “los mejores intereses del niño” por el Consejo Nuffield:³⁹

Cuando se necesita una decisión sobre si se debe o no iniciar o rechazar más tratamiento en un bebé después del nacimiento, se deben considerar los siguientes cuestionamientos:

(a) ¿En qué medida es probable que el tratamiento en cuestión afecte una importante prolongación de la vida del niño? (Generalmente no está como una mejor opción el prolongar la vida mediante procedimientos dolorosos para un bebé.)

³⁶ HAE - Hospital Axarquía, España. 2011. RCP Hospital Axarquía. [Versión electrónica]. Recuperada el 25 de agosto de 2011. Disponible en: http://issuu.com/formacionaxarquia/docs/documento_completo_rcp_hospital_axarquia_definitiv.

³⁷ Lancioni, E, Pujol J. 2002. Situaciones especiales: RCP en pediatría. en Daniel Corsiglia y Javier Ruiz Weisser, Reanimación cardiopulmonar y cerebral, 4ta Edición, Cap 11.3. Versión electrónica]. Recuperada el 25 de agosto de 2011. Disponible en: http://www.fac.org.ar/edicion/guias_rcp/Cap11-3.pdf

³⁸ AAP - American Academy of Pediatrics. 1994. Guidelines on Forgoing Life-Sustaining Medical Treatment. [Versión electrónica]. Recuperada el 25 de agosto de 2011. Disponible en: <http://pediatrics.aappublications.org/content/93/3/532>.

³⁹ NCB - Nuffield Council on Bioethics. 2006. Critical care decisions in fetal and neonatal medicine: Ethical issues. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.nuffieldbioethics.org/sites/default/files/files/CCD%20Chapter%209%20Conclusions%20and%20recommendations.pdf>.

(b) ¿Qué grado de dolor, sufrimiento y angustia mental causará este tratamiento en el bebé? ¿Va a necesitar otras intervenciones médicas dolorosas y estresantes? ¿Cuáles procedimientos se pueden tomar para aliviar dolor, sufrimiento y estrés?

(c) ¿Cuáles beneficios se esperarán en el futuro del niño debido a los tratamientos en cuestión? Por ejemplo:

(i) ¿Es probable que el niño pueda ser capaz de sobrevivir de forma independiente sin un apoyo?

(ii) ¿Este tratamiento aumentará la probabilidad de que se pueda cuidar al niño fuera del hospital?

(iii) ¿Es probable que el niño pueda desarrollar relaciones con otras personas?

(iv) ¿Es probable que el niño pueda experimentar placer de cualquier tipo?

(d) Considerando la evidencia con respecto a los puntos (a) – (c):

(i) ¿Las desventajas del tratamiento superan a los beneficios?

(ii) ¿Cuál tipo de apoyo es probable que esté disponible para proporcionar el cuidado óptimo del niño?

(e) Las opiniones y los sentimientos de los padres con respecto a los intereses del bebé están relacionadas con la información del punto (d).

El caso presente de trisomía 13 no es como los de resucitación, soporte o ventilación inmediatamente después del nacimiento del bebé ni del retiro de soportes de la vida. Se trata de tomar decisiones por adelantado sobre intervenciones extraordinarias, incluyendo RCP.

Análisis desde las perspectivas filosóficas occidentales tradicionales.

Las perspectivas éticas teóricas de los filósofos occidentales ofrecen solamente una guía muy general al caso en cuestión. Sin embargo, nos enfocaron en las consideraciones centrales del caso presentado y los aportes que puedan realizar las teorías morales tradicionales de occidente.

I. El racionalismo dirige la atención a los derechos del bebé –tanto el derecho de vivir, como el derecho de una muerte digna sin dolor y sufrimiento por tratamientos inútiles-. Sin embargo, el punto central de la perspectiva racionalista es la cuestión de ¿Quién decide? Los padres como tutores del bebé tienen el derecho “prima facie” de

tomar decisiones con respecto a su niño. No obstante, este derecho a la autonomía de los padres no es absoluto. Puesto que el bebé no tiene sus propios deseos, el criterio de las decisiones de los padres debe ser los intereses mejores del paciente. También el médico tiene una obligación directamente hacia su paciente independiente de la autoridad de sus tutores. En el caso presente, se puede formular esta obligación como el principio atribuido a Hipócrates y Galeno: “primum non nocere” (lo primero es no hacer daño).

2. Consecuencialismo: Se trata del propósito, objetivo, fin e intención del tratamiento médico, y consiste en predecir o pronosticar las consecuencias potenciales del tratamiento o no-tratamiento. La prognosis con respecto a la condición del bebé es bastante clara, según la literatura de la medicina empírica. Además, se puede decir que el tratamiento extensivo (se usan conceptos como tratamiento heroico, extraordinario o desproporcionado) en nada ayuda al desarrollo humano del bebé, ni para mejorar sus capacidades como persona. Es algo impreciso el concepto de “futilidad,” pero aplica al caso presentado de Trisomía 13.

Sin embargo, es necesario tomar en cuenta las consecuencias para todas las personas involucradas: el médico en el ejercicio de su responsabilidad y la madre del bebé. Con respecto a la madre se puede predecir que después de todo se va a sentir culpable por no haber hecho todo lo posible para salvar la vida de su bebé o para defender su derecho de vida. “Convencerla” para que deniegue tratamiento, potencialmente puede dejarla con conciencia y sentimientos de culpa.

3. Valores: Debido a la fe religiosa de la madre, se debe considerar su postura ligada a un tipo de idealismo. Sea por fe o por revelación esta postura se basa en un ideal de la santidad de la vida. Es necesario respetar esta postura; podría ser útil el consejo de un pastor o un sacerdote apropiado. Existen personas que creen que la Iglesia católica los obliga a dar tratamiento a toda costa y a prolongar la vida hasta donde sea posible; sin embargo, en realidad la Iglesia católica tiene muy claros los límites médicos. Es preciso tomar en cuenta los motivos de las acciones en cuestión. De hecho éstos son bastante claros: el motivo de la mamá es salvar la vida de su bebé de acuerdo con los principios de su fe religiosa. El motivo del médico es el bienestar de su paciente de acuerdo con las

buenas prácticas médicas. Merece consideración también un principio de origen religioso que toma en cuenta especialmente los motivos de la acción: el principio de doble efecto. Si el propósito de rechazar tratamiento extraordinario es la comodidad del paciente (cuidado paliativo) y no su muerte, se aplica este principio y se rechaza el tratamiento heroico. Se puede anotar que los motivos y objetivos de la medicina son curar, aliviar dolor, y mejorar la condición; el tratamiento fútil es contrario al valor de la medicina.

4. Desde la perspectiva feminista, además de la consideración de las consecuencias, es preciso tener en cuenta la naturaleza de la familia y la red de relaciones que el bebé posee y puede llegar a tener. Podemos también considerar si hay otros hijos en la familia. Es una carga muy grande cuidar tal niño y tanto la madre como otros miembros de la familia (hasta los abuelos) llegarían tal vez a sentirse abrumados por la responsabilidad. Un bebé con tantas necesidades podría cambiar la vida de sus hermanos de manera drástica. Frecuentemente los padres de niños discapacitados se han divorciado por causa del estrés. ¿Cuáles pueden ser los recursos para sobrellevar las presiones? Puede parecer un poco crudo pensar en los problemas de los parientes cuando “se trata de la vida o muerte” del bebé, pero es una realidad que en principio debe asumirse. Aunque sufra alguna discapacidad, una persona (en el caso presente, el bebé) no tiene el derecho de imponerse de manera tan grande o “arruinar” la vida de otras. Muchas personas aceptan la carga de cuidar a otras con gracia y ánimo, pero otras experimentan que han perdido su propia vida y se sienten denigradas en sus derechos personales y en el deseo por desarrollar una vida plena.

Métodos de la ética aplicada

Principalismo: El caso en cuestión presenta un conflicto entre la autonomía de los padres (para determinar y decidir con respecto a los intereses de su niño) y la beneficencia y no-maleficencia hacia el paciente. Considerando las máximas de autonomía, beneficencia, no-maleficencia y justicia de la filosofía “principlista” de la bioética, el doctor Jorge Adrián Check ha descrito la situación:

En el niño como en todas las personas debe de prevalecer el principio de la beneficencia, en donde estamos obligados a ofrecer y proporcionar a nuestros pacientes lo mejor en un tratamiento médico, y no sólo eso, sino que además, prevenirlos y protegerlos del daño. Ahora bien, los padres generalmente suelen solicitarle al médico la aplicación de este principio, sin embargo habrá ocasiones en las que los padres no tengan la capacidad de decidir qué es lo mejor para el niño o bien habrá padres que no les interesa o no les conviene defender los mejores intereses del menor, y ante esta circunstancia el médico debe intervenir para que la sociedad asuma la defensa de los intereses del niño que no está adecuadamente representado por sus padres. Si bien es cierto que no debemos de imponer a otros nuestra particular forma de pensar, el médico debe de actuar defendiendo los mejores intereses del niño como él los entiende a partir del conocimiento que la medicina le brinda.⁴⁰

Diálogo: Adela Cortina y Emilio Martínez Navarro postulan cinco principios de la ética aplicada dialógica:⁴¹

1. Determinar claramente el fin específico, el bien interno por el que cobra su sentido y legitimidad social.
2. Averiguar cuáles son los medios adecuados para producir ese bien en una sociedad moderna.
3. Indagar qué virtudes y valores es preciso incorporar para alcanzar el bien interno.
4. Descubrir cuáles son los valores de la moral cívica de la sociedad en la que se inscribe y qué derechos reconoce esa sociedad a las personas.
5. Averiguar qué valores de justicia exige realizar en ese ámbito el principio de la ética del discurso, propio de una moral crítica universal, que permite poner en cuestión normas vigentes.
6. Dejar la toma de decisión en manos de los afectados que, con la ayuda de instrumentos de asesoría, ponderarán las consecuencias sirviéndose de criterios tomados de distintas tradiciones éticas.

Todas las autoridades de la ética médica aconsejaron un diálogo entre los participantes: pacientes, médicos y familias enfrentadas por decisiones difíciles. En el caso presente los médicos deben poner saliente a los padres el dolor y sufrimiento del bebé, las responsabilidades de los padres para considerar principalmente el interés del mismo, la responsabilidad de los médicos al paciente mismo, etc. Pero también se debe escuchar a los padres atentamente, no con

⁴⁰ Check, J A. 2008. La bioética en la pediatría. Colegio de Bioética de Nuevo León. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en:http://www.bioetica.com.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=208&Itemid=118.

⁴¹ Cortina, A, Martínez Navarro, E. 1996. *Ética*. Torrejón de Ardoz, Madrid. p. 165.

una actitud de paternalismo. La participación de todos los implicados en el diálogo debe ser considerada de suma importancia, aunque desde perspectivas diferentes.⁴² No obstante, a pesar de que en el caso presente existe poco espacio para compromiso mutuo, los médicos no deben dejar de intentar dialogar con la familia explicando sus responsabilidades profesionales. Finalmente, se debe compartir la decisión y el médico puede asumir responsabilidad por su parte, tomando el peso de esta decisión de las manos de la madre.

⁴² Tripp, J, McGregor, D. 2009. Withholding and withdrawing of life sustaining treatment in the newborn. Arch Dis Child Fetal Neonatal Ed. 2006 January; 91(1): F67–F71. [Versión electrónica]. Recuperada el 20 de agosto de 2011. Disponible en: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2672657/>

Análisis y resolución del caso.

Resumen: Después de revisar todos los casos analógicos, las leyes, y las autoridades, las consideraciones siguientes parecen los más importantes:

<i>Reconocimiento y descripción del caso en específico:</i>	<i>Códigos profesionales:</i>	<i>Metodologías de las éticas aplicadas:</i>	<i>Consideraciones de perspectivas éticas occidentales:</i>	<i>Comparación con casos paradigmáticos:</i>
Pronóstico Clínico: 80% de los niños con trisomía 13 muere en el primer mes	Asociación Española de Pediatría: No prolongar indebidamente la vida.	Principalismo: El balance de autonomía y beneficencia.	Racionalismo: La regla de no hacer daño	Caso: Baby K Responsabilidad del sistema de salud y el estado.
Con tratamiento total, el paciente puede experimentar dolor	Reino Unido: No RCP en casos fútiles. Colegio Real de Pediatría (2004).	Diálogo: Decisión compartida	Consecuencialismo Futilidad: Tratamiento no va a lograr los fines deseadas	Casos: Niños Testigos de Jehová, Guanajuato, México
	Consenso de Asociaciones médicas de: Francia, et al., por paliar el dolor y no prolongar fútilmente la vida del paciente.		Valores e ideales: Tanto de los padres como de los médicos.	Caso: Down de atresia -- derechos de los padres
			Feminismo: Consecuencias para la familia	

Normalmente, por ley y por costumbre, los padres deciden lo que es cuidado apropiado para su niño y lo que no es apropiado. El paciente o, en su caso, su tutor tiene el derecho de aceptar o rechazar tratamiento médico (de acuerdo con la Ley de Salud), pero no tiene el derecho

de mandar tratamiento. El médico tiene el derecho de ofrecer o denegar tratamiento (de acuerdo con la ley y su código profesional).

Una vez nacido, el bebé es el paciente del médico pediatra familiar, no los padres. Es responsabilidad del médico hacer beneficencia y no maleficencia al bebé de acuerdo con los mejores intereses. También es responsabilidad de los padres actuar respecto al mejor interés del niño. Todo depende del interés del bebé, en este caso evitar dolor y sufrimiento. Si fuese igual al caso de Bebé K – sin dolor y sufrimiento al bebé – posiblemente no importaría tanto mantener al bebé vivo un rato. Y si fuese nada más pocos días, se trataría de los daños en comparación con la violación de la fe de la madre, y vale la pena sostener al bebé o posiblemente intentar la resucitación.

Entonces la pregunta puede formularse de la siguiente manera: ¿hemos llegado al punto en el cual es apropiado que el médico anule los deseos de los padres por negarse a ofrecer tratamiento extensivo? Y la consideración del médico gira sobre el dolor infligido al bebé por procedimientos fútiles. Opiniones médicas pueden ser diferentes en este punto aunque existen maneras crudas para medir el dolor y el sufrimiento de un niño. Un factor en la incertidumbre o probabilismo de decisiones con respecto a casos análogos al presentado, se debe a la falta de una información total o completa:

Todas las decisiones... dependen en información adecuada y accesible. ... La calidad de la información y los datos disponibles a los profesionistas, familias... frecuentemente está inadecuada e incompleta.⁴³

En el caso presente la falta de información no se trata de la sobrevivencia del bebé, sino del grado de dolor o sufrimiento. Re-tomemos la pregunta original: ¿Debe el médico cancelar la cirugía y notificar a los médicos y a las enfermeras del hospital que no intenten la RCP de nuevo, a pesar de los deseos de los padres? Se podría concluir que sí, si la condición de sufrimiento y dolor del bebé son suficientemente graves; en esta situación el médico debe anular los deseos de

⁴³ NCB - Nuffield Council on Bioethics. 2006. Critical care decisions in fetal and neonatal medicine: Ethical issues. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.nuffieldbioethics.org/sites/default/files/files/CCD%20Chapter%209%20Conclusions%20and%20recommendations.pdf>.

los padres. Si es necesario un permiso legal corresponde a la jurisdicción estatal – en la gran mayoría de los casos los jueces habían mostrado estar de acuerdo con los médicos.

Debe de hacerse hincapié en que el análisis final no es puramente un cálculo racionalista por el balance entre casos o autoridades. Tenemos también que considerar el rol de las emociones en la experiencia personal:

Experiencia personal, formación profesional y social, perspectivas religiosas y culturales todos tienen un papel en el desarrollo de opiniones de la gente y no se puede hacer caso omiso de estos.⁴⁴

Además, con respecto a la conclusión final debemos recordar que, aunque parece éticamente apropiado mandar una orden de no-RCP y denegar la cirugía si el sufrimiento del bebé es grave, anular la voluntad de los padres también es de suma importancia. Se trata de negar el derecho de las personas para tomar decisiones que ellas consideren correctas. Por lo tanto, la decisión en este caso queda en una responsabilidad existencial por parte del médico. En conclusión: el uso correcto del método casuístico nos permite iluminar la conciencia del médico y aprobar un rechazo de tratamiento fútil, pero no dictar una decisión última.

Referencias

AAP - American Academy of Pediatrics. 1994. Guidelines on Forgoing Life-Sustaining Medical Treatment. [Versión electrónica]. Recuperada el 25 de agosto de 2011. Disponible en: <http://pediatrics.aappublications.org/content/93/3/532>.

AEP - Comité de Bioética de la Asociación Española de Pediatría, 2011. Marco ético de la Asociación Española de Pediatría. [Versión electrónica]. Recuperada el 25 de agosto de 2011. Disponible en: http://www.aeped.es/sites/default/files/marco_etico_AEP.pdf.

Ascension Health. 2011(a). In the Matter of Guardianship of L.W. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: http://www.ascensionhealth.org/index.php?option=com_content&view=article&id=246&Itemid=173%20

⁴⁴ NCB - Nuffield Council on Bioethics. 2006. Critical care decisions in fetal and neonatal medicine: Ethical issues. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.nuffieldbioethics.org/sites/default/files/files/CCD%20Chapter%209%20Conclusions%20and%20recommendations.pdf>.

Ascension Health. 2011(b). Messenger. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en:
http://www.ascensionhealth.org/index.php?option=com_content&view=article&id=250&Itemid=173.

Ascension Health. 2011(c). Gilgunn-Massachusetts General Hospital. [Versión electrónica]. Recuperada el 3 de septiembre de 2011. Disponible en:
http://www.ascensionhealth.org/index.php?option=com_content&view=article&id=245&Itemid=173.

Baby K. 1993. In the Matter of Baby K, 832 F.supp. 1022, E.D. Va. 1993.

Beauchamp, T L, Childress J F. 1999. Principios de Ética Biomédica. Masson, S.A., Barcelona.

Best, R G. 2009. Patau Syndrome Workup. Medscape. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://emedicine.medscape.com/article/947706-workup>.

Cortina, A, Martínez Navarro, E. 1996. *Ética*. Torrejón de Ardoz, Madrid. p. 165.

CENETEC – Centro Nacional de Excelencia Tecnológica en Salud. 2011. Secretaria de Salud, México. Catálogo Maestro de Guías de Práctica Clínica. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en:
<http://www.cenetec.salud.gob.mx/interior/catalogoMaestroGPC.html>

Check, J A. 2008. La bioética en la pediatría. Colegio de Bioética de Nuevo León. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en:
http://www.bioetica.com.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=208&Itemid=18.

EMTALA. 2011. Emtala.com. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.emtala.com/law/index.html>.

ERC - Consejo Español de Resucitación Cardiopulmonar. 2005. Recomendaciones 2005 en Resucitación Cardiopulmonar del European Resuscitation Council, p. 251. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en:
http://www.seslap.com/seslap/html/fcontinuada/pdf/nr_rcp.pdf

Foster, C. 2005. Burke: A tale of unhappy endings. *Journal of Personal Injury Law*: December. Issue 4/05: 293. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en:
<http://www.ethics-network.org.uk/commentaries/burke-a-tale-of-unhappy-endings/?searchterm=Glass v UK>.

Glass. 2011. Glass v UK, [Versión electrónica]. Recuperada el 6 de agosto de 2011. Disponible en: http://www.1cor.com/1315/?form_1155.replyids=344.

HAE - Hospital Axarquía, España. 2011. RCP Hospital Axarquía. [Versión electrónica]. Recuperada el 25 de agosto de 2011. Disponible en: http://issuu.com/formacionaxarquia/docs/documento_completo_rcp_hospital_axarquia_definitiv.

Herbert. 1983. 195 Cal. Rptr. 484 (1983).

Hernández-Arriaga, J, Aldana-Valenzuela, C, Iserson, K V. 2001. Jehovah's Witnesses and Medical Practice in Mexico: Religious Freedom, Parens Patriae, and the Right to Life, Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics. Vol 10, 47-52.

HGM - Hospital General de Móstoles, Madrid, España. Grupo de Trabajo de la Sociedad Española de Neonatología sobre Limitación del Esfuerzo Terapéutico y Cuidados Paliativos en recién nacidos. 2011. Decisiones de limitación del esfuerzo terapéutico en recién nacidos críticos: estudio multicéntrico. [Versión electrónica]. Recuperada el 22 de agosto de 2011. Disponible en: <http://www.elsevier.es>

L.W. 1992. In the Matter of Guardianship of L.W., 167 Wis.2d 53, 482 N.W.2d 60 (1992)

McHaffie, HE, et al. 1999. Withholding/withdrawing treatment from neonates: legislation and official guidelines across Europe, Journal of Medical Ethics. Vol 25, 440-446.

Lancioni, E, Pujol J. 2002. Situaciones especiales: RCP en pediatría. en Daniel Corsiglia y Javier Ruiz Weissner, Reanimación cardiopulmonar y cerebral, 4ta Edición, Cap 11.3. Versión electrónica]. Recuperada el 25 de agosto de 2011. Disponible en: http://www.fac.org.ar/edicion/guias_rcp/Cap11-3.pdf

NCB - Nuffield Council on Bioethics. 2006. Critical care decisions in fetal and neonatal medicine: Ethical issues. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.nuffieldbioethics.org/sites/default/files/files/CCD%20Chapter%209%20Conclusions%20and%20recomendations.pdf>.

NIH - Institutos Nacionales de la Salud, Biblioteca Nacional de Medicina de EE.UU. MedlinePlus, 2011. Trisomía 13. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.nlm.nih.gov/medlineplus/spanish/ency/article/001660.htm>

Pakhare, J. 2011. Trisomy 13 Syndrome (Patau Syndrome). Buzzle.com. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.buzzle.com/articles/trisomy-13-syndrome-patau-syndrome.html>.

Prince, 1944. Prince v. Massachusetts, 321 U.S. 158, 170, reh'g denied, 321 U.S. 804 (1944).

Quinlan. 1976. In Re Quinlan, 355 A.2d. (N.J. 1976).

Rosebush. 1992. In re Joelle Rosebush, 195 Mich. App. 675 (1992).

RCPCH - Royal College of Paediatrics and Child Health. 2004. Withholding and Withdrawing Life Sustaining Treatment in Children: A framework for practice. [Versión electrónica]. Recuperada el 21 de agosto de 2011. Disponible en: http://www.bapm.org/publications/documents/guidelines/Withholding&withdrawing_treatment.pdf.

Saikewicz. 1977. *Superintendent of Belcherton State School v. Saikewicz*, 370 N.E. 2d. 417 (1977).

Secretaría de Salud. 1993. Norma Oficial Mexicana NOM-007-SSA2-1993. Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de Salud, Comité Consultivo Nacional de Normalización de Servicios de Salud. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.salud.gob.mx/unidades/cdi/nom/007ssa23.html>

Secretaría de Salud. 2002. Norma Oficial Mexicana NOM-034-SSA2-2002, Para la prevención y control de los defectos al nacimiento. Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de Salud, [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.salud.gob.mx/unidades/cdi/nom/034ssa202.html>

SUBIO - Seminario Permanente de Reflexión Bioética de La Sociedad Uruguaya de Bioética. n.d. França-Tarragó, O, González, M L, López, M. et.al., Ética y eutanasia neonatal, Instituto de Ética y Bioética, Universidad Católica del Uruguay. Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: www.ucu.edu.uy.

Tripp, J, McGregor, D. 2009. Withholding and withdrawing of life sustaining treatment in the newborn. Arch Dis Child Fetal Neonatal Ed. 2006 January; 91(1): F67–F71. [Versión electrónica]. Recuperada el 20 de agosto de 2011. Disponible en: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2672657/>

U.S. Code. 2011. Title 42, Chapter 67, Child Abuse Prevention and Treatment and Adoption Reform. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://uscode.house.gov/download/pls/42C67.txt>

Wanglie. 1991. *In re the conservatorship of Helga M. Wanglie*, No. PX-91-283, District Probate Division, 4th Judicial district of the County of Hennepin, State of Minnesota.

Wikipedia, 2011(a). Baby Doe Law, [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: http://en.wikipedia.org/wiki/Baby_Doe_Law.

Wikipedia. 2011(b). Primum non nocere. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: http://es.wikipedia.org/wiki/Primum_non_nocere.

Wikipedia. 2011(c). Baby Doe Law. [Versión electrónica]. Recuperada el 7 de noviembre de 2011. Disponible en: http://en.wikipedia.org/wiki/Baby_Doe_Law.

6

Aprobación del maíz transgénico en México¹

Robert T. Hall

José Salvador Arellano

Introducción

México es el país con la mayor diversidad de maíz del mundo. Este grano, absolutamente esencial para la alimentación de la población, es además de gran importancia para la economía nacional. Así pues, la importación del maíz transgénico y los riesgos que conlleva es un asunto de preocupación y controversia para el país.

El caso específico es el siguiente: ¿Debe México dar a la empresa Monsanto permisos para la experimentación, estudios piloto y siembra para comercializar el maíz transgénico (RR diseñada para sobrevivir a un herbicida químico y Bt que contiene un insecticida)?

Este análisis es inicialmente una ilustración de la aplicación de la metodología casuística de la ética aplicada a una pregunta de interés político y público. Aunque normalmente se interrelacionan hechos, principios, casos, leyes y autoridades de una manera dialéctica, el propósito de este ejemplo plantea un análisis de manera sistemática, dividiendo estos puntos en cuanto que sea posible. Después de una revisión de los hechos, consideraremos casos paradigmáticos por analogía, leyes y casos legales relevantes (incluyendo políticas públicas y tratados internacionales), códigos, pautas e informes de grupos fidedignos, opiniones de autoridades expertas, perspectivas éticas teóricas prevelecientes en la cultura occidental, principios del medio alcance y perspectivas religiosas. Y por último, en un diálogo con estas autoridades enfrentaremos el problema de cuáles son los argumentos de mayor gravedad y elaboraremos a partir de ahí conclusiones provisionales.

1. Este capítulo está basado en la información del libro *Bioética de la Biotecnología*, José Salvador Arellano y Robert T. Hall, México, D. F.: Editorial Fontamara, 2012.

Debe señalarse también que las conclusiones en delicado problema no son definitivas sino “probables”, porque las consideraciones éticas del asunto del desarrollo y control de los organismos genéticamente modificados (OGMs), son poco claras. Debido a la falta de información confiable, para la toma de decisiones éticas sobre los efectos de modificaciones genéticas, resulta casi imposible asumir una postura ética de toda confianza sobre la aprobación o desaprobación. En relación con el desarrollo y aprobación de los OGMs, se ignoran casi todos los hechos y las consecuencias; no podemos analizar los riesgos ni los beneficios, y no estamos seguros de los valores, principios o fines que se deberían de aplicar. Lo cual no significa que la ética es inútil, sino que hay problemas relacionados con la biotecnología frente a los cuales debemos admitir la ignorancia o la falta de orientación ética, y que por ello mismo se debe de recurrir a una plataforma metodológica de reflexión como lo es la casuística.

Los hechos: Una revisión breve del contexto

De entrada resulta importante reconocer los beneficios potenciales de los OGMs en general, como los siguientes:²

- Una mayor producción por metro cuadrado y reducción de la deforestación.
- Incorporación de nuevas características nutricionales en los alimentos.
- Vacunas y productos farmacéuticos.
- Resistencia a plagas, insectos y reducción en el uso de fuertes insecticidas.
- Tolerancia a los herbicidas en plantas agrícolas.
- Plantas tolerantes a la sequía, salinidad o temperaturas extremas en regiones no previamente cultivadas o sujetas a cambio climático.

Además los peligros o riesgos potenciales para la salud y el medioambiente incluyen los siguientes:

1. Resistencia a los antibióticos.
2. Problemas de la salud y generación de nuevas alergias.
3. Sustancias tóxicas en los alimentos transgénicos.

2. Se encuentra una descripción y la documentación de los beneficios y peligros en nuestro libro Arellano, José Salvador y Robert T. Hall, *Bioética de la Biotecnología*, México, D. F.: Editorial Fontamara, 2012, pp. 143 – 158.

4. Transferencia de la propiedad transgénica a cultivos nativos y variedades ecológicas.
5. Matanza de insectos no objeto de manipulación genética.
6. Generación en insectos de resistencia a insecticidas.
7. El uso de cantidades masivas de herbicidas que producen enfermedades en áreas rurales.
8. Desplazamiento de poblaciones y desempleo.

Además existen diferencias de opinión también sobre la productividad de los transgénicos. Un informe de la Unión de Científicos Involucrados ³ (*Union for Concerned Scientists*) de los Estados Unidos afirma que “la ingeniería genética ha hecho poco para incrementar la cosecha de alimentos y follaje. Ante esta estadística, parece poco probable que esta tecnología vaya a jugar un papel de liderazgo con respecto a la alimentación mundial en el futuro”.⁴

Los hechos con respecto al maíz OGM en México

En México se encuentran actualmente más de 50 especies de maíz. Éste abarca el 38.5% del total de la superficie sembrada en México. Entre 1994 y 2008 la producción de maíz creció un 33% debido a un incremento de rendimiento de un 50% por hectárea, a pesar de una reducción en tierra bajo cultivo de un 13%.⁵

Previo a la expedición de algunos permisos, licencias o autorizaciones se encontró evidencia de contaminación por maíz transgénico en México por primera vez en 2001.⁶ Desde el año 2005, en México el maíz transgénico fue liberado al medioambiente tanto por accidente⁷ como de manera intencional. Vale mencionar que el artículo del Dr. Ignacio Chapela y David

3. “Failure to Yield,” (2009) http://www.ucsusa.org/assets/documents/food_and_agriculture/failure-to-yield.pdf, (5-11-2009)

4. “Failure to Yield,” (2009). http://www.ucsusa.org/assets/documents/food_and_agriculture/failure-to-yield.pdf, (5-11-2009)

5. Producción de maíz en México, Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA), Septiembre, 2009, http://www.sagarpa.gob.mx/saladeprensa/infografias_viejito/Documents/maiz/INFORMACI%C3%93N%20RELEVANTE%20MAIZ_8.pdf (5-01-2010)

6. Quist, D, & Chapela, I.H. (2001) Transgenic DNA introgressed into traditional maize landraces in Oaxaca, Mexico. *Nature* 414: 541-543.

7. México, DF, marzo 23 de 2006. La Procuraduría Federal de Protección al Ambiente, (PROFEPA): “La Profepa realizó por vez primera, el pasado 15 de marzo, la inspección de terrenos en los alrededores del poblado Lomas de Tablas en Las Vigas, Veracruz. En ese sitio se generó el 14 de diciembre de 2005 la liberación accidental de 270 toneladas de maíz amarillo, al descarrilarse 4 tolvas de ferrocarril que lo transportaban. En la etiqueta de los envases de este maíz se podía leer la advertencia: “puede contener organismos genéticamente modificados”. Durante la reciente visita de inspección del personal de la PROFEPA a mediados de este mes, se detectaron en el lugar ‘semillas y plántulas de maíz amarillo con alturas de hasta 20 centímetros en distribuciones no uniformes dentro de una superficie de aproximadamente 600 metros cuadrados’.”

<http://www.profepa.gob.mx/Profepa/ComunicacionSocial/BoletinesdeMedios/CP+035-06.htm> (10-01-2010)

Quist sobre el maíz OGM en México, publicado en la prestigiosa revista *Nature*, fue atacado por la industria biotécnica. Después de su publicación, Monsanto usó los servicios de la empresa Bivings Group para sabotear este informe. Por medio de una dirección de correo electrónico e informes falsos, Bivings y sus empleados engañaron a los editores para que se retractaran sobre el informe publicado, acto ocurrido por primera vez en los 133 años de la revista.⁸ Más tarde las investigaciones de Quist y Chapela fueron verificadas por el gobierno mexicano.

En octubre de 2009, el gobierno mexicano empezó a autorizar permisos para la siembra de maíz transgénico⁹ para investigación, en los estados de Sinaloa, Sonora y Tamaulipas.¹⁰ Los permisos para tales investigaciones piloto de campo incluyen a las empresas Monsanto y Dow Agro/ Pioneer.¹¹ Empero, la comunicación reveló poca información por medio de la cual se pueda evaluar la naturaleza de este maíz y los protocolos de investigación.

Casos paradigmáticos

Relacionados, en parte, al beneficio potencial y al peligro arriesgado de los organismos genéticamente modificados, existen casos buenos o malos. Aunque muchos de los beneficios potenciales todavía están bajo investigación, ya hay productos de la biotecnología importantes:

1. El arroz dorado que contiene la vitamina A ya está disponible en países en desarrollo donde la deficiencia de éste es un gran problema nutricional.¹²
2. Fue exitosa la inclusión en alimentos de una vacuna contra la Hepatitis B.¹³
3. Según el *International Service for the Acquisition of Agri-biotech Applications* (ISAAA), el desarrollo de plantas con sus propios insecticidas ha reducido el uso de pesticidas en un 8.4%.¹⁴

8. George Monbiot, The fake persuaders, Corporations are inventing people to rubbish their opponents on the internet, *The Guardian*, 14 May 2002, <http://www.guardian.co.uk/politics/2002/may/14/greenpolitics.digitalmedia> (29-05-2011)

9. Por ejemplo: “Resistencia a los insectos lepidopteros, protección contra el gusano de raíz, infestación de plagas tales como: gusano cogollero, barrenador del suroeste, barrenador de la caña de azúcar, elotero y tolerancia al glifosato.” Registro Nacional de Organismos Genéticamente Modificados Maíz http://www.cibiogem.gob.mx/OGMs/Solicitudes_Reg_OGMs.html (17-01-2010)

10. Autorizan sembrar más maíz transgénico, <http://www.eluniversal.com.mx/finanzas/74629.html> (10-01-2010)

11. Mexicomigrante.com, citando 22 de octubre de 2009 (ASIC/La Jornada), <http://www.mexicomigrante.com/?p=30093> (06-01-2010)

12. Clive James, “Brief 41 Global Status of Commercialized Biotech/GM Crops: 2009,” *International Service for the Acquisition of Agri-biotech Applications* (ISAAA), <http://www.isaaa.org/resources/publications/briefs/41/highlights/default.asp> (11-12-2010)

13. Romilio Espejo T., Organismos Genéticamente Modificados, http://www.fidamerica.org/admin/docdescargas/centrodoc/centrodoc_446.pdf (14-12-2010).

14. Clive James, “Brief 41 Global Status of Commercialized Biotech/GM Crops: 2009,” *International Service for the Acquisition of Agri-biotech Applications* (ISAAA),

4. La soya transgénica tolerante a los herbicidas en plantas agrícolas representa prácticamente el 100% de la soya cultivada en Argentina.¹⁵
5. El maíz transgénico tolerante a la sequía debido a temperaturas extremas ya está cultivado en los Estados Unidos, pero hasta la fecha sin resultados a gran escala.

Los casos contra la comercialización del maíz y otros OGMs también son muchos:

1. Basada en un estudio de ratas alimentadas con maíz transgénico, científicos franceses concluyeron: “Nuestro análisis revela claramente nuevos efectos secundarios para los tres OGMs relacionados con el consumo de maíz modificado genéticamente... Estos efectos se asociaban principalmente con las riñones y el hígado, órganos de la desintoxicación de la dieta, aunque de manera diferente entre los tres OGMs.¹⁶
2. Sin información específica sobre la naturaleza genética del maíz transgénico es imposible evaluar muchos riesgos a la salud. Por ejemplo, la leche, los huevos, el pescado y las nueces, contienen sustancias alérgicas peligrosas a mucha gente y, si algunos genes con estas propiedades son transferidos al maíz, podrían afectar a personas alérgicas. En 1996 se identificó que la soya modificada por un gen de la nuez de Brasil contiene una proteína que puede causar reacciones alérgicas en seres humanos.¹⁷
3. A través de la polinización cruzada (por el viento o por los insectos polinizadores), es probable que las variedades OGMs puedan contaminar variedades naturales. El que sigue es uno de los casos recogidos por Greenpeace en España, país donde se cultivó la mayor cantidad de productos transgénicos en la Unión Europea:

Félix Ballarín [Sariñena (Huesca)] lleva cinco años cultivando maíz ecológico. Hace unos años empezó a recuperar una variedad local “roja” muy apreciada en determinadas preparaciones culinarias de la región. En 2004 su cultivo fue contaminado por dos tipos de transgénicos, uno de ellos con un alto porcentaje. En 2007 el maíz que cultivaba Félix Ballarín fue contaminado nuevamente (había sembrado una semilla híbrida certificada

<http://www.isaaa.org/resources/publications/briefs/41/highlights/default.asp> (11-12-2010)

15. “Por qué Biotecnología” del ArgenBio, el Consejo Argentino para la Información y el Desarrollo de la Biotecnología http://www.porquebiotecnologia.com.ar/educacion/cuaderno/ec_43.asp?cuaderno=43 (14-12-2010)

16. de Vendômois JS, Roullier F, Cellier D, Séralini GE. A Comparison of the Effects of Three GM Corn Varieties on Mammalian Health. *Int J Biol Sci* 2009; 5:706-726. <http://www.biolsci.org/v05p0706.htm> (22-12-2010)

17. Nordlee J.A., S.L.Taylor, J.A.Townsend, L.A.Thomas and R.K. Bush. 1996. Identification of a Brazil-nut allergen in transgenic soybeans. *The New England Journal of Medicine*, 334(11):726-728, <http://www.nejm.org/toc/nejm/334/11> (14-12-2010)

ecológica). El Comité Aragonés de Agricultura Ecológica (CAAE) analizó su cosecha y detectó nuevamente la presencia de OMG. Consecuentemente, pese a haber sido víctima de una contaminación indeseada, la producción de sus 7,7 hectáreas fue descalificada (perdiendo la calificación de ecológica) por lo que, obligatoriamente, debe destinar dicha cosecha al mercado convencional ... significando una pérdida económica directamente imputable de 14.756 €.¹⁸

4. Con respecto a las consecuencias económicas de la agricultura de semillas transgénicas patentadas, en países como Argentina y India el desplazamiento y desempleo de pequeños granjeros es más que evidente. En 1998 el Banco Mundial, como parte de su programa de desarrollo y re-estructuración de deudas, forzó a India a aceptar semillas OGM de Cargill, Monsanto y Syngenta. La introducción de la agricultura biotecnológica requirió más fertilizantes y más herbicidas, haciendo que cada año los granjeros tuvieran que comprar semillas de nuevo a las grandes empresas. Esta dificultad económica resultó en grandes deudas que los granjeros no podrían pagar. En este país, según el periódico *The National*, 8 millones de granjeros habían abandonado sus cultivos en la década de 1991 a 2001. Además, según la misma fuente, después de 1997 hasta enero de 2009, se suicidaron 182,936 granjeros indios.¹⁹
5. Existe mucha controversia sobre la evaluación científica del maíz transgénico en Europa, con respecto a la prohibición de éste en Alemania.²⁰ La introducción en cualquier país del Maíz Bt, una variedad de maíz que contiene un insecticida, en la producción agrícola, es controversial.²¹ Dentro de la Unión Europea, el maíz Bt (específicamente el MON810) ha estado prohibido en Francia desde 2008 y en Alemania desde 2009.²²

18. Juan-Felipe Carrasco, *La coexistencia sigue siendo imposible: Testimonios de la contaminación*, Greenpeace – España, 2008; (Colaboraciones Mónica Parrilla, Marta San Román, Isabel Bermejo (Ecologistas en Acción), David Sánchez (Amigos de la Tierra), David Olmo, Comité Aragonés de Agricultura Ecológica, Marta Piqueras y Carlos Mateos (COAG), Asociación de Consumidores y Usuarios Ecológicos La Tierrallana... y cada una de las personas y empresas cuyo caso se describe en este documento.

19. Anuj Chopra, *Debt drives farmers to suicide*, *The National*, January 20, 2009, <http://www.thenational.ae/article/20090120/FOREIGN/850376237/1103> (19-09-2010)

20. Germany / Central Commission for Biological Safety: *No new evidence of environmental risks through genetically modified maize MON810* <http://checkbiotech.org/node/26830> (22-12-2010), http://www.gmo-compass.org/eng/news/455.no_new_evidence_environmental_risks_through_maize_mon810.html (22-12-2010)

21. Véanse en pro: <http://www.gmo-safety.eu/en/news/707.docu.html> (8-8-2009) y en contra: <http://noquierotransgenicos.files.wordpress.com/2009/04/cuaderno-transgenicos-2009-baja.pdf>. (8-8-2009)

22. *Germany bans genetically-modified maize: super resistant crop not welcome* <http://www.the-scientist.com/community/posts/list/454>. (8-8-2009)

Parte de la evidencia científica es la siguiente: En el año 2000 se llevó a cabo un estudio sobre los efectos del maíz Bt en organismos no-objetivos del insecticida en el Instituto Julius Kuehn en Kleinmachnow, Alemania.²³ El Instituto es una unidad del Ministerio Federal de Alimento, Agricultura y Protección del Consumidor (BMELV – por sus iniciales en alemán). En él existe un personal de más de 1000 empleados de tiempo completo trabajando en quince centros. Este estudio, “Monitoreando los efectos del Maíz Bt (Cry1Ab) en organismos no-objetivo,” utilizó campos de maíz en cinco ubicaciones diferentes.²⁴ En cada lugar se plantaron tres campos de maíz: maíz Bt, maíz isogénico (de la misma variedad) con insecticida y maíz isogénico sin insecticida. Los campos sufrieron plaga igual debido al “objeto” del insecticida el *European Corn Borer (Ostrinia nubilalis)*. El estudio inspeccionó y calculó las cantidades de organismos no-objetivos como áfidos, depredadores que comen áfidos (p.e. mariquitas), variedades de escarabajos del suelo, lombrices, arañas y moscas. Los investigadores contaron organismos no-objetivos de plantas seleccionadas al azar con distribución apropiada, usaron trampas para arañas y escarabajos y observaron moscas y aves, haciendo comparaciones con datos estándares. Se recopilaron datos durante cuatro años. Como resultados, los investigadores encontraron más lombrices en los campos de maíz Bt. No había diferencias significativas entre la cantidad de áfidos. En un año descubrieron una diferencia en depredadores, pero no en otros. Se encontraron más escarabajos por trampa en los campos de maíz Bt en número no significativo estadísticamente. Los datos sobre otros organismos (arañas) no fueron analizados sino hasta la fecha de publicación del informe (2 de octubre, 2007).

Por otro lado, hay un meta-análisis de investigación científica muy importante consistente una compilación y reseña de los resultados de estudios previos. El estudio, *Is the German suspension of MON810 maize cultivation scientifically justified?* por Agnès Ricroch, Jean Baptiste Bergé y Marcel Kuntz, por ejemplo, revisó 41 investigaciones desde 2008 y 2009, y 376 estudios después de 1996 sobre el impacto del maíz Bt en el medioambiente y en comestibles.²⁵ Los autores encontraron poca evidencia de los efectos que pueden apoyar la prohibición del cultivo del maíz Bt. Sin embargo, los estudios de revisión o meta-estudios, son esenciales para la política pública, ya que una política no se puede basar en un solo estudio.

Estos son solamente pocos de los casos paradigmáticos que trata del uso de organismos genéticamente modificados. Son análogos al problema de la aprobación del maíz transgénico en

23. http://www.jki.bund.de/nn_814028/EN/ueberUns/ueberUns__node.html__nnn=true (9-8-2009)

24. http://www.gmo-safety.eu/en/safety_science/151.docu.html (9-8-2009)

25. Transgenic Res DOI 10.1007/s11248-009-9297-5, Received: 7 May 2009 / Accepted: 9 June 2009; Springer Science+Business Media B.V. 2009,

<http://www.springerlink.com/content/r6052757667ng364/fulltext.pdf> (8-8-2009)

México en diferentes maneras y con grados distintos de probabilidad. No es cuestión de una búsqueda del único caso paradigmático relevante, sino de aprender desde la experiencia. Obviamente es difícil priorizar casos de distintos tipos relevantes a diferentes aspectos de la cuestión presente, pero algunos pueden ser más importante después de una consideración de las leyes apropiadas.

Tratados internacionales

El Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB), aprobado en 1992 en la “Cumbre de la Tierra” de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en Río de Janeiro, Brasil, tuvo tres objetivos:²⁶

- La conservación de la diversidad biológica
- El uso sostenible de los componentes de la diversidad biológica
- El reparto justo y equitativo en los beneficios que se deriven de la utilización de los recursos genéticos

Este convenio se aprobó con las firmas por parte de los países miembros el 5 de junio de 1992, y tomó efecto el 29 de diciembre 1993 con la ratificación de 43 países. En la actualidad, 177 países han ratificado el Convenio, incluyendo a México en 1993.

Puesto que la ONU no tiene fuerzas policiales, la operación e implementación del convenio se lleva a cabo por medio de los compromisos de los países. En este caso, los países signatarios se han comprometido *inter alia* a lo siguiente:

- Identificar los componentes de la diversidad biológica importantes para su conservación y utilización sostenible.
- Respetar, preservar y mantener los conocimientos tradicionales de la utilización sostenible de la diversidad biológica con participación de las poblaciones indígenas y las comunidades locales.
- Controlar los riesgos que plantean los organismos modificados por la biotecnología.

La bioseguridad, en relación con los organismos genéticamente modificados (OGMs), fue eventualmente establecida en 2000 por medio de otro tratado, el Protocolo de Cartagena, que tomó efecto en 2003 firmado por 139 países. Este acuerdo:

26. <http://www.cbd.int/> (07-11-2009)

Permite que los gobiernos señalen si están o no dispuestos a aceptar las importaciones de productos agrícolas que incluyan organismos vivos modificados, comunicando su decisión a la comunidad mundial a través de un centro de información sobre seguridad de la biotecnología...²⁷

Un principio de suma importancia establecido por los dos acuerdos, el Convenio sobre la Diversidad Biológica y el Protocolo de Cartagena, es el principio de precaución. Éste afirma que es necesaria una prueba definitiva del daño para justificar que el gobierno tome acciones para evitar riesgos; es suficiente que exista la posibilidad de que un alimento, por ejemplo, produzca efectos nocivos.

Ley mexicana

En México el control de los organismos genéticamente modificados queda bajo la Ley de Bioseguridad a través de los titulares de 5 secretarías (Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA), Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), Salud (SSA), Educación Pública (SEP), Hacienda y Crédito Público, y Economía (SHCP)) además del director general del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Se administra la ley por dos comisiones principales: la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad y la Comisión Intersecretarial de Bioseguridad de los Organismos Genéticamente Modificados. Es algo muy complicado; sin embargo con respecto a nuestros propósitos de evaluación ética, lo importante es la responsabilidad. La Ley de Bioseguridad:

...tiene por objeto regular las actividades de utilización confinada, liberación experimental, liberación en programa piloto, liberación comercial, comercialización, importación y exportación de organismos genéticamente modificados, con el fin de prevenir, evitar o reducir los posibles riesgos que estas actividades pudieran ocasionar a la salud humana o al medio ambiente y a la diversidad biológica o a la sanidad animal, vegetal y acuícola.²⁸

Por medio de la Ley y las Comisiones, el gobierno tiene responsabilidad de establecer criterios para licencias y permisos, hacer recomendaciones a las secretarías para autorizaciones, proponer proyectos y programas, así como de ejercer vigilancia.

No es necesario aquí revisar todo el establecimiento gubernamental para el control de organismos genéticamente modificados, sino indicar la relación entre la ley y la ética. La ley,

27-<http://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=protocolo%20de%20cartagena%20sobre%20bioseguridad&source=web&cd=1&ved=0CE8QFjAA&url=http%3A%2F%2Fbch.cbd.int%2Fdatabase%2Fattachment%2F%3Fid%3D10696&ei=fnMIULmwCojE2gWjmrTKBA&usg=AFQjCNHWZ-S9OQoHwCZUBXEJrNnuNubdoQ&cad=rja> (19-07-2012)

28. Ley de Bioseguridad de Organismos Genéticamente Modificados, <http://www.salud.gob.mx/unidades/cdi/nom/compi/ley180305.html> (19-07-2012)

según su Capítulo 2, está basada en, y contiene en sí misma, varios principios éticos básicos.

Entre estos se encuentra las siguientes:²⁹

- a. Un principio del medio ambiente. “El Estado tiene la obligación de garantizar el derecho de toda persona a vivir en un medio ambiente adecuado para su alimentación, salud, desarrollo y bienestar”.
- b. El principio de precaución. “El Estado Mexicano deberá aplicar el enfoque de precaución conforme a sus capacidades.”
- c. Una perspectiva científica. “Un análisis de riesgos basado en los conocimientos, las opiniones y la experiencia de los científicos y... en estudios y dictámenes científicamente fundamentados. También, es necesario apoyar el desarrollo tecnológico y la investigación científica de organismos genéticamente modificados que puedan contribuir a satisfacer las necesidades de la Nación”.
- d. Un principio de universalismo. “Se deberán observar los compromisos establecidos en tratados y acuerdos internacionales en los que tome parte los Estados Unidos Mexicanos”.
- e. Un principio de justicia social. “El Estado Mexicano cooperará en la esfera del intercambio de información e investigación sobre los efectos socioeconómicos de los OGMs, especialmente en las comunidades indígenas y locales.”
- f. Un principio del derecho a la información. “El Estado Mexicano garantizará el acceso público a la información en materia de bioseguridad y biotecnología”.

Casos legales

La leche genéticamente modificada

El problema de la leche transgénica es importante porque permite ejemplificar las dificultades que surgen de conflictos en tratados de la ley internacional. Existen varios informes de problemas de salud relacionados con leche que contiene hormonas de crecimiento bovino. Según el periodista John Robbins, por ejemplo:

La alimentación de niñas en China con una fórmula láctea les ha ocasionado el crecimiento prematuro en senos. Según el periódico oficial Diario China, pruebas médicas en bebés encontraron niveles de estrógeno en la sangre tan altos como los de mujeres adultas. Éstos son bebés de cuatro hasta quince meses de edad. La evidencia muestra fehacientemente que esto se debe a la fórmula de la leche.

29. Ley de Bioseguridad de Organismos Genéticamente Modificados,
<http://www.salud.gob.mx/unidades/cdi/nom/compi/ley180305.html> (19-07-2012)

No es la primera vez que ocurre algo así. En 1980, médicos en Puerto Rico empezaron a encontrar casos de pubertad precoz. Hubo niñas de cuatro años de edad con senos plenamente desarrollados, niñas de tres años con vello púbico y sangrado vaginal... Escribiendo años más tarde... la Doctora Carmen A. Saenz explicó la causa: “Claro que se observa en un 97% de los casos la aparición de tejido anormal en los senos... relacionado a la leche local... (contaminada por hormonas). Cuando quitamos la leche de nuestras pacientes jóvenes, normalmente sus síntomas desaparecieron.”³⁰

Además de China, Estados Unidos es uno de los pocos países del mundo que permiten la inyección de hormonas de crecimiento bovino en vacas lecheras. Ésta se prohíbe en Japón, Australia, Nueva Zelanda, y en la mayor parte de Europa.

Aunque había pocos casos legales, la comercialización de alimentos genéticamente modificados trata de toda una complejidad de relaciones entre patentes, tratados de libre comercio y derechos de países para proteger su biodiversidad. El primer caso a gran escala fue el de la leche modificada con un gen para aumentar el crecimiento por medio de una hormona patentada por la empresa Monsanto. Las vacas tratadas con inyección de rBGH – *Recombinant Bovine Growth Hormone* – normalmente producen un 15% más de leche que las vacas sin este tratamiento. Sin estudios científicos, la Administración de Alimentos y Drogas (FDA) de los Estados Unidos calificó a la leche genéticamente modificada como segura para el consumo humano de acuerdo con su doctrina de “equivalencia sustancial.”³¹ Eventualmente, se determinó que el tratamiento con el rBGH estimulaba la otra hormona IGF-1, provocando la división de células y encontrándose, además de la relación de esta hormona con la aparición de cáncer de mama, colon y próstata.³²

En 1993 la Unión Europea prohibió la importación de leche rBGH y aceptó solamente la etiquetada como “NO-rBGH.”³³ Esto provocó un conflicto al nivel de ley internacional entre el Tratado de Libre Comercio y tratados internacionales como el Convenio sobre la Diversidad Biológica de la ONU. La postura de la FDA de Estados Unidos fue que la prohibición europea

30. John Robbins, Female Infants Growing Breasts: Another Disaster From Hormones in Milk Production, Huffington Post, August 10, 2010, http://www.huffingtonpost.com/john-robbins/female-infants-growing-br_b_676402.html (10-08-2010).

31. La doctrina de equivalencia sustancial fue una Orden Ejecutiva del Presidente George H. W. Bush en 1992, una orden sin evidencia científica y sin un consejo científico independiente, pero basado en las recomendaciones de los ejecutivos de la empresa Monsanto. Debido al Orden Ejecutivo, no eran requeridas pruebas bioquímicas de toxicidad relacionadas con la composición genética y, además, no era necesaria la aprobación más que la requerida para cualquier comida por parte del gobierno para la comercialización de alimentos modificados.

32. Cancer Prevention Coalition, <http://www.preventcancer.com/about/epstein.htm> (21/09/2010)

33. Circle of Responsibility, “rBGH-Free Dairy,” <http://www.circleofresponsibility.com/page/15/dairy.htm>, citando The Scientific Committee on Veterinary Measures Relating to Public Health. “Assessment of Potential Risks to Human Health from Hormone Residues in Bovine Meat and Meat Products.” European Commission, April 30, 1999.

constituyó una restricción ilegal en comercialización de productos equivalentes. La postura de la Unión Europea fue que tenía el derecho de bioseguridad para decidir sí o no va a aceptar OMGs. En este caso, la Comisión Codex Alimentarius, que establece límites internacionales de tolerancia para sustancias químicas en alimentos que gobierna el Tratado de Libre Comercio tomó parte de la Unión Europea y no hubo desafío a la prohibición de la ésta frente la OMM y esto conforme al principio de que cada país tiene el derecho a decidir por sí mismo.³⁴ El caso no trata del maíz transgénico mexicano, pero es ilustrativo de conflictos legales internacionales sobre bioseguridad y comercio de cualquier decisión por parte de un gobierno con respecto al control de OMGs.

El maíz transgénico en México

Tras la publicación de existencia de maíz transgénico, en el año 2004 la Comisión para la Cooperación Ambiental (CCE), un órgano establecido por el Acuerdo de Cooperación Ambiental de América del Norte, del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN o NAFTA), publicó un informe sobre el maíz transgénico en México³⁵, donde se recomendaba que:

7. Para formular políticas de regulación y estrategias de conservación de la biodiversidad adecuadas, se requieren investigaciones ulteriores que permitan determinar las consecuencias de la acumulación de genes (múltiples genes nuevos, incluidos transgenes), vía el flujo genético...
8. En tanto no se realicen investigaciones y evaluaciones adecuadas sobre riesgos y beneficios de los efectos del flujo de genes de maíz transgénico hacia razas locales y teocintle, y se difunda mayor información entre los campesinos y las comunidades rurales, deberá seguirse aplicando la actual moratoria 5 a la siembra comercial de maíz transgénico en México. Sin embargo, esta moratoria no deberá aplicarse a cultivos experimentales cuidadosamente planeados y controlados si se ha de procurar información científica sólida para dar respuesta a la mayoría de las interrogantes referentes a la evaluación del riesgo de las variedades de maíz transgénico y sus posibles efectos.
9. Dado que la persistencia y la propagación de nuevos genes dependen en forma tan marcada de la tasa del flujo génico, el gobierno mexicano deberá fortalecer la moratoria al cultivo comercial de maíz GM, minimizando las importaciones de maíz transgénico vivo de países que lo cultivan comercialmente.
10. Un requisito de que el maíz importado de Estados Unidos y Canadá esté etiquetado, ya sea indicando su posible contenido de maíz GM o bien certificándolo como libre de transgénicos (actualmente Canadá no exporta a México maíz a granel).

34. <http://www.circleofresponsibility.com/page/15/dairy.htm> (29-05-2011).

35. Maíz y Biodiversidad: Efectos del maíz transgénico en México, © Comisión para la Cooperación Ambiental, 2004, <http://www.cec.org/maize/index.cfm?varlan=espanol>. Disponible por Greenpeace, México, <http://www.greenpeace.org/raw/content/mexico/prensa/reports/ma-iacute-z-y-biodiversidad-e.pdf> (10-01-2010).

Códigos y pautas de grupos fidedignos

Existen “autoridades” de diferentes tipos. En la búsqueda entre casos paradigmáticos y opiniones expertas es necesario determinar quiénes son los expertos y con qué autoridad hablan. Agencias oficiales y órganos gubernamentales tienen cierta autoridad, aunque el control actual de la Food and Drug Administration (FDA) de Estados Unidos por parte de empresas de biotecnología y laboratorios farmacéuticos ha impugnado sustancialmente la confianza en sus decisiones.³⁶ Con respecto a un asunto tan controversial como el maíz transgénico existe una polarización de opiniones a favor y en contra, y cada lado tiene su propia “información.” Aunque normalmente de confianza, sería un error tenerla total incluso en estudios universitarios, porque frecuentemente éstos son patrocinados por empresas con interés en promover los transgénicos.³⁷ Y a veces grupos de activistas como Greenpeace y Fondo Mundial para la Naturaleza (*World Wildlife Fund*) han hecho estudios muy respetables y han coleccionado datos de manera documentada sobre casos muy importantes. Ya se menciona el estudio informativo del Unión de Científicos Preocupados (*Union of Concerned Scientists*).

Dentro de varios informes con respecto al maíz OGM en México, la Comisión Nacional de Biodiversidad (CONABIO), publicó un estudio indicando que “Liberar maíz genéticamente modificado a nivel piloto o comercial creará riesgos a la diversidad genética del maíz que de manera inmediata tendrán costos institucionales de respuesta y gestión”. La CONABIO lo dijo: “Liberar maíz GM en el centro de origen y de diversidad genética de esta especie, y dónde aún habitan sus parientes silvestres, ... equivale a tomar riesgos muy elevados para los recursos genéticos de los maíces de México.”³⁸

En el año 2009, citando estudios de maíz y soya, como política organizacional aprobada por la Junta Ejecutiva, la Academia Americana de Medicina Ambiental (AAEM) declaró que:

...ya que los alimentos transgénicos no han sido sometidos a las pruebas para el consumo humano, y porque existe una amplia evidencia de daño probable, la AAEM ... pide una moratoria sobre los alimentos modificados genéticamente, la aplicación de inmediato prueba de larga duración de seguridad independiente, y el etiquetado de los alimentos modificados genéticamente, que es necesario para la salud y la seguridad de los consumidores.³⁹

36. Robin, Marie-Monique, *El mundo según Monsanto*, Barcelona: Ediciones Península, 2008; Krimsky, Sheldon, *Science in the Private Interest*, New York: Rowman and Littlefield, 2003.

37. Jennifer Ferrara, "Revolving Doors: Monsanto and the Regulators", *The Ecologist*, Sept/Oct 1998

38. Aleira Lara Galicia, Científicos y Agricultores rechazan las siembras de maíz transgénico. Preocupación por la soberanía alimentaria del país. Greenpeace, México, <http://www.ecoport.net/content/view/full/98219/> (21/03/11)

39. The American Academy of Environmental Medicine (AAEM), *Genetically Modified Foods*, Wichita, Kansas (USA), 2009, <http://www.aeonline.org/gmopost.html> (5-01-2010), citando *inter alia* los siguientes estudios:

Finamore A, Roselli M, Britti S, et al. Intestinal and peripheral immune response to MON 810 maize ingestion in weaning and old mice. *J Agric. Food Chem.* 2008; 56(23):11533-11539.

Perspectivas éticas teóricas comunes en la cultura occidental

Para cualquier evaluación casuística es necesario tomar en cuenta las perspectivas éticas comunes en la cultura occidental. En consideración de nuestra cuestión, éstas incluyen las siguientes:

Consecuencialismo

Desde la perspectiva utilitarista es preciso tomar en cuenta a todos los involucrados (*stakeholders*), considerando los riesgos y beneficios para unos y otros de manera adecuada. Hasta ahora, la mayoría de los beneficios afirmados con respecto al maíz transgénico son beneficios para los productores de alimentos, mientras que los riesgos acumulan primariamente a los consumidores. Con respecto a las decisiones sociales, la pregunta utilitarista es, ¿se debe o no aceptar el riesgo de sembrar y consumir el maíz transgénico? Esto depende en parte de la situación. Cuando se trata de aceptar el maíz transgénico con el potencial para incrementar la cosecha en un 50%, el riesgo no es el mismo en un país bien alimentado que en otro donde la gente está muriendo de hambre.

Ética ambiental

Si uno toma una perspectiva biocentrista o ecocentrista sobre la ética medioambiental, será necesario considerar el valor de los organismos y los ecosistemas en sí mismos, y no solamente como fuente de recursos para los seres humanos. Desde la perspectiva biocentrista, por ejemplo, hay dudas en relación al Maíz Bt transgénico y su efecto en las mariposas monarca. Desde la perspectiva ecocentrista, se considera que el despliegue de organismos genéticamente modificados por toda la faz del mundo destruiría o desplazaría a las especies originales. Ya se ha demostrado que el maíz denominado o etiquetado como “orgánico” en Europa puede contener hasta .9% de materia transgénica. Hay efectos irreversibles y no es buena idea decir “nos ocuparemos de las consecuencias más tarde”.

Malatesta M, Boraldi F, Annovi G, et al. A long-term study on female mice fed on a genetically modified soybean: effects on liver ageing. *Histochem Cell Biol.* 2008; 130:967-977.

Velimirov A, Binter C, Zentek J. Biological effects of transgenic maize NK603xMON810 fed in long term reproduction studies in mice. Report-Federal Ministry of Health, Family and Youth. 2008.

Racionalismo

El racionalismo insiste en la autonomía de cada persona para tomar sus propias decisiones. Parte esencial de autonomía es toda la información disponible. Cuando se oculta información esencial se le niega a la gente la oportunidad para el ejercicio de su autonomía. Esto implica un derecho de saber lo que contienen los alimentos que compramos y comemos, lo cual requiere etiquetar apropiadamente los productos comerciales como el maíz transgénico, para así brindar la autonomía de elegir a los consumidores. Etiquetar los OGM es ahora requerido en Europa, aunque no en muchos otros países.

Ética dialógica y justicia social

Con respecto a la revolución biotecnológica, es esencial tomar en cuenta el ámbito político-económico y las consecuencias de las acciones para todos los miembros de la población. La perspectiva dialógica insiste en la divulgación de información adecuada y la elaboración de políticas públicas con participación de representantes de todos los sectores de la sociedad. Obviamente, la promoción y comercialización de plantas y animales transgénicos generarán beneficios para las empresas biotecnológicas y agro-industriales; sin embargo es preciso tomar también en cuenta las perspectivas explícitas de la gente, expresadas en el medio público.

Virtudes, confiabilidad y competencia

Un punto principal de la antigua teoría de la ética, la ética de valores, es que mucho depende del carácter y los motivos de los actores. En el mundo de hoy esto requiere juicios con respecto tanto a los investigadores científicos como a las empresas involucradas. Hay corporaciones de confianza y otras con un historial que provoca muchas dudas e incluso desconfianza. Ya que el ámbito de la biotecnología de hoy es uno de muchísima competencia en el que frecuentemente las empresas tienen información desconocida al público, es sumamente preciso confianza en los expertos.

Además la perspectiva ideológica de mucha gente secular incluye un respeto para la naturaleza y para la sociedad indígena, que se expresa en el movimiento para el desarrollo sustentable y protección por comunidades naturales. Este valor secular fue reconocido en el Convenio de Biodiversidad de la “Cumbre de la Tierra”.

Libertarismo

El libertarismo es la devoción al ideal de libre mercado sin control gubernamental. Esto está basado en la filosofía de Adam Smith, quien argumentó que la búsqueda de los propios intereses por parte de cada individuo logra, inevitablemente, el bien común. Lo que todos los libertaristas comparten es el concepto de la propiedad privada, la afirmación de la eficiencia del capitalismo de libre mercado para lograr fines éticos y la mínima intervención del Estado. Su creencia es que si una actividad económica no es beneficiosa la gente no va a perseguirla. Desde esta perspectiva se puede permitir liberalmente tanto experimentación como comercialización del maíz transgénico.

Perspectivas religiosas

Cosmovisiones indígenas

En la religión Maya, así como en otras religiones mesoamericanas, Hun Nal Ye -- dios del maíz maya -- creó la tierra y era padre de los dioses gemelos héroes, quienes serían eventualmente el sol y la luna, los cuales tienen identidad con el maíz.⁴⁰ El propio ser humano fue creado del maíz. En la mitología Náhuatl, la diosa mexicana Chicomecóatl, patrona de la vegetación y especialmente el maíz, era diosa también de la fertilidad.⁴¹ Se celebran ritos de cosecha y festividades como la “misa milpera” (misa del campo de maíz) con bebidas y panes especiales. Común en la mitología mesoamericana es la idea moral de un pacto entre las deidades del maíz y los primeros seres humanos para cuidar a la tierra y el maíz.

Se considera un insulto a los dioses el modificar la estructura del maíz sagrado, y la probabilidad de que genes modificados se incorporen en todas las raíces y variedades del maíz nativo resulta una amenaza a la comunidad. Por lo cual la gente indígena está pidiendo amparo bajo la constitución mexicana que ofrece protección a su religión.

Religión católica

El documento fundamental, que establezca la postura de la iglesia católica con respecto a la biotecnología, es el Mensaje del Papa Juan Pablo II titulado *Paz con Dios creador, paz con toda la creación* de 1990. Argumentando que el deterioro ecológico forma parte de una profunda crisis moral con respecto al medioambiente, escribió:

Algunos elementos de la presente crisis ecológica revelan de modo evidente su carácter moral. Entre ellos hay que incluir, en primer lugar, la aplicación indiscriminada de los adelantos

40. “Maya Maize God,” Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Maya_maize_god (22-07-2012)

41. “Chicomecóatl” <http://es.wikipedia.org/wiki/Chicomec%C3%B3atl> (22-07-2012)

científicos y tecnológicos. Muchos descubrimientos recientes han producido innegables beneficios a la humanidad; es más, ellos manifiestan cuán noble es la vocación del hombre al participar responsablemente en la acción creadora de Dios en el mundo. Sin embargo, se ha comprobado que la aplicación de algunos descubrimientos en los campos industrial y agrícola producen a largo plazo efectos negativos. Todo esto ha demostrado crudamente cómo cualquier intervención en un área del ecosistema debe considerar sus consecuencias en otras áreas, y en general en el bienestar de las generaciones futuras...⁴²

Teología de liberación

La teología de liberación (de variedades tanto católicas como protestantes) ha puesto mucho énfasis en la obligación en la consideración a los pobres, así como de la injusticia de varios sistemas económicos. Considerando los efectos económicos de la revolución biotecnica sobre esa gente las palabras de Leonardo Boff, teólogo, filósofo y ecologista brasileño, son aptas:

En la reflexión ecológica vigente y en el discurso oficial se habla a menudo de desarrollo sostenible, entendiendo por tal aquel proceso que atiende a las necesidades de la generación actual sin sacrificar el capital natural, a la vez que toma en consideración a las generaciones futuras, que también tienen derecho a disfrutar de los bienes de la Tierra y de la cultura. Éste es un ideal irrealizable dentro del actual sistema de producción mundial de tipo capitalista y neoliberal, que aspira a maximizar los beneficios, que no respeta la relativa autonomía de la naturaleza y de los seres y que explota a las clases, a los pueblos, y la naturaleza.....

Con respecto a la ecología social, hay una deuda histórica de la sociedad organizada para con el pueblo, fundamentalmente en el tercer mundo, condenado a ser masa, a sobrevivir a mil tribulaciones y a ser menospreciados. Esta deuda se cobra mediante la organización social, comunitaria, sindical y partidista, que impone límites a la dominación y disputa el poder político para ordenar la sociedad con una mayor justicia social, democracia participativa y sentido de la colaboración entre todos.⁴³

Análisis y conclusiones

El propósito de este ensayo es ofrecer un ejemplo de la casuística como una metodología para la ética aplicada. No se trata de una revisión de todos los hechos ni asuntos relacionados con las decisiones sobre la introducción de maíz genéticamente modificado en México. Inclusive una reseña breve de los hechos relevantes sería una tarea enorme. Sin embargo, para fines de ilustración, déjenme suponer que son establecidos los hechos siguientes seguida por conclusiones éticas.

42. Citado por Fernando de Estrada, Desde la religión a la ecología, y desde la ecología a la religión, <http://www.ucalp.edu.ar/geram.html> (22-07-2012)

43. Leonardo Boff, *Del iceberg al Arca de Noé: El nacimiento de una ética planetaria*, Cantabria: Editorial Sal Terrae, 2003, p. 65-66.

Los hechos

Salud

El indicador más fuerte de los riesgos para la salud es la evidencia de las reacciones alérgicas, la cual no está disminuyendo sino incrementando. Los estudios en animales en los últimos diez años también han mostrado continuamente daños en los sistemas físicos. Además de que existe evidencia indicando que, en opinión de la Academia Americana de Medicina Ambiental, hay una asociación más que casual entre alimentos GM y efectos adversos para la salud.⁴⁴

Medio ambiente

La evidencia de los efectos ambientales de los organismos genéticamente modificados es más fuerte. Es un hecho que no se puede evitar la contaminación de las especies naturales, además de ser innegable el incremento en el uso de herbicidas y la generación en insectos de resistencia a Insecticidas.

Sociedad y economía

Con respecto a los efectos socio-económicos de la actual revolución OMG en el sector el agrario, existen casos paradigmáticos indicando problemas graves como el empobrecimiento de comunidades, el desempleo y el desplazamiento de poblaciones en la Argentina, así como de la tasa de suicidios de los pequeños agricultores en la India.

Análisis

El Principio de precaución

El Principio de Precaución no es una perspectiva teórica de la ética sino un principio de medio alcance desarrollado casuísticamente, teniendo en cuenta al medioambiente, las consecuencias y los derechos humanos de la gente. Es un principio de acuerdo al cual no es necesaria una prueba definitiva del daño para justificar que el gobierno tome acciones para evitar o gestionar los niveles de riesgo. Es suficiente que exista la posibilidad de que un alimento, por ejemplo, produzca efectos nocivos. Esta postura se presentó al escenario mundial en la Declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo en Brasil en 1992.

44. Además, desde la evidencia ya disponible, se puede concluir que la Orden Ejecutiva, 1992 del presidente George H.W. Bush en los Estados Unidos afirmando que las plantas y animales genéticamente modificados son sustancialmente equivalentes a las especies naturales fue un error y esto provoca dudas graves sobre la decisión del FDA de no poner a prueba los organismos genéticamente modificados

Con el fin de proteger el medio ambiente, los Estados deberán aplicar ampliamente el criterio de precaución conforme a sus capacidades. Cuando haya peligro de daño grave o irreversible, la falta de certeza científica absoluta no debe utilizarse como razón para postergar la adopción de medidas eficaces en función de los costos para impedir la degradación del medio ambiente.⁴⁵

México adoptó el principio mismo de precaución en su Ley de Bioseguridad diciendo que “Cuando haya peligro de daño grave o irreversible, la falta de certeza científica absoluta no deberá utilizarse como razón para postergar la adopción de medidas eficaces.”⁴⁶

Para entender el Principio de Precaución es necesario tomar en cuenta el contexto político y económico que ha predominado en el mundo antes del movimiento medioambiental.⁴⁷ Tanto legalmente como moralmente hace años existía una presunción a favor de la libertad para cualquiera actividad económica. Cuando no se sepa a ciencia cierta que una actividad como una descarga de toxinas va a dañar la salud de alguien, la decisión fue que la actividad puede ir adelante; la falta de certeza no era razón para infringir en la libertad. Al contrario de esta presunción, la postura de precaución afirma que sí se puede prohibir una actividad cuando hay razón para creer que es peligrosa. Esto implica que, en casos legales donde exista potencialidad de daño, quien proponga una acción tendrá la responsabilidad de probar que ésta no será de riesgo.

En el año 2000 el Protocolo de Cartagena (ONU) incorporó el principio de precaución aplicándolo específicamente a organismos modificados genéticamente:

El hecho de que no se tenga certeza científica por falta de información y conocimientos pertinentes y suficientes sobre la magnitud de los posibles efectos adversos de un organismo vivo modificado, en la conservación y utilización sostenible de la diversidad biológica en el país de importación, teniendo también en cuenta los riesgos para la salud humana, no impedirá a ese país, a fin de evitar o reducir al mínimo esos posibles efectos adversos, el adoptar una decisión, según proceda, en relación con la importación de ese organismo vivo modificado destinado para su uso directo como alimento humano o animal o para procesamiento.⁴⁸

Además en su *Comunicación sobre el recurso al principio de precaución* (2000), la Comisión de la Unión Europea adoptó el mismo principio y lo clarificó en otros documentos:

45. <http://www.un.org/documents/ga/conf151/spanish/aconf15126-1annex1s.htm> (07-11-2009); <http://www.unep.org/Documents.multilingual/Default.asp?DocumentID=78&ArticleID=1163> (07-11-2009).

46. Ley de Bioseguridad de Organismos Genéticamente Modificados, <http://www.salud.gob.mx/unidades/cdi/nom/compi/ley180305.html> (19-07-2012)

47. El principio de precaución en la conservación de la biodiversidad y la gestión de los recursos naturales, 2004, La Unión Mundial para la Naturaleza (IUCN), Policy and Global Change Series. Página 4. <http://www.pprinciple.net/publications/elprincipiodeprecaucion.pdf> (07-11-2009).

48. Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica (2000). Protocolo de Cartagena sobre Seguridad de la Biotecnología del Convenio sobre la Diversidad Biológica: texto y anexos. Montreal: Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica. Artículo 11.8.

No obstante, cuando existen motivos razonables para temer que efectos potencialmente peligrosos puedan afectar al medio ambiente o a la salud humana, animal o vegetal y, sin embargo, los datos disponibles no permitan una evaluación detallada del riesgo, el principio de precaución se ha aceptado políticamente como estrategia de gestión de riesgos en diversos ámbitos.⁴⁹

Sin embargo, el Principio de Precaución no es una regla que se puede usar indiscriminadamente; hay límites para el uso apropiado. Una decisión tiene que estar basada en “evidencia” de riesgos; por ejemplo evidencia, aunque no probatoria, de una relación entre transgénicos y alergias. El uso del Principio de Precaución queda siempre abierto a revisión a la luz de nuevos datos científicos, y es necesario designar a quién incumbe aportar las pruebas científicas necesarias para una nueva evaluación del riesgo.

Se puede juzgar por medio de consenso sobre tratados y leyes, tanto nacionales como internacionales, que el Principio de Precaución está bien establecido. El apoyo de este principio incluye autoridades expertas tal como diplomáticos relacionados a la ONU, científicos sociales y filósofos, los cuales han desarrollado y elaborado el concepto.⁵⁰

Dado todos los hechos ya resumidos es posible juzgar casuísticamente con gran probabilidad que la introducción de maíz transgénico en México en este momento es éticamente contraria al principio de precaución. Esto implica que los responsables dentro de varios órganos del gobierno deben limitar la introducción de dicho maíz a programas de experimentación muy bien controlados para proteger las raíces y variedades del maíz nativo. Además, el principio implica que los interesados en experimentar y comercializar maíz transgénico en México tienen que demostrar la bioseguridad de sus propuestas y proyectos.

Principio de autonomía y el derecho de saber -- Transparencia y Etiquetas

Permítasenos ejemplificar este principio con un caso de Robert Hall, que indica un consenso público sobre el derecho de saber. Cuando Bob vivió en el estado de West Virginia, la ventana del cubículo universitario daba directamente a la fábrica Union Carbide, la única fábrica en Estados Unidos que produjo MIC (methyl-iso-cyanate), el químico que mató a 20,000 personas en Bhopal India en 1984. La gente de la universidad y el pueblito cercano resultó muy

49- Síntesis de legislación. <http://europa.eu/scadplus/leg/es/lvb/l32042.htm> (07-11-2009).

50. Rosie Cooney, El principio de precaución en la conservación de la biodiversidad y la gestión de los recursos naturales, 2004, La Unión Mundial para la Naturaleza (IUCN), Policy and Global Change Series. <http://www.pprinciple.net/publications/elprincipiodeprecaucion.pdf> (07-11-2009); Per Sandin, A new virtue-based understanding of the precautionary principle, en M Bedau & E Parke (eds.), The Ethics of Protocells: Moral and Social Implications of Creating Life in the Laboratory, Cambridge, MA:MIT Press, 2009; Marko Ahteensuu, IN DUBIO PRO NATURA? A Philosophical Analysis of the Precautionary Principle in Environmental and Health Risk Governance, Department of Philosophy Report, Vol. 20, University of Turku, Finland, 2008.

preocupada no solamente por el MIC sino por otros químicos, los procesos de producción, las medidas de seguridad en caso de desastre, etc. La preocupación más importante fue la información. La empresa rehusó divulgar información tanto al público como al gobierno. La gente demandó su derecho a saber, diciendo que este es un derecho tanto del individuo como de la comunidad. Esto tiene que ver con la autonomía tanto de los vecinos de la fábrica como de los oficiales responsables, puesto que no se puede tomar decisiones apropiadas sin información. Cuando se oculta información esencial se le niega a la gente la oportunidad para el ejercicio de su autonomía.

Otra parte del derecho a saber tiene que ver con lo que contienen los alimentos que compramos. Esto requiere etiquetar apropiadamente los productos comerciales para así brindar la autonomía de elegir a los consumidores. Esta es una controversia grande y es, otra vez, una consideración ética desde la perspectiva racional. Etiquetar a los OGM es ahora requerido en Europa y otros países, aunque no en los Estados Unidos, México y Canadá.

Con respecto al maíz transgénico en México la gente tiene el derecho de saber en qué evidencia se basan solicitudes para permisos y decisiones del gobierno. En el caso de permisos para experimentar con maíz transgénico ni el gobierno ni las empresas han dado información suficiente para que alguien independiente pueda juzgar la bioseguridad. Aunque la ley mexicana mandó un registro de permisos autorizados para organismos genéticamente modificados, éste no contiene mucha información. Los secretos de las empresas y del gobierno nos hace suponer que a las decisiones a favor de permisos y licencias para actividades les falta justificación.

El derecho de saber es un principio de la ética medioambiental establecido en las leyes de muchos países,⁵¹ especialmente con respecto a fugas de toxinas, basura peligrosa, licencias para minería, datos sobre contaminación del aire, etc.⁵² La primera autoridad era Rachel Carson quien publicó su libro *Primavera silenciosa* en 1960.⁵³ Y el principio está establecido en México en la Ley Federal de Transparencia y Acceso a la Información Pública Gubernamental.⁵⁴ Específicamente, según la Ley de Bioseguridad, “El Estado Mexicano garantizará el acceso público a la información en materia de bioseguridad y biotecnología.”⁵⁵

51. “Right to Know”, http://en.wikipedia.org/wiki/Right_to_know (24-07-2012)

52. Véanse *The Right to Know Network*, <http://www.rtknet.org/> (24-07-2012) y el grupo Derecho a Saber, <http://www.derechoasaber.org.mx/> (24-07-2012)

53. Rachel L. Carson, *Primavera silenciosa*, Barcelona: Editorial Crítica, 2001

54. <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/244.pdf>;

http://www.profepa.gob.mx/innovaportal/file/1128/1/ley_federal_de_transparencia_y_acceso_a_la_informacion_publica_gubernamental__5-07-2010.pdf (24-07-2012)

55. Ley de Bioseguridad de Organismos Genéticamente Modificados,

<http://www.salud.gob.mx/unidades/cdi/nom/compi/ley180305.html> (19-07-2012)

Principio de Confianza -- Reputación de las empresas

Con respecto a la biotecnología hay mucho que saber y mucho que se desconoce. Es esencial, cuando el gobierno da permiso o una licencia a una empresa o a cualquier investigador científico, que se tenga toda la confianza en la empresa o el individuo.

Con respecto al maíz transgénico en México, la mayoría de las solicitudes para permisos de experimentación y proyectos piloto son de la empresa Monsanto. Ésta no es la única empresa en la industria biotecnológica con un record poco ético, pero es la más grande y la más ilustrativa de los abusos del poder corporativo. Y la reputación de esta empresa está bien documentada.⁵⁶ La confiabilidad de esta empresa es muy suspicaz como se puede demostrar por referencia a los hechos siguientes de record público:

Historia de la fabricación de sustancias tóxicas.

Los PCBs, un químico refrigerante, eran fabricados por Monsanto en su planta en Anniston, Alabama, en Estados Unidos, desde 1929, hasta su prohibición en 1977; aunque Monsanto sabía desde 1930 cuan peligroso era este químico. Monsanto empezó a producir DDT en 1944 y cuando se descubrió que éste era cancerígeno fue prohibido en Estados Unidos, por lo que la empresa dirigió su comercialización a los países en desarrollo (lo que sigue hoy en día). A partir del año 1950 Monsanto fue involucrado en experimentación con “Agent Orange” un arma química usada en Vietnam – experimentación que ahora está prohibida en México por la Ley de Bioseguridad.⁵⁷ El gobierno de Vietnam calcula que hay más de 800,000 víctimas viviendo actualmente con los efectos graves del uso del “Agent Orange.”⁵⁸

Etiquetas.

En 2003 Monsanto llevó a cabo una demanda en contra de Oakhurst Dairy, en el estado de Maine, por su publicidad que indicaba que su leche no contenía rBGH, aduciendo que esto era

56. Marie-Monique Robin, *El Mundo según Monsanto*, Barcelona: Ediciones Península, 2008; F. William Engdahl, *Seeds of Destruction: The hidden agenda of genetic manipulation*, Montreal: Center for Research on Globalization, 2007.

57. “La experimentación con OGMs o con cualquier otro organismo para fines de fabricación y/o utilización de armas biológicas queda prohibida en el territorio nacional.” Ley de Bioseguridad de Organismos Genéticamente Modificados, <http://www.salud.gob.mx/unidades/cdi/nom/compi/ley180305.html> (19-07-2012)

58. Tom Fawthrop, *Agent Orange Victims Sue Monsanto*, Special to CorpWatch November 4th, 2004, <http://www.corpwatch.org/article.php?id=11638> (19-09-2010). *Agent Orange, children and the Viet Nam War*, (2004-02-05) (Reuters), http://www.chinadaily.com.cn/english/doc/2004-02/05/content_303315.htm

discriminación en contra de los granjeros que usaban esta hormona.⁵⁹ Actualmente está patrocinando una campaña en contra de leyes para requerir etiquetas OGM en los Estados Unidos.

Sobornos.

Con respecto a la hormona rBGH, el diario “Ottawa Citizen” desplegó un informe en que decía que Monsanto estaba presionando a investigadores gubernamentales para aprobar su producto

La doctora Margaret Holden dijo que estaba en una reunión cuando agentes de Monsanto Inc., productor de la droga, hicieron una oferta de entre \$1 millón y \$2 millones a los científicos de “Health Canada” – una oferta que no se puede interpretar de otra manera sino como soborno. .⁶⁰

En enero de 2005 abogados de la Comisión de Valores y Cambio de los Estados Unidos acusaron a Monsanto por sobornos de \$700.000 (USD) a funcionarios del gobierno de Indonesia para evitar estudios científicos con riesgos medioambientales.⁶¹ Según el *New York Times*, en 2008 Monsanto evitó la publicidad y un castigo mayor pagando una multa de \$1 millón (USD).⁶²

Sabotaje.

Ya hemos mencionado el informe del Dr. Ignacio Chapels y David Quist sobre el maíz OGM en México, publicado en la prestigiosa revista *Nature*. Después de su publicación, Monsanto usó los servicios de la empresa Bivings Group para sabotear este informe. Por medio de informes falsos desplegados por Internet, Bivings y sus empleados engañaron a los editores para que se retractaran sobre el informe publicado, hecho ocurrido por primera vez en los 133 años de historia de la revista.⁶³

59. Matt Wickenheiser, Maine AG steps in to back Oakhurst, Portland Press Herald, http://www.organicconsumers.org/rbgh/maine_dairy.cfm (17-09-2010); El individuo que promulgó las pautas del FDA en 1994, estipulando que no era necesario etiquetar productos OMG, fue Michael Taylor – Comisionado Deputado para Políticas Públicas del FDA y ex abogado de Monsanto.

60. James Baxter, The Ottawa Citizen, Fri 23 Oct 1998. <http://www.ethicalinvesting.com/monsanto/news/10009.htm> (29-05-2011).

61. Monsanto Bribery Charges in Indonesia, <http://www.mindfully.org/GE/2005/Monsanto-Indonesia-Bribery27jan05.htm> (29-05-2011)

62. http://www.nytimes.com/2008/04/09/washington/09justice.html?_r=4&hp=&adxnml=1&pagewanted=1&adxnmlx=1207753251-JI+o3uq2UvHuOIH/XF8FTQ (29-05-2011)

63. George Monbiot, The fake persuaders, Corporations are inventing people to rubbish their opponents on the internet, The Guardian, 14 May 2002, <http://www.guardian.co.uk/politics/2002/may/14/greenpolitics.digitalmedia> (29-05-2011)

Supresión de información científica.

En 1991 un investigador de la Universidad de Vermont fue despedido por divulgar información sobre enfermedades graves que sufrieron vacas tratadas con rBGH.⁶⁴ Cuando otro científico, el Dr. Richard Burroughs, quien trabajaba para el FDA, mencionó en una entrevista que la FDA poseía información suficiente con respecto a los daños potenciales de la hormona rBGH para prohibir su uso, fue despedido inmediatamente.⁶⁵ En 1995, el Dr. Arpad Pusztai, investigador en el *Rowan Research Institute* en Escocia, fue despedido por sugerir que eran necesarias más pruebas en alimentos transgénicos antes de su comercialización.⁶⁶

Persecución: Demandas en contra de los granjeros.

Más relevante al caso de maíz transgénico en México, es el programa de demandas en contra de los granjeros víctimas de contaminación por productos OGM de Monsanto. En Estados Unidos y Canadá, los granjeros han descubierto que sus cultivos se han estado contaminando de genes modificados resistentes a los herbicidas de Monsanto. Como consecuencia, Monsanto ha llevado a cabo demandas en contra de los granjeros por “robar” sus genes patentados.⁶⁷ Algunos granjeros han ganado incluso con multas en contra de Monsanto;⁶⁸ sin embargo, el costo de defenderse contra las demandas es tan alto que los granjeros tienen que vender sus granjas a Monsanto.⁶⁹ Según el *Center for Food Safety*, en el año 2005, Monsanto empleaba 75 personas dedicadas a investigar y procesar casos en contra de granjeros.⁷⁰ Recientemente un agente del gobierno mexicano dijo que la empresa Monsanto tiene el derecho para “proteger” sus patentes en México de la misma manera.

Influencia de opinión pública.

64. Jennifer Ferrara, "Revolving Doors: Monsanto and the Regulators", *The Ecologist*, Sept/Oct 1998.

65. F. William Engdahl, *Seeds of Destruction: The hidden agenda of genetic manipulation*, Montreal: Center for Research on Globalization, 2007.

66. F. William Engdahl, *Seeds of Destruction: The Hidden Agenda of Genetic Manipulation*, Montreal, Canada: 2007

67. Nelson v. Monsanto, <http://www.nelsonfarm.net/> (20-09-2010)

68. Monsanto vs Schmeiser: The Classic David vs Goliath Struggle. <http://www.percyschmeiser.com/> (20-09-2010)

69. Robert Kenner, *Food, Inc.*, Participant Media, River Road Entertainment y *Magnolia* Pictures (2008); *Goliath and David: Monsanto's Legal Battles against Farmers*,

www.sourcewatch.org/index.php?title=Goliath_and_David:_Monsanto%27s_Legal_Battles_against_Farmers

70. *Monsanto Vs. U.S. Farmers*, Center for Food Safety, 2005.

<http://www.centerforfoodsafety.org/pubs/CFSMonsantovsFarmerReport1.13.05.pdf> (20-09-2010)

En la elección estadounidense de 2012 Monsanto gastó \$8,112,867 USD para vencer una iniciativa pública que iba a pasar una ley requiriendo etiquetas “Organismo Genéticamente modificado” en alimentos transgénicos en el estado de California. Según el diario *The Guardian*:

Monsanto, otras “agribusiness” y compañías de alimentos han gastado más de 45 millones de dólares para impedir que pase la medida del estado de California, la que requeriría el etiquetado de algunos alimentos genéticamente modificados (GM o transgénicos). La medida llamada Proposición 37 es una de las más disputadas en las balotas de California este martes día de elecciones (USA)⁷¹

Si pasa, obligaría el etiquetado de los alimentos GM vendidos en los supermercados, pero no cubriría los restaurantes. Tiene algunas ambigüedades, por ejemplo la ley no etiquetaría las carnes de animales alimentadas con maíz GM. Aún con esas limitaciones, el “agribusiness” y las compañías de alimentos han quintuplicado esfuerzos para eliminar esta propuesta, solo Monsanto ha gastado más de 8 millones.⁷²

Conclusión

¿Es apropiado tomar en consideración el carácter y la cultura corporativa de una empresa en decisiones con respecto a actividades económicas? El Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas (CIOMS), en sus pautas para la investigación biomédica en seres humanos, dice: “Las responsabilidades básicas de los comités de evaluación ética son considerar las calificaciones de los investigadores, incluyendo su formación en investigación.”⁷³ Debido a la naturaleza de las actividades de investigación y comercialización es absolutamente esencial la confianza entre los investigadores, los administradores de las empresas, los oficiales gubernamentales responsables y el público. No es posible la vigilancia de todas las actividades: se puede fabricar o suprimir evidencia, se puede apresurar o sobornar a los responsables, son posibles campañas públicas de des-información.

Entonces queda la cuestión: ¿Es la falta de confianza en una compañía de biotecnología suficiente, como asunto de política pública, para negar permisos de experimentación, estudios piloto y la producción comercial a la empresa Monsanto? Claro que es necesario contestar que sí; pero este juicio no es totalmente subjetivo, sino basado en: 1) evidencia de actividad ilegal y 2) casos documentados de daño evitable en los cuales la empresa se ha negado a modificar sus actividades.

71 <http://votersedge.org/california/ballot-measures/2012/november/prop-37> (09-11-2012)

72 <http://anamariaquispe.com/2012/11/05/45-millones-de-dolares-para-ocultar-la-verdad/> (09-11-2012) traducido de *The Guardian*, Monday 5 November 2012 <http://www.guardian.co.uk/environment/2012/nov/05/prop-37-food-gm-bill> (09-11-2012)

73 El Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas (CIOMS) en colaboración con la Organización Mundial de la Salud, Pautas éticas internacionales para la investigación biomédica en seres humanos, Ginebra, 2002. http://www.cioms.ch/pautas_eticas_internacionales.htm

Así que la conclusión general de un análisis casuístico es, dada su responsabilidad de ejercer la precaución con respecto a la bioseguridad y el carácter corporativo de la empresa Monsanto, que las autoridades mexicanas deben negar los permisos para la experimentación, los estudios piloto y de producción comercial de maíz transgénico a la empresa Monsanto y debe hacer pública toda la información científica a su disposición.⁷⁴

74: Debido al análisis del principio de confianza, esta conclusión aplica únicamente a la empresa Monsanto. Sería necesario juzgar otras empresas por sus propios méritos. Sin embargo, el principio de precaución y el derecho de saber aplican a todas las solicitudes con respecto al maíz transgénico.

7

Universalismo y valores éticos: Un análisis casuístico

José Salvador Arrellano Rodríguez

Robert T. Hall

Introducción

Una crítica común de la casuística como metodología de la ética aplicada es que desde esta perspectiva no se pueden abordar problemas inter-culturales. Si existen diferencias entre perspectivas éticas, especialmente en un contexto global, se dice, sería necesaria tratar estas a nivel teórico. Argumentamos en este capítulo que la casuística es un método muy viable para abordar tales problemas. Explicamos nuestra perspectiva no en un contexto de ética teórica, sino con respecto a una discusión específica de valores universales, y ofrecemos una estrategia alternativa basada en una perspectiva casuística con respecto al universalismo de la moral.

Un informe importante titulado “Universalismo y valores éticos para el medioambiente” por parte del grupo Ética y Cambio Climático en Asia y el Pacífico (ECCAP) de la UNESCO, realiza un análisis del desarrollo de diversos documentos de la ONU, entre otros con la “Declaración Universal de Derechos Humanos (Informe Bangkok),”¹ como un intento de lograr consenso universal sobre los valores humanos. El informe ofrece opiniones y estrategias sobre lo que se puede esperar a partir del fenómeno de la globalización, además de una propuesta con respecto a la conceptualización y promoción del desarrollo multicultural de valores universales en el futuro.

1. Jasdev Singh Rai, Celia Thorheim, Amarbayasgalan Dorjderem and Darryl Macer, “Universalism and Ethical Values for the Environment,” Ethics and Climate Change in Asia and the Pacific (ECCAP) Project, Working Group 1 Report, Bangkok: UNESCO, 2010. <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001886/188607e.pdf> (19/11/2010). Referencias a páginas en este Capítulo refiere a este documento.

El propósito del proyecto del grupo ECCAP en su Informe Bangkok fue “enfocar tratados internacionales en metas armonizadas, en lugar de valores universales generados a partir de tradiciones predominantes, y promover un depositario de sistemas de valores de diferentes visiones del mundo que puede fortalecer el compromiso con metas dentro de una comunidad, una región o un pueblo” (p. 1). Así que, en vez de una justificación filosófica de valores universales, la pregunta principal del proyecto ECCAP fue ¿cuál es la naturaleza del acuerdo que ya existe sobre valores éticos universales? -una pregunta importante con respecto al desarrollo de la posibilidad de una moralidad universal. Además, este Informe plantea una pregunta importante con respecto a la consideración de la ética aplicada a problemas globales del medioambiente: “¿Es importante o apropiado buscar valores universales, o se debe enfocar más en un marco de valores pluralistas medioambientales?” (p. 2)

Crítica de la Declaración Universal de Derechos Humanos

La destacada “Declaración Universal de Derechos Humanos”² (UDHR, por sus siglas en inglés) de la ONU, a pesar de ser citada en textos famosos, adoptada por varias naciones y utilizada como base de acuerdos internacionales, es, en opinión de los autores del Informe Bangkok, interesante precisamente por su falta de acuerdo universal. Claro, la Declaración es una afirmación de derechos humanos firmada por casi todas las naciones del mundo, pero la formulación y el lenguaje es supremamente occidental en orientación.

Según los autores de este informe, se desarrolló el concepto de derechos humanos en culturas occidentales para proteger individuos en contra del poder absoluto del estado:

En esta tradición, era la prerrogativa del estado regular cada aspecto de la vida del individuo, usar violencia y controlar la libertad de cualquier persona dentro de su territorio. La idea de proteger individuos de este poder inmenso por medio de una colección de derechos es tan razonable como una manera de restringir el poder del estado moderno. (p. 16)

Por contraste con el concepto occidental de derechos humanos, los autores citaron el concepto de Dharma en las culturas del sureste de Asia. En estas culturas el rey tiene el deber de proteger a los sujetos de manera justa con poder acorde a su Dharma. Los individuos tenían obligaciones y deberes en vez de derechos. En China la relación entre el individuo y la sociedad estaba basada en armonía en vez de derechos de los individuos, así como en estados islámicos se basa esta relación en obediencia a la voluntad de Dios. Hay muchas sociedades viviendo bajo un

2. <http://www.un.org/es/documents/udhr/> (Última revisión: noviembre, 2010).

tipo de paternalismo estructurado. Según los autores, la orientación occidental de la Declaración es evidente en su enumeración de los derechos humanos.

Así que el grupo Ética y Cambio Climático en Asia y el Pacífico concluyó:

Se puede desafiar a la universalidad (de la Declaración Universal de Derechos Humanos) puesto que hay un número significativo de estados los cuales han promulgado su propia versión con posiciones en conflicto substancialmente con el UDHR, además de otros estados los cuales no han implementado la UDHR o sus convenciones subsecuentes. Los poderes dominantes que escribieron la UDHR eran los que ganaron la II Guerra Mundial. Por lo tanto, muchos países colonizados se quedaron sin representación en la formulación del documento. Los pocos estados (orientales) no colonizados, representados en la aprobación del documento en 1948, eran gobernados por personas influenciadas fuertemente por las civilizaciones occidentales y educadas en universidades occidentales. A los representantes de países no europeos no les gustó ser considerados como 'primitivos' y, consecuentemente aceptaron voluntariamente el lenguaje y los conceptos utilizados en textos como la UDHR. Sin embargo,... algunos países como Irán lo han descartado como documento basado en valores judío-cristianos secularizados. (pp. 15-16).

Considerando la naturaleza de los derechos enumerados en la Declaración, es muy difícil desmentir esta conclusión.³

Por lo tanto, para detectar el desarrollo de un verdadero universalismo de valores es necesario empezar con otros documentos de la Organización de Naciones Unidas – convenios y tratados internacionales más recientes. Por eso, el grupo ECCAP empezó a analizar los documentos relacionados con su tema de interés: el medioambiente.

3. Los autores enumeraron los derechos específicos en la UDHR diciendo que es obvio su orientación occidental: *“Article 1) All humans are born free and equal in dignity and rights; 2) entitlement to rights without distinctions of race, colour, sex, language, religion, politics, nationality, property, birth or other status; 3) right to life, liberty and security of person; 4) prohibition of slavery and servitude; 5) prohibition of torture and inhuman treatment; 6) right of recognition before the law; 7) equality before the law; 8) right to an effective legal remedy; 9) prohibition of arbitrary arrest, detention and exile; 10) right to an impartial tribunal hearing; 11) presumed innocence until proven guilty; 12) protection against arbitrary interference with privacy, family, home, correspondence, honour or reputation; 13) freedom of national and international movement; 14) right to foreign asylum from political persecution; 15) right to a nationality; 16) right to consenting marriage and protection of the family unit; 17) right to own property; 18) right to freedom of thought and conscience, choice of religion and freedom to teach, practice and worship; 19) right to freedom of opinion and expression and right to seek, receive and impart information through any media; 20) right to freedom of peaceful assembly and association; 21) access to government, public service and genuine elections expressing the will of the people; 22) right to social security; 23) right to work, free choice of employment, equal pay for equal work and trade union membership; 24) right to rest and leisure; 25) standards of living adequate for health, well-being, security and child protection; 26) free elementary education and access to higher education on the basis of merit; 27) right to participate in the arts, science and cultural life, with protection of author interests; 28) right to an international social order able to realize these rights and freedoms; 29) everyone has duties to their community and is subject to laws which respect general welfare and the rights and freedoms of others; and, 30) discouraging any act aimed at the destruction of these rights and freedoms.”*

La trayectoria de la ONU hacia el universalismo

Basado en el informe de 1983 “Nuestro futuro común” de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, la Asamblea General de la ONU convocó a la Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro en 1992 para considerar asuntos como contaminación, cambio climático, la pérdida de biodiversidad y el agotamiento de recursos naturales. Este congreso produjo sub-conferencias, tratados y protocolos: la “Convención marco de las Naciones Unidas sobre el cambio climático” (UNFCCC, 1992), la “Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo,” el “Convenio sobre la diversidad biológica” y el “Protocolo de Kyoto.”

(1) Debido a dificultades previas de incorporar la preservación del clima dentro de la protección de un ‘patrimonio natural de la humanidad,’⁴ se desarrolló una estrategia nueva y un nuevo acuerdo adoptado en la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro. La idea principal del documento “Convención marco de las Naciones Unidas sobre el cambio climático” (UNFCCC, 1992)⁵ es que sistemas ecológicos del medioambiente son apoyos vitales y propiedades de toda la humanidad. Sin embargo, como principio, la implementación y vigilancia queda en manos de las partes (las naciones) al acuerdo. El objetivo general del UNFCCC, era lograr: “la estabilización de las concentraciones de gases de efecto invernadero en la atmósfera a un nivel que impida interferencias antropógenas peligrosas en el sistema climático”. Los autores del Informe Bangkok identificaron que la Convención incluye los siguientes cinco puntos como principios o valores universales:

Equidad: “Las Partes deben proteger el sistema climático en beneficio de las generaciones presentes y futuras, sobre la base de la equidad.” (Art.3.1).

Responsabilidades comunes pero diferenciadas conforme a sus respectivas capacidades: “Reconociendo que la naturaleza mundial del cambio climático requiere la cooperación más amplia posible de todos los países y su participación en una respuesta internacional efectiva y apropiada, de conformidad con sus responsabilidades comunes pero diferenciadas, sus capacidades respectivas y sus condiciones sociales y económicas” (Preámbulo).

Vulnerabilidad: “Deben tenerse plenamente en cuenta las necesidades específicas y las circunstancias especiales de las Partes que son países en desarrollo, especialmente aquellas que son particularmente vulnerables a los efectos adversos del cambio climático.” (Art.3.2).

4. Referencia a la “Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural” de UNESCO de 1972. <http://whc.unesco.org/archive/convention-es.pdf> (05-08-2012)

5. <http://unfccc.int/resource/docs/convkp/convsp.pdf>

Precaución: “Las Partes deben tomar medidas de precaución para prever, prevenir o reducir al mínimo las causas del cambio climático y mitigar sus efectos adversos.” (Art.3.3).

Desarrollo sostenible: “Las Partes tienen derecho al desarrollo sostenible y deben promoverlo.” (Art.3.4).⁶

(2) Además de los cinco principios del UNFCCC, otro acuerdo de la Cumbre de la Tierra, la “Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo” (1992), mencionó los principios universales de participación y paz.⁷

Participación: “Las mujeres desempeñan un papel fundamental en la ordenación del medio ambiente y en el desarrollo.” (Principio 20) y “Las poblaciones indígenas y sus comunidades, así como otras comunidades locales, desempeñan un papel fundamental en la ordenación del medio ambiente.” (Principio 22).

Paz: “La paz, el desarrollo y la protección del medio ambiente son interdependientes e inseparables.” (Principio 25)

(3) El Informe Bangkok trata de otro acuerdo de la UNESCO proveniente de la Cumbre de la Tierra: el *Convenio sobre la diversidad biológica*.⁸ Este convenio, según los autores del Informe, pone énfasis en compromisos y acciones de las “partes” (los estados que han firmado el convenio) en vez de valores universales de la humanidad. Mencionaron varios “principios,” aunque parecen más de administración o gestión de la biodiversidad que principios éticos universales –descentralización de decisiones, por ejemplo, reconocimiento de efectos impredecibles, el pago por los que generan costos (internalización de costos), efectos sobre

6. Los autores del informe consideraron que estos principios no son estrictamente universales o no han logrado el universalismo porque son derechos de seres humanos y no reconocen esta visión a los ecosistemas (tienen una perspectiva antropocéntrica) porque diferencian responsabilidades entre los estados participantes. De hecho, podríamos indicar que pudieran considerarse como universales, aunque en efecto siempre guardan una perspectiva antropocéntrica en vez de ecocéntrica.

7. Los autores citaron el frase “Human beings are at the centre of concerns for sustainable development” como evidencia de un principio de derechos humanos. Este punto sobre seres humanos como centro de sustentabilidad nos parece parte del antropocentrismo y no una declaración de derechos humanos en sí.

8. <http://www.cbd.int/convention/convention.shtml>; <http://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf> (Última revisión: noviembre, 2010); <http://www.cbd.int/> (Última revisión: noviembre, 2009).

generaciones futuras, participación por todos los involucrados y consideración de conocimientos locales. Estos son principios importantes para la ética aplicada, pero lo más importante con respecto a valores universales es el enfoque del *Convenio sobre la diversidad biológica* en ecosistemas. En el Informe, los autores insisten en que “todas las especies y el medioambiente deben ser respetados y preservados no solamente por su valor para los seres humanos, sino de acuerdo a sus propios derechos” (p. 24). Así que la perspectiva bio- y eco-céntrica en vez de antropocéntrica es la contribución principal de este documento al desarrollo de valores universales – un valor no tomado en cuenta en la Declaración Universal de Derechos Humanos.

(4) El *Protocolo de Kioto de la convención marco de las Naciones Unidas sobre el cambio climático*⁹ está aun más enfocado en la implementación que en afirmación de principios universales nuevos. Entre los objetivos específicos está la reducción (en el año 2012) de CO₂ en un 5% respecto a los niveles registrados en 1990 en los países desarrollados. Sin embargo, los autores del Informe Bangkok se mostraron críticos con Kioto y con el UNFCCC respecto a la implementación de los principios universales. Anotaron que el Protocolo se basa en principios antropocéntricos con énfasis en la soberanía de los estados partes (p. 28). Esta crítica es importante, en nuestra opinión, porque está basada en una conceptualización de la ética aplicada como en proceso de deducción desde valores o principios universales.

(5) La *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*¹⁰ es el documento de la UNESCO más reciente (2005) analizada por el grupo Ética y Cambio Climático en Asia y el Pacífico. Notaron que esta Declaración en su preámbulo es mucho más eco-céntrico que textos previos de la UNESCO, suponiendo “que los seres humanos forman parte integrante de la biosfera y de que desempeñan un importante papel en la protección del prójimo y de otras formas de vida, en particular los animales”. Además nuestros autores observan la manera en que esta postura es más acorde con la perspectiva de la cultura de India y que esto indica la incorporación gradual de perspectivas alternativas. Sin embargo, esta Declaración todavía está dominada por una perspectiva occidental de absolutismo de derechos humanos. Específicamente, con relación al lenguaje del Artículo 3 sobre “Dignidad humana y derechos humanos” que dice:

1. Se habrán de respetar plenamente la dignidad humana, los derechos humanos y las libertades fundamentales.
2. Los intereses y el bienestar de la persona deberían tener prioridad con respecto al interés exclusivo de la ciencia o la sociedad.

En su análisis de la *Declaración universal sobre Bioética y Derechos Humanos* los autores del Informe se mostraron explícitos con respecto a la diferencia entre las perspectivas

9. <http://unfccc.int/resource/docs/convkp/kpspan.pdf>

10. http://portal.unesco.org/es/ev.php-url_id=31058&url_do=do_topic&url_section=201.html

occidentales y orientales -- una diferencia que tiene mucho que ver con el proyecto del universalismo ético:

En comunidades indígenas y en algunas civilizaciones grandes, tal como las de China e India, el énfasis y el principio de derechos fundamentales no pertenece al individuo ni a la sociedad (el colectivo), sino al balance entre el individuo y la sociedad en un juego sutil de deberes, responsabilidades y protecciones. La red integral de Dharmas en las tradiciones de India, o responsabilidades filiales en la cultura china queda sin articulación e insuficientemente enfatizada en la Organización de Naciones Unidas. El desarrollo de una jerarquía de normas culturales dentro de sus tratados, tiene el efecto de poner estas convenciones difíciles para establecer la práctica en grandes poblaciones a través del mundo, porque mucha gente piensa de manera diferente. En varias comunidades se ve la promoción de estos valores en tratados de la ONU como colonización. (p. 30)

Concluyeron los autores: “Esto hace a la ONU ineficaz en varios lugares y hace sus convenciones ‘universales’ nada más en retórica que en realidad.”

En total, el análisis de los documentos de la ONU sobre protección del medioambiente por el grupo Bangkok nos da a reconocer que la organización mundial se encuentra en una trayectoria hasta la identificación y afirmación entre los estados participantes de algunos valores universales: sustentabilidad, equidad, responsabilidades comunes, precaución, participación, vulnerabilidad, soberanía estatal, paz y solidaridad. El problema, según el grupo ECCAP es el lenguaje occidental de derechos humanos en esta trayectoria que socava su intento y pone en duda la idea de valores universales. Los filósofos occidentales siempre han pretendido lograr una ética de valores universales. Sin embargo, desde la perspectiva del grupo Ética y Cambio Climático en Asia y el Pacífico, el proyecto de la Organización de las Naciones Unidas, no ha tenido éxito debido a la diversidad cultural del mundo. Y desde nuestra perspectiva casuística estamos muy de acuerdo. Nuestra diferencia queda en la estrategia para lograr progreso en el futuro.

La postura del grupo ECCAP: El pluralismo de valores culturales

Debido al enfoque occidental de derechos humanos de la Organización de Naciones Unidas con respecto a valores universales, los autores del Informe Bangkok tienen sus dudas. Declaran que aunque la mayoría de los estados han aceptado el lenguaje de derechos universales, esta estrategia todavía está ligada a conceptos de universalismo que tienen sus raíces en la tradición occidental: “O por intención o por falta de cuidado, esto se convirtió en lenguaje dominante y en base conceptual....” A pesar del intento para ser inclusiva de tradiciones

culturales, cualquier acuerdo “eventualmente tendrá una jerarquía de privilegio influenciada por el paradigma hegemónico de los que han escrito la convención.” Afirman:

Se encuentra universalidad fundada en la suposición que toda la gente es ‘representada’ por sus delegados. Sin embargo, en realidad grandes sectores de la sociedad civil no están involucrados con sus delegados, ni tienen voz en el sistema de la Organización de Naciones Unidas. Los delegados representantes de los estados no consultan a sus poblaciones, tampoco llevan perspectivas alternativas a la discusión, porque intentaron guardar los intereses de sus propios estados en vez de entrar en crítica de las normas aceptadas. (p. 31)

Concluyeron que no sería posible resolver la crisis medioambiental por medio de principios universales y convenciones utópicas que pretendan aplicación universal.

En total, la Organización de las Naciones Unidas debe evaluar si el planteamiento descrito aquí como ‘universalismo’ es lo más efectivo para declaraciones sobre la ética medioambiental o instrumentos legales internacionales para la protección del medioambiente, dada la pluralidad real del mundo tanto en sus atributos como sus construcciones imaginativas: culturas, religiones, racionalismo y cosmo-visiones. La necesidad para preservar la biodiversidad y refrenar el cambio climático requiere una estrategia no-evangélica, menos política y más realista. (p. 33)

Puesto que no acepta el universalismo ético como la única opción, el grupo ECCAP propone una postura alternativa: un pluralismo de valores culturales y la búsqueda de metas específicas. Los autores piensan que sería mejor si la comunidad internacional dejara de lado el ideal de principios universales y se enfocara más a una pluralidad de perspectivas o sistemas éticos. Quizás se puede lograr acuerdo sobre metas aunque estén apoyadas por perspectivas éticas diferentes. El grupo encuentran indicios de esta perspectiva en los documentos analizados. El Preámbulo de la Carta de la Organización de las Naciones Unidas, según los autores del Informe Bangkok: “acepta que el mundo contiene una pluralidad de comunidades, naciones y culturas que tendrían perspectivas, creencias y vistas del mundo distintas.” La Carta habla de la armonización de las acciones de naciones, no de la universalización de sus valores.

Como estrategia para lograr acuerdos sobre metas específicas, según los autores,

Las Naciones Unidas deben establecer un depósito de sistemas éticos y planes prácticos para lograr estas metas. Por ejemplo, si una cultura está basada primariamente en el concepto de deberes espirituales y naturales, debe estar animada para elaborar sus leyes particulares y registrarlas con las Naciones Unidas. Esto tendría el efecto de mostrar respeto a un sistema cultural único sin patrocinarlo o juzgarlo en comparación con el racionalismo moderno. (p. 32)

A pesar de que las metas no son totalmente neutrales con respecto a la cultura, sería más efectivo buscar acuerdo sobre éstas. “Se pueden dejar las justificaciones y explicaciones de la necesidad de estas metas a las civilizaciones, culturas y gentes diferentes para elucidación por medio de conceptos apropiados a comunidades distintas.” Un ejemplo bueno de esto es el Tratado de Kioto que menciona valores universales pero es principalmente un acuerdo sobre metas para la reducción de CO₂.

Debemos mencionar también el Protocolo de Cartagena como un acuerdo sobre la meta de distribución de conocimiento de la biodiversidad y de los organismos genéticamente modificados. Tomamos nota de que el Protocolo de Cartagena es ausente de este análisis y no mencionado en el Informe Bangkok. Cartagena es un protocolo de acciones estableciendo un proceso para la seguridad de organismos genéticamente modificados y no, principalmente, una afirmación de valores universales. Igual que Kioto, Cartagena está enfocada en metas de acción, el compartimiento de conocimiento esencial para la protección de biodiversidad.

La crítica de la estrategia de valores universales del grupo Ética y Cambio Climático en Asia y el Pacífico está basada en la falta de inclusión de las perspectivas no-occidentales al nivel fundamental en la formulación de declaraciones de derechos humanos – un tipo de imperialismo de valores occidentales. La crítica específica del grupo ECCAP es que el acuerdo de naciones no-occidentales es superficial: “es necesario apoyo popular para principios éticos universales dentro de una comunidad mundial para lograr apoyo de y entre la gente en países en desarrollo” (p. 2). Esto implica que el proyecto de lograr consenso sobre valores universales va a encontrar oposición de las culturas de países no-occidentales en desarrollo a causa de su imperialismo occidental.

Esto, en nuestra opinión, es un problema importante, pero no el mayor. El problema más importante es que los países de occidente, más desarrollados económicamente, tienen valores claramente anti-medioambientales y no van a estar de acuerdo con metas para salvar y mejorar el medioambiente. Nos referimos a los Estados Unidos en particular y a otros países con intención de proteger sus propios intereses. Muchos proyectos de desarrollo económico, los cuales reflejan las filosofías capitalistas de estos países, son extremadamente anti-medioambientales. Los Estados Unidos, por ejemplo, se negaron a firmar el Tratado de Kioto y el Protocolo de Cartagena. Es muy conocido que los EEUU frecuentemente afirman valores universales, pero no están dispuestos a adoptar metas específicas para lograrlos. Así que el problema no es únicamente el desacuerdo con los llamados *valores universales* por parte de países no-occidentales, sino el desacuerdo al nivel de las metas específicas para resolver los problemas.

Se puede ver esta postura en la historia del desarrollo del “Convenio sobre la diversidad biológica.” Dice el sitio web oficial del convenio: “Eventualmente, los Estados Unidos no firmaron el convenio por miedo de que el convenio pudiera impedir acceso de las empresas estadounidenses a los recursos genéticos de los países en desarrollo... lo que, de hecho, era el

objetivo del Convenio.”¹¹ Es plenamente razonable concluir que la negación a firmar el Convenio sobre la Diversidad Biológica y el Protocolo de Kioto indica que los Estados Unidos no está realmente de acuerdo con los valores universales encarnados en estos documentos porque las acciones específicas requeridas de las partes son necesarias para estar de acuerdo con los valores declarados. Una firma sin cumplir con los requisitos puede indicar una discordancia entre principios y acciones. El negarse a firmar, sin embargo, indica un desacuerdo tanto con los valores universales como, lo que es más importante, con las metas específicas. Es más fácil declarar un acuerdo con conceptos generales que con metas específicas.

Además de su análisis sociológico-histórico de las instancias de valores universales en los documentos de la Organización de las Naciones Unidas, el asunto principal del Informe Bangkok es la pregunta ética: ¿Es importante o apropiada la búsqueda de valores universales, o se debe de estar enfocado en establecer un marco para un pluralismo de valores medioambientales? Este planteamiento es asunto tanto de ética teórica basada en un pluralismo de valores como de estrategia de la ética aplicada. Se dice que debemos desarrollar un consenso global sobre soluciones para problemas medioambientales basado en una ética pluralista. Por lo tanto el grupo ECCAP, aunque afirmando que no es necesario ningún acuerdo sobre valores universales, queda enfocado en un pluralismo de valores culturales.

Un planteamiento alternativo: La perspectiva casuística

Planteamos que las alternativas de universalismo y pluralismo no son las únicas opciones; sino que existe una tercera postura: la perspectiva casuística. La perspectiva casuista-constructivista mantiene que la moralidad es un artefacto cultural de normas e ideales para desarrollar orden y estabilidad social por el beneficio mutuo de la gente: una construcción basada en grupos, logrando consenso sobre comportamiento social. La perspectiva constructivista es, en sí misma, casuística: sociedades resuelven sus problemas caso por caso y, por medio de esto, se desarrollan metas o fines generales y eventualmente, en cuanto que sea posible, valores comunes. Así que la casuística no está en desacuerdo ni con universalismo ni con un pluralismo de valores, sino con el enfoque en valores y principios en lugar de un enfoque en casos, problemas, políticas y opciones para acción.

Con respecto a la crisis universal del medioambiente nos encontramos en una posición original – sin precedente y sin consenso real sobre valores universales (lo que es adecuadamente mostrado por el Informe Bangkok) y frente a un pluralismo de valores culturales (el punto principal del mismo Informe). Frente a esta situación necesitamos empezar caso por caso usando conceptos y patrones de varias culturas para resolver problemas. Quizás nos encontraremos

11. <http://www.cbd.int/> (05-08-2012)

metas comunes y principios (de bajo nivel o de medio alcance) para lograr soluciones. Esto es el punto de acuerdos y convenios de acción como Kioto y Cartagena.

Con respeto a la pregunta filosófica del universalismo de valores decimos que los autores del Informe tienen razón: a pesar de las afirmaciones de valores universales en los documentos de la ONU, nos encontramos en una situación globalmente multicultural. Pero decimos, desde la perspectiva casuista, que no habrá valores universales hasta que logremos un consenso global para resolver problemas específicos, y la globalización ya no ha alcanzado este nivel de consenso. Además, aunque la estrategia de metas con pluralismo puede ser un paso intermedio, es más apropiado enfocarnos en casos específicos y metas de medio alcance. El universalismo de principios éticos no es la fundamentación de la ética, sino el gol de la ética. Parece que ya no existe casi ningún universalismo de principios o valores. Hoy en día incluso el asesinato y la explotación de niños es algo en disputa. El supuesto universalismo de grandes valores, si este existe, se cae a pedazos bajo presión del pluralismo cultural, presión de lograr acuerdo sobre metas y presión de implementación en actos concretos.

La diferencia entre la postura del Informe y la perspectiva casuística es una diferencia entre la ética aplicada concebida de manera deductiva (desde principios hasta casos) e inductiva (desde casos hasta metas y valores). El Informe afirma que los objetivos de la ONU con respecto a la crisis medioambiental no pueden ser bien servidos o implementados por un planteamiento basado en la búsqueda de valores universales -una estrategia deductiva desde un acuerdo sobre derechos humanos hasta acciones particulares, porque este acuerdo impone valores occidentales en culturas no-occidentales. Por lo tanto, la sugerencia del grupo ECCAP es un acuerdo sobre la aceptación de una pluralidad de valores culturales justificadores. Aunque mejor que un universalismo occidental, esto todavía es una estrategia deductiva con respecto a casos, aunque basada en metas compartidas en vez de valores universales. Al contrario, la perspectiva casuística no es una estrategia deductiva, sino inductiva porque empieza con soluciones a casos particulares para lograr metas comunes o compartidas. Esta perspectiva o estrategia pone la ONU, en primer lugar, en el papel de árbitro o juez para lograr soluciones aceptables a todas las partes. La identificación de metas (o valores) sería nada más un segundo paso.

Sin entrar en la larga historia de la Organización de las Naciones Unidas con respecto al arbitraje de casos, debemos mencionar que había órganos internacionales de arbitraje modernos desde la fundación de la Corte Permanente de Arbitraje por la Conferencia de Paz de La Haya en el año 1899.¹² En 1958 la Organización de las Naciones Unidas estableció su propia Convención sobre el Reconocimiento y la Ejecución de las Sentencias Arbitrales Extranjeras (Convención de Nueva York)¹³ y en 1976 la propia Asamblea General de la ONU reconoció: “el valor del arbitraje como método para resolver disputas en el contexto de relaciones comerciales internacionales” y

12. <http://www.pca-cpa.org/> (Última revisión: noviembre, 2010).

13. http://www.uncitral.org/uncitral/es/uncitral_texts/arbitration/NYConvention.html (Última revisión: noviembre, 2010).

estableció reglas para arbitraje ad hoc: “las cuales son aceptables en países con distintos sistemas legales, sociales y económicos.”¹⁴

La metodología casuística trata de lograr acuerdo caso por caso usando casos paradigmáticos y máximas específicas para guiar decisiones. Solamente en una base de casos se puede buscar o desarrollar generalizaciones en forma de pautas o principios del medio alcance para casos futuros. Ejemplos de éstos incluyen:

11. La máxima de precaución para decisiones gubernamentales sobre la bioseguridad.
12. El requisito de quien usa paga (*user pays*) con respecto a polución o el consumo de recursos comunes (como agua) cuando se involucra daño de propiedad pública.
13. El derecho de saber sobre biodiversidad y etiquetado de organismos genéticamente modificados.
14. Una prohibición de patentes de materia genética (solamente se pueden patentar las técnicas de ingeniería).

La perspectiva constructivista-casuística no promete éxito sin trabajo: no es demasiado optimista. Por ejemplo, con respecto al principio de precaución, es dudoso que los Estados Unidos acepten este concepto fácilmente porque implica un cambio radical en su sistema de justicia y los países de Europa, aunque ya han aceptado el principio, no van a aplicarlo sin objeción. El punto es que sería más fácil lograr un acuerdo sobre la resolución de casos específicos, lo cual puede provocar la adopción de principios de medio alcance, que empezar con principios universales o metas globales. Por lo tanto, proponemos que la perspectiva casuística como planteamiento alternativo a la posibilidad de valores universales y una ética global, sea de derechos humanos universales o un pluralismo de valores. Obviamente, la perspectiva casuística está muy lejos del concepto de valores universales. Solamente se puede considerar un valor universal si hay un acuerdo universal – y esto, según la evidencia antropológica, es muy raro. La perspectiva constructivista-casuista implica que el concepto de valores universales es un concepto empírico en vez de racional. La única manera de lograr un universalismo de valores éticos y una ética global es empezar con arbitraje de casos concretos y construir acuerdos sobre principios de medio alcance desde abajo hacia arriba. Acuerdos sobre casos específicos, problemas, políticas y opciones para acción preceden tanto a valores universales como valores plurales.

14. <http://www.jus.uio.no/lm/un.arbitration.rules.1976/pre.html> (Última revisión: noviembre, 2010).
<http://www.uncitral.org/pdf/english/texts/arbitration/arb-rules/arb-rules.pdf> (Última revisión: noviembre, 2010).

8

La desigualdad en la construcción de la sociedad del Nuevo Mundo.

J. Patricia Pérez Munguía

La construcción del orden virreinal fue un proceso paulatino, hacia el siglo XVI se advierten distintos momentos: uno al consumarse la conquista, otro con el Debate de Valladolid hacia 1550, en éste Bartolomé de las Casas advertía que “todo jefe espiritual o temporal de cualquier colectividad está obligado a ordenar su régimen al bien común y a gobernarla de acuerdo a su naturaleza”. En estas líneas se advierte cómo eran los teólogos los encargados de legitimar un orden bajo la categoría del bien común, siguiendo las voces que emanaban de los antiguos concilios y de la autoridad de los padres de la Iglesia, aunque con nuevos actores dado el contacto con el Nuevo Mundo. El bien común como categoría unificadora de una sociedad, pero integrada a la desigualdad dada por la sociedad diversa, es a partir de este debate donde queda muy claro que todos aquellos que rindieran fidelidad a Dios y a Rey eran incluidos en ese orden jurídico y su jerarquía como individuos dependería de la distancia que guardaban con estas dos majestades. De este modo, la desigualdad era un elemento clave para entender tanto la impartición de justicia y la adquisición de privilegios, como la explotación de los naturales de América y los esclavos capturados en África. Paradójicamente, el equilibrio entre el bien común y la desigualdad dieron estabilidad al orden virreinal y fueron la base de su justicia. Sin embargo, ¿cómo entender la desigualdad de ese orden en el que cada individuo se convertía en un caso de particular significación para la justicia?, ¿cuál era la estrategia de autoridad para que cada individuo asumiera su lugar?

En este texto se intentará una posible respuesta a estas preguntas observando los acuerdos emanados de los concilios provinciales de Perú y Nueva España.¹ El estudio de dichas fuentes muestra los procesos sobre la construcción de la desigualdad que dan una imagen paulatina en donde afloran los juicios morales que justificaron por diversas vías la desigualdad construida en el Nuevo Mundo, bajo los acuerdos de las voces autorizadas de la Iglesia, pues eran los teólogos quienes como concedores la filosofía podían establecer el vínculo entre la sociedad y las autoridades que tenían enfrente. El orden virreinal se empezó a construir al consumarse la conquista, ahí teólogos como Vasco de Quiroga y Bartolomé de las Casas y juristas como Juan de Solórzano Pereira definieron la desigualdad americana en relación con la justicia y con la fe.

Así, otro momento importante en la construcción del orden virreinal se dio con estos concilios a finales del siglo XVI, cuando los teólogos tanto del Perú (1583), como de Nueva España (1585) observaron las repercusiones sociales que tuvo la justicia de América construida hacia 1550, con el Debate de Valladolid, y con el nacimiento de la trata masiva de esclavos africanos que no habían resuelto los males que se ocasionaban a la explotación indígena, ni para sus distintos componentes. En donde naturales, europeos y africanos, por la migración vivían una condición de desarraigo de su cultura, de su entorno y de su lengua, es una reflexión que puede extraerse de los acuerdos de los concilios y del propio contexto en el que se dieron la conquista y el poblamiento de los territorios de la corona española en el Nuevo Mundo. Todos fueron parte de un proceso de migración en dos sentidos, la voluntaria, para los que llegaron a conquistar y evangelizar; y la forzosa para los que estaban, que a través de la encomienda y el repartimiento eran movidos de un lugar a otro, con la encomienda fueron congregados en *pueblos de indios* y vieron cómo sus templos eran transformados en iglesias, con el repartimiento eran desplazados a lugares inhóspitos para extraer “con sangre” los minerales y fundar nuevas poblaciones, dejando atrás a sus pueblos y vecinos. Finalmente la migración forzosa para los que trajeron, africanos secuestrados de sus pueblos para ser trasladados en barcos por largas travesías marinas, cuando varios de ellos ni siquiera habían visto el mar en su vida, y eran sometidos a la esclavitud en minas y obrajes principalmente. De hecho estos últimos vivieron el desarraigo y la vulnerabilidad más extremos, en ellos todo fue transformado al llegar a América y difícilmente sobrevivieron algunas palabras de su lengua y elementos de su imaginario.

¹ Para este texto fue tomado de forma particular el *Directorio de Confesores y Penitentes* publicado en el 2011, comentado y traducido al castellano por el Dr. Alberto Carrillo Cázares, que es el Quinto tomo de *Los Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*.

Estos componentes sociales fueron parte del proceso constructor de la sociedad americana, en el cual las fronteras se acercaron con el ideal de conquista, este proceso visto a través de Wallerstein se vuelve en el nacimiento de la economía mundo que cubre el período de 1450 a 1640,² precisamente el tiempo que detectamos en la construcción del sistema de desigualdad creado para América. El autor se concentra en la división internacional del trabajo, implicando la transformación del modo de producción tributario de la Europa feudal en un sistema social cualitativamente diferente, en efecto, la construcción del orden virreinal tiene en sus bases figuras jurídicas con fuerte influencia medieval, son las referencias inmediatas al descubrimiento de América, pero renovadas por las características propias del encuentro, conquista y dominación del Nuevo Mundo.

Otra convergencia con Wallerstein es cómo se percibe el mundo desde entonces, como un mecanismo de expansión y contracción, (el flujo y el reflujo de las hegemonías, los movimientos ascendentes y descendentes de los distintos centros, periferias y semiperiferias). El proceso también ha sufrido una transformación secular, incluyendo el avance tecnológico, la industrialización, la proletarización y el surgimiento de una resistencia y enfrentamiento político estructurado al propio sistema que está aún en marcha.³ Agregaríamos a esto el flujo migratorio de este proceso y las construcciones propias de un pasado con actores que estaban viviendo algún tipo de desarraigo.

1. De la Conquista al Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585).

El problema en el siglo XVI para las instituciones fue definir el espacio social de cada individuo, principalmente ubicar en la estructura social a los naturales de América y a los conquistadores. El modelo se tomó de distintas fuentes conocidas hasta entonces en España, en donde el monarca ejercía un poder supremo de ordenación y dirección sobre el reino dividido en tres estamentos de carácter político: la nobleza, el clero y el estado llano (como fue llamando en España al tercer estado o estamento). En aquel sistema, las obligaciones del rey habían sido concebidas bajo el orden del viejo pacto social, que Alfonso García Gallo resume en: “guardar la

² WALLERSTEIN, 1979.

³ CORBIÈRE, Emilio J., La "economía-mundo" capitalista,
<http://www.rebelion.org/hemeroteca/economia/040219corbiere.htm>

seguridad de los súbditos, la integridad y soberanía del reino, mantener la paz pública, ejercer la justicia, velar por la fe, defender el catolicismo como religión de estado y proteger los derechos, privilegios y concordia de los estamentos”.⁴

La sociedad estamental en sus orígenes tenía bases rígidas y la estabilidad del sistema se conseguía al mantener a cada súbdito en su espacio social correspondiente. Por lo que el contacto con América creó un gran problema de orden jurídico al tener nuevos componentes que no coincidían con el antiguo sistema, y para resolverlo, fue necesario modificar algunos criterios que de algún modo se relacionaban con los ya establecidos. El orden empleado en el Viejo Mundo estaba integrado por principios y normas aceptadas en las relaciones de los pueblos cristianos en su contacto con los pueblos infieles, pero no cubría en su totalidad las necesidades frente a la nueva experiencia, que se centró en definir el espacio social del indio americano. Lo que generó un largo debate sobre la justificación de los derechos del papa para otorgar la posesión a los reyes de Castilla sobre territorios ya habitados por sus naturales y gobernados por el señorío indígena. Cosa que a su vez llevó a grandes disertaciones en el siglo XVI sobre la naturaleza y la infidelidad del indio americano para explicar y justificar el dominio español sobre el Nuevo Mundo y la guerra justa contra la infidelidad. Hacia la segunda mitad de ese siglo ya se habían definido los criterios de separación en América, tras una fuerte defensa que fray Bartolomé de las Casas enfrentó en 1550, el indio dejaría de ser un esclavo en su propia tierra y un infiel, elevado desde entonces a la categoría de súbdito y de neófito, con personalidad jurídica, a través de los “pueblos de indios” y autoridades propias tras el reconocimiento de los justos títulos de la nobleza indígena.⁵ El siguiente problema fue hacer coincidir lo que la letra dictaba con la realidad.

Es aquí donde Magnus Mörner hizo énfasis en la categoría bien común como un ideal formulado por el escolasticismo, pero advierte que en Indias la vigencia de este ideal se complicó por la existencia de una colectividad dividida entre españoles e indios.⁶ A pesar de esto, el mismo autor recoge una afirmación del rey Felipe II que resume parte de los objetivos de la

⁴ GARCÍA GALLO, A., tomo 1, 1977, pp. 781-785

⁵ El problema del espacio social de indios y negros en relación con los españoles fue estudiado también en PÉREZ MUNGUÍA, 2011, pp. 51-72.

⁶ MÖRNER, 1974, pp. 7-8.

corona: “la buena administración de justicia es el medio en que consisten la seguridad, quietud y sosiego de todos los estados”.⁷

Aunque la desigualdad de los distintos estados en América están relacionados con lo que plantea Regina María Pérez Marcos cuando aborda la construcción de la estructura estamental en la Edad Moderna, menciona la importancia de la legislación para reforzar el desplazamiento del esquema tripartito dentro de la propia sociedad estamental que se fraguó en un tipo de sociedad anclada sobre la fractura de sus valores tradicionales y, por tanto, muy necesitada de cohesión formal, cuyos principales signos externos definitorios fueron:

- Un determinado sentido del honor, materializado externamente en la ostentación del lujo y en el desprecio generalizado de los oficios mecánicos.
- Un afán desmesurado de ennoblecimiento que aquejó a numerosos sectores de la sociedad.
- Los estatutos de limpieza de sangre.⁸

El peso de lo que se construyó en el siglo XVI tuvo importantes repercusiones a lo largo del período colonial, pues el lugar que se dio al honor de los conquistadores frente a los demás componentes, prevaleció en el imaginario novohispano hasta la época de las independencias. Aunque en el siglo XVIII, parte de esta estructura se vio modificada con las llamadas Reformas Borbónicas; lo que se había consolidado desde el período de los Habsburgo, en materia jurídica en cuanto al lugar que cada componente ocupaba parece no transformarse, sino cobrar mayor fuerza.

Por otra parte, en el siglo XVIII el espacio social de cada individuo no sólo estaba definido, sino que la población lo había asumido a través de las categorías *calidad* y su *condición*,⁹ mismas que fueron fundamentales en la estructura estamental novohispana, basadas

⁷ MÖRNER, 1974, p. 7.

⁸ PÉREZ MARCOS, 2004, p. 599.

⁹ La *calidad* y *condición* de las personas fueron voces claves para entender la red de derechos y obligaciones que tenían los vecinos en el complejo sistema estamental de la época colonial. En resumen, la *calidad* hacía alusión al honor del seno donde se nace, que en la Nueva España está muy relacionado, pero no es exclusivo del color de la piel. En el Diccionario de Autoridades “*calidad llama la nobleza y lustre de la fangre: y afsi el Caballero o hidalgo antiguo fe dice que es Hombre de calidad*” [2002, p.67].

La *condición* está directamente relacionada con el lugar que desde el momento de nacer el individuo tenía frente a la justicia, y la sociedad, en la escala social marca la distancia entre la esclavitud y la nobleza, entre el cautiverio y la libertad de las personas. En el Diccionario de Autoridades dice que “*significa también la naturaleza, calidad y diftintivo del nacimientote los hombres: como todas las perfonas de qualquier estado y condición que fean. En esta cláufula y otras femejantes con la voz Condición fe entiende Noble o plebeyo, libre o esclavo...*” [2002, p. 488]

en el *honor* como medida de la diferencia social. No obstante que dichas categorías habían sido concebidas con rigor para reservar los privilegios de los conquistadores y sus descendientes, ya para esta época, la *calidad*, a pesar de que una persona no podía modificarla, se presentaba como una anomalía por crecimiento del mestizaje, pues por extraño que parezca, no siempre coincidía con el color de la piel, de forma que los individuos podían asumir otra calidad, creando cierto desorden en la estructura de desigualdad, aparentemente rígida, o creando una de las contradicciones de la estructura social concebida desde el siglo XVI.

2. La consolidación de la desigualdad.

El orden y su composición bajo este sistema de desigualdad en la Nueva España se consolidó casi al terminar el siglo XVI con el Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585, dada la trascendencia que en materia de calidades tuvo en el orden virreinal, y el peso que tenía la moral católica para ambas majestades. La construcción de esta desigualdad había tenido dos momentos previos, el de la consolidación del honor de quienes habían consumado la conquista, que tras su paso había quedado una sociedad consumida por el exceso principalmente en el trabajo indígena; otro momento, el del Debate de Valladolid, donde tras una ardua defensa de Bartolomé de las Casas se reconoció el linaje de los naturales, al indio como súbdito y a partir de entonces fueron vistos como neófitos y no como infieles; pero que a pesar de que se había eliminado la esclavitud de los naturales, bajo el repartimiento se venían cometiendo los mismos excesos. Por lo que la estrategia del Tercer Concilio Provincial Mexicano toma un lugar importante en esta construcción, en él la autoridad teológica consolida la desigualdad, dada por el honor relacionado en la cercanía con Dios que cada componente o integrante de la sociedad tenía. Así la Iglesia se vuelve la institución que marca las normas de comportamiento social de un pueblo cristiano, en donde el pecado es la acción que rompe ese orden social marcado por la moral católica que debe acatarse para construir o restituir el orden y las conductas aceptadas.

Ambas categorías se asentaban en las partidas parroquiales en el momento de nacer, al contraer matrimonio y al morir. Por su *condición* y *calidad* se podía considerar a un individuo como libre o esclavo y como honorable o lépero, de eso dependían sus posibilidades individuales de estatus social en la vida cotidiana y la forma en que debía aplicarse la justicia. Ambas categorías fueron trabajadas en: PÉREZ MUNGUÍA, *Negros y castas de Querétaro, 1726-1804. La disputa por el espacio social con naturales y españoles*, tesis del Doctorado en Historia de El Colegio de México, México D.F., 2011, pp. 22-50.

El buen comportamiento significa también una promesa de salvación eterna que el cristiano recibe, quizá esta es la estrategia de control más óptima en una sociedad donde imperaba la desigualdad, pues tiene un trasfondo teológico que estaba sumado a la necesidad de organizar a la sociedad y que ésta acatará ese orden. Esta promesa es un convenio verbal de una fragilidad asombrosa, porque se debe tener presente toda la vida por parte del penitente, en las horas del día y de la noche, y en caso romperlo por faltas de conducta, el penitente debe restituirlo a través del arrepentimiento genuino, la confesión y sus obras. Pero dada la desigualdad de los penitentes, se advierten peligros como el falso arrepentimiento y la reincidencia de las que son víctimas según su calidad, género y oficio. En este sentido fueron los peninsulares, como viejos cristianos, los únicos con posibilidad de arrepentimiento y restitución genuinos, para los criterios del concilio.

La importancia de este concilio es que en él se reconstruye el orden que prevalecería en el virreinato, y es la base para comprender cómo desde estos acuerdos todos los componentes sociales quedan observados bajo el estricto control de la Iglesia, incluso gobernadores y obispos. La estrategia fue poner en la cúpula la figura del confesor, quien fungió como autoridad moral frente a toda la base pecaminosa. En este sentido el confesor fue también un juez y según cada caso, dependiendo del pecado y de la calidad y condición de los penitentes se otorgaba una sanción para dar el perdón a los pecados. Al explicar cómo debía ser el comportamiento cristiano de todos los penitentes, los teólogos del Tercer Concilio Provincial Mexicano reconstruyeron la estructura estamental que integraban los habitantes del Nuevo, y reorganizaron la desigualdad de cada habitante en relación a la distancia que tenían con Dios.

2.1. Los confesores y los estamentos.

La importancia de la confesión no se reduce a la conducta de los penitentes como una estrategia para resguardar el orden social y la piedad cristiana del pueblo, según lo acordado por este concilio, los confesores son la parte esencial de la evangelización en el período donde el clero secular consolida su presencia, frente a los frailes que perdían la autoridad que habían ganado como evangelizadores durante la primera mitad del siglo XVI. No todos los miembros de la Iglesia reunían las características para desempeñar tan delicada función, el cuerpo de confesores debía integrarse por hombres que “recibieran orden en edad legítima [...] ser de buena vida, y

costumbres y de buena fama tener suficiencia de letras conforme a la orden que ha de recibir, tener beneficio, o patrimonio para sustentarse”.¹⁰

Es claro que había una rigurosa selección de aquellos que deseaban ordenarse, coincide con las bases de la sociedad desigual sobre las que se construyó la Nueva España, en el concilio, bajo el título *1. Condiciones para la ordenación en general*,¹¹ se observan algunos asuntos en un párrafo pequeño, aunque con mucha trascendencia sobre quiénes podían recibir órdenes. En principio, no debían tener impedimento canónico, como haber sido dos veces casado, o con viuda, o ser casados al presente, no entrando la mujer en religión, pero uno de los impedimentos canónicos era no ser nuevamente convertido a la fe, lo que marca al nuevo cristiano, por consecuencia excluye a los naturales de pretender ordenarse. Del mismo modo se excluye a quienes tenían falta notable en el cuerpo, y siguiendo los criterios de una sociedad basada en el honor, quedaban impedidos quienes no habían nacido de legítimo matrimonio, aquellos que habían tenido oficio bajo y vil, ser esclavo, lo que impedía nuevamente a los naturales y por supuesto a los africanos; haber hecho penitencia pública, estar ligado con censura eclesiástica, como ser irregular, suspenso, entredicho, o excomulgado, ser hijo o nieto de quemado por hereje, o reconciliado, con ello que quedan excluidos todos los descendientes de judíos peninsulares que se trasladaban a la Nueva España. Por si esto no había quedado plenamente entendido, el párrafo concluye con un subrayado, ser indio o mestizo; y se reitera el ser descendiente de moro o judío en primer grado.

Al parecer se empezaban a aceptar algunos mestizos entre los miembros de la Iglesia, aunque en órdenes menores, de ahí la preocupación que esto ocasionaba. La experiencia novohispana no fue tan distinta a la del Perú en esta materia, en *Política Indiana* el jurista Solórzano Pereira,¹² hacia 1639, advirtió en distintos apartados de su obra que no se estaban guardando los privilegios como debía ser, lo que ocasionaría algunos males. Para él, en “el vulgar modo de hablar, la palabra mestizo se entiende del ilegítimo”,¹³ y es esta ilegitimidad lo que causa el deshonor, en este sentido lo deseable era reservar los cargos y la vida religiosa para los honorables.

¹⁰ CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p. 13.

¹¹ CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p. 13.

¹² Publicada como *De indiarum iure* en 1639, cuya versión en castellano fue publicada en 1647.

¹³ SOLÓRZANO PEREIRA, 1979, tomo II, p. 175.

Tras haber sido ordenados para los confesores se necesitaba que supieran “más cumplidamente la doctrina christiana para poder enseñar exactamente a sus penitentes, para lo cual se ayudará del catecismo romano de Pío V, y en romance del catecismo que se llama *Luz del Alma*”.¹⁴ Del mismo modo, debía saber otros aspectos doctrinales como cuántos eran los sacramentos y órdenes, qué ministros y para qué efecto se instituyeron, pero sobre todo:

*Acerca del sacramento de la penitencia las partes que tienen de contrición, confesión y satisfacción y en qué consisten, de las partes que ha de tener el confesor de el poder, ciencia, bondad, prudencia, secreto.*¹⁵

Estas características del confesor lo distinguían del resto de los miembros de su orden, era un conocedor de todos los pecados y las penitencias con las que se debía restituir el devoto, pero también eran conocedores de ciertos aspectos sociopolíticos, pues debían saber preguntar según la calidad de cada penitente, lo que se resume a “los pecados que comúnmente se cometen en los estados y oficios de la república”¹⁶ en el *Directorio de confesores* se observan aspectos de la conducta de los estados –léase estamentos- que aquí se integraban de las distintas calidades y condiciones: indios, negros, españoles, mestizos y castas; así como se distinguen los pecados que algunos oficiales cometen en el desempeño propio de su oficio, hasta aquí se presenta sólo la composición estamental. Aunque también se muestra toda la sociedad y se advierte de forma clara la composición de su estamento a través de notables, las autoridades temporales y espirituales, encomenderos, señores, sacerdotes, frailes; y comunes, todos los oficiales y personas que tuvieran una función social específica, en general son considerados las personas de razón en la república, por su estado y oficios.¹⁷ Es importante destacar que el *Interrogatorio de los pecados contra los diez mandamientos de la ley de Dios y los cinco de la Iglesia*¹⁸ emplea el método de la casuística para analizar las distintas formas en que pueden cometer pecado ministros y oficiales en el desempeño de sus funciones, pero en la exposición queda clara la lógica de la estructura estamental bajo la que procede la Iglesia para la organización de sus penitentes, se inicia por las autoridades y los notables: gobernadores, obispos, clérigos de orden sacra, doctores y maestros, estudiantes, jueces, abogados, procuradores, relatores, escribanos,

¹⁴ CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p. 17.

¹⁵ CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p. 17.

¹⁶ CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p. 18.

¹⁷ CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p. 217.

¹⁸ CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, pp.164-274.

fiscales, guardias, siguiendo el orden judicial continúan los mozos de poca edad, reos acusados y presos, y testigos. Después van los oficiales y personas con responsabilidades necesarias para la república, algunos de ellos ya agremiados: médicos, boticarios, testamentarios, tutores, curadores, administradores de hospitales y obras pías, regidores, capitanes y soldados, mercaderes, sastres, calceteros, jubeteros, tundidores, plateros, confiteros, ropavejeros, cereros, mesoneros, curtidores, zapateros, carpinteros, canteros, albañiles, taberneros, estancieros y en general los fieles.

Esta estructura no es muestra exclusiva de los penitentes pecadores, sino es la mismísima composición estamental asentada en la Nueva España y creada a lo largo del siglo XVI. Es una estructura en la que la Iglesia consolida las categorías de calidad y condición nacidas para impartir la justicia, pero ahora en la piedad religiosa, así la particularidad de cada individuo queda asentada en su fe de bautismo y a través de su vida verá cómo la suma de categorías que lo identifican socialmente trasciende a su significación como individuo en el trabajo, en la justicia, en la posibilidad de relacionarse en gremios, en cofradías, en la elección de su cónyuge, y hasta en el perdón de sus pecados e imposición de penitencias. La suma de las categorías de un individuo: indio tributario; indio cacique, sacerdote peninsular, española doncella, mulata esclava con hijo de padre no conocido, etc., tenían presencia para los confesores y un sentido frente a la impartición de justicia cuando interponían una causa, pero también cuando cometían un pecado. Estas categorías iban ganando el peso de la tradición en el orden jurídico donde la conciencia de grupo era más importante que la individual, prácticamente inexistente, la conciencia de grupo era dominante a través de la cofradía, el gremio, el pueblo de indios; Así, una nueva sociedad por sus componentes surgía en medio de la vieja tradición casuística y para salvaguardar conflictos en los procesos jurídicos o en el perdón de los pecados, la suma de las categorías en las que se clasificaba a cada individuo, ya tenía una previa sanción autorizada por la Iglesia. Retomemos lo que apunta Robert Hall, “por la palabra autoridad, los casuistas entendieron la consideración de casos y principios precedentes sobre los cuales se había establecido un acuerdo general”.

Además de las distintas categorías estamentales que se observan en el *Directorio de Confesores*, hay una constante interesante, la alusión a los penitentes ya no por su república, calidad y condición, sino que a esto se incorpora el género. Las mujeres son aludidas repetidamente como ejemplo de debilidad en distintas formas de pecado, por lo que los

confesores debían cuidarse, por ejemplo, en el conjunto de pecados mortales se integra el de *violavit virginem* por fuerza, miedo o engaño, para lo cual, la penitencia era “mandar que se case con ella, i si en ello hubiese inconvenientes notables, ha le de obligar a que la dote suficientemente conforme a la calidad [sic] de su persona; pero si ella consintió fácilmente siendo rogada, no tiene obligación de restituirle cosa alguna”.¹⁹ En la restitución hay una intención de proteger a las mujeres según su calidad, pero también se advierte la conducta en caso de consentimiento por parte de ella. Asimismo, si ella había sido raptada tenía derecho a ejercer su voluntad en caso de que quisiera casarse o no, e independiente de su decisión, el penitente “estará obligado a dotarla conforme a su calidad según el arbitrio del juez”.²⁰ Así, las mujeres conforman un caso de especial atención en el directorio, y según su calidad se les restituía el agravio, aunque no se especifica cómo se le pagaría a cada calidad, cosa que se decidía por un juez siguiendo la instrucción del confesor. A las mujeres, los confesores debían saber interrogarlas, para no enseñarles cosas que no saben, ser más severo que blando, sin dejar de lado, nuevamente, la calidad a la que pertenecían, y por ningún motivo debían aceptarles regalos como pañuelos bordados y comida al momento de la confesión.

En general el *Directorio de Confesores* según el estudio introductorio, de Alberto Carrillo fue:

Un instrumento para realizar desde el interior de las conciencias una profunda renovación de la Iglesia y la sociedad indiana derivada de la aplicación del concilio tridentino y comprometida con la reivindicación de la población indígena víctima de agravios, vejaciones e injusticias que clamaban al cielo y redundaban en el descrédito del mismo evangelio.²¹

Bajo esta renovación se consolidaron los criterios canónicos de la desigualdad del orden novohispano construido con la moral cristiana acorde a las condiciones con las que inició el siglo XVII. Las contradicciones de la estructura social se observan a través del pecado, frente a estas, el confesor era el juez y debía ser un pilar, un ser virtuoso “porque ha de ser exemplo de los del pueblo para que lo imiten en sus obras, hombres ajenos a toda codicia, no ser curiosos, ni regalados, ni demasiados en comer y beber, no jugadores, deshonestos, ni airados, ni maltraten a

¹⁹ CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p. 100.

²⁰ CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p. 100.

²¹ CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p. XLIX.

sus súbditos con obras o con palabras, antes sean humildes y mansos como Jesucristo”.²² El rigor con el que se construyó la figura de confesor reúne las cualidades para enseñar a “gente ruda y mal acostumbrada”,²³ son las palabras con las que se define al común de los habitantes novohispanos, principalmente a sus naturales y a los esclavos africanos.

Sin embargo, al construir la figura de confesor los teólogos hicieron una autocrítica de los ministros de la iglesia que en otro tiempo hicieron daño causando el escándalo y mal ejemplo. En síntesis, a través de esta renovación se establecen los criterios con los que debía proceder la Iglesia frente a la diversidad social que estaban adoctrinando, pero ahora con el clero secular como autoridad.

2.2. La protección del indio y la “concordia” de los que llegaron y los que trajeron.

En el *Directorio de Confesores* se observa a todo el conjunto de la población como penitentes, en este sentido se alude a la igualdad espiritual, única forma de igualdad conocida en el virreinato. Pero es claro, que la influencia de los estamentos políticos medievales se reiteraba constantemente, pero en el Nuevo Mundo la ausencia de la monarquía y el estamento noble, dieron una variación a los estamentos políticos creando una desigualdad estamental basada en el honor de los integrantes de la sociedad, es aquí donde cobra fuerza la figura del viejo cristiano y de los descendientes de conquistadores como la cúpula de la sociedad, el honor de la vieja cristiandad fue al medida de la desigualdad social y la distancia que cada integrante tenía con Dios y con el Rey. Aunque para los criterios del Tercer Concilio ya no era aceptable el pecado y los excesos que se venían cometiendo desde sesenta años antes con los naturales por parte de quienes debían ser el ejemplo. Era el momento de poner a todos en la república que les correspondiera y en armonía, pues ya no eran unos recién llegados.

Así, en sus acuerdos los teólogos procuraron a toda costa disminuir los excesos que el estamento superior cometía, la estrategia fue espiritual y apuntaba a la salvación del alma, pues se hizo toda una lista de pecados mortales que en lo temporal alteraban el orden y propiciaban

²² CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p. 155.

²³ CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p. 158.

que los indios aborrecieran a su majestad y al evangelio, por el desarraigo en que vivían, porque dejan a su tierra y a sus familias. En los casos en que se alude de forma directa a la desigualdad estamental está el título 87. *Señores de vassallos que tienen gobierno temporal de ellos*.²⁴ Ahí se advierte que el riesgo espiritual en el que están los señores temporales, se les indica que miren con particular cuidado a los pobres y desamparados, entre sus obligaciones estaba poner oficiales de república, para lo cual recomiendan que tengan cuidado de poner a personas capaces no por ruegos o parentesco, los gobernadores estaban en peligro de pecar si no desempeñaban justamente sus funciones, como destinar de forma correcta el gasto de los tributos, dar pronta solución a la justicia, no abusar del cargo solicitando servicios para su hacienda, compras o ventas, también estaban en peligro de pecar si no retiraban las cosas que fueran motivo de pecado para los vecinos, como “*amancebamientos, tablerías, juegos prohibidos por leyes, ussuras y otros contratos ussurarios*”.²⁵

En la revisión que se hace de las autoridades y el buen desempeño de sus funciones se observa también una sensible modificación del concepto del indio en el Tercer Concilio Provincial respecto del primero, cuando se veía como un ser “inconstante, mal inclinado, de poca capacidad y débil”.²⁶ La diferencia en éste es una política de protección frente al maltrato y las vejaciones de que eran objeto por parte de españoles. Ya no está en discusión su capacidad para abrazar la fe, la tiene, pero es víctima de las flaquezas propias de su debilidad, y en buena medida es responsabilidad de los señores que los maltratan por su codicia “de sacar plata con sangre de estos miserables”.²⁷ Por ello se insiste en el principio de la conversión, el buen tratamiento es esencial, ante esto era importante desarraigar costumbres que ahora se identificaban plenamente como pecados, aquí es la autoridad temporal la responsable directa de que esto suceda, por ello los gobernadores:

...pecan mortalmente mandando e permitiendo que los echen i repartan a minas a cavarlas, i a los demás trabajos de ellas, de donde nace consumirlos, i que aborrezcan el evangelio i no asistan a doctrina i conversión de más de las ofensas que causan en la ausencia de sus casas, mujeres, hijos y labores, robos e fuerzas e injurias que se comenten, tanto más grave esta

²⁴ CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p. 220.

²⁵ CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p. 220.

²⁶ LLAGUNO, José A., *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano*, México, Porrúa, 1983.

²⁷ CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p. 221.

*violencia, quanto ellos son gente pobre y pusilánime, i tienen menos patrocinio, i el poder insolente de los mineros i sus esclavos...*²⁸

Otro aspecto que se expone de abuso por parte de los españoles está entre las excomuniones reservadas al obispo, aquellos que impedían la libertad en los casamientos de los indios y los esclavos,²⁹ así como aquellos que daban cosas de la doctrina cristiana a los indios traducidas en su lengua sin licencia. Es interesante que en el Tercer Concilio se reserven varios casos de abuso contra naturales que pueden convertirse en pecados, esto incluye a los propios obispos, aunque de forma más cuidadosa, pues en un lenguaje más incluyente no se menciona la voz indio, sino pobres, refiriendo también a los negros y castas que vivían la misma situación. Pecaban los obispos si no tenía residencia moral y corporal en su casa como buen pastor para atender las necesidades de sus ovejas, y como se dispuso en el Concilio de Trento, también pecaban si no hacían visitas “*sin pompa ni gasto que ponga en costa a los súbditos, i los atemorice y espante, sino como un padre benigno para consolar los tristes*”.³⁰ En cuatro momentos del título 89. *De los obispos*, se menciona el compromiso de protección y socorro con los pobres que tienen los obispos y también a ellos se les instruye para que al dar cargos, eviten darlos a sus parientes o personas que no tengan la suficiente virtud, para no despertar escándalos y que los pleitos los despachen con brevedad, especialmente a los pobres. Era un pecado del obispo pretender más honra y renta, de modo que los pastores de la Iglesia también eran advertidos de guardar los excesos para concordia del orden y beneficio de la fe.

La protección de los naturales está presente para todos, no sólo las autoridades temporales y espirituales, también se advierte a todos los penitentes y oficiales no engañar o seducir a los desvalidos y pobres. Hay especial atención con los repartimientos,³¹ que fueron materia de discusión en los memoriales del concilio y en el *Directorio de confesores* quedan expresados de forma puntual las injusticias y el daño que ocasionan a las haciendas, salud y vida de los indios. La injusticia se concentra en convertir a hombres libres en trabajadores contra su voluntad, pagándoles menos de lo que su trabajo merece. También son injustos porque a oficiales se les hace trabajar por menos de lo que reciben cuando se alquilan libremente, son injustos porque se hace trabajar a gente de poca o mucha edad quebrantando su salud e incluso llegan a la muerte,

²⁸CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p. 221.

²⁹CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, p. 124

³⁰CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p. 223.

³¹ CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p. 275-280.

son injustos porque los indios dejan solas a sus mujeres e hijos quedando en riesgo sus almas, se echa a perder la honestidad y la entereza, algunas de ellas son raptadas por españoles y negros; son injustos porque los indios dejan de recoger sus cosechas y cuidar sus milpas, por las largas distancias que recorren, por trabajar en domingos, son injustos porque tras el maltrato los indios dejan de cobrar su jornal y huyen. En resumen los teólogos veían todo el daño que hacía el repartimiento y el agravio que reciben los indios y la fe, por lo cual recomendaron su extinción, bajo el argumento de que no fue una disposición real, sino por virreyes y gobernadores, “por tanto está obligado el gobernador en conciencia a quitar estos repartimientos, o moderarlos, y ordenarlos de manera que cesen las injusticias, daños y agravios que los indios en ellos reciben”.³² El repartimiento, conocido en Perú como mita, fue el último reducto de la conquista violenta, fue también una forma laboral con fuertes rezagos medievales que caía, en los que la figura y necesidades de la sociedad señorial prevalecían frente a la protección y estabilidad de los vasallos, su presencia es un atentado para la conservación de la armonía de las repúblicas, pues con ello, los naturales pierden “la vida, libertad, mujeres y haciendas”. Después del Debate de Valladolid de 1550, se inicia formalmente la política de protección de los naturales de América, la obra de Fray Bartolomé de las Casas trascendió al cuestionar la esclavitud indígena, pero a partir de ese mismo debate inició la trata masiva de esclavos africanos como refuerzo de la mano de obra indígena, principalmente en el trabajo de minas.

De modo que para los tiempos del concilio, ya la población africana había aumentado considerablemente, por ello es aquí donde se define el lugar social que tendrían en su relación con las dos majestades.

En el *Directorio de Confesores* se integran a todos los vecinos como penitentes, pero los negros no figuran de forma directa, sino de forma transversal, es decir, bajo su condición de esclavos junto a sus amos que cometen pecados o en la revisión que se hace de la protección del indio como un ser desprotegido y vejado, para los negros no se expone pues una lista de tentaciones propias de su condición, aunque para los tiempos de la celebración del concilio ya empezaba a haber algunos libres. Fue en éste donde se incorporó la posibilidad de que los negros fueran evangelizados de forma separada de los indios, creando doctrinas en las que los

³² CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p. 278.

negros ladinos fueron el principal enlace con la evangelización de los bocceles,³³ además se estableció la creación de cofradías de negros, única forma de colectividad aceptada por la legislación indiana para esta población. Ambas figuras significaron el reconocimiento social de los esclavos y permitieron a su vez el reconocimiento de su personalidad jurídica. Aunque era el componente más limitado en derechos, desprovistos de su libertad, poco trascendían sus pecados y su conciencia; no obstante en momentos son aludidos como esos pobres a los que hay que ayudar, volviéndose a los ojos de la piedad cristiana como la posibilidad de hacer buenas obras y enmendar pecados de los privilegiados.

Otra mención importante acerca de los esclavos se muestra en el título *36. Del Juego*,³⁴ se pregunta ¿cuáles son las circunstancias necesarias para que el juego sea lícito? en cinco líneas de la respuesta se manifiesta como una condición necesaria que quien juega sea señor de su hacienda, es decir, sea propietario de las cosas, porque si no es señor, como ocurre con el esclavo “no puede enajenar, como el menor de edad, no es lícito jugar con él, ni llevar lo que se ganare”.³⁵ Estas líneas tienen una trascendencia importante para el orden y distancia que debían guardar los estamentos, en ellas tampoco se considera la posibilidad de que el esclavo pueda ser propietario, según Toribio Esquivel Obregón, en las *Siete Partidas*, el liberto estaba obligado a no abandonar a su señor, bajo pena de volver a servidumbre, y se prohibía todo acto de menosprecio, tampoco podía atestiguar contra él, a no ser que faltara hombre libre que declarara en el caso. Asimismo, la mitad de los bienes del esclavo eran de su antiguo dueño y si moría sin herederos, éste hacía suyos todos los que le pertenecieran.³⁶ A pesar de esto, con el tiempo los esclavos fueron teniendo bienes, sobre todo cuando iban prestados a otras casas o haciendas, pues en este caso era costumbre darles una pequeña cantidad por su trabajo.

Hay dos menciones más sobre los negros una expone el motivo por el que se integraron al trabajo novohispano, se menciona que en el trabajo de minas los indios no soportaban las humedades y la frialdad del trabajo que ahí padecían, por lo que se advierte que sufren y mueren. Los textos de los teólogos del concilio recuerdan que:

³³ Ladinos se entiende por aquellos esclavos que hablaban el castellano y los bocceles eran los que recién llegaban al continente y sólo hablaban su lengua madre, por la variedad de lenguas que hablaban los teólogos establecieron que en el caso de los negros se les instruiría en castellano, y en el de los indios los sacerdotes tenían la obligación, a partir del concilio, de hablar por lo menos tres lenguas indígenas.

³⁴CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p.89.

³⁵CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p.89.

³⁶ ESQUIVEL OBREGÓN, 1984, tomo 1.

*Este trato de las minas se comenzó al principio con servicio de negros, i si los gobernadores hubieran puesto cuidado para que esta obra se continuara con servicio de negros, huvieran librado a los yndios de los males y daños que en ello padecen, i assí está obligado el gobernador en conciencia quanto es de su parte, i librar a los yndios de este trabajo.*³⁷

La otra es la libertad que gozan para elegir a su cónyuge,³⁸ desde el Concilio Limense de 1583 se tocó en el capítulo 36 esta libertad y expresa que no “prohíban los amos a los esclavos negros contraer matrimonio, ni disfrutar del ya contraído ni separen tampoco a los casados enviándolos a lugares donde los obliguen a estar perpetuamente o por mucho tiempo, pues la ley natural del matrimonio no debe ser derogada por la ley humana de la esclavitud”.³⁹ Los problemas que acarrea a los amos el matrimonio entre esclavos es un aspecto hasta ahora poco estudiado, sin embargo es una constante que presenta un conflicto moral para la Iglesia, que en este caso, defendía la unión de las voluntades de los esclavos contra la de los intereses de los amos.

Criterio que se mantuvo en el *Directorio de Confesores*, elevando a pecado mortal y motivo de excomunión de los señores impedir el libre matrimonio de sus esclavos. Sólo en esta materia se les considera con libre albedrío. Aunque esta posibilidad no fue permanente, la Iglesia misma tuvo que ceder ante las presiones de los amos que insistían en no aceptar esta posibilidad porque les impedía vender por a sus esclavos de forma separada, en el *Curso de derecho canónico hispano e indiano* del Pbro. Pedro Murillo Velarde de 1745 se vuelve a tocar el mismo punto, pero cambiando radicalmente la postura de la Iglesia que ya no protege la voluntad de los contrayentes, sino se inclina de manera íntegra por los intereses de los amos. En el *Libro IV de las Decretales*, Título IX *Del matrimonio de los esclavos*, en su artículo 95, expone que:

*Uno de los impedimentos dirimentes del matrimonio es la esclavitud, que suele expresarse con el nombre de condición, pues si un libre contrae con una esclava que ignora su condición, o sea su esclavitud, el matrimonio es nulo, [...] estableciéndolo así la Iglesia debido a la gran desigualdad del contrato; y porque la condición servil de alguna manera repugna a los bienes del sacramento...*⁴⁰

³⁷CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p. LIII.

³⁸CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, 2011, Quinto tomo, p.124.

³⁹CARRILLO CÁZAREZ, Manuscritos del Concilio, segundo tomo, volumen II, p. 714.

⁴⁰MURILLO VELARDE, Pedro, 2005, Vol. III, libros III y IV, p. 542.

Esta decisión eliminó la única libertad que formalmente tenían los esclavos que en orden virreinal eran el último peldaño, sin embargo estuvieron presentes en distintas disposiciones reales, y entre los siglos XVII y XVIII permaneció la orden de limitar los excesos que contra ellos cometían sus amos, al tiempo que a ellos también se les fue limitando en derechos para mantener en lo posible su condición servil.

En su conjunto la población americana creada con las distintas migraciones dadas a partir del siglo XVI creó un todo desigual que fue construyéndose en distintos momentos en los que la vulnerabilidad de sus componentes variaba del maltrato abierto, al intento de control y protección, las perspectivas canónica y jurídica permiten comparar los derechos y el lugar social que ocupó cada componente según la distancia que tenían con Dios y con el Rey. La variedad de leyes y de pecados integraron un orden difícil de comprender, una sociedad diversa en la que la ley, el castigo a los delitos y el perdón de los pecados se aplicaba según la calidad y condición de cada individuo. Es aquí donde las voces autorizadas de la teología moral cobran importancia, pues fueron recuperadas en los concilios, y reúnen el peso suficiente para impactar en el orden jurídico, las evidencias del daño ocasionado a la moral cristiana con la experiencia de dominación del indio americano tiene su parte aguas en este concilio.

BIBLIOGRAFÍA

CARRILLO CÁZAREZ, Alberto, *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585). Directorio de Confesores*, Quinto tomo, Zamora, El Colegio de Michoacán/El Colegio de México, 2011.

CORBIÈRE, Emilio J. *La "economía-mundo" capitalista*,
<http://www.rebelion.org/hemeroteca/economia/040219corbiere.htm>

ESQUIVEL OBREGÓN, Toribio, *Apuntes para la historia del derecho en México*, tomo 1, Porrúa, 1984.

LLAGUNO, José A., *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano*, México, Porrúa, 1983.

MURILLO VELARDE S.J., Pedro, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, México, El Colegio de Michoacán/UNAM, 2005.

MÖRNER, Magnus, *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, México Colección SEP/Setentas número 128, 1974

PÉREZ MUNGUÍA, Juana Patricia, *Negros y castas de Querétaro, 1726-1804. La disputa por el espacio social con naturales y españoles*, Tesis de doctorado presentada en El Colegio de México, 2011.

SOLÓRZANO PEREIRA, Juan de, *Política Indiana*, Madrid, Imprenta Real, Gaceta, MDCCLXXVI, corregida e ilustrada con notas del Lic. Don Francisco Ramiro Valenzuela, 2 tomos, Edición facsimilar, México, Secretaría de Programación y Presupuesto, 1979.

WALLERSTEIN, Inmanuel, *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1979.

9

De la ética constructivista social a la casuística:**Los principios *prima facie***

José Salvador Arellano

Jorge Vélez Vega

La filosofía aplicada, a partir del siglo XX, ha revertido la idea de que la filosofía es inútil; ha abandonado, asimismo, una ética de carácter totalmente teórico y se ha postulado su aplicación como un recurso reflexivo que, acompañado de una metodología, pueda resolver casos concretos, conflictivos o extraordinarios. Generalmente, la práctica de esta filosofía está dada dentro del campo médico, pues es ahí donde los principios que fundamentan el actuar y las decisiones, tanto de las autoridades como de los pacientes, no parecen realmente aplicarse de la manera más conveniente, provocando, además, otros conflictos en el momento en que los principios entran en una suerte de lucha para ver su imposición. En efecto, la crítica al principialismo estriba, precisamente, en eso: no significa que en todos los casos esos principios entren en conflicto, sino que existe la posibilidad de que ocurra cuando son casos muy concretos en los que los principios no pueden aplicarse de manera directa para hallar la solución. A esta serie de conflictos, se propondrá una metodología diferente, que no basará su aplicación en una lógica deductiva de esos principios, sino que partirá de lo particular del caso, teniendo en cuenta todas las circunstancias, para hallar la solución más adecuada, o sea, un proceder inductivo. Esta metodología será retomada de lo que alguna vez fueron las prácticas de los jesuitas de fines de la Edad media y que posteriormente fue sepultada por los argumentos de Pascal en el siglo XVII (véase aquí mismo el ensayo del Dr. Mauricio Ávila). Sin embargo, la así llamada Casuística ha tenido un repunte en el siglo XX y XXI,

siendo retomada especialmente por la bioética médica. Obviamente, sus consideraciones, aunadas a las condiciones de posibilidad, han cambiado a lo interior de su método, pues ya no está arraigada en el pensamiento religioso y mucho menos en una autoridad divina que determine, de cierta manera, la resolución de los casos concretos.

La casuística hoy día se presenta más bien desde una posición laica o secularizada, en la que se tiene que deliberar según las propias circunstancias del caso, o sea, teniendo en cuenta los intereses del paciente, el diagnóstico y el pronóstico, la opinión de las autoridades que en este caso son todos los profesionales involucrados, los casos paradigmáticos, así como las diferentes posturas éticas existentes, como el utilitarismo, feminismo o la deontología, entre otros.

Sin embargo, a la Casuística, como metodología para resolver casos concretos, se le ha hecho la siguiente crítica: precisamente, al atender los casos y darles solución respecto a sus propias circunstancias, la Casuística hace a un lado o no toma en cuenta lo fundamental de los principios, cayendo en una suerte de relativismo. Se piensa en general que los principios se olvidan. Esto es a lo que nos enfrentamos, que, a nuestro parecer, puede contra argumentarse y justificar la pertinencia de la Casuística en el quehacer bioético. Debemos tener en cuenta que la Casuística no pretende desarrollar una teoría ética para resolver los casos, ni mucho menos enfrascarse en la dilucidación de conceptos; más bien, reiterando, lo que verdaderamente le importa es la resolución de los casos, promoviendo un juicio reflexivo a partir de las circunstancias.

Para elaborar nuestra contra argumentación seguiremos un esquema de trabajo basado en los siguientes puntos: a) metodología de la ética constructivista social y b) la importancia de los principios *prima facie* en la casuística.

- Metodología de la ética constructivista social plural

La metodología de la ética constructivista social plural tiene como base de su análisis a la casuística inductiva, además de que su punto de referencia son las perspectivas éticas occidentales, que desde la tradición filosófica se han venido consolidando como referentes primordiales para el análisis de los problemas morales. La casuística inductiva va de la mano de las principales formas de

justificación y ponderación moral, como ejemplo podríamos mencionar a la teoría de las virtudes e ideales, el racionalismo, el consecuencialismo, la ética discursiva y la perspectiva feminista.¹ Sobre estas corrientes filosóficas es importante señalar los postulados principales, pues contribuyen siempre de alguna u otra forma a la metodología del análisis de los dilemas morales. Primero consideraremos la casuística inductiva, eje central de la ética constructivista social plural, y, posteriormente, señalaré los elementos metodológicos de esta perspectiva.

α) La casuística deductiva

Adela Cortina y Emilio Martínez² indican que existen dos formas generales de comprender la casuística: una de estructura deductiva (c1) y otra inductiva (c2), ambas apelan al reconocimiento del contexto en que opera el fenómeno moral. La diferencia es que en la c1, una vez realizado el análisis de la situación específica se recurre al principio moral del sistema ético que resulte más adecuado. La c1, en el caso de la ética aplicada, bien podría señalarse como una habilidad para escoger correctamente aquellos principios morales que más le vayan a un caso específico, en este sentido desempeñan un papel importante la prudencia y la bonhomía de quien juzga. A. Cortina y Martínez argumentan, además, que para que la c1 fuese el adecuado sustento de un buen juicio moral, se tendría que recurrir a un sistema de contenidos materiales universales, lo cual no es posible, pues o son principios universales y por tanto formales, o son formulaciones materiales sin posibilidad de universalización. Por lo anterior, la c1 es un limitado sustento de un buen juicio moral. Aunado a ello, habría que advertir que lo que Cortina y Martínez denominan como c1, en realidad es la forma tradicional de realizar un juicio moral de manera común, por mera deducción, por lo que se aleja del principio básico de la casuística, esto es, el tomar sólo como base del análisis el caso específico y sus circunstancias, por ello sólo nos referiremos a la (c2) y la mencionaremos simplemente como casuística (c).

¹ Al respecto, debemos precisar que las perspectivas occidentales de la ética que aquí se señalan se han venido trabajando de manera conjunta con el Dr. Hall. Véase: HALL, R. *Bioética institucional, problemas y prácticas de las organizaciones de salud*. Fontamara/UAQ, 2008 y ARELLANO, Salvador. “La ética plural, una herramienta de comprensión metodológica ante dilemas morales”. En: *El trabajo del pensar*. Vol. II. Cuadernos de Filosofía 2, Universidad de Guanajuato, pp. 203-222. (2008).

² CORTINA, Adela y MARTÍNEZ Navarro, E. *Ética*, Ed. Akal, Madrid, 2001, p. 153.

β) Casuística inductiva

La (c) es una forma más cautelosa de realizar un juicio moral. La preminencia del contexto, donde se da de hecho la moralidad, lleva al agente a procurar un análisis detallado de la situación específica. Se pretende no sólo realizar una descripción detallada de los eventos y de los participantes, sino, además, tomar en cuenta el ambiente moral, la sociedad, las interacciones con otros factores relevantes y participantes involucrados en el suceso. Dicha propuesta, elaborada sobre todo por Albert R. Jonsen y Stephen Toulmin en su texto *The Abuse of Casuistry*,³ expone una interpretación sobre la actual situación de las ciencias y de la sociedad mundial, pues han incidido en la tradición de la filosofía moral. Para ellos, por lo menos hasta la década de los sesenta, existía un acuerdo generalizado sobre los valores principales, y los desacuerdos morales eran cuestión de eficacia o por lo menos de cierta discusión o de comprensión. Los avances técnicos de la medicina, el proceso del secularismo emanado desde la modernidad, el surgimiento de la democracia como modelo político, el valor de la opinión personal y, a la vez, el surgimiento de una sociedad plural como consecuencia del fenómeno de la globalización -que al tiempo que intenta unificar, diversifica-, entre otros agentes, crearon serios conflictos en la práctica de la moral médica y, de manera paralela, afectaron otras áreas de la teoría y de la práctica humana, como la economía, el derecho, la biotecnología, la religión, etcétera. Los principios morales y los acuerdos existentes en las diferentes áreas profesionales comenzaron a entrar en conflicto con los hechos mismos. Jonsen y Toulmin explican:

Los conceptos filosóficos podrían ser de ayuda para clarificar la manera y los términos en los cuales estos problemas son planteados. Pero al final, el debate siempre regresará a una situación particular de un paciente individual con una condición médica específica, y el criterio que se necesita para alcanzar cualquier sabia (o incluso prudente) decisión en casos que van más allá de

³ JONSEN, A. R. y TOULMIN, S. *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley, L.A. University of Chicago Press, 1988.

las ideas explicativas o clarificadoras incluso de las mejores teorías ya sean las ideas científicas de biólogos moleculares o las percepciones éticas de filósofos morales.⁴

Alasdair MacIntyre⁵ realiza una severa crítica de esta perspectiva de la casuística en el contexto de la filosofía moral, considera que los argumentos dados por Toulmin y Jonsen en relación con el acuerdo logrado en los casos conflictivos específicos, aun cuando no existían consensos sobre los aspectos morales teóricos, se debían, o bien a que en el aspecto teórico no existían tales desacuerdos o bien, porque el acuerdo tomado por los participantes no involucraba los desacuerdos teóricos sino sólo aquéllos en los cuales había conformidad, o, finalmente, porque el acuerdo se dio en un ámbito distinto a los diferendos éticos y se resolvió por otras vías como la política, la económica o, incluso, la religiosa. La ética aplicada basada en una (c) que afirma una nueva forma de proceder en el terreno de la filosofía moral no prueba que sea una manera novedosa de abordar los casos problemáticos. MacIntyre afirmará que la ética aplicada, entendida como (c), es un error o, por lo menos, una subdivisión innecesaria dado que:

Ningún agente moral individual puede comprender este tipo de reglas separadas de un conjunto de aplicaciones ejemplares en particular (...) Nadie puede aplicar correctamente una regla si no la ha extrapolado antes de cualquier caso en específico.⁶

Para MacIntyre la forma en que procede la formulación y la aplicación de una determinada norma moral se gesta dentro del desarrollo de la historia en que ésta se encuentra enmarcada. Las formas en que se relacionan las normas morales y su praxis siempre se dan en contextos específicos y, fuera de requerir de un método o de una teoría ética para relacionarse, el fenómeno vinculante es, en todo caso, un proceso de negociación entre los agentes más que una cuestión de reglas operativas. Todas las reglas morales son históricas e históricamente revisadas de acuerdo a los contextos en que éstas operan y a los casos específicos que se presenten. En este sentido, para MacIntyre el origen de una ética aplicada basada metodológicamente en una (c) es motivada sobre todo por el surgimiento de

⁴ *Ibíd.*, p. 305.

⁵ MACINTYRE, A. “¿La ética aplicada se basa en un error?” En: *Razón pública y éticas aplicadas*. Cortina, Adela y García Marzá, Domingo. Técnos, Madrid, 2003, p. 75.

⁶ *Ibíd.*, p. 78.

una sociedad individualista -que presta más importancia a los casos específicos-, y el ambiente democrático de las sociedades occidentales capitalistas -que da mayor relevancia a la discusión entre particulares-, además de un horizonte histórico pluralista -que emerge como resultado del fenómeno de la globalización-. Esto conllevaría varios riesgos: por un lado, el ocultamiento de la serie de éticas aplicadas de las profesiones particulares (exentas del debate y escrutinio para una moral social general) y, por el otro, la omisión de un verdadero debate general sobre temas como la justicia o la honestidad, y, finalmente, el establecimiento de morales de profesiones, antes que una verdadera reflexión de filosofía moral.

A favor de MacIntyre tendríamos que aceptar que, en efecto, la elaboración de una determinada norma moral o teoría ética se da dentro del proceso del desarrollo histórico donde intervienen múltiples factores para su composición, desde cuestiones de sobrevivencia, eminentemente prácticas, como, por ejemplo, la recomendación “es bueno no andar por la noche,” hasta las normas político-religioso-morales, emanadas del control y del dominio como “amarás a tu Dios y a tu Patria sobre tu vida”. La constitución de normas, valores y referentes morales no está conformada por una sola hebra, y en este proceso de entrelazamiento intervienen, de forma importante, las vivencias personales y los casos específicos que los agentes morales y las sociedades aprovechan para su mejor desarrollo y toma de decisiones. Sin embargo, MacIntyre no se da cuenta de que precisamente porque el desarrollo de la moral y de la ética es de carácter histórico, la ética aplicada es producto de las nuevas exigencias sociales de moralizar los espacios públicos y profesiones, y a los fenómenos emanados del proceso de secularización creciente de las sociedades occidentales, así como del surgimiento de las sociedades plurales y de los estados democráticos, además del desarrollo sin precedentes de la ciencia y la tecnología, y, en efecto, de una sociedad que lleva a debate la puesta en crisis de los valores tradicionales.

Con lo anterior, si el juicio moral, ahora también llamado juicio ético, constituye el puente entre teoría y praxis, las éticas aplicadas son -como lo hemos señalado- el espacio propicio para hacer pleno este ejercicio de unir teoría y práctica.

Por otra parte, Augusto Hortal dará también su aportación a dicho debate, y con ello se acercará tanto a la postura metodológica de Jonsen y Toulmin como a la de Adela Cortina y J. Conill,

comentando que la relación entre teoría y praxis en el ámbito moral se da partiendo de dos principios básicos:

- Todo principio o norma sólo puede ser llevado a la práctica mediante acciones y decisiones concretas.
- Todo principio pretende orientar responsablemente a los actores en situaciones concretas.⁷

De lo anterior se desprenden, siguiendo la postura de Hortal, los siguientes elementos:

- Conocimiento del contexto, dado que si existiese un principio sin posibilidad de ser aplicado en uno determinado, carecería de sentido, lo cual conlleva a postular que todo principio moral debe estar inmiscuido de lleno en el contexto al cual se refiera.
- Posibilidades que lo implican. Todo principio moral requiere de ciertos elementos que lo hagan posible, de actos y circunstancias que le den viabilidad, así por ejemplo, para el principio de voluntad se necesita que el agente moral sea un sujeto consciente y pleno en sus facultades de intelección.
- Recursos con los cuales se puede aplicar o de los que se pueda *echar mano* . Capacidad de diálogo, de comprensión, conocimientos de otras ciencias que esclarezcan un determinado caso, opiniones de expertos, consideraciones de tipo religioso, político, económico, etcétera.
- Tipologías. Experiencia derivada de la memoria histórica, casos similares, comparaciones, refranes, etcétera.

⁷ HORTAL, A. "Ética aplicada y conocimiento moral". En: *Razón pública y éticas aplicadas*. Cortina, Adela y García Marzá, Domingo. Técnos, Madrid, 2003, pp. 98 y 99.

- Capacidad de juicio. Educación moral de los agentes morales, resolución de conflictos entre principios, justificación de la jerarquización de principios, postulación de principios.

Hortal no estaría de acuerdo con la crítica realizada por MacIntyre, en el sentido de que para él la ética aplicada sí logra establecer mecanismos adecuados para el juicio moral, toda vez que es un puente directo en sí entre teoría y praxis, bien porque la relación entre normas y/o referentes morales de casos específicos (modelo deductivo) se da de una manera sostenida, o bien porque abre espacios para dilucidar otros casos específicos en las diferentes áreas profesionales (modelo inductivo). Sin embargo, Hortal no apostaría por el modelo deductivo o la (c), sino por un conocimiento moral que incluyera, por una parte, una descripción detallada de los hechos (c) y por la otra, una valoración de las normas vigentes (lo que se había denominado como c1), además de una captación de posibilidades, esto es, no una aplicación arbitraria de normas universales a un caso específico sin la ponderación de las normas en las cuales dicho caso se encuentra circunscrito. Con ello Hortal apostará por una metodología cercana a una postura hermenéutica, presentada inicialmente por Adela Cortina y sobre todo por Jesús Conill, con elementos propios de la casuística. En efecto, Conill observa que la hermenéutica ética siempre ha estado como base de cualquier deliberación moral. En la presentación de la casuística de Jonsen y Toulmin, ellos hacían énfasis en el éxito que se obtenía en la deliberación moral cuando se prestaba más atención a los casos concretos, dejando a un lado los principios morales prevalecientes. Se permitía que fuera el propio caso el que “hablara” o “dejara ver” sus principios y peculiaridades morales. Al abordar un caso específico se le trataba no ya de una manera deductiva o empleando un lenguaje ético filosófico ajeno al fenómeno moral, sino a lo que en realidad opera en los casos concretos, se discutía a partir del lenguaje común y de los intereses de los afectados, así, el caso era llevado más por su situación particular que por una gran teoría. La (c) opera en este sentido como un *diagnóstico de la situación*, lo que funciona en un primer momento como una *morfología* o narración del caso, posteriormente como una *taxonomía* o tipificación o clasificación de éste y, finalmente, como *analogía* o comprensión de problemas y busca de soluciones mediante el estudio de casos paradigmáticos. Conill contribuirá así a la visión de Jonsen y Toulmin pues la (c), lejos de estar ligada a una especie de positivismo moral donde se establece una ley directa entre casos específicos y normas morales universales, estará relacionada con la hermenéutica analógica crítica debido a que

habilita a la (c) con un pragmatismo crítico, evaluador y comprensivo de los contextos, de las sociedades y de los propios implicados, se trata de una (c) que asume el desacuerdo, las diferencias y los conflictos entre las partes como una etapa normal del proceso de la deliberación.

Tendríamos que señalar que la (c) no trata de asumir una teoría ética como tal sino, antes bien, aprovechar cada una de las experiencias particulares para poder elaborar un juicio moral sin pretender alcanzar certezas, sino solamente probabilidades. Para ello, se toman como marco de referencia los denominados *principios de la bioética*: autonomía, justicia, beneficencia, no maleficencia. La (c) ha sido criticada por considerarse una perspectiva ecléctica de tendencia sajona utilitarista. Pero si bien puede ser tachada de lo anterior, la (c) no opera como simple recolección de casos particulares para realizar una taxonomía y brindar respuesta a casos similares, su proceso es más complejo, se requiere de otros elementos complementarios, por ejemplo del principio de comprensión y del uso adecuado de la analogía (ética hermenéutica crítica). Por otra parte, si se ha señalado como utilitarista es porque procura un acercamiento con la moralidad, de tal forma que los implicados obtengan una solución más práctica acerca del problema que les ocupa, por lo tanto, podríamos afirmar que sí lo es, pero más que un defecto, sería una exigencia frente a las condiciones sociales actuales de desconcierto moral. La (c) llega precisamente al núcleo de la ética aplicada, a saber, el poder brindar una comprensión adecuada y posiblemente una eventual solución a los problemas reales con los que se enfrentan los sujetos morales. Algunos puntos centrales para la caracterización de la (c) son:

- La casuística es un método para considerar y resolver problemas éticos, no un sistema que va a generar soluciones de manera lógica.
- Este método es pluralista. Toma en cuenta consecuencias, motivos, reglas, máximas, valores, ideales, aforismos, etcétera, que resultan de casos concretos. De hecho, sus referentes son todas las perspectivas éticas occidentales.
- El resultado de este método es una conclusión probable, no cierta.
- Diferentes individuos pueden llegar a conclusiones distintas usando este mismo método.

- Cada caso es distinto, tiene sus propias condiciones, características y consecuencias.⁸

Así, consideramos que por acercarse más a las pretensiones de esta investigación, a saber, indagar una vía de relación entre teoría ética y práctica moral mediante la formulación de una ética constructivista social plural, la (c) es un modelo adecuado para el análisis de los casos problemáticos en las éticas aplicadas. Con ello, la (c) queda ligada teóricamente a la propuesta de una *ética plural* y de la ética crítica hermenéutica señalada anteriormente.

Como hemos venido señalando tanto Engelhardt como Cortina coinciden en la viabilidad de comprender la(s) ética(s) aplicada(s) como una forma *procedimental*, antes que como una ética dotada de contenido. Esto significa que la manera de acercarse a la filosofía moral en el terreno de su aplicación es descartando todo posible contenido material desde una moral preestablecida o vigente. Se trata de acercarse a ciertos *principios* o directrices generales que promuevan un *juicio reflexivo* al momento de deliberar sobre algún caso específico. Otra vía de acercamiento es la de señalar formas de proceder en el análisis moral o metodologías generales en el proceso de escudriñamiento, especialmente en aquellas situaciones que resultan conflictivas.

La (c) es una de las formas metodológicas de más éxito en su aplicación, o por lo menos es una de las más usadas por los comités de bioética en las instituciones de salud. Parte de la presentación inicial de un caso concreto, se expone la enfermedad o estado general de salud del paciente, así como el análisis clínico de los especialistas involucrados, se toman en consideración la propia historia clínica del paciente, los pormenores de su situación social, así como los intereses, preocupaciones y deseos, tanto del propio paciente como de las personas y/o familiares próximos a éste, es decir las autorizaciones de tratamiento preestablecidas (consentimiento informado), entre otras informaciones pertinentes que se posean. Una de las metodologías también empleadas, que pudiera ser vista como una variante de la (c), es la que se ha denominado análisis *stakeholder* o pluralismo casuista. En este tipo de análisis se prosigue con los puntos propios del análisis inductivo, dejando que el caso en cuestión sea solucionado a partir de los intereses de los propios afectados además de las consecuencias derivadas de la toma de decisiones tanto a nivel de aquéllos como de la sociedad donde se presenta. El análisis *stakeholder* se encuentra correlacionado tanto

⁸ HALL, R. *Bioética institucional, problemas y prácticas en las organizaciones para el cuidado de la salud*. UAQ/Fontamara. México, 2008, p. 34.

con la (c) como con una postura de índole utilitarista. Robert T. Hall considera este tipo de análisis como una herramienta que puede aportar ciertas ventajas en el momento de alguna eventual toma de decisiones en un caso complicado:

Tiene su enfoque sobre las consecuencias de las decisiones institucionales para toda la gente afectada y los derechos de ésta. En años recientes dicha perspectiva ha estado conectada con una idea de la filosofía de los negocios llamada en inglés análisis *stakeholder*. Un *stakeholder*, en contraste con un inversionista o un accionista de una empresa, es cualquier persona que tiene un interés personal en las consecuencias (financieras u otras) de las decisiones y acciones institucionales o empresariales. El sentido es que las decisiones y acciones de cualquier organización deben ser consideradas teniendo en cuenta las consecuencias para toda la gente que se vea afectada por dichas acciones -es decir, todos los *stakeholders*-. Como resultado, se pueden juzgar las decisiones y acciones de una organización por medio de un análisis de sus consecuencias para todos los individuos afectados. Puede haber disputas sobre cuáles son las consecuencias más importantes de una decisión, y cuáles *stakeholders* tienen los intereses más esenciales. Y, a fin de cuentas, una persona puede llegar a una conclusión, mientras que otra persona llegue a algo diferente. Sin embargo, el análisis *stakeholder* es un planteamiento para enfrentar decisiones enfocado en las consecuencias sociales de los actos.⁹

Así también, como parte constitutiva e indispensable del procedimiento se acude a corrientes éticas vigentes que proporcionan un fundamento para la reflexión y que, desde la teoría ética, pudieran ser complementarias y/o auxiliares para dilucidar el problema en cuestión. Así, por ejemplo, Hall propone las siguientes tradiciones éticas o perspectivas occidentales: a) la de *virtudes e ideales* (tradiciones, creencias religiosas, costumbres, dichos), b) *el racionalismo* (kantismo, principio de autonomía, formalidad y coherencia de los principios éticos, el respeto por la dignidad de las personas), c) *el consecuencialismo* (también denominado *utilitarismo*, consecuencia de los actos, mayor beneficio para el mayor número de personas, deseabilidad de los efectos de una decisión), d) *la ética discursiva*, (el consenso intersubjetivo logrado a partir de una comprensión discursiva), e) *la perspectiva feminista* (ética del cuidado, de la responsabilidad, de la construcción de relaciones basadas en las obligaciones familiares, en la consideración de la contingencia de las leyes), y f) la propia casuística (el análisis de los casos específicos, de las relaciones y de los

⁹ HALL, R. *Bioética institucional, problemas y prácticas en las organizaciones para el cuidado de la salud*, Óp. Cit. p. 58.

contextos). Hall propone como eje de las denominadas *perspectivas occidentales de la ética* a la (c), para ello encuentra su justificación en la ética aristotélica, pues considera que para el estagirita:

La razón teórica se caracteriza por: 1) objetos idealizados (como círculos o triángulos), por 2) su universalidad y atemporalidad y por 3) sus conclusiones necesarias. En contraste, la razón práctica se caracteriza por 1) objetos concretos, por 2) su temporalidad y localidad y por 3) sus conclusiones probables con grados de credibilidad. La razón práctica es usada tanto en la medicina cuando hay evidencias pero no certidumbre, como en el derecho cuando el juicio depende de si (...) los miembros del jurado creen en un testigo u otro. Y según Aristóteles, tal es la razón de la ética.¹⁰

El centro que ocupa la (c), desde la interpretación que realiza Aristóteles, lleva a Hall a considerarla una metodología que ha sido comparada con una “*caja de herramientas*”, esto es que la historia del pensamiento filosófico moral, sus distintas corrientes y sistemas pueden ser usados según convenga a los agentes que realizan un juicio moral. Este tipo de procedimientos, al igual que el empleado por la (c), conllevan una desventaja, a saber, su casi nula referencia al problema del juicio moral. Los modelos procedimentalistas generalmente omiten la complejidad de las circunstancias por las que atraviesan los agentes morales que juzgan.

No podemos dejar de reconocer, por otra parte, que los procedimientos metodológicos, como tales, han servido de base para los comités de bioética o de investigación científica con seres humanos, pero terminan convirtiéndose en meros procedimientos de negociación, o en un pluralismo ecléctico, o, las más de las veces, en requisitos burocráticos, como ocurre con el proceso de documentación del *consentimiento informado*. Una forma de subsanar dicha desventaja consiste en aportar ciertos elementos complementarios de reflexión cuando se intenten aplicar dichos procedimientos en alguna institución o comité de índole moral. La ética constructivista social plural podría servir de marco reflexivo para tal efecto. Sin embargo, podría quedar subsumida de cualquier modo por las intenciones utilitaristas de los implicados. No obstante lo anterior, habría que proponer, circunstancialmente, algunos elementos a considerar en el momento de elegir una

¹⁰ Hall, R. *Óp. Cit.* p. 35.

metodología que pudiera aportar mayores elementos críticos, sobre todo a la hora de juzgar. Adela Cortina y Martínez Navarro proponen algunos puntos específicos que deberían tomarse en cuenta:

1. Determinar claramente el fin específico, el bien interno por el que cobra su sentido y legitimidad social.
2. Averiguar cuáles son los medios adecuados para producir ese bien en una sociedad moderna.
3. Indagar qué virtudes y valores es preciso incorporar para alcanzar el bien interno.
4. Descubrir cuáles son los valores de la moral cívica de la sociedad en la que se inscribe y qué derechos reconoce esa sociedad a las personas
5. Averiguar qué valores de justicia exige realizar en ese ámbito el principio de la ética del discurso, propio de una moral crítica universal, que permite poner en cuestión normas vigentes.
6. Dejar la toma de decisión en manos de los afectados que, con la ayuda de instrumentos de asesoría, ponderarán las consecuencias sirviéndose de criterios tomados de distintas tradiciones éticas.¹¹

El señalamiento de estos puntos resulta importante al ponderar un caso problemático, ya que resalta la importancia de los principios de justicia y diálogo crítico retomados de la dialógica habermasiana. Sin embargo, los autores no subrayan la importancia, ni las implicaciones, del juicio moral reflexivo. El énfasis está puesto, sobre todo, en el valor que poseen los valores contextuales (1, 4 y 5). Considero que como complemento se deberían de tomar en cuenta otros aspectos.

La importancia de los principios *prima facie* en la casuística

Con lo ya visto hasta ahora, toca realizar una revisión puntual de lo que representan los principios *prima facie* dentro de la metodología casuista. Si determinamos que los principios no tienen la respuesta definitiva sobre cualquier problema presentado en un caso específico, entonces eso nos permitiría pensar que, si al menos no son sustituibles, los principios pueden ser ponderables. Esto significa que dependiendo del caso, los principios adquirirán diferente valor y serán aplicados no en base a un procedimiento deductivo, sino con respecto a las circunstancias del mismo caso. La interpelación al diálogo por parte de todos los involucrados -tanto

¹¹ CORTINA, Adela y MARTINEZ, Navarro E. *Ética, Óp. Cit.* p. 165.

especialistas, como pacientes y familiares- implica que se pongan a prueba esos principios, como lo son, por dar un ejemplo, el de la autonomía y el de beneficencia, para elaborar así un juicio ético reflexivo, ofreciendo una posible respuesta.

Tengamos en cuenta que lo que se pretende es la resolución de los casos y no la argumentación de una teoría, cuya fundamentación estribe en un principio único que determine el procedimiento de su aplicación. Las diferentes circunstancias de cada caso, precisamente, son las que introducen las diversas maneras de abordarlo, pues si todos fueran exactamente iguales, los principios no se enfrentarían, causando algún conflicto en la resolución. En todo caso, la circunstancia le pone barreras al principio. De lo contrario, al imponer este último, nos remite a pensar como Toulmin, en cuanto a la tiranía que supone esta imposición. Y lo que se ha hecho evidente en la práctica es que los conflictos en ciertos casos son inevitables y se requiere de un nuevo proceder. En otras palabras, la Casuística es una metodología que se aplica sólo en casos extraordinarios, o sea, circunstancias que no han sido contempladas bajo la luz de los principios, así como tampoco la determinación de su aplicación. Así, lo que se nos presenta como la viabilidad para justificar nuestro proceder metodológico es considerar los principios como *prima facie*.

Para dilucidar la propuesta de estos principios haremos referencia al texto de Ma. Teresa López de la Vieja, titulado *Principios morales y casos prácticos*. Sabemos de antemano que el proceder de esta filósofa-bioeticista es muy diferente al de la Casuística. Sin embargo, a pesar de que pretende ir más allá de ésta, procura y advierte su justificación.

Veamos en primer lugar la consideración que realiza sobre los principios en contraposición de las reglas. Para esta filósofa-bioeticista la ética necesita de principios como los argumentos necesitan de premisas. No significa que esté revelando su manera de proceder deductivamente, pero lo hace evidente en el momento en que propone los principios como “razones para la acción” (López de la Vieja 2000, p. 19). En otras palabras, los principios son razones que se requieren *a fortiori* para poder actuar, puesto que sin ellas toda acción resultaría injustificada. A esto añadirá las siguientes características a los principios:

1. Apoyada en Kant, dirá que son la “determinación universal de la voluntad”

2. Poseen carácter general
3. Marcan el límite del cual no se puede ir
4. Establecen lo aceptable y lo que no lo es
5. Prescriben en términos generales
6. Indican lo que se tiene que realizar
7. Son mandatos óptimos

A la generalidad de los principios contrapondrá las reglas, definiéndolas como “mandatos definitivos” que determinan lo que hay que hacer, además de que indican la conducta que se debe realizar. Sin embargo, señala la filósofa, “en ningún caso determinarán qué hacer en una situación concreta”¹² (). Pareciera una contradicción esto último que apunta López de la Vieja, pero no lo es, ya que al igual que los principios, las reglas también siguen teniendo un nivel de aplicación en lo general. En este sentido, si tanto principios y reglas son de carácter general y no determinan lo que hay que hacer en lo concreto del caso, ¿cómo debemos de proceder entonces? ¿Qué nos posibilita resolver los casos extraordinarios? La respuesta no es otra más que por medio de los principios *prima facie*, que los define de la siguiente manera:

Hacen falta principios que permitan equilibrio, ajuste razonable con los casos y entre demandas que pueden parecer contradictorias entre sí. Por eso hablamos con frecuencia de principios *prima facie*, y de reglas *prima facie*. Para referirnos a un tipo de obligación que no es absoluta: vale si no hay otra obligación que sea más significativa. *Prima facie* tiene que ver con las circunstancias del caso, con cierta provisionalidad, con grados, con mayor o menor fuerza, con lo tolerable, lo contingente, etc.¹³

De esta manera, ya podemos hacer la transición de lo general a lo concreto de los casos. Esta es la manera en que puede justificarse una teoría ética que se fundamenta en principios. Así es posible el tratamiento de los casos concretos sin dejarlos a un lado. Sin embargo, la Casuística no hace esta transición, ella, más bien dicho, está situada en esa consideración, resolviendo los casos

¹² López de la Vieja, Principios morales y casos prácticos. Madrid: 2000, Tecnos p20

¹³ Ídem p.22

a través de principios *prima facie*. Es en este sentido que se puede justificar la pertinencia y validez de esta metodología.

Con esto, podemos decir que en las metodologías de las éticas procedimentalistas los principios deben de determinar las decisiones, o, como veíamos más arriba, son las razones para actuar, mas en la perspectiva de la casuística las decisiones de los involucrados son las que determinan la aplicación de los principios *prima facie* dentro de los casos concretos.

Además, tenemos que decir que el conjunto de casos paradigmáticos, de las posturas de los especialistas, de la preferencia del paciente, de la creencia de los familiares, de diferentes posturas éticas, además del diagnóstico y el pronóstico, forman todos estos un conjunto de razones para la resolución del caso. Esto significa, razones para actuar que no necesariamente son a través de la imposición de los principios.

Tenemos que decir unas palabras sobre el recurso metodológico al que asiste la casuística, a saber, los casos paradigmáticos. Sabemos de antemano que su proceder es de manera inductiva y que no pretende generalidad alguna, sino un mero juicio de posibilidad. Ante esto, podemos entender la función del caso, como lo explica Florencia Luna, en cuatro aspectos diferentes:

- a. Función motivadora: la que aumenta nuestra motivación, despertando la imaginación para la realización del deber requerido.
- b. Función de ejemplo aclaratorio: para mostrar cómo se pueden aplicar ciertos principios o reglas morales.
- c. Función distintiva interna: funciona como razón en la deliberación moral.
- d. Función consensual: “el caso como punto de acuerdo frente a disidencias teóricas, principios o reglas morales diferentes”¹⁴

Pero también debemos entender el caso a través de lo que hemos estado diciendo, lo cual arroja dos vertientes más, a saber:

¹⁴ Luna, F. Reflexiones sobre los casos y la casuística en bioética En:

http://www.palermo.edu/derecho/publicaciones/pdfs/revista_juridica/n3N2-October1998/032Juridica09.pdf

- los casos precedentes o paradigmáticos, en los que se apoya el análisis, muestran cómo los principios se han ponderado más que aplicarse deductivamente. Más que mostrar la resolución del caso, que obviamente es importante, esta forma metodológica muestra su proceder en base a considerar los principios como *prima facie*;
- el recurrir a los casos paradigmáticos muestra también cómo es posible romper con esa tiranía de los principios, y de esto deviene la ponderación o sometimiento a la deliberación con la que se pueden aplicar.

En efecto, como todo caso es diferente, la Casuística no pretende una formulación universal de solución, es más, ni si quiera tiene tales pretensiones. Si se recurre a los casos paradigmáticos es para mostrar que existe la posibilidad de generar otras opciones, múltiples si se quiere. Es más, como ya se ha dicho, todo aquel que recurra a esta metodología podrá llegar a diferentes soluciones, a pesar de que el caso sea igual. Y si la Casuística es un elenco de casos, como lo asegura Ma. Teresa López de la Vieja, lo será en un sentido positivo, pues se convierten en razones suficientes para actuar, considerando los principios como *prima facie*.

Bibliografía:

López de la Vieja, Ma. T. (2000). *Principios morales y casos prácticos*. Madrid: Tecnos.

Luna, F. Reflexiones sobre los casos y la casuística en bioética. En:
http://www.palermo.edu/derecho/publicaciones/pdfs/revista_juridica/n3N2-October1998/032Juridica09.pdf

10

Pascal y la casuística: entre la tradición y lo moderno

Mauricio Ávila

Oid [*sic*] lo que dice nuestro padre Cellot,
de *Hier.*, 1. 8, c. 16. pág. 714, de acuerdo
con nuestro famoso Reinaldo:
“En las cuestiones de moral
son preferibles los modernos
casuistas a los antiguos padres,
aunque estos viviesen con mas [*sic*]
inmediación á [*sic*] los apóstoles.
(Pascal 1841, p. 61)

En 1947 Emile Baudin reconsideró los tres *monstruos* de la tradición jesuita que caracterizaban el escenario en cual se representaba el drama –o a caso la comedia— de la toma de decisiones: el laxismo, la probabilidad y la casuística. Con la reapertura del procesos de estos tres *proscritos* – de estos *casos* juzgados y finiquitados— se revivió el dialogo con su verdugo: Monseñor Blaise Pascal. El registro del *caso Pascal* quedó plasmado en la obra pionera de Baudin titulada *La philosophie de Pascal. Sa critique de la casuistique et du probabilisme moral*. En ella Baudin nos invita a transitar por una tradición que se puede advertir en Aristóteles, con su ética nicomáquea, y en la ética estoica; cuya tesis central de ambas propuestas afirma que la razón moral es falible, por tanto ella necesita ser entrenada, ayudada y *corregida* en cada caso particular, sobre todo para que aprenda a identificar los decisiones difíciles y se ejercite en la *lógica de la probabilidad*¹. Frente a la exigencia de una ética deductiva, desde la cual se edifica la estructura de toda justificación de nuestras acciones, Baudin² considera a la casuística como un procedimiento natural –pero no sólo de carácter espontaneo— para la solución de casos que puede ser reconocido en una multiplicidad de dominios de la acción; además ella, la casuística,

¹ O en el *Tutorisme*, como se le llamaba en el Medioevo a esta forma de proceder (cfr. Baudin 1947, p. 25).

² cfr. 1947, pp. 18 y 19

se define como un *método* pragmático que nos permite optar por el camino más seguro, o más probable.

En 1988, desde otra trinchera, Albert R. Jonsen y Stephen Toulmin también se manifestaron en contra del estigma que cubría a la casuística, gracias a las críticas de Blaise Pascal en las *Cartas provinciales, o cartas de Luis de Montalte a un provincial de sus amigos y a los RR. PP. Jesuitas sobre la moral y política de éstos*. La obra *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning* es emblemática, no sólo por sus carácter histórico además porque nos *pone al día* en los problemas –digamos los casos— que actualmente enfrentamos –como los ecológicos, los económicos, entre otros— y en el *pluralismo moral* que los encuadra (cfr. Jonsen y Toulmin 1988, pp. 1-3). Siguiendo esta *beta* abierta por Jonsen y Toulmin, en palabra de Salvador Arellano y Fernando González (2012, p.109), con la casuística –enmarcada en el surgimiento de una ética aplicada— podemos *enfrentar* el debilitamiento de los discurso de la modernidad –cuyos cimientos fueron minados por la acción corrosiva de las críticas de Friedrich Nietzsche o Gilles Lipovetski, entre otros— y redefinir la racionalidad implícita en la toma de decisiones en casos particulares.

El diálogo con Pascal, en el marco de su discusión con la casuística, nos coloca –como lo hace Toulmin, Jensen y Baudin— no sólo en una relectura de la doctrina pascaliana, además nos ubican en un dialogo de muchos años entre una tradición de carácter deontológico, que ve en la norma una regla y medida inquebrantable de conducta: lo que significa una apuesta por la verdad; y otra tradición que, aunque pretende respetar y ajustarse al canon, busca el modo para adecuar la norma a situaciones y reinterpretarla para acomodarla a casos concretos: lo que puede entenderse como una apuesta a lo probable.

En este diálogo existen muchas aristas. Si hacemos notar que en todos los grandes filósofos, podemos localizar tensiones –incluso contradicciones— en el cuerpo de su doctrina. Pascal no es la excepción. Su lucha contra la casuística y su epistemología está enmarca por paradojas. Nos encontramos con una epistemología fideísta, con una razón respaldada por la Gracia divina, que nos imposibilita inferir de la doctrina pascaliana una ética de corte deductivo. Sin embrago, por el contrario, reconocemos que en su disputa contra la casuística, Pascal apela a las normas reconocidas por la tradición eclesiástica, por los Concilios y por los Papas, para evaluar no sólo el peso de los argumentos de los casuista jesuitas, además para establecer los deberes del cristiano; asunto que implica una suerte de conformación de nuestras acciones con la

regla universal. Así, *una*³ historia de la casuística nos coloca *con* y *contra* Pascal; nos ubica en un juego entre principios y casos, o mejor dicho, entre la inferencia *casi algorítmica* de razones para actuar a partir de axiomas y la elección en el marco de un abanico de posibilidades de acción –de una *apuesta*, para decirlo con Pascal.

A este primer punto de partida en el dialogo de Pascal con la casuística se le agrega otro. Si es adecuado pensar –como apunta Baudin— que en cada decisión se nos abren una gama de posibilidades y de caminos casi infinitos, no es menos cierto que hora mismo quien se dirige a Uds. debe elegir una ruta de análisis que nos conducirá *por* la propia casuística; asunto harto problemático. Empero, ya que es muy complicado apelar a un cartesianismo para dar con un punto de partida firme,⁴ mi apuesta se juega con otras reglas.

En primer lugar, apelamos a la filosofía de Gilles Deleuze.⁵ En su artículo “Respuesta a una pregunta sobre el sujeto”, Deleuze, de *temple* nietzscheano, establece una serie de pautas – recomendaciones metodológicas, por decirlo que alguna manera— sobre lo que implica el análisis de un concepto tradicional de la filosofía moderna; para el caso, la noción de sujeto. Él apunta que:

un concepto filosófico lleva a cabo varias funciones en campos de pensamiento definidas por variables internas. También existen variables externas (estados de cosas, momentos en la historia) en una relación compleja con las variables internas y las funciones. Esto quiere decir que un concepto no muere a voluntad, sino en la medida en que nuevas funciones en nuevos campos lo vuelven caduco. También es por esto que nunca es interesante criticar un concepto: es mejor construir las nuevas funciones y descubrir los nuevos campos que lo vuelven inútil o inadecuado⁶

³ La llamada de atención que quiero marcar con las cursivas en el artículo ‘una’ no es vana. Aclaro que cuando hable de casuística, hago referencia solamente a la que es presentada en las *Cartas provinciales*. Sin embargo, al final del segundo apartado y en las conclusiones de este trabajo, hago de la casuística y de las *Cartas provinciales* un *pretexto* para analizar los retos que debe enfrentar toda postura ética que pretenda convertirse, ya sea a nivel individual o institucional, en la punta de lanza en las *regla* de decisión.

⁴ Además, no es muy adecuado afirmar que Descartes –este vencedor del escepticismo, como apunta Richard Popkin— en las *Meditaciones metafísicas* haya partido de un principio de suyo evidente. Al contrario, Descartes inicia su empresa filosófica, en primer lugar, con una apuesta –con un gran presupuesto que al final de la duda se confirma--: la verdad; y, en segundo lugar, con una ruta estratégica: minar los cimientos del conocimiento.

⁵ Considero que históricamente existen al menos tres perspectivas o modos de hacer filosofía, no quisiera afirmar que sean excluyentes, pero sus vínculos tendrían que ser analizados en otro espacio. Me refiero a una filosofía de carácter perene, cuyos lineamientos nos conducirían a la búsqueda de la verdad sobre la casuística; otra podría ser, una filosofía escéptica que nos aviente al vacío y a la arbitrariedad; y finalmente, una tercera opción –que es por la cual opto en este trabajo—, consistiría en un recorrido histórico-doctrinal de la doctrina pascaliana, vislumbrar que discusiones nos ha heredado y plantear con él –y contra de él, si es necesario— los problemas actuales (cfr. “Historia del sujeto: Descartes y Kant”, en De Luna y Ávila 2012, pp. 155 -201).

⁶ Deleuze 1998, p.111.

En congruencia con Deleuze –y sin seguir el curso de una historia que se debate entre vencidos y vencedores, entre la superación y progreso— los exhorto a leer a Pascal más que como el autor de unas cartas “útiles en cierta forma en su tiempo, [pero] ante todo nocivas, [pues] durante dos siglos obstaculizaron el desarrollo de la moral”⁷; los invito a transitar por la epistemología pascaliana, cuyas características teológicas no sólo lo colocan por fuera de la propia casuística además lo vuelven incompatible con un racionalismo del cual se pudiera derivar una ética deductiva. Más bien, tendríamos que apelar a un fideísmo –más no irracionalismo— en Pascal.

En segundo lugar –y para marcar la paradoja en la doctrina pascaliana que anteriormente hemos mencionado—, con la ayuda de Kuhn los exhorto a transitar por las *Cartas provinciales* viendo en ellas no sólo la inmensa discusión que se muestra sobre lo que Pascal consideraba los abusos o consecuencias de la casuística, además es indispensable advertir la tensión que se genera entre la autoridad de la tradición y la irrupción de lo *moderno*, como un juego de fuerzas –si se me permite la expresión: de paradigmas— que se mantienen o se van abriendo un camino, y que podrían institucionalizarse e integrarse a aquellos supuestos que respaldan los principios, las valoraciones y los alcances tanto de las acciones como de la justificación de nuestras decisiones. De esta forma, continuamos en el ámbito epistémico pero le damos un sesgo institucional –político—.

Estos dos marcos, el epistémico y el institucional, pueden servirnos no sólo para dar cuenta de la postura de Pascal hacia la casuística; sobre todo pueden ser útiles para contribuir en el esclarecimiento de algunos de los retos que debe enfrentar esta *κοινὴ* filosófica, la casuística, que se va a abriendo –o reabriendo— un camino no sólo en el ámbito de la ética, además está peleando para tener injerencia en las instituciones educativas, en las instituciones de salud, en las instituciones de procuración de justicia, en las ONGs, entre otras *comunidades* que *demandan* formas racionales y válidas para la toma de decisiones. Así, como en la relatoría que hace Pascal en las *Cartas provinciales*, en donde el jesuita trata de imponerse al jansenista con argumentos a favor de la casuística y así *renovar* la tradición de la Sorbona; considero que los defensores de la casuística actualmente tendrán que responder a este juego que se lleva a cabo al interior de las

⁷ M. Pontet 2001, p.182.

comunidades —llámense *científicas, políticas, educativas, etc.*— para dialogar con las tradiciones y los valores propios *cada* lugar.

I. ¿Hay una ética deductiva en la doctrina de Blaise Pascal?

Richard Popkin le da un lugar importante a Blaise Pascal en su libro *The History of Scepticism From Savonarola to Bayle*;⁸ lo ubica en este ambiente de desconfianza —incluso, de impiedad y de *irreligiosidad*— que irrumpe de la “caja de pandora” abierta con la temeridad —o acaso, la irreverencia— de Lutero, y que caracterizaría a la modernidad temprana. Popkin nos recuerda entonces que en *El manifiesto de la nobleza alemana* y *Del cautiverio de Babilonia*, Lutero rechazó la autoridad del Papa y propuso una nueva regla de fe: una convicción íntima que podía justificar la aceptación de cualquier opinión religiosa⁹. El golpe impuesto a uno de los pilares que articulaban la hegemonía de la iglesia católica en materia de fe, colocó a ésta —permítaseme la expresión— en una situación *epistémica* complicada: la tradición eclesiástica, los Concilios y el Papa quedaron enfrentados al nuevo criterio —la *subjetividad*— propuesto por Lutero para interpretar el libro Sagrado.¹⁰ Rota la regla de verdad, se daba paso al resurgimiento del escepticismo pirrónico. Los *Tropos* de Pirron de Elis y el trilema de agripa¹¹ se actualizan con Montaigne, con Charron, con Erasmo, entre otros.

La disputa entre Erasmo y Lutero es paradigmática. Ante este gran caos que caracterizaba a la Europa católica (y reformada) del siglo XVI, Erasmo apunta que la *verdadera* crisis consiste en haber olvidado lo realmente esencial a todo cristiano. Para él una forma de salir de la *locura* —del escepticismo que había poseído tanto a teólogos como filósofos en su interminable discusión sobre el criterio de evidencia— consistía en reestablecer la piedad cristiana. Al respecto, Popkin apunta que:

⁸ Es una edición extendida y revisada de su obra de 1974 titulada *Historia del escepticismo de Erasmo a Spinoza*.

⁹cfr. Popkin 2003, p. 9

¹⁰ Jürgen Habermas en el *Discurso filosófico de la modernidad*, señala que “los acontecimientos históricos claves para la implantación del principio de la subjetividad son la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa. Con Lutero la fe religiosa se torna reflexiva; en la soledad de la subjetividad el mundo divino se ha transformado en algo puesto mediante nosotros. Contra la fe en la autoridad de la predicación y de la tradición el protestantismo afirma la dominación de un sujeto que reclama insistentemente la capacidad de atenerse a sus propias intelecciones: la hostia sólo puede considerarse ya como masa de harina y las reliquias sólo como huesos. Aparte de eso, frente al derecho históricamente existente, la proclamación de los derechos del hombre y el código de Napoleón han hecho valer el principio de la libertad de la voluntad como fundamento sustancial del Estado” (Habermas 1989, p. 29).

¹¹ cfr. Diógenes Laercio, libro IX, pp. 19, 20 y 21

Erasmus parece haberse escandalizado por la aparente futilidad de los intelectuales en su búsqueda de la certidumbre. Toda la maquinaria de estos espíritus escolásticos había perdido de vista el punto esencial: una piedad cristiana. El tonto cristiano estaba mucho mejor que los altos teólogos de París, enredados por ellos mismos en un laberinto. Y así, si nos quedábamos siendo tontos cristianos, llevaríamos una vida verdaderamente cristiana, y podríamos evitar todo el mundo de la teología aceptando las opiniones promulgadas pro la iglesia, sin tratar de comprenderlas¹²

La cuestión es entonces: ¿para qué problematizarse respecto a cualquier asunto de lo cual no podemos tener la menor certeza? Si somos incapaces de distinguir con certeza la verdad de la mentira, ¿por qué no dejar esta responsabilidad a la institución que había establecido por siglos tal distinción, a la iglesia? De alguna forma –aunque desde diferentes supuestos– con esta afirmación Erasmo se incertaba en uno de los principios del escepticismo: seguir con las costumbres y tradiciones de su país, como una plataforma –una moral provisional, para decirlo con Descartes– que nos guía en los asuntos de fe y los problemas de la vida práctica (cfr. Diógenes Laercio, libro I, capítulo XI, 24-25¹³); así, la tradición eclesiástica, los concilios y el Papa se convertían en la autoridad que daba luz no sólo en las cuestiones de fe, además en las pautas de nuestro actuar cotidiano.

Por su parte, Lutero, en su obra *De Servo Arbitrio*, le reprocha a Erasmo que sostenga que es mejor ser un ignorante y advierte que un cristiano no puede ser escéptico, en su conciencia debe estar seguro de lo que cree y de su verdad. Además, insiste que lo que está en juego es demasiado importante como para aceptarlo bajo palabra, por lo que la certeza es un elemento constitutivo de toda fe en la verdad revelada (Popkin 2003, pp. 7 y 8). Lutero (1530, p. 4) advierte no sólo que el apóstol Pablo hizo incapie en la *pleroforia*, es decir, en la aserción segura y certicima de la conciencia; además, él también señala que

todo lo que las escrituras contienen está puesto al alcance del entendimiento, aun cuando algunos puntos sigan siendo hasta ahora oscuros por el desconocimiento de las expresiones. Tonto es, empero, e impio el que, sabiendo que todas las cosas de las

¹² Popkin 2003, p. 8.

¹³ Las paginación responden a la versión canónica de libro de Diógenes Laercio titulado *Sobre las vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*.

Escrituras yacen en la más clara luz, llaman oscuras a estas cosas a causa de unas cuantas palabras oscuras. Serán oscuras en algún lugar, pero en otras son claras¹⁴

Sin embargo, la disputa por la regla de fe trascendió el ámbito religioso. Richard Popkin advierte que “el problema de encontrar un criterio de verdad, planteado inicialmente en las disputas teológicas, después surgió con relación al conocimiento del mundo natural, conduciendo a la *crise pyrrhonienne* de comienzos del siglo XVII” (Popkin 2003, p.3). Pascal, lector de Montaigne y crítico de Descartes, hereda este ambiente escéptico que envuelve a la naciente modernidad; recibe no sólo la discusión que envolvía a la ciencia y a la religión en torno a las posibilidades y a las carencias de nuestras facultades cognitivas, además él participó —a su modo— en la ardua discusión teológica que se lleva a cabo en la Sorbona, cuya evidencia puede verse en las primeras cartas provinciales. Así, la retórica pascaliana —y su epistemología—, tanto en las *Cartas provinciales* como en los *Pensamientos*, tendrá como objetivo hacer frente al escepticismo y conducir al hombre a una verdadera vida cristiana.

En los *Pensamientos* Pascal *vuelve* a los problemas que se abrían en la modernidad, propios de la teoría del conocimiento. La consideración sobre las posibilidades y los límites de lo humano —las razones para justificar el conocimiento así como la veracidad de facultades con que contamos— son centrales en la apología pascaliana del cristianismo, de sus propuesta moral y científica. Hay muchos pasajes en los *Pensamiento* en los cuales Pascal articula, en forma aforística, su apistemología. En el capítulo 22 de los *Pensamientos*, Pascal advierte que

Conocemos la verdad no sólo por la razón, sino también por el corazón; de esta segunda manera conocemos los primeros principios, y en vano el razonamiento, que no participa en ella, trata de combatirlos. Los pirrónicos, cuyo único objetivo es esto, se esfuerzan inútilmente. Sabemos que no soñamos. Por impotentes que seamos para probarlo mediante la razón, esta impotencia no prueba sino la debilidad de nuestra razón, pero no la incertidumbre de todos nuestros conocimientos, como ellos pretenden... Los principios se sienten, las proporciones se infieren; y todo esto con certeza, aunque por vías diferentes). Y es tan inútil y tan ridículo que la razón exija al corazón pruebas de sus principios para querer consentir en ellos, como sería ridículo que el corazón exigiera a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que ella demuestra para querer aceptarlas.

Por lo tanto, esa impotencia sólo debe servir para humillar a la razón, que

¹⁴ Lutero 1530, pp. 6 y 7.

pretendería juzgar acerca de todo, pero no para combatir nuestra certeza, como si solamente la razón fuera capaz de informarnos.¹⁵

En la epistemología de Pascal la razón tiene entonces un límite, un *orden* específico del conocimiento y, además, ella no es *suficiente* por sí misma. Para entender esto habría que transitar por dos vías de argumentación que finalmente confluyen en una sola: miseria del hombre sin Dios. En primer lugar, en su obra *Filosofía de la ilustración*, Ernest Cassirer nos recuerda que en la epistemología pascaliana el hombre se presenta como “dividido, destrozado, cargado de las más ondas contradicciones, que constituyen su naturaleza” (Cassirer 1993, p. 165). El hombre está envuelto en una paradójica situación —entre lo finito e infinito, por encima de todos los seres y a la vez abajo de ellos— y ésta constituye el ámbito inevitable para explicárnoslo, para desentrañar su naturaleza. Pascal deside hacerse cargo de esta desnudez que lo define y subvierte con ello la lógica del conocimiento que partía de la certeza racional absoluta; exigencia típica del escepticismo pirrónico y, en alguna medida, del escepticismo cartesiano. Cassirer señala entonces que

[en tanto] la naturaleza humana se hace comprensible a sólo a través de la incomprendibilidad que enotramos a su base, [...] se subvierten todos los criterios frente a la forma lógica, “racional” del saber. En ella se explica algo desconocido retrotrayéndola a algo conocido; con Pascal, lo conocido y dado, la existencia en la que nos hayamos inmersos, se funda en algo desconocido (Cassirer 1992, p. 166). En segundo lugar, Richar Popkin apunta que Pascal fue muy insistente en la pugna que aqueja al hombre, una tensión entre la completa duda y la necesidad de saber; y para la cual propuso una suerte de superación del escepticismo, que no se dirige a alcanzar la certeza por la vía de la razón. Advirtió entonces que el camino adecuado para salir de la incertidumbre es la revelación, la sujeción del hombre Dios.¹⁶

En la subversión de la lógica del saber por el *misterio* que define la naturaleza del hombre y la sujeción de éste a Dios subyace la tesis central de Pascal: la ceguera del hombre producto del pecado original; el hombre sin luz, abandonado a sí mismo y como perdido en este rincón del universo, sin saber quién lo puso ahí (cfr. Pascal, Capítulo 22, p. 154 y 155). Así, damos con el fideísmo de Pascal: ya que nos debatimos entre la evidencia y la oscuridad, y ya que la razón no es suficiente para aportarnos certeza en el ámbito de la fe, el escepticismo sólo puede ser

¹⁵Pascal, Capítulo 22, p.155

¹⁶ cfr. Popkin 1993, pp.182 y 183.

superado o anulado por la intervención divina y por el deseo desesperado humano a ir más allá del estado del hombre después de la caída. Así, la retórica pascaliana —la cual caracteriza a su epistemología— estaría dirigida si bien a humillar la razón, también nos conduciría a dar el salto de la voluntad a la verdad revelada y al cobijo de Dios: los seres humanos sólo pueden rechazar o negarse, Dios provee la solución¹⁷

Y es que Pascal sabe que, en asuntos de fe y de conocimiento, el hombre se conduce más por el gusto y la voluntad que por la razón. En congruencia con esto, Mauricio Beuchot (1993, p.133) nos recuerda que el arte de persuadir en Pascal contempla dos *artificios*: uno dirigido al entendimiento, otro dirigido a la voluntad; toda buena retórica debe contemplar estas disposiciones del hombre y tratar de disponerlo a la verdad. La “apuesta de Pascal”, esta *argucia* dirigida a los impíos —a los *Libertins érudits*—, es un ejemplo de este arte de convencer. Páscal da cuenta de que el hombre se encuentra en circunstancias que no puede evitar y siempre decidirá —aunque él crea que no lo está haciendo. Así, frente a la toma de decisión inevitable sobre la existencia de Dios

... hay que apostar; esto no es voluntario: estáis embarcado. Así pues, ¿cuál de los dos elegiréis? Veamos. Puesto que es necesario elegir, veamos qué os interesa menos. Dos cosas se pueden perder: la verdad y el bien, y dos cosas se pueden comprometer: vuestra razón y vuestra voluntad, vuestro conocimiento y vuestra beatitud; y de dos cosas debe huir vuestra naturaleza: del error y de la miseria. Vuestra razón no se resiente si elige lo uno o lo otro, puesto que necesariamente hay que elegir. Punto aclarado. Pero, ¿vuestra beatitud? Pesemos la ganancia y la pérdida, considerando "cara" que Dios existe. Estimemos estos dos casos: si ganáis, ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Apostad, pues, a que Dios existe, sin vacilar.¹⁸

La apuesta se mueve en una moral *desicionista* más no racionalista —para decirlo con José de Aranguren (1981, pp. XXIX y XXX)—, es una elección a cara o cruz, un juego con los propios argumentos escépticos para conducir a éstos al estado *real* de sus circunstancias —lo inevitable de la decisión— y así disponerlos a gritar para pedir *ayuda*.¹⁹ Si los escépticos no

¹⁷ Popkin 2003, p.184

¹⁸ Pascal Capítulo 8, p. 54

¹⁹ Esta lectura de Pascal, la de Popkin, contrastaría con la interpretación que hace Mario Bunge sobre la apuesta pascaliana. En su *Diccionario de filosofía*, Bunge (2001, p. 11.) sostiene que esta *artimaña* de Pascal “contiene un supuesto que es a la vez científicamente falso, filosóficamente confuso, moralmente dudoso y teológicamente blasfemo”; cualquier creyente podría serlo por mera conveniencia y no por una inclinación *sincera*. Sin embargo, si atendemos a la epistemología pascaliana, ya que la apuesta no es un mero juego del cual puedo salir o entrar a mi

alcanzan entonces a comprender su situación, no podrán darse cuenta que la única solución se encuentra lejos de las empresas humanas y racionales, no advertirán que para la *redención* se requiere de una intervención divina, de un acto de Gracia:

Sin la Gracia, el hombre es un sujeto lleno de errores. Nada le demuestra la verdad, todo lo engaña. Los dos principios de la verdad, la razón y los sentidos, no sólo ambos no son genuinos, además, ellos se engañan. Los sentidos engañan a la razón con falsas apariencias y, a su vez, la razón toma venganza, los sentidos quedan perturbados que producen falsa impresiones. Así, ambos computen en la mentira y el engaño.²⁰

¿Es entonces Pascal un racionalista? No, es un fideísta que pone límites a la razón —un cerco que estaría dado por el objeto: la verdad revelada—, que muestra las debilidades del hombre, que lo coloca dentro de su carencia radical y su remedio: la Gracia. La fe del hombre tiene su parte complementaria, la revelación de Dios que le da la *respuesta*. Si no se da esta condición, el hombre sólo puede desintegrarse en la desesperación y la desesperanza, no se dará cuenta de que todo lo que cree saber sólo puede ser parte de una montón de errores e incertidumbres. Este escepticismo no tendría una solución fácil, algo así como la apelación a una teoría de la probabilidad o una epistemología enmarcada por una suerte de *duda razonable*. Para Popkin, en Pascal no existe una solución humana a la radicalidad de su condición, ésta sólo es posible por la Gracia (cfr. Popkin 2003, p.184).

Considero que la epistemología pascaliana —su cimentación en la revelación— es uno de los aspectos ineludibles en la lectura de las *Cartas provinciales*. La crítica a la casuística de los jesuitas no se erige porque Pascal esté a favor de una ética deductiva, en la cual de manera necesaria se infiera —y hasta se valore— lo bueno o lo malo de cada acción concreta, así como lo válido o lo inválido de su justificación; por otro lado, sí está motivada por los abusos que Pascal percibe en los argumentos jesuitas en torno a las posibilidades y características de la toma de decisiones. Sobre todo, habría que reconocer que desde los supuestos expuesta hasta aquí, la casuística —la de los jesuitas interlocutores de Pascal— tendía a disfrazar la radicalidad de la condición humana a favor del agrado, con ella se retorció a la tradición con el fin de acomodarse a los individuos, cuando debería ser al contrario. Me parece que no en vano Pascal da inició a las

antojo —hay que decidir, pues estamos embarcados—, el hombre —presente ante su radical situación de carencia— se abrazaría a la verdad revelada, no por mera practicidad sino por una necesidad fundamental.

²⁰ Pascal, Capítulo 26, pp. 191 y 192.

Cartas provinciales con la discusión sobre la Gracia, sobre las posibilidades del hombre con o sin ésta; la exposición sobre la Gracia no sólo era importante porque era uno de los motivos por lo cuales se acusaba de herejía a Mr. Arnauld, ella estaba en juego en la moral y la política de los jesuitas –como se señala en el nombre completo de las *Cartas provinciales*—.

Sin embargo, como hicimos notar en la introducción a éste trabajo, Pascal también hace una apuesta por la tradición: ante lo nuevo –la casuística— prefiere los Concilios, ante los casos particulares destaca la norma. A continuación presentamos la disputa entre Pascal y los jesuitas. Destacamos los criterios de estos últimos para *transformar* las normas de la tradición eclesiástica y *ordenarlas* a los casos, así como la crítica de Pascal al respecto. Sin embargo, cabe recordar –como ya lo anotamos con Deleuze— que pretendo no ensalzar una propuesta ética en detrimento de otra. Por el contrario –con la ayuda de Kuhn—, considero que es importante insistir en la disputa que se establece entre dos paradigmas –una ética de carácter deontológico, otra con *tintes* más teleológicos—, para con ello mostrar algunos aspectos de las circunstancias que podrían envolver a la casuística en su diálogo con otras tesis ético-morales.²¹

II. La tradición y lo moderno

La nueva filosofía de la ciencia –llamada así por los seguidores de Kuhn— nos ayuda a plantear aspectos relevantes para explicar el conflicto entre dos teorías científicas rivales, esto podría extenderse al problema que existe en la elección de una postura ético-moral, lo cual nos permite destacar con la disputa entre Pascal y los casuistas diversos aspectos que siguen presentándose en las discusiones sobre nuestros problemas actuales, lo que le da cierta vigencia a las Cartas Provinciales; esta afirmación es una suerte de *petitio principii* que considero al final de este trabajo queda justificada.

Un problema central en la filosofía de la ciencia es la *subdeterminación* de las teorías. ¿En qué consiste esto? En palabra de Ana Rosa Pérez Ransanz, esta noción implica “un ‘relativismo epistémico’ (la evidencia disponible y los criterios de evaluación vigentes nunca permiten decidir entre teorías rivales)” (Pérez 1999, p.118). De lo que se trata entonces es destacar que la realidad *objetiva* no es una regla *per se* para distinguir entre dos teorías rivales

²¹ Para una exposición más detallada de diferentes propuestas de ética aplicada cfr. el libro *Bioética de la biotecnología* (Hall y Arellano 2011, pp. 43-57).

que tratan de dar cuenta de un fenómeno. Por ejemplo, Pérez Ransanz nos advierte entonces que uno de los criterios de la ciencia por excelencia para elegir entre una teoría u otra, consiste en apelar a las capacidades predictivas y explicativas de cada teoría rival. Sin embargo, no hay que confiar tanto en esto, pues “incluso este valor carece de una fuerza determinante, pues es un hecho que las teorías no siempre se pueden distinguir en función de su ajuste con la experiencia. Por una parte, existen teorías rivales, ambas empíricamente adecuadas, pero cuyos éxitos predictivos o explicativos no cubren exactamente el mismo dominio de fenómenos (Pérez 1999, p. 118).

Cada una de la teorías rivales que están implicadas en la explicación de un fenómeno puede entenderse como una suerte de paradigma –el cual no necesariamente excluye a otros—. En su texto *Kuhn y el cambio científico*, Ana Rosa Pérez Ransanz caracteriza uno de los varios sentido que tiene la noción de paradigma para Kuhn:

...el término ‘paradigma’ se utiliza básicamente en dos sentidos: 1) como logro o realización concreta, y 2) como conjunto de compromisos compartidos. El primer sentido se refiere a las soluciones exitosas y sorprendentes de ciertos problemas, las cuales son reconocidas por toda la comunidad pertinente. Estos casos concretos de solución -o aplicación de un enfoque teórico- funcionan como ejemplos que deben seguirse en las investigaciones subsecuentes.²²

El segundo sentido se refiere al marco de presupuestos o compromisos básicos que comparte la comunidad encargada de desarrollar una disciplina científica. Este marco incluye el compromiso con leyes teóricas fundamentales, con postulaciones de entidades y procesos, con procedimientos y técnicas experimentales, así como con criterios de evaluación. La relación entre los dos sentidos de paradigma se podría ver como sigue: paradigma como conjunto de compromisos compartidos (segundo sentido) es aquello que presuponen quienes modelan su trabajo sobre ciertos casos paradigmáticos (primer sentido)

²² Pérez 1999, p.17

De esta forma, y asumiendo la distancia que hay entre la filosofía de la ciencia y el caso que ahora nos convoca— considero que podríamos ver la disputa de Pascal y la casuística con ojos kuhnianos. León Olivé señala con Schatzki que las acciones implican intensiones, propósitos, fines, representaciones, creencias, valores, entre otros aspectos, por lo se debe destacar:

1. Un conjunto de representaciones del mundo (potenciales y afectivas) que guían las acciones de los agentes. Estas representaciones incluyen (disposiciones a actuar de una cierta manera en el medio) y teorías (conjuntos de modelos y aspectos del medio).
2. Un conjunto de supuestos básicos (principios, normas, reglas instrucciones y valores, que guían a los agentes al realizar las acciones y que son necesarios para evaluar sus propias representaciones y acciones, igual que las de otros agentes.²³

Desde esta perspectiva, lo que tenemos en el caso que ahora discutimos —Pascal y la casuística— es la *pugna* por la decisión de *un* paradigma desde el cual explicar los asuntos no sólo de la verdad revelada, a demás de los criterios para justificar nuestras creencias; en este sentido, estamos ubicados nuevamente en la tradición que irrumpió con la disputa por la norma de fe y que caracterizó a la naciente modernidad.²⁴ Bajo esto supuestos me gustaría exponer ambas partes del *conflicto*.

Las *Cartas provinciales* son una crítica a la Facultad de teología de Paris, a la Sorbona. Dedicada al esclarecimiento de los asuntos de fe, el juicio de Mr. Arnauld es la ocasión que permite a Pascal evidenciar cómo esta Institución ha perdido el rumbo de su noble tarea: los teólogos que la integran se mantienen ocupados en disputas verbales y de poca monta, ellos tienen una convivencia y acuerdos por meras razones de conveniencia política; finalmente, usan e introducen en la doctrina de forma dogmática términos —como ‘poder próximo’, ‘gracia eficaz’, entre otro— de los cuales no sólo no precisan su significado, además éstos no se encuentran ni en los Santos padres, ni en los concilios ni en los Papas. Cuando Pascal le pregunta a los discípulos

²³ Olivé, p. 93

²⁴ Son muchas las posturas que podemos localizar en torno a la discusión sobre la regla de fe: un escepticismo fideístas —dos nociones que no son excluyentes—, dogmáticos, pirrónicos, entre otro (cfr. Popkin 2003, pp. VII-IX). Para el caso, considero que la discusión se tornan entre aquellos que buscan la verdad (Pascal) y los que se *conforman* con una opinión probable (jesuitas).

de Mr. Le Monde, teólogo de la Sorbona, qué se entiende por la expresión ‘poder próximo’, es claro que ellos sólo repiten por conveniencia –a no ser herejes— una voz que no tiene sentido:

...es decir, [advierte pascal] ...que debo usar de esa palabra solo [sic] con los labios, para no ser herege [sic]. Porque decidme, ¿es voz de la escritura? No, me respondieron. ¿Es de los santos padres de los concilios o de los Papas? Tampoco. ¿Es de santo Tomás? Menos. Pues ¿qué necesidad hay de pronunciarla cuando no tiene autoridad ni sentido alguno por sí misma? Soy muy porfiado me dijeron: la pronunciaréis ó[sic] sereis [sic] un herege [sic], como lo será Mr. Arnauld, porque nosotros componemos mayor número, y si fuere preciso, haremos venir a tantos franciscanos, que no podrá menos de ceder a tal reunión de fuerzas.²⁵

En las *Cartas provinciales* Pascal denuncia entonces la *laxitud* con que proceden las nuevas autoridades de la Sorbona con relación a la tradición: ellos han mudado la faz de la cristiandad. Quizá Pascal también veía que la Sorbona se *desplomaba* en un juego de fuerzas: “los dominicos son demasiados poderosos... y la Compañía de Jesús demasiado política para chocar abiertamente con un cuerpo como ese” (Pascal 1841, p. 13). En este telón de fondo, los nuevos discursos de los casuistas se le presentan a Pascal muy peligrosos, flexibles a la conveniencia y sin ninguna autoridad que los respaldara; tal como una “relativización temporal de la moral y de las autoridades morales” (Gaos 1997, p. 67).

Para Pascal eran absurdas muchas de las consideraciones en torno a los procedimientos de la casuística. Él podría entender que una opinión fuera *probable* sí se fundaba en razones de alguna consideración que venían de las reflexiones de algún Doctor que se había aplicado especialmente al tema en cuestión (Pascal 1841, p. 57), pero le aterraba pensar que alguien pudiera considerar como una autoridad, por ejemplo, a un tal Layman, quien sostenía que

...siempre que un doctor sea consultado, pude dar un consejo, no solo[sic] probable sino aun contrario en su opinión, cuando por otros se tenga como probable, y cuando este sentir, opuesto al suyo, sea más favorable y mas[sic] grato a quien consulte²⁶

²⁵Pascal 1841, p.10.

²⁶ Pascal 1841, p. 41.El texto continua:

-Esto es, la opinión de un solo doctor, bueno y sabio, hace probable una opinión -Pascal

-Si tiene algún fundamento, sí -Jesuita.

-Pero si hay dos doctores con opiniones contrarias y probables -Pascal.

-Hay que seguir la que más se acomode -Jesuita

Por otro lado, Pascal también consideraba que la fe y la tradición que articulaban la doctrina cristiana era sólo una e invariable en el tiempo y en el espacio, por esta razón él no veía viable que las reglas tuvieran que ceder para conformarse a las almas, pues de ser así: ¿cuál es la autoridad que posibilita tan majestuoso absurdo?, “¿basta la autoridad del padre Bauny, cuyo libro lleva la quinta edición, para hacerlo un buen libro? (Pascal, 1841, p. 37).

Así, Pascal no ve con buenos ojos que la casuística sea una estrategia de difusión que para ser eficaz, se acomoda todos los que no tienen una moral severa:

Así discurren, y teniendo de sí una opinión bastante ventajosa, creen útil y aun necesario al bien de la religión que su crédito se estienda[sic] por todas partes y que todas las conciencias se rijan por las suyas. Las máximas[sic] evangélicas que son propias para gobernar á[sic] ciertas gentes, las aplican sin duda en las ocasiones que son favorables, más no conviniendo las máximas[sic] al objeto que lleva el mayor número, las dejan solamente para aquella personas; y á[sic] fin de no desagradar á[sic] ninguna, habiendo de tratar con tantas de toda clase y naciones, tienen casuistas acomodados a esta diversidad.

En congruencia con lo anterior, José Gaos (1997, p. 67), en su artículo “Pascal. *Provinciales*. Notas de lectura”, señaló el “formidable retrato del jesuitismo: autobombo, dominación universal por la adaptación universal”; así, para agradar a alguien se puede echar mano de

...un cristo crucificado o un cristo atormentado. En las Indias y en china han permitido á[sic] los cristianos hasta la misma idolatría, por la sutil invención e hacerles ocultar bajo de sus vestidos una imagen del Salvador, a las cuales les enseñan que refieran mentalmente las adoraciones que tributan en público al ídolo Cachinchoam y al Keumfucum...

...tenemos macsimas[sic] para los beneficiados, los clérigos y los religiosos; para los

-¿Pero si la otra es más probable? -Pascal

-No importa - Jesuita

-¿y si es más segura?- Pascal

-No importa. Es permitido seguir la opinión menos probable que sea la menos segura –Jesuita (Pascal 1841, p. 57; la organización de texto es mía).

nobles y los ricos, para los mercaderes y los criados; para los que no tienen sus negocios en arreglo y para los que viven en la indigencia; para las mugeres[sic] devotas y las que no lo son, para los casados y los que viven abandonados al desorden; finalmente, á la previsión de los casuistas ninguno ha escapado. Este es el modo impedir las simonias [sic]²⁷

Desde las críticas a la casuística comentadas hasta ahora, es evidente que se puede sostener una suerte de ética deontológica en la doctrina pascaliana: si la regla es buena por sí misma, es un error flagrante el romperla. Dado que esta norma esta dada por la tradición, toda intervención que violenta la norma atenta contra la tradición y lo que ella sustenta. Lo racional de una decisión estaría en la adecuación a la regla. Aquí se sustenta el choque de pascal con los teóricos de la casuística.

Por el lado de la riña, está la propia casuística jesuita. Considero que ésta comparte, al menos, un presupuesto con Pascal: la adecuación a la regla o, por lo menos, el procurar no violentarla (Pascal 1841, p. 50). El *quid* de la disputa viene con el *uso* de las reglas. En las Cartas provinciales se describen al menos cuatro formas: la interpretación, la circunstancias favorables, la probabilidad y la dirección de la intensión. Más que pensarlas a éstas como formas que se acomodan a las necesidad y posiblemente hasta caprichos de uno, podíamos verlas como una suerte de valores epistémicos de decisión; como nociones heurísticos que guían a la razón en la toma de decisiones.²⁸ Así, si para Pascal la adecuación con la tradición era el valor que fundamentaba la toma de decisión; para los jesuitas cambia el criterio: la interpretación, la circunstancias favorables, la probabilidad y la dirección de la intensión son los mecanismo viables y pertinentes en la elección de una ruta, de una acción. Los explicamos brevemente.

Primero. La interpretación de una regla es necesaria para acotar el sentido de un término. La noción de ‘asesino’ se puede reinterpretar para que quien haya dado muerte a alguien no se le tome como indigno de asilo en las iglesias (Pascal 1841, p. 64). En este caso, si definimos la

²⁷(Pascal 1841, pp. 71 y 72)

²⁸ Debo puntualizar dos cosas al respecto: primero, no quiero negar el abuso *real* que hubo de la casuística en ese momento y que puede verse muy bien en aspectos como la confesión, las indulgencia, entre otros (cfr. Jonsen y Toulmin 2003, v. Parte VI); segundo, también me gustaría especificar que para el caso de la filosofía de la ciencia los valores epistémicos, con los cuales se puede *regular* la elección de una teoría, son la simplicidad, la consistencia, la fecundidad, el alcance, entre otros (cfr. Pérez 1993, p.18).

noción de ‘asesino’ como alguien que mata a traición, no se le podrá calificar con este término a quien haya dado muerte a un sujeto en otras circunstancias.

Segundo. “Sucedre algunas veces que, la claridad de los términos no permite ninguna [interpretación]” (Pascal 1841, p. 66), en estos caso es necesario apelar a las circunstancias favorables, así:

...los Papas han excomulgados a los religiosas que dejan sus vestidos; y a pesar de esto nuestros veinticuatro ancianos en el tr. 6, ex, 7. Núm. 103, dicen: “sin incurrir en escomuni6n [sic], ¿en qué ocasiones puede dejar un religioso su hábito? Discurren entre muchas, y entre ellas nos dan esta: si le deja por un motivo vergonzoso como para ratarer 6[sic] ir de inc6gnito á[sic] una casa de prostituci6n...²⁹

Tercero. Probabilidad. Si cada camino tiene cierta probabilidad, se resuelve el dilema simplemente al seguir uno de coraz6n. Esto no quiere decir que el *pro* y *contra* sean juntamente verdaderos, “lo cual es imposible, si no que son juntamente probables, y por consiguiente seguros” (Pascal 1841, 66).

Cuarto. Cuidar la intensi6n. Se podrías realizar una acci6n o desear algo, siempre y cuando tu intensi6n, no esté dirigida, por ejemplo, por el rencor o el odio, así

...el que ha recibido un bofet6n, no puede tener la intensi6n de vengarse, pero si muy bien la de evitar la infamia. Y por lo mismo le es permitido repeler al momento esta injuria aun á [sic] estocadas³⁰

Un beneficiado puede sin ning6n pecado mortal desear la muerte de uno que tenga pensi6n sobre su beneficio, así como un hijo la de su padre, y alegrarse si llega a suceder, siempre que sea por la utilidad que de ella resulte y no por odio personal. Navarro dice que á escondidas se puede matar al enemigo aun sin llegar a desafiarle en semejantes casos pues pudiendo terminar el negocio a escondidas se evitará ala vez el esponer [sic] la vida en un combate, y tomara parte en el pecado que por razones del duelo cometería nuestro enemigo³¹

Finalmente, hay que advertir que los criterios causitas para *interpretar* la norma –los cuales están muy cercanos a una ética de tintes teleol6gicos— descansan en varios supuestos: 1.

²⁹ Pascal 1841, 66

³⁰Pascal 1841, pp.83 y 84

³¹Pascal 1841, 86 y 87

aunque el fin de su doctrina no era corromper las costumbres, tampoco se proponían reformarlas, los casuistas jesuitas consideraban que conocían mejor que los antiguos las necesidades de la iglesia; 2. la presunción que existe una suerte de huecos en la tradición de los Santos Padres, de los Papas, de los concilios y de las escrituras; por esta razón, 3. era necesaria e indispensable la casuística, ya que la multiplicidad de los casos rebasa lo contemplado por la tradición eclesiástica.³²

Con las *Cartas provinciales* nos encontramos con un *caso* paradigmático en el conflicto de la toma de decisiones: un juego entre la probabilidad y la verdad, la lucha *generacional* entre una tradición que se erige como rectora y la insuficiencia de ésta para responder a las nuevas circunstancias. Los supuestos básicos de dos teorías rivales, sus aspectos epistémicos, ontológicos hasta sus pretensiones políticas y morales, quedan enfrentados. La solución al conflicto será fácil, pero es necesario y en muchos casos, inaplazable.

Conclusiones

Una vez expuesto los argumentos y las perspectivas de Pascal y los casuistas, la tarea —y los problemas— se muestra de forma clara: ¿cómo establecer un consenso entre posturas radicalmente distintas? Permítanme dejar esta cuestión a los expertos casuistas y reformular la pregunta: ¿cuáles son los aspectos que se muestran en las *Cartas provinciales* sobre el conflicto en la elección de dos teorías rivales?

En su libro *Heurística, multiculturalismo y consenso* León Olivé apunta que se requiere desarrollar una cultura de la pluralidad que acepte la variedad de visiones del mundo en sus formas y conceptos de desarrollo. Sin embargo, como también lo hace notar, esta tarea no se resuelve de la noche a la mañana³³. En relación a esta última consideración, las *Cartas provinciales* nos presentan diversos aspectos ha destacar: 1. la acción política y la institucionalización de un o unas propuestas morales (paradigmas), y 2. la apertura a la diferencia y la argumentación de cada proposición moral.

En el primer caso, la disputa en la Sorbona nos presenta no sólo la necesidad de una intervención política, de un diálogo y de la participación en la formulación de las normas que

³²cfr. Pascal 1841, p. 35

³³Olivé1999, p.11

podrían incorporarse en el *corpus* de reglas de una sociedad.³⁴ Además, con la lucha entre jesuitas, dominicos y jansenistas, Pascal nos exhibe el juego existente entre los intereses, los valores y las estrategias, como una condición en la que se encuentra cada actor político en el diálogo –o la contienda– al interior de una institución encargada de proponer, aceptar y vigilar leyes y normas de una comunidad.³⁵ De ser el caso así, toda propuesta ético-moral –como la casuística– está envuelta en una serie de condiciones *políticas*, las cuales lo pondrán frente a la comunidad de estudiosos de la ética y la diversidad teorías ético-morales que cada uno sustenta.

En segundo lugar, como apunta Emanuel Levinas, “la relación con el otro no es una relación idílica y armoniosa de comunión ni una empatía mediante la cual podemos ponernos en su lugar”³⁶ En este sentido, Pascal nos sugiere, a través de su epistemología, que en la solución de un problemas moral no basta con

...el análisis de asuntos y de cuestiones éticas, utilizando procedimientos de razonamiento basado en paradigmas y analogías, los cuales conducen a la formulación de opiniones expertas sobre la existencia y el peso de obligaciones morales, expresadas en reglas y máximas generales.³⁷

Si en la aceptación de una norma no sólo interviene el entendimiento sino además la voluntad, hará falta una alta retórica que disponga a los interlocutores a un posible diálogo, para solucionar o plantear una situación que no se puede disimular; tal como sucede en el caso de la apuesta de Pascal.

Desde esta perspectiva consideramos que sigue abierto el diálogo con Pascal, forma parte de nuestro horizonte de comprensión de nuestros dilemas éticos. En este sentido, él no es quien escurece y empobrece el desarrollo de la reflexión moral. Por el contrario, en las *Cartas providenciales* quedan al descubierto muchas de las condiciones epistemológicas e

³⁴ Aclaro que esto no implica que los individuos que conforman una sociedad acepten o respondan a una ley por el simple hecho que ésta está contemplada en una constitución, un código o un reglamento vigente. El hecho de que en el DF y Estado de México esté permitido interrumpir el embarazo antes de los 12 meses de gestación, no implica que los individuos acepten o hagan uso de este derecho.

³⁵ Permítaseme volver a citar dos situaciones que definían el juego de fuerzas en la Sorbona:

Soy muy porfiado me dijeron: la pronunciaréis ó[sic] sereis [sic] un herege [sic], como lo será Mr. Arnauld, porque nosotros componemos mayor número, y si fuere preciso, haremos venir a tantos franciscanos, que no podrá menos de ceder a tal reunión de fuerzas (Pascal 1841, p.10).

“los dominicos son demasiados poderosos... y la Compañía de Jesús demasiado política para chocar abiertamente con un cuerpo como ese” (Pascal 1841, p. 13).

³⁶Levinas 1993, p. 116

³⁷Jonsen y Toulmin 1988, p. 257

institucionales —que no se pueden disimular— en las cuales se inserta toda propuesta ética-moral que pretenda ser reconocida.

Bibliografía

AA.VV, 2001, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Costa Rica: Universidad Pontificia Comillas.

Baudin, Emile, 1947, *La philosophie de Pascal. Sa critique de la casuistique et du probabilisme moral*, Paris: Éditions de la Baconnière-Neuchatel.

Beuchot, Mauricio, 1993, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos.

Blaise Pascal, 1670, *Pensées*, Édition de Port-Royal, Publication: Source : Livres & Ebooks Disponible: <http://www.penseesdepascal.fr/Raisons/P-R-Raisons9.php> (último acceso: 02 de septiembre de 2012).

---, 1841, *Cartas provinciales, o cartas de Luis de Montalte a un provincial de sus amigos y a los RR. PP. Jesuitas sobre la moral y política de éstos*. México: sin editor. Traducción al castellano por P.A.F. Tomo I.

---, 1981, *Obras. Pensamientos. Cartas provinciales. Escritos científicos. Opúsculos. Cartas*. Prólogo de José Luis Aranguren. Madrid: Ediciones Alfaguara.

Cassirer, Ernest ,1993, *Filosofía de la ilustración*, México. Siglo XXI.

Bunge, Mario, 1981, *Diccionario de filosofía*, 3a. ed., México: Siglo XXI.

Deleuze, Gilles, 1998. “Respuesta a una pregunta sobre el sujeto”. El texto original en francés está fechado en febrero de 1988. Apareció inicialmente en inglés en una traducción de Julien Deleuze para la revista *Topoi*, septiembre de 1988, pp. 111-112, bajo el título “A philosophical concept...” antes de ser nuevamente traducido para una revista francesa (el texto original para entonces se había extraviado). (Para esta edición utilizamos la traducción de R. Major titulada “Un concept philosophique”). <http://www.scribd.com/doc/18673071/Gilles-Deleuze-Respuesta-a-Una-Pregunta-Sobre-El-Sujeto> (último acceso: 29 de junio de 20011).

De Luna, Eduardo y Mauricio Ávila, 2012) *Mirada diversas. Estudios de antropología, historia y filosofía: Problemas interdisciplinarios de la ciencia, la tecnología y la sociedad*, Querétaro: UAQ.

Diógenes Laercio, 1792, *Les diez libros de Diógenes Laercio: sobre las vidas, opiniones y sentencia de los filósofos más ilustres*, Madrid: sin editorial, traducción al castellano por Josep Ortíz S. Sáenz, tomo I.

Gaos, José, 1997, *Obras completas. De Descartes A Marx. Estudios y notas de historia de la filosofía*, México: UNAM, tomo IV.

Jonsen, Albert R. y Stephen Toulmin, 1988, *Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, The Berkeley, Los Angeles, London: University of California PRESS.

Habermas, Jurgen, 1989, *Discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.

Lutero, Martín, 1530, *De Servo Arbitrio*,

<http://www.escriurayverdad.cl/LUTERANISMO/1526%20%201530/DE%20SERVO%20ARBITRIO.pdf>, (último acceso: 27 de septiembre de 2012).

Hall, Robert y José Salvador Arellano, 2011, *Bioética de la biotecnología*, México: UAQ y Fontamara.

Lèvinas, Emmanuel, *El tiempo y el Otro*, Barcelona: Paidós, 1993.

Olivé, León, 1999, *Heurística, multiculturalismo y consenso*, México: UNAM.

---, 2007, *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento*, México. FCE.

Pérez Ransanz, Ana Rosa, 1999, *Kunh y el cambio científico*, México: UNAM y FCE.

Popkin, Richard, 2003, *The History of Scepticis From Savonarola to Bayle*, Neva York: Oxford University PRESS.

11

RAZONAMIENTO JURÍDICO EN MÉXICO: UNA MIRADA DESDE LA CASUÍSTICA

Raúl Ruiz Canizales

El propósito del presente trabajo, más que abordar el qué, cómo y cuándo de la casuística, me limitaré a exponer algunas consideraciones o rasgos generales sobre los cuales giran los diferentes abordajes que se han elaborado sobre ella y sobre la propuesta específica de Jonsen A. R. y Joseph Toulmin en su obra intitulada *The abuse of casuistry. A history of moral Reasoning*¹, que comúnmente se le denomina la “nueva casuística”. En un segundo momento, en base a lo anterior expondré cómo la casuística se entrelaza con el razonamiento jurídico en su práctica en México, a partir de los problemas y perspectivas del ámbito de la casuística.

I. La nueva casuística de Toulmin

La cuestión primera que amerita discutirse tiene que ver con la “fisonomía propia” que la casuística ha adquirido desde su nacimiento hasta la actualidad. Entiendo aquí por “fisonomía propia” el estatuto epistemológico que se le ha dado en el transcurso del tiempo: si es o no un método. Si, por una parte, se da por sentado que es un método —en la concepción pura o tradicional de lo que se entiende por tal— es decir, como conjunto de pasos a seguir para la consecución de un fin, que en este caso sería la resolución de conflictos de la naturaleza ya descrita, entonces la casuística —por lo menos la nueva casuística que se ha estado promoviendo— deja puesta sobre la mesa algunas inquietudes. Voy a tratar de explicar aquellas que aparentemente no merecen la atención de los involucrados en este tema, bien por darse una

¹ Jonsen A. R. y Toulmin S. *The abuse of casuistry. A history of moral Reasoning*, Berkely, L. A. University of Chicago Press, 1988.

especie de consenso o considerarse como totalmente comprendido, pero que en mi opinión se requiere ser nuevamente abordado.

La aplicación de la casuística tradicionalmente ha tenido como objetivo principal resolver conflictos con los cuales está normalmente identificada, tales como casos de conciencia, conflictos morales, religiosos, etcétera. Acorde su propia dinámica, exigió —desde su aparición— y exige actualmente el análisis de caso por caso. Sin embargo, a pesar de ello, la nueva casuística no está compelida a la elaboración tanto de reglas como de máximas generales con pretensión de universalidad e invariabilidad que sean autorizadas para ser recurridas en situaciones posteriores; esto hace posible sospechar que, a partir de esa misma naturaleza o dinámica propia, no tiene interés en parecerse o, mejor dicho, en autoconstituirse en alguno de esos modelos de razonamiento “puros” para con ello evitar la etiqueta de un enfoque de tipo deontológico y consecuencialista.² De la lectura de los diferentes trabajos que se han publicado al respecto se observa que, específicamente, desde la casuística de A. Jonsen y S. Toulmin, pasando por los partidarios de la ética dialógica, se ha cuestionado la unilateralidad de esos enfoques, esto es, la forma arbitraria como descartan —deslegitiman— otras vías que sirven como esquemas no formalistas y alternos (como la casuística) de resolución de conflictos, sobre todo cuando se está en presencia de los denominados “casos paradigmáticos” o “dilemas” de la bioética. De aquí se derivan dos preguntas medulares: ¿Por qué no está compelida la formulación de reglas y máximas generales universales e invariables que sirvan de referencia autorizada en situaciones posteriores? Otra cuestión estaría formulada de la siguiente manera: *¿Por qué esta nueva casuística es renuente a encajar —o en autoconstituirse— en un enfoque de razonamiento como lo son el deontológico o el consecuencialista?* En ambas respuestas subyace una solicitud de congruencia. La respuesta a la primera pregunta propongo desarrollarla en los siguientes términos. Cuando se abandera la tesis de que la casuística, la nueva, en lugar de deducir lo que debe acordarse como *lo correcto*, partiendo desde los mismos principios éticos, *usa* un “método inductivo” de comparación de casos para arribar a la adopción de un posicionamiento respecto de un caso particular, por lo que se tendría que delimitar o precisar en qué grado es o no inductivo. Esto no resulta ocioso si tenemos presente que la construcción de

² Cf. María José Guerra Palmero. *A vueltas con la reflexión metodológica*, ensayo inédito, Universidad de la Laguna, España, 2007.

generalizaciones empíricas, en el inductivismo, tiene como finalidad la edificación relaciones causales que se sostienen entre los diversos fenómenos, y en el que la formulación de principios generales se traduce en la “etapa cumbre” o la “etapa culminante” de este proceso en virtud de que, como lo mencioné, estas máximas generales serán el referente autorizado —dado el grado de certidumbre que advierten— para situaciones análogas, particulares y posteriores. Pero en el caso de la casuística de Jonsen y Toulmin, no es de esa “etapa culminante” de lo que reniegan (puesto que también la asumen), sino de esa pretensión de universalidad y de invariabilidad con la que el mismo inductivismo ha ungido a dichas máximas (principios o reglas). De no rechazar ello, equivaldría traicionar la propia lógica, o mejor dicho, sería algo así como traicionar su pretensión de congruencia en función de sus rasgos distintivos. Es decir, la casuística con la que Jonsen y Toulmin están comprometidos, asume cierta reserva respecto de la práctica predominante del inductivismo de ponerles el sello de “*valido para los casos que presenten*”; pero también respecto de la inclinación a aplicar mecánicamente estas máximas o reglas generales (principios) ya “formulados”, en las que se elude las circunstancias particulares, complejas (demasiado complejas) y propias que rodean a cada caso individual. Además, se trata de una inclinación —en el inductivismo— en la que se considera suficiente el criterio de la identificación analógica: el caso se parece a uno ya resuelto, elíjase, ajústese y aplíquesele el principio competente el cual tiene el sello de “invariable y universal”, o sea, válido para todos los casos que se adecuen a este molde y procédase deductivamente. A esto es lo que ellos le han llamado la “tiranía de los principios”³ y la factura puede ser muy costosa si no se repara en ello. En la casuística de Jonsen y Toulmin no aplica del todo esa “receta procesal”. En efecto, los principios según suscriben sus representantes:

“...operan simplificando el campo de la moral. La deontología es como la ética newtoniana, su ámbito de aplicación cubre una serie de regularidades, pero el problema es que necesitamos otros enfoques que nos permitan lidiar tanto con las situaciones de conflicto normativo como con aquellos casos que no se dejan atrapar fácilmente bajo una regla general.”⁴

³ *Ibíd.*

⁴ *Ibíd.*

Los principios, para la nueva casuística, pasan a ser considerados como provisionales y por ende sus resultados. Esto no implica ningún tipo de reciclaje de máximas (principios o regla), sino que cada una de ellas no tienen la garantía de ser invocadas aún en casos que adviertan un grado de similitud evidente respecto de otros analizados (resueltos) con anterioridad. La complejidad del caso ameritará la invocación de una u otro principio general. La bioética promete ser un campo fértil para esta propuesta. No resulta exagerado afirmar que éste es uno de los rasgos más distintivos de la nueva casuística: imita el proceder del método inductivo, incluso también asume la práctica propia de esa *etapa culminante*, esto es, la formulación de reglas y máximas generales, pero se distancia de aquél en la medida en que ésta no coloca carácter alguno de “aplicabilidad y universalidad garantizada”. Los casos pueden ser semejantes pero las circunstancias diametralmente opuestas y complejas. Es debido a este último aspecto que la nueva casuística se resiste a permitir el paso a la demostración vía inferencia de premisas. Los casos (o la resolución de los mismos) no están bajo el yugo de la tradición silogística, al menos en la parte en la que se supone se debería poner en movimiento —hacia abajo— las reglas máximas obtenidas (desde abajo). Sólo la deliberación tiene garantizada el acceso a la mesa de discusión, además de que se constituye en el ingrediente que le da consistencia al proceso de construcción acuerdos en la resolución del conflicto. Pero esta discusión también se encuentra sujeta a una condición: se debe desarrollar bajo los derroteros del pluralismo moral, es decir, en un espacio común de diálogo en el que todos se asuman como interlocutores válidos.⁵

Ahora bien, en cuanto a la segunda interrogante de *por qué esta nueva casuística es renuente a encajar —o en autoconstituirse— en un enfoque de razonamiento como lo son el deontológico o el consecuencialista*, la respuesta puede formularse en términos sencillos. *Inductivismo* y *deductivismo* son dos caras de una misma moneda. Ambos operan bajo esquemas de rigidez formalista, de lógicas gradualistas en las que se prescinde de las particularidades o complejidades de los casos concretos. El sello de lo singular —propio de la nueva casuística— se somete a una especie de “careo” frente a la marca de lo universal e invariabilidad para, luego, identificar plenamente cada uno de ellos y cribar lo que —y a juicio de— la nueva casuística, se juzga como de naturaleza no indispensable en la lógica de la versión deontológica. Paradójicamente (o

⁵ Idem.

plausiblemente), contra toda intensión, lo universal, el dato inteligible o necesario, propio de inductivismo, se vuelve contingente. Es más:

“Los enfoques deontológicos recurren a la aplicación de principios a los casos que se consideran subsumidos en ellos y aspiran a operar deductivamente. No obstante, los problemas comienzan cuando las situaciones reales se revelan tan complejas que invocan diversos principios que pueden entrar en colisión teniendo que decidir a cuál otorgar primacía o cuando el caso exige suspender, invocando una excepción, la aplicabilidad del principio. La articulación de estos enfoques, en los cuales la inspiración kantiana es decisiva, pivota sobre el valor de la dignidad humana.”⁶

Además de lo anterior, agregaría que la certidumbre de los principios no deriva precisamente, en estricto sentido, de la inducción sino del empleo de las conexiones lógicas o de las estructuras necesarias que derivan de la propia inferencia deductiva,⁷ aspecto que genera la duda sobre la validez ante la presencia de los “casos paradigmáticos” tan frecuentes y mayormente visibles en la bioética. Esto da lugar, sin lugar a dudas, a la posibilidad de hacerle frente a ese “logicismo” que en nada contribuye a la concreción de la dignidad humana. Su valor no puede ser rehén de un formalismo que no siempre opera de la mejor manera, máxime cuando este prescinde de un “marco democrático deliberativo” que es la condición mínima para la consecución de los principios bioéticos.

Si hay varios caminos para la materialización de dicho principios la “ética de casos” se antoja como una vía apropiada por las siguientes razones: permite que los problemas propios de la bioética sean abordados desde una perspectiva pragmática, por lo que se erige — consecuentemente— en un enfoque funcional⁸, y al mismo tiempo abiertamente compatible con la *racionalidad dialógica* (o racionalidad comunicativa) en la que ésta se traduce en la condición *sine qua non* para el ejercicio de la deliberación (intersubjetiva) en donde los sujetos que protagonizan los casos (los pacientes, por ejemplo) adquieren también la calidad de “interlocutores válidos”. La deliberación intersubjetiva, a su vez, posibilita la construcción de

⁶ ídem

⁷ John Hugues y Wes Sharrock. *La filosofía de la investigación social*, 2ª edición, México, D. F., FCE, 1999, p. 144.

⁸ Inscrita en el llamado “giro pragmático” o “giro aplicado de la ética”.

una ética dialógica, una *ética de mínimos*.⁹ De *mínimos* porque parte del acuerdo sobre lo que deberá tenerse como la norma ideal que contribuya a suponer condiciones *mínimas* (ideales) del diálogo, de la comunicación.

Hasta aquí se ha dado respuesta a dos interrogantes que surgieron a partir de considerar a la casuística como un método, pero en su connotación tradicional de conjunto de pasos para consecución de un fin. Sin embargo, queda pendiente la otra significación de método: como estrategia de acercamiento al objeto de estudio. Esto se traduce necesariamente en concebir al método en tanto concepción ideológica tal como ocurre en el caso del derecho¹⁰, situación que desata una nueva pregunta: ¿cuáles son las categorías propias de la nueva casuística?, es decir, ¿se asume como una unidad epistémica o, dada su naturaleza, se constituye como un caleidoscopio ideológico? Trataré de responder en los siguientes términos.

La obra de Jonsen y Toulmin no es casual. Para la década en la que sale a la luz pública (1988) ya estaba fuertemente arraigada la corriente denominada como “giro aplicado”, producto del desencanto que habían generado los enfoques deontológicos y consecuencialistas. A raíz de las violentas transformaciones en el siglo XX en campos como la biotecnología (en su dimensión bélica y de laboratorio), la ingeniería genética, la tecnociencia, la informática, etc., comenzaron a proliferar situaciones que sólo se encontraban en la literatura de ciencia ficción, y todas ellas con evidentes implicaciones éticas. Sumado a lo anterior, el desarrollo acelerado de las sociedades altamente industrializadas dio lugar a un proceso de expansión de éstas y sus industrias hacia los países tradicionalmente manufactureros y todos ellos tercermundistas. Los daños ecológicos, producto de la expansión también de una actitud de apropiación racional del medio ambiente, hicieron que la humanidad volviera la vista al planeta y que, finalmente, lo percibiera como el depositario no solo de una multiplicidad de ecosistemas indispensables para nuestra sobrevivencia sino de nuestro propio destino. El futuro de la humanidad se tornó en un

⁹ Cf. María José Guerra Palmero. *La entraña deliberativa de la bioética o el pluralismo moral tomado en serio*, documento inédito, Universidad de la Laguna, España, 2010. La expresión *ética de mínimos*, en este caso en particular, la inserto en el discurso de Habermas específicamente en su teoría de la acción comunicativa, por lo que el alcance de la misma va en sentido diferente de la de Diego Gracia, específicamente cuando establece la dicotomía entre ética de mínimos/ética de máximos. Vid. *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Madrid, Eudema, 1991.

¹⁰ En el caso del derecho los casos más paradigmáticos (sobresalientes) son el iusnaturalismo, positivismo, formalismo, marxismo, estructuralismo lingüista, entre otros.

tema de mayor seriedad que el que había adquirido antes de la segunda posguerra: el debate sobre el cambio climático se convirtió en un tema central por excelencia. Sin embargo, la perplejidad continuó siendo el denominador común. Mientras, en la filosofía moral, sólo se contaba con referentes teóricos formulados como sistemas morales universales y absolutos (al estilo Kant y Hegel), herederos de la modernidad. Se exigía con mayor énfasis en crear modelos que contribuyeran a solucionar los complejos problemas que se suscitaban en la vida práctica. Se requería superar el claro rigorismo ético, cuyos preceptos teórico-filosóficos estaban fuertemente atados a una especie de formalismo procesal. El periodo que inicia a partir de la Segunda Guerra Mundial fue una etapa de aguda crisis moral en virtud de las atrocidades generadas por el fundamentalismo ideológico (totalitarismos) y por el lacerante belicismo expansionista promovido por la doctrina nacionalsocialistas del espacio vital (*Lebensraum*).

Aquellos sistemas morales de pretensión absoluta y universal resultaron inoperantes ante la condición humana prevaleciente. Es entonces cuando —sobre todo a partir de los años setentas— comienza a hablarse sobre la necesidad de un “giro ético” que más tarde culminaría en una ética aplicada. Nuevas formas de abordar y de resolver los nuevos dilemas morales fue la insignia constante a partir de esa década. A pesar de que las discusiones bajo la etiqueta de “dilemas bioéticos” ya habían aparecido en la década de los cincuenta, es a partir de los setentas cuando la bioética se convierte, por antonomasia, en el espacio legítimo para la discusión tanto de los temas emergentes como los de viejo cuño y que hoy forman parte del acervo temático de la ética aplicada. De ahí la expresión “giro moral aplicado”. En la actualidad muchos comparten la tesis de que no únicamente esos sistemas morales universales resultaron inoperantes, sino que incluso los códigos de tradición judeo-cristiana así como todos los referentes teórico-morales occidentales resultaron, del mismo modo, insuficientes incapaces de contribuir con soluciones auténticamente democráticas a los recientes desafíos¹¹. Por otro lado, no hay que perder de vista que la bioética al ser un tipo de ética aplicada no supone, en ningún momento, asirse indiscriminadamente a alguna corriente ética para después aplicarla al caso concreto. Para la nueva casuística, en la ética aplicada —particularmente la bioética—, la resolución de casos particulares con altas dosis de complejidad —y, en muchos casos, de perplejidad— por medio

¹¹ Al respecto puede revisarse las tesis planteadas por José Salvador Arellano en su trabajo doctoral. “Teoría ética para una ética aplicada” Universidad de Guanajuato, 2011.

de dispositivos teóricos, es decir, desde determinadas filosofías morales no constituye ningún tabú, ninguna limitación, siempre y cuando los involucrados en la discusión no abandonen la tesis de la pluralidad moral, la cual exige el pleno reconocimiento del Otro y sus ideas orientadoras. La casuística de Jonsen y Toulmin, en todo caso sería el primogénito del “giro moral aplicado”. Se podría discutir si en esencia está desprovisto de categorías propias que pudieran servir como materia prima para conformarse en una teoría y, por tanto, en un método en el sentido de estrategia de acercamiento a un objeto de estudio.¹² Esto retoma importancia si se comparte la tesis de que todo discurso (en el sentido amplio de la palabra) que se ostente como método lleva consigo, necesariamente, una carga ideológica, un discurso filosófico, en este caso moral. No hay método sin ideología. La cuestión a resaltar es que esta nueva casuística, *prima facie*, no tiene interés en ello, en convertirse en cuerpo doctrinal, en una filosofía moral. En efecto:

“Las reglas nos guían hasta un punto, pero ante la colisión y los dilemas nos dejan desamparados y nos obligan a discernir atendiendo a los detalles, las circunstancias, los contextos, las excepciones, etc. (...) [además] Los primeros foros bioéticos mostraron que la simple aplicación de estándares normativos no era suficiente. Se trataba de buscar herramientas metodológicas para tratar con lo concreto y singular (...) No es que se repudien los principios, la casuística no es sólo un situacionismo o un contextualismo más. En algunos casos determinados principios rigen sin más. En otros, hay que cualificarlos y todavía en otros hay que consignar la excepción. Los nuevos casuístas se desmarcan de la acepción ‘ética aplicada’ como si sólo se tratase de elegir el principio que se ajusta al caso y proceder deductivamente. Lo que plantean es que la relación entre casos y teoría ética es poco clara y plantea el principal problema especulativo que debemos ponderar. El asunto es que el abanico de teorías morales estaría abierto y la

¹² Una definición que no se refiere a la casuística de Jonsen y Tolmín es la siguiente: “Estudios de casos de conciencia y método de resolver conflictos de obligaciones, aplicando principios generales de ética, religión y teología moral a casos particulares y concretos de la conducta humana.” Vid. Dagoberto D. Runes. *Diccionario de filosofía*, 3ª edición, México, D. F., editorial Grijalbo, 1981 (reimpresión 2001), p. 54. Otra definición que se inscribe más o menos en esta tesis es la siguiente: “El análisis y la clasificación de los ‘casos de conciencia’, esto es, de los problemas que nacen en el curso de la aplicación de las normas morales o religiosas a las vicisitudes de la vida.” Vid. Nicola Abbagnano. *Diccionario de filosofía*, 4ª edición, D. F., México, FCE, 2004, pp. 142 y 143. Más adelante, en esta misma definición de la obra citada, Abbagnano cita una reflexión de Kant y en la que este último explica que la casuística en realidad no es ni una ciencia ni [forma] parte de una ciencia, “porque en tal caso sería dogmática.” Idem, p. 143. El filósofo no hace alusión a la casuística como un método, sino que la reduce a un ejercicio encaminado a la buscarse la verdad.

deliberación no estaría vinculada a una sola teoría moral sino que las utilizaría como recurso en función de las características del caso. El enfoque de las ‘buenas razones’ que enarbola Toulmin no cree que haya que hacer ascos a la naturaleza del argumento adecuado a cada caso, a veces será deontológico, otro utilitarista y otro contractualista. Tampoco se niega que la clarificación normativa sea necesaria. **La casuística no aspira a ser una propuesta sin teoría sino con una visión modesta de la teoría. Las teorías son concebidas como ‘perspectivas limitadas y complementarias que iluminan el juicio práctico.** La relación entre teoría y práctica está, pues, en el ojo del huracán.”¹³

Si esto es así, entonces valdría discutir si es legítimo darle el tratamiento de método. Se suma a esto, el hecho de que —según se explicó en párrafos anteriores— en la otra significación de método (como conjunto de pasos a seguir para consecución de un fin), la casuística de Jonsen y Toulmin también lleva a cabo el ciclo completo, es decir, también llega hasta la etapa culminante que consiste en la formulación de reglas y máximas generales. Excepto que, a diferencia del inductivismo, no les pone el sello de “universal e invariable”, sino más bien etiqueta a estas reglas y máximas generales de “provisionales”, lo que no implica, insisto, que tengan fecha de caducidad.

La casuística de Jonsen y Toulmin se antoja, más que un método, como un novedoso modelo que permite “accesar” a la argumentación¹⁴ en la que la selección de los principios y la particularidad de los casos son los ingredientes principales en el proceso de deliberación. La ventaja de concebirlo más que como un método sino como un modelo de argumentación, consistiría en que en la etapa de deliberación y análisis de los casos particulares, los postulados de la ética dialógica tendrían su prueba decisiva a efecto verificar sus posibilidades de materialización. El hecho de que esta nueva casuística asimile un proceder propio de un modelo consecuencialista (inductivo-deductivo), y a la vez niegue una de las partes esenciales del

¹³ Cf. María José Guerra Palmero. *A vueltas con la reflexión metodológica*, op. cit. p. 11. (Las letras en negritas son mías.)

¹⁴ En sus dos obras previas expone y explica su modelo de argumentación que está enfocado a la argumentación en general, pero con un énfasis especial en la argumentación jurídica. Se trata de: Stephen Toulmin E., *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, 1958; Toulmin-Rieke and Janik. *Introduction to Reasoning*, 2a edición, Nueva York, Mac-Milan, 1984 (1a edición, 1978).

mismo,¹⁵ así como el hecho también de no denotar ninguna inclinación (por lo menos expresa y abiertamente) por constituirse en una teoría, sumado todo ello al especial énfasis que hace en el análisis de casos particulares en las que posibilita la convergencia de las corrientes éticas (pluralismo moral), es lo que hace a esta nueva propuesta digna de colocarla en la mesa de discusión a fin de considerarla como una alternativa prometedora para la solución racional de los dilemas bioéticos. Esta nueva casuística se ofrece como un sistema cerrado, pero al mismo tiempo como un sistema abierto. Niega los modelos consecuencialistas, sin embargo al mismo tiempo los asimila, con la salvedad de que les arrebató la “esencia” de cada una de ellos; aún más: al mismo tiempo, como se desprende, niega el *principio de identidad*. Esto la hace aún más desafiante. A partir de lo anterior, la casuística y sus notas distintivas pasan a ser de especial interés para el razonamiento jurídico que abocado a una metodología formalista puede resultar significativo e importante el comenzar a dar un giro sobre el análisis de casos específicos y con ello procurar mayor satisfacción de justicia a los implicados.

II. El Razonamiento jurídico en México y la nueva casuística: una aplicación a los dilemas bioéticos

El objetivo a tratar en este apartado será —de modo muy general— abordar un modelo de razonamiento jurídico específico que subyace en el sistema jurídico mexicano, que propongo denominarlo el modelo *lógico-formal-deductivista o silogístico* y las implicaciones que conllevaría en su relación con una perspectiva causuística¹⁶.

Ahora toca analizar cómo y en qué medida se aplica en la práctica jurídica el modelo *silogístico* o *lógico-formal-deductivista*. Para ello se ha decantado específicamente en los siguientes ejes: a) Las posibilidades o límites de aplicación del modelo silogístico en el mundo real, *i. e.*, en el razonamiento judicial; b) Los límites de la lógica que en él se pueden presentar; c) La compatibilidad o no con las formas de resolución de los dilemas bioéticos; d) La propuesta específica para la resolución de los dilemas bioéticos. Trataré de seguir ese orden en la presentación de las principales tesis que se invocarán, aunque debe tenerse presente que en

¹⁵ La que he denominado (de abajo hacia arriba) como la “etapa culminante”, propia del inductivismo; y la etapa (de arriba hacia abajo) de la demostración, inserta o correspondiente a la deducción en la que la máxima (principio o regla general) en función de premisa mayor suministra, una vez ajustado ésta al caso concreto, la resolución al *dilema bioético*.

¹⁶ Un modelo que hunde sus raíces en el pensamiento místico, matemático y geométrico de la cultura griega.

realidad no tienen una frontera claramente delimitada. Hay una distinción que se ha hecho entre lo que es una *justificación formal de los argumentos* (cuándo el argumento puede considerarse como formalmente correcto), y por otro lado lo que es una *justificación material de los argumentos* (cuándo, en determinados contextos, éstos puede considerarse como aceptables) y que han tenido bastante aceptación¹⁷. Pues bien, se trata de una distinción que resulta ampliamente útil en este trabajo, primero porque permite aclarar (o recordar) que —como quedó expuesto— en este trabajo no se pretende describir o defender tal o cual tesis respecto de la corrección y aceptabilidad de los argumentos, sino, más bien, sobre si el modelo de razonamiento (en general y jurídico en lo particular), el *lógico-formal-deductivista* (o también denominado *silogístico*) resulta en realidad útil o no a la resolución de los conflictos o dilemas bioéticos. Por ello, en términos generales, la temática se ha intentado desarrollarla en la línea de la *justificación formal de los argumentos*; pero más que discurrir si es o no correcto —sería una labor un tanto ociosa— lo que interesa en este punto es discernir en qué medida y con qué limitaciones resulta apropiado o no este esquema de razonamiento. Es más, para los casuísticos, tendría un mínimo de sentido discurrir sobre cuáles son las condiciones para que sea correcto en el campo específico de la bioética, sino más bien cuán útil y conveniente resulta dado la severa particularidad de tales dilema bioéticos, y si ante ello resulta conveniente o no el principalismo y en qué medida.

a) *Posibilidades o límites del modelo silogístico*

En este apartado se anotarán algunas ideas que permiten apreciar sobre cuáles son los límites internos que advierte este modelo razonamiento en la práctica jurídica (*criterios de insatisfacción*, en términos de Manuel Atienza). Dichos aspectos se pueden enumerar de la siguiente manera:¹⁸

1. Justificar una decisión en un caso difícil —típicos en la bioética— va más allá del hecho de realizar una operación deductiva que transita de las premisas normativa y fácticas y termina con la extracción de una conclusión.

¹⁷ Manuel Atienza. *Las razones del derecho. Teorías de la argumentación jurídica*, México, D.F., UNAM, 2005, p. 6.

¹⁸ Me basaré fundamentalmente en el texto de Manuel Atienza, *Las razones del derecho*, op. cit., pp. 1-28.

2. La lógica deductiva sólo provee criterios de corrección formales, pero desatiende el contexto, las cuestiones materiales o de contenido, las cuales no se puede negar que resultan relevantes cuando se trata de contextos que no sean los de las ciencias formales tales como la lógica y la matemática. Esto le da un carácter insatisfactorio.¹⁹

3. Frecuentemente la lógica, recuerda Atienza²⁰, aparece como un instrumento necesario pero a la vez resulta insuficiente para el control de los argumentos. En otros casos es probable —normalmente lo es así— que la lógica deductiva no permita, por lo menos, establecer requisitos necesarios en relación con lo que debe ser un buen argumento. A veces los “argumentos no lógicos-deductivos” pueden revestir de una indiscutible aceptabilidad.

4. El modelo de la lógica formal deductiva se limita a proveer los instrumentos adecuados para hacer frente a las falacias formales, olvidando que también es posible encontrar falacias no formales.

5. Acorde con la identificación clásica de lo que es un silogismo, éste implica el uso de proposiciones en función de —haciendo la labor de— premisas y conclusiones, las cuales pueden adquirir el valor de falsa o verdadera. Sin embargo, en áreas específicas como el derecho, la moral, o los propios dilemas bioéticos con implicaciones eminentemente jurídicas, los argumentos (proposiciones) en muchas ocasiones parten de ellas y llegan a ellas, es decir, se trata de proposiciones sobre las cuales no tiene sentido o existe la imposibilidad de calificarlos como falsos o verdaderos. Las normas jurídicas, diría Hans Kelsen, no pueden ser ni verdaderas ni falsas, sino válidas o inválidas.

6. No se tiene como lógicamente necesario que una persona, una vez que haya establecido una regla, deba establecer —del mismo modo— la aplicación particular de esa regla. Esto depende más que de consecuencias necesarias de factores psicológicos y eminentemente de morales (objeción de conciencia, por ejemplo).

¹⁹ Para abundar, se debe tener presente que a partir de premisas falsas se puede obtener un argumento correcto desde el punto de vista lógico; pero también es posible que un argumento sea incorrecto desde el punto de vista lógico, aunque la conclusión y las premisas sean verdaderas o altamente plausibles. *Idem.* p. 13.

²⁰ *Ibidem.*

7. Existe una tendencia arraigada a atribuirle a las inferencias prácticas la misma validez que a las teóricas. Se olvida que en un sistema jurídico se pueden encontrar normas contradictorias. Por ello se afirma que la relación que guardan entre sí las normas válidas de un sistema no sea necesariamente lógica.

b) Los límites de la lógica que en el modelo silogístico se pueden presentar

1. Derivado de su carácter formal. A esto se le ha denominado *monotonidad*, es decir, una misma conclusión se sigue infiriendo por mucho que añadamos nuevas premisas: si de las premisas $p \rightarrow q$ y p se infiere q , la misma conclusión se puede inferir aunque se añadan nueva premisas, por ejemplo aunque se tenga r , $\neg p$, etc.

2. El carácter de necesidad.²¹ Suele hacer uso —y son muy frecuentes— de un tipo de razonamiento en los que el paso de las premisas no es necesario, sino simplemente probable y plausible. Se les llama argumento (conclusión) *inductivo* o *no deductivo*. En este caso inducción no tiene el sentido que normalmente es usado (de lo particular a lo general), sino que se transita de lo particular a lo particular.

3. El carácter entimemático. Un silogismo se dice que es *entimemático* cuando se expresa en forma abreviada, y que por el hecho de sobreentenderse una de las premisas, sólo consta de dos proposiciones, las cuales reciben el nombre de antecedente y consiguiente. Por ejemplo: *La calle está mojada, luego ha llovido*. En la práctica jurídica, existen disposiciones jurídicas cuyo fundamento está constituido por juicios de valor, contemplan términos que no se refieren a hechos objetivos o verificables, y en el que el arbitrio judicial está a la orden del día. Las premisas de silogismo tradicional no necesitan de justificación, en el caso que ocupa sí. Los razonamientos entimemáticos se suelen formular en forma deductiva, pero esto implica añadir premisas a las ya explícitamente formuladas; esto no es reproducir (como se hace en el silogismo clásico), sino reconstruir.

²¹ Se ha optado por usar el término *necesidad* para evitar confusión aunque sea mínima.

4. El carácter de enunciado performativo. En el silogismo deductivista tradicional (cuando se estructura correctamente), en la conclusión los términos se colocan y hasta ahí concluye, no hay ninguna otra ruta que seguir. En el silogismo judicial se concluye con un enunciado normativo que más o menos se expresaría así, “A” y “B” *deben ser condenados*. En el fallo de la sentencia, se sigue una ruta implícita, pues además de concluir que “A” y “B” *deben ser condenados*, se condena, lo que equivaldría añadir un término más (un término extraño en todo caso); este paso se sitúa fuera del campo de la lógica. Si a esto se suma los casos en que la proposición normativa de la sentencia termina más o menos en esta forma: “Concluimos que debemos condenar pero no condenamos”. A todas luces choca con la “lógica del silogismo”, pero, en realidad, aclara Atienza²², no estamos en el caso de una contradicción lógica, sino más bien pragmática o performativa.

5. Los casos difíciles. Tanto los partidarios de la casuística como los partidarios de los casos difíciles comparten una premisa, diríamos, de excepcionalidad: ambos aceptan abiertamente que en algunas situaciones, en los casos rutinarios o que no revisten de complejidad alguna la labor del juez —de alguna manera— se reduce a efectuar inferencias, y en ella la ruta a seguir es visiblemente de tipo silogística. Pero en los *casos difíciles* (en la jerga de los juristas) o *casos paradigmáticos* (en la jerga de los bioeticistas y iusbioeticistas), el modelo de razonamiento propio de la tradición romano-canónica, en su expresión pura, deja de ser útil. Ante estas situaciones es necesario establecer la premisa fáctica y/o la premisa normativa, pero ello exigirá una labor argumentativa que no necesariamente es de tinte deductivo. Es decir, la justificación interna —ante los casos difíciles o paradigmáticos— no se resuelve con un simple ejercicio de subsunción. Pero hay un momento en que se separan, en tanto que los partidarios de los *casos difíciles* no tienen empacho en aplicar —primero seleccionar y luego ajustar, para después aplicar— un principio (o el mismo principio) a un conjunto de casos presentes y futuros. Todos esos casos, se diría, son cortados con el mismo principio. Los partidarios de los *casos paradigmáticos*, por su parte, no tienen empacho en poner en la mesa disección tanto el principio candidato (o los principios candidatos) a aplicar como los casos particulares previamente examinados en su especificidad. Ya se ha insistido en que dos o más casos pueden ser idénticos en su extensividad, pero diferentes en su particularidad. Entre los primeros —los

²² Idem. p. 22 y 23.

partidarios de los *casos difíciles*— opera la ponderación de principios: una vez resuelta la misma se selecciona el principio a aplicar, e incluso puede aplicarse el mismo principio en lo sucesivo siempre y cuando el caso revista de una similitud respecto de los anteriores. La casuística (los partidarios de los *casos paradigmáticos*) va más allá y advierte que las reglas sólo nos guían hasta cierto punto, pero ante las inevitables colisiones de los principios se incurre en un estado de incertidumbre (nos desamparan, diría la filósofa María José Guerra), lo que exige que el caso sea analizado en todas sus especificidades, por lo que se debe atender los detalles, el contexto, las circunstancias, etc.

c) La compatibilidad o no con la formas de resolución de los dilemas bioéticos;

Actualmente en un sector de juristas sigue arraigada la idea que la decisión judicial es básicamente como un silogismo, tal y como se presenta en su concepción lógico-formal-deductiva, y que de alguna manera —en virtud de la naturaleza del silogismo— la sentencia simplemente coincide con el texto normativo (o la premisa normativa). Visto de este modo, para otro sector de juristas, no resulta grato la imagen que del juez se puede obtener a raíz de esta forma de operar que, en principio, supondría que sólo es un operador que incurre en la repetición —mecánica— de dicha disposición y que, por lo tanto, no se advierte ningún aporte creativo. En estricto sentido eso no es más que el resultado del hecho de que en la tradición jurídica romano-canónica subsiste un fondo formalista en que interviene dos aspectos trascendentales: primero, subyace un fondo formalista que tiende progresivamente a debilitarse²³; segundo, esa percepción que se tiene de los operadores del derecho no es más que una imagen en cierto modo despectiva agravada por una de las expresiones de la Jurisprudencia Analítica (o Escuela Analítica): el positivismo jurídico kelseniano inserto en la teoría pura del derecho. Desde la perspectiva kelseniana, se deriva una “imagen poco lucida de la función judicial.”²⁴ A esta forma kelseniana se le consideraría el mejor ejemplo de lo que se ha acusado en el derecho de “racionalidad formal”.

²³ Manuel Atienza. *El derecho como argumentación*, op. cit., p. 23.

²⁴ *Ibidem*.

Para ese sector de juristas que se niegan a ver la función operativa del derecho de esa manera (simplista, se diría), es comúnmente aceptado que tal consideración es incorrecta; en lugar de ese mecanicismo, lo que ellos observan en la práctica jurisdiccional demuestra que el juez antes de arribar la resolución previamente toma como base una disposición jurídica (que constituye la premisa normativa), pero en estricto sentido generalmente no la interpreta de manera literal, sino que haciendo uso de los distintos métodos hermenéuticos, adapta, modifica, extiende, le da sentido, realiza un acto de adjudicación de sentido o resignifica el precepto normativo (que hace la función de premisa). Esto hace posible un entendimiento superior al que permiten las disposiciones jurídicas abstractas. Concediendo que esto es así, entonces, evidentemente ello trae otras consecuencias, la más importante es que en ese contexto sólo queda una opción: aceptar las siguientes tesis que han sido abiertamente presumidas por los partidarios de concebir el derecho como argumentación:²⁵

1. En el derecho contemporáneo hay algunas tendencias a ir en contra de esa inercia hacia el formalismo, a la “racionalización formal”.
2. En tendencia se percibe en el aumento creciente de las funciones del derecho: para el caso de México, por ejemplo, que transitó de un paradigma de la protección de garantías individuales a un modelo de protección de garantías individuales y de derechos humanos, derivado de la reforma a la Carta Magna en junio del 2011. Esto nos orilló a transitar del paradigma de la legalidad (propio del Estado legal de derecho o simplemente Estado de derecho) al paradigma de la ponderación (propio del Estado Constitucional del Derecho).
3. Una marcada tendencia a una hiperregulación jurídica cada vez más específica, que sería, para el caso de nuestro país, en una super especialización del derecho: tribunales constitucionales, órganos y tribunales electorales, tribunales agrarios, de protección ambiental, de protección al consumidor, etc.
4. La importancia de la que revisten las normas de fin, es decir disposiciones jurídicas que marcan objetivos, estado de cosas a obtener.

²⁵ Teniendo como máximo exponente en Iberoamérica a Manuel Atienza. Las tesis aquí expuestas son desarrolladas con mayor detalle por el autor español. Cfr. *Ibidem*.

5. Como consecuencia de esa proliferación de normas (hiperregulación) a raíz de la superespecialización de la que se habló en el inciso 3, esto ha generado la aparición inevitable de lagunas, contradicciones, etc., situación que merma el carácter sistemático que se tiene —o que se defiende por un sector de juristas— del derecho.

6. Un aumento creciente de principios y valores jurídicos sustantivos, lo que abre la posibilidad (en México a partir de la reforma de junio de 2011) de que confluyan principios generales del derecho de carácter lógico y principios generales del derecho de carácter axiológico.

Estas seis tesis merecen una aclaración *ex post facto*: primero, se trata de tendencias que no han sido perceptibles de manera homogénea en Occidente o en los países de la tradición romano-canónica, sino que en algunos sistemas legales de derecho civil ha sido más lenta que en otros. Segundo, en términos de Atienza²⁶, son tendencias que —de alguna manera— y en estricto sentido, no pueden poner en cuestión (o en jaque) ese fondo de formalismo. No pueden porque, según él, el sistema jurídico correría el riesgo de perder su identidad con respecto de otros subsistemas sociales, y lo mismo ocurriría con el razonamiento jurídico, es decir éste desaparecería o se difuminaría de no ser por el carácter *cerrado*²⁷ que advierte.

d) *La propuesta específica para la resolución de los dilemas bioéticos.*

²⁶ Idem. p. 26.

²⁷ La noción de sistema *cerrado* o *abierto* la retoma de Lawrence Meir Friedman, en un trabajo publicado originalmente en inglés en el año de 1975 que lleva por título *The legal system: a social science perspective*, edición a cargo de la Russell Sage Foundation, New York. De la traducción que hace Atienza a partir de la versión Italiana a cargo de Giovanni Tarello (1978, Il Mulino, Bologna) se lee lo siguiente: “(...) un sistema jurídico puede ser *cerrado*, si las decisiones sólo pueden considerar, como premisas de las mismas, <<proposiciones del derecho>> (o sea, se parte de una distinción entre proposiciones que son jurídicas y otras que no lo son); o *abierto*, si no hay un límite para lo que puede ser considerado como una premisa o una proposición del Derecho (no opera la anterior distinción). Desde la segunda perspectiva, habría sistemas jurídicos que aceptan la innovación, esto es, la posibilidad de que pueda surgir un nuevo derecho; y otros que no. Resultan así cuatro tipos de sistemas jurídicos: 1) Cerrados y que rechazan la innovación: el Derecho judío clásico, el derecho musulmán o *el common law* de la época clásica. 2) Cerrados y que admiten la innovación: el *common law* desde el siglo XIX o los Derechos codificados de tipo continental europeo. 3) Abiertos, pero que no aceptan la innovación: Derechos consuetudinarios. 4) Abiertos y que aceptan la innovación: se aproximaría a lo que Weber entendía por <<racionalidad sustantiva>>: sistemas de legalidad revolucionaria, como el Derecho soviético de la primera época; o el tipo de Derecho orientado hacia *policies*, característico del Estado social (del Welfare Estate).” Cfr. Manuel Atienza. *El derecho como argumentación*, op. cit., pp. 21 y 22. De la lectura anterior Atienza concluye que los sistemas jurídicos que él llama “evolucionados” de hoy en día se encuentran insertos en una combinación de los elementos del tipo 2) y del tipo 4), o por lo menos están entre uno y otro; los considera sistemas innovadores pero relativamente cerrados, pero ello significa que no todos lo son en el mismo grado.

Concediendo que esto también sea así y que los partidarios de la nueva casuística (los toulministas) opten por adoptar esas dos aclaraciones *ex post facto*, significaría que aun desde la combinación de las nociones de *sistema cerrado* y *sistema abierto*, queda la posibilidad de diseñar un esquema diferente al tradicional (aun cuando se esté en el paradigma de ponderación) para la atención de los dilemas bioéticos, pues acorde con aquella clasificación el sistema legal mexicano (nombrado como de derecho civil y perteneciente a la tradición romano-canónica) estaría inserto en lo que se llama sistema *cerrado* que admite innovación. Si a lo anterior se suma la propuesta de Summers²⁸ de que el derecho debe contemplarse como un método para reconciliar mediante razones, entonces es por esta vía por la que hay que diseñar, proponer e implementar un nuevo y novedoso esquema que escape de los formatos consecuencialistas (el modelo deductivo “de arriba hacia abajo” y/o el inductivo “de abajo hacia arriba”), tal como se antoja la casuística (la de Jonsen y Toulmin) y justificarlo como un modelo (formato, esquema, etc., como se le quiera llamar) más apropiado para la resolución de los conflictos bioéticos, sobre todo los denominados “casos paradigmáticos” de los dilemas bioéticos. Una estrategia novedosa puede ser la creación de un *subsistema jurídico* que se ajuste a las exigencias “metodológicas” —por llamarles de alguna manera— de la casuística, pero pasado por el tamiz de las peculiaridades expresas del sistema jurídico mexicano. Estas exigencias serían, fundamentalmente, pero no las únicas, las siguientes:

I *Una cierta rebelión contra el principialismo*, es decir que no adopte el proceder que ha caracterizado a los principialistas:²⁹ 1. Simplificación del campo de la moral. 2. Suponer que todos los casos se dejan atrapar bajo una regla general. 3. Limitarse a acudir sólo a determinados principios y omitir la posibilidad de sopesarlos con la normatividad de otros principios, lo que se traduce en una “ceguera moral”. 4. Asignar certidumbre moral absoluta a los principios, situación que sólo puede “conflictuar el conflicto” (“azuzar” dice María José Guerra) y no disolverlo. 5. Olvidarse de que el énfasis exclusivo en reglas universales e invariables es peligroso, “...porque toda regla para llevarse bien con lo humano, demasiado humano, requiere al menos de excepciones... si no, al menos, de un cierto trabajo de interpretación que tenga en

²⁸ Citado por Manuel Atienza. *El derecho como argumentación*, ibídem.

²⁹ Tomados de María José Guerra. *A vueltas con la metodología*, op. cit., p. 8.

cuenta los detalles concretos y las exigencias del contexto, una cierta hermenéutica que flexibilice la aplicación de los principios.”³⁰

II *Una estrategia de acercamiento a los “dilemas bioéticos”* es la analogía que ha sido denominado como un método de aproximación: se transita a la comprensión del contexto para después arribar al estudio de los detalles concretos del caso. Aquí se requerirían la convergencia de ciertos elementos: 1. Una hermenéutica apropiada para esta aproximación. Dado que la hermenéutica moderna no se limita a los textos, sino que hoy se ha desarrollado una amplia hermenéutica que se ha extendido a la realidad sociopolítica, es posible entonces debatir sobre la factibilidad de una hermenéutica como la desarrollada por Adela Cortina en la que se conjuga dos elementos: el *modelo procedimental* propio de la ética discursiva, y el otro elemento es el binomio compuesto por la hermenéutica analógico-política/hermenéutica analógica-ética. Esto ha sido conocido como *hermenéutica crítica*, que se opone a las “pretensiones monárquicas de los principios”.³¹ Las ventajas de esta propuesta es que abandera una novedosa forma de entender la noción de persona y entiende como tal a todo paciente con calidad “interlocutor válido”. Noción digna de desarrollar y debatirla en un trabajo de mayor amplitud. 2. La casuística de Jonsen y Toulmin es una propuesta para abordar los dilemas bioéticos desde la particularidad de los casos y esto exige a su vez una deliberación, pero según se desprende de la obra de los autores, su modelo de casuística —que aquí se describe— asume una abierta reserva respecto de los modelos teóricos, es decir no aspira a ser una propuesta sin teoría sino una estrategia de acercamiento al objeto de estudio (el dilema bioético) desde la cual no se asuma dogmáticamente una corriente ética. Más bien, dentro del abanico de teorías morales se asumiría una posición sin estar vinculada de manera inseparable a una sola de las cosmovisiones, sino que se recurriría a ellas (o a una de ellas) como *recurso* (orientador) en función de las características particulares —específicas, singulares— del caso. Lo anterior no implica que en un futuro caso por más similar que sea al precedente se decante por la misma corriente teórica —en función de paradigma orientador—, pues lo único que puede determinar eso sería la especificidad del caso. La casuística de Jonsen y Toulmin asume, pues, una visión modesta de las teorías. Esto es así en virtud de cierto pesimismo que expresan respecto de las mismas al

³⁰ Idem. p. 9.

³¹ Cfr. Adela Cortina. “El estatuto de la ética aplicada: Hermenéutica crítica de las actividades humanas”, en *Isegoría*, No, 13 (1996), España, pp. 119-134.

considerarlas como enfoques o “perspectivas limitadas y complementarios que iluminan el juicio práctico.”³²

Aquí hago énfasis en algo que ya se había hecho mención: es menester declarar que en la casuística propuesta por Jonsen y Toulmin la deliberación —a la que se ha hecho referencia en párrafo precedente— tiene garantizado su acceso a la mesa de discusión, además de que no cabe duda de que es el elemento más trascendental en el proceso de construcción acuerdos para la resolución democrática del conflicto. Pero se insiste también en que esta discusión igualmente se encuentra sujeta a una condición *sine quanon*: se debe desarrollar bajo los derroteros del *pluralismo moral*, es decir, en un espacio común de diálogo en el que todos se asuman como interlocutores válidos. Es en este punto en donde la ética deliberativa puede aportar mucho al momento de delimitar el conjunto de las condiciones mínimas o la norma mínima ideal para la deliberación intersubjetiva, a la vez que compromete ubicar y delimitar las coordenadas desde donde se efectúe la deliberación: desde una perspectiva pragmática, por lo que la casuística adquiriría un cierto “enfoque” pragmático que —como se afirmó— reuniría las condiciones de compatibilidad con la racionalidad dialógica (también denominada comunicativa). Si como dice Manuel Atienza,³³ los problemas jurídicos son, en estricto sentido, problemas de argumentación, entonces bienvenida la ética dialógica por ser ésta la que se ha encargado de poner en la mesa de discusión la determinación de las condiciones mínimas (ideales) del diálogo, de la comunicación, y por supuesto de los razonamientos expresados en forma de argumentos.

En la propuesta de insertar a la casuística en tipo de *subsistema* jurídico subyace la idea de dar cabida a un nuevo formato de razonamiento jurídico, el cual puede tener como fuente de inspiración —por lo menos en el caso de México— en el pluralismo jurídico,³⁴ ampliamente desarrollado por un grupo selecto de juristas identificados en algún grado con la ética deliberativa (o dialógica), pero este punto en específico amerita que se desarrolle en otro trabajo de mayor amplitud.

³² Vid. María José Guerra. *A vueltas con la reflexión metodológica*, op. cit., p. 11.

³³ Manuel Atienza. *Bioética, Derecho y Argumentación*, Bogotá, coedición a cargo de Palestra-Temis, colección Pensamiento Jurídico Contemporáneo, 2004.

³⁴ Como una forma *alternativa* de resolución de conflictos.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*, 4ª edición, D. F., México, FCE, 2004.
- A. R. Jonsen y Toulmin S. *The abuse of casuistry. A history of moral Reasoning*, Berkely, L. A. Univerity of Chicago Press, 1988.
- Atienza, Manuel. *Bioética, Derecho y Argumentación*, Bogotá, coedición a cargo de Palestra-Temis, colección Pensamiento Jurídico Contemporáneo, 2004.
- _____. *El derecho como argumentación*, Barcelona, editorial Ariel, 2006.
- _____. *Las razones del derecho. Teorías de la argumentación jurídica*, México, D.F., UNAM, 2005.
- _____. “Juridificar la bioética” en Vázquez, Rodolfo (comp.). *Bioética y derecho. Fundamentos y problemas actuales*, 2ª edición, México, D. F., ITAM-FCE, 2002.
- Austin, John. *El objeto de la jurisprudencia*, traducción y estudio preliminar de Juan Ramón de Páramo Argüelles, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- Austin, John. *Sobre la utilidad del estudio de la jurisprudencia*, traducción y estudio preliminar de Felipe González Vicén, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- Cortina, Adela. “El estatuto de la ética aplicada: Hermenéutica crítica de las actividades humanas”, en *Isegoría*, No, 13 (1996), España.
- Dagoberto D. Runes. *Diccionario de filosofía*, 3ª edición, México, D. F., editorial Grijalbo, 1981 (reimpresión 2001).
- Guerra Palmero, María José. *A vueltas con la reflexión metodológica*, ensayo inédito, Universidad de la Laguna, España, 2007.
- _____. *La entraña deliberativa de la bioética o el pluralismo moral tomado en serio*, documento inédito, Universidad de la Laguna, España, 2010.
- Hugues, John y Wes Sharrock. *La filosofía de la investigación social*, 2ª edición, México, D. F., FCE, 1999.
- John Henry Merryman. *La tradición jurídica romano-canónica*, 2ª edición, traducción de Eduardo L. Suárez, México, D. F., FCE, 1989 (tercera reimpresión, 1997).

12

La casuística como método y experiencia ética: una aproximación fenomenológica

Fernando González Vega

Introducción.

El tema del obrar humano ha sido históricamente abordado como uno de los tópicos más relevantes de la reflexión filosófica. En el obrar humano se contienen aquellas experiencias significativas que afectan no solamente el comportamiento de las personas, sino de los grupos e instituciones y la misma estructura, naturaleza y vigencia de la sociedad. Asimismo, la reflexión sobre las diversas formas del obrar conlleva los cuestionamientos sobre sus productos sociales y culturales (científicos, técnicos, artísticos, jurídicos, económicos, religiosos y morales), así como las consecuencias de sus acciones, tanto a nivel individual, como colectiva, ambiental y aún cósmico.

Junto con la reflexión del obrar de los individuos y sus sociedades se deriva necesariamente el análisis crítico sobre el conocer humano, tanto del obrar mismo como del conocer en sí. De esta manera, la comprensión cognoscitiva y existencial de la experiencia humana se pone a prueba con un nivel de intelección más amplio y profundo.

Esta doble dimensión de la experiencia humana (obrar y conocer) la encontramos con sobreabundancia en los temas de la ética aplicada y en especial, en la casuística como una de las metodologías complejas más sugerentes, enriquecedores y efectivos usadas por las personas e instituciones políticas, económicas, educativas, jurídicas, religiosas, médicas y culturales para la deliberación y toma de decisiones éticas en el mundo contemporáneo.

Desde sus orígenes en la antigüedad y su uso amplio en la Edad Media, pero especialmente en la actualidad, la casuística ha mostrado una serie de elementos, criterios y aplicaciones que ponen en cuestionamiento sus diversas condiciones y supuestos epistemológicos y éticos que interpelan a las posturas idealistas, esencialistas, formalistas y principialistas que han sido también utilizadas en la deliberación, juicio y decisión moral.

Los diversos trabajos que están incluidos en el presente libro, desde la revisión histórica de la casuística hasta los debates contemporáneos de los representantes del principialismo (Tom Beauchamp y James Childress) y los de la casuística (Albert Jonsen, Stephen Toulmin y Carson Strong), aunado a las posturas teóricas y metodológicas sobre la casuística y la ética aplicada de profesores universitarios tales como Robert Hall, J. Salvador Arellano, Pablo Requena, María José Guerra, Adela Cortina, J. Conill, A. Hortal, así como profesores que aportan análisis de casos en diversos terrenos de la medicina, agricultura e historia; así como estudiosos de la casuística y la religión, todos han aportado elementos esclarecedores para la discusión de esta temática en el presente volumen.

Cabe señalar que la pertinencia actual de la casuística y su tratamiento en este libro tienen un doble sentido. Por un lado, esta temática está dirigida al público hispanoparlante que aún no ha tenido acceso a los libros y traducciones de los representantes protagonistas contemporáneos de esta metodología; y por otro lado, la oportuna presentación de esta polémica y propuesta para los diversos temas problemáticos contemporáneos que se están abordando en las diversas ciencias naturales y sociales, la tecnología, la política y el desarrollo sustentable, ya que compartir enfoques metodológicos que nos acerquen a la comprensión del mundo actual y sus retos, permitirá tener convergencias fructíferas de una manera interdisciplinaria, tanto en el ámbito académico, como en el de la gestión de las decisiones en sociedad, situación que enriquece los enfoques de complejidad y hace más efectivas las resoluciones de mejoramiento de la convivencia social y el cuidado del entorno.

El propósito de este trabajo es, pues, esclarecer y plantear problemáticas filosóficas sobre las condiciones epistemológicas (acceso, constitución y validez) de la casuística como metodología, así como identificar sus alcances y límites en el terreno de la ética aplicada y la propia filosofía,

como un trabajo inicial para profundizar la casuística como terreno fértil de convergencia interdisciplinaria para la comprensión de problemas contemporáneos complejos.

Debido a que la casuística está basada en la experiencia humana concreta (individual y social) considero que la fenomenología (como filosofía y método) puede proporcionar elementos teóricos y metodológicos para elucidar los alcances epistemológicos de la casuística, como proporcionar criterios filosóficos para la comprensión del obrar humano en el terreno de las decisiones vitales con sus consecuencias éticas, políticas y sociales en contextos históricos específicos.

La Fenomenología es indudablemente una de las corrientes más importantes del siglo XX, que se caracteriza por la vuelta a las cosas mismas y su esencia. La fenomenología se distancia mucho más que la filosofía de la vida del idealismo y el positivismo. De la metafísica idealista le separa su aversión a las construcciones apriorísticas y su tendencia a la experiencia originaria. Del cientificismo positivista le separa la búsqueda de una dimensión más profunda y primigenia de la experiencia: la conciencia y la intuición de las esencias.

El acceso cognoscitivo fincado en las cosas y sus problemas que propone la fenomenología la sitúa en una perspectiva distinta de investigación de las anteriores. En *Investigaciones Lógicas I*, Husserl expresa sintéticamente su enfoque metodológico: “Queremos retroceder a las cosas mismas”¹, es decir, regresar al origen, ver las cosas como tales. El trabajo de investigación en Husserl se reenfoca hacia la realidad objetiva tomando como referencia constante la tradición gnoseológica y la reflexión de las vivencias que por intuición directa enlazan el sujeto y el mundo de las cosas. Esta postura se sitúa en una esfera más amplia de una “teoría objetiva del conocimiento y -en íntima conexión con ésta- de una *fenomenología pura de las vivencias del pensamiento y del conocimiento*”².

1. *Cuestionamientos conceptuales y metodológicos de abordaje y análisis.*

- *Sobre la experiencia fenomenológica del obrar humano y su relevancia ética o moral a nivel individual y social.*

Abordar el terreno de la experiencia o vivencia obrar humano, en primer término, conlleva recuperar al ser humano completo, sin divisiones y conviviendo en un mundo circundante que integra conciencia, naturaleza, cultura y sociedad. Esta recuperación de lo humano tiene

¹ Husserl, E. *Investigaciones Lógicas I*, o.c., p. 218

² O.c., p. 216

un carácter fenomenológico y humanista, ya que en las vivencias intencionales de su conocer y obrar tiene como contenidos de conciencia de los modos de sentir, pensar, valorar, decidir, obrar y ser, sin exclusión de todo lo que en el hombre surge o padece. Ya lo sostenía Husserl cuando afirma: “Son vivencias o contenidos de conciencia las percepciones, las representaciones de la imaginación y la fantasía, los actos del pensamiento conceptual, las presunciones y las dudas, las alegrías y los dolores, las esperanzas y temores, los deseos y las voliciones, tal como tienen lugar en la conciencia”³

¿Qué tipo de supuestos, prejuicios, actitudes se toman cuando se abordan modos de actuación en los casos individuales o colectivos respecto a su proceder ético?

¿Cuántas veces se ha caído en cierto tipo de reduccionismo o absolutismo (teórico, práctico, metodológico y axiológico) cuando en el terreno ético solamente se consideran solamente aquellos aspectos que parecen fundamentales o significativos, dejando de lado otras visiones del hombre y sus criterios en el obrar?

¿Qué concepción antropológica subyace en la casuística contemporánea y cómo se relaciona con otras?

Estas preguntas guía nos remiten a cuestionar, en primer término, al propio ser humano, sea considerado como actor de la actividad ética, sea como estudioso de su actuar y conocer. Aquí la propuesta fenomenológica nos proporciona conceptos, criterios e instrumentos metodológicos útiles para la comprensión del hombre concreto sin perder de vista su vitalidad, contexto y sentido y llegar también a lo esencial y trascendental de su vida.

- El uso permanente de la *epojé fenomenológica* (puesta entre paréntesis) nos permite dejar de lado supuestos absolutos, prejuicios y certezas para abrirnos al *fenómeno* tal cual es y dispuesto a descubrir todas las facetas del ser humano con sentido crítico e indagatorio;

- Ejerce la *aclaración intencional y esencial* constante de los fenómenos, tal como aparecen en el mundo circundante, tanto a nivel individual como social, a través de una relación empática, permitiendo que la intuición retome su papel central de penetrar en el fenómeno (como lectora de lo corporal, anímico y espiritual) que aclara afectiva e intelectivamente lo

³ Husserl, E. Investigaciones Lógicas, Tomo II, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 476

que sucede a través de desvelar las intencionalidades, sentidos y motivos del actuar. Esa intencionalidad aclaratoria conduce a identificar las cosas o situación tal como que sucede y descubrir o constituir una comprensión intelectual sintética o pura de la vivencia concreta, con su distintivo esencial de realismo.

- Penetra también los contenidos de conciencia experimentados, de todo orden, profundiza y cuestiona los *alcances de sentido* (de tipo históricos y culturales) que poseen esas vivencias intencionales del obrar ético, especialmente en la relación de medios, métodos y fines identificados, que se convierten valorativamente en *motivos* auténticos que, a través de las *decisiones* asumidas responsablemente impulsan la *actuación ética* ante consecuencias previstas en el espacio y tiempo.

- Y por último, el método fenomenológico se articula con la casuística cuando, al final integra el proceso completo de la evaluación axiológica del actuar ético, con los análisis filosóficos y educativos sobre la experiencia vivida y la trascendencia que tuvo en la vida, que aún corre y sigue su corriente vital hacia consolidar ese sentido vital que se constituye como *ethos* auténtico.

b. Esquema conceptual y metodológico a desarrollar conjuntamente entre la casuística y la fenomenología.

En el obrar ético, la casuística ha recorrido históricamente, desde la antigüedad hasta hoy en día diversas posturas según se definan los distintos supuestos epistemológicos y éticos de una manera teórica, práctica o mixta, derivándose los siguientes rasgos.

1) Desde el abordaje epistemológico:

- Oscilación entre un realismo que se basa en la experiencia concreta de las personas y grupos, donde los hechos en devenir son predominantes y se confrontan con un idealismo, esencialismo y formalismo que privilegia la ley, la norma y los principios. Esta oscilación opone básicamente modelos de base principialista a otros de carácter casuístico, entre los que se mencionan:

“En el artículo sobre la bioética clínica de la *Encyclopedia of Bioethics* se señalan cinco grandes modelos: el principialismo de Beauchamp y Childress, la teoría ética unitaria de Graber y Thomasma, los modelos feministas de Gilligan, Nodding, Wolf y Tong, el modelo teológico de Hauerwas, y la propuesta casuística, que incluye a Jonsen y Toulmin, Brody y Arras”⁴

- Ambivalencia conceptual y metodológica entre un objetivismo fenoménico, un subjetivismo emocional o formal y el enfoque de la intersubjetividad objetiva abierta a las diversas influencias del contexto y su carácter plural. De aquí, también se refuerza el predominio de los hechos que incluyen las dimensiones objetivas, las subjetivas e intersubjetivas como elementos garantes de un realismo abierto y dinámico. Así lo manifiesta Robert Hall:

“El primer paso de cualquier problema ético es entender todos los hechos: con respecto a casos médicos esto quiere decir tanto diagnosis (probable o por cierto) como prognosis...Es un dicho que ‘la buena ética empieza con buenos hechos’.”⁵

- Confusión entre los *universalismos* conceptuales, categoriales y axiomáticos que se apoyan en el esencialismo y formalismo de las ideas, principios y axiomas; así también, las posturas gnoseológicas y éticas *relativistas* que sostienen una variabilidad equívoca de tipo individual subjetiva y de contexto; ambas posturas se contraponen a enfoques de *concreción empírica, fenomenológica y estructural* abierta a lo universal derivado de los individuos, la interacción social (relativismo cultural), la comprensión esencial de los procesos y los criterios a utilizar en el obrar ético. Al R. Hall hace algunas aclaraciones pertinentes:

“Siempre la mayoría de los filósofos están atacando una perspectiva ética u otra por ser relativista. Con frecuencia no dicen exactamente de qué manera una perspectiva figura como relativista ni en qué consiste el relativismo. Si no es una teoría absolutista, ni basada en principios universales se califica como “relativista” y por tal motivo no es adecuada como ética teórica...” .

“Entre estos dos extremos del relativismo subjetivo y el universalismo se encuentra la perspectiva de relativismo cultural o social del constructivismo social. Esta postura

⁴ J. Fletcher, H. Brody, Alulio M.P., *Clinical Ethics*...p. 433-434

⁵ Hall, Robert. “Retomando la casuística: justificación y autoridad”. Capítulo del libro *La casuística: una metodología para la ética aplicada*. Versión preliminar, p. 19

supone que la ética es un producto de una cultura única y que, aunque las sociedades coinciden en parte (y aún más en la época de globalización), normalmente la ética es relativa a la cultura en la cual y por la cual está desarrollada. En este sentido, tanto la perspectiva casuística como otras perspectivas basadas en la moralidad común son relativistas; emplean las normas, los ideales, los valores y las máximas de la cultura en la cual se encuentran los casos paradigmáticos y principios”⁶.

- Simplificación y reduccionismo metodológicos derivados de la predominancia exclusiva del *deductivismo o el inductivismo* que requiere superarse bajo una integración en estrategias circulares bajo la descripción fenomenológica, análisis formal-esencial y construcción social de los procesos éticos individuales y colectivos contextualizados, bajo formas de coherencia interna de valores y de congruencia externa con el entorno físico y social.
- Contrastación práctica y predicamental de los modos intencionales de pensar y proceder éticos basados en las categorías lógicas y ontológicas de *necesidad, la posibilidad y la probabilidad* en los diversos ámbitos donde surjan los procesos deliberativos decisionales de carácter moral. En este sentido, mencionamos dos observaciones al respecto, una de Robert Hall y otra de Jensen:

“Los hechos tienen que incluir las opciones o alternativas para tratamiento y cuidado (incluso cuidado paliativo si tratamiento curativo es fútil) y los riesgos y beneficios potenciales.”⁷

“Se puede usar el concepto del probabilismo en dos sentidos diferentes: el probabilismo intrínseco refiere a la lógica de los argumentos, mientras que el extrínseco refiere a la autoridad de los “sabios” a favor de una opinión.”⁸

- Relación integrativa o dispersante entre la *teoría y la práctica* en el juicio ético prudencial. Los modelos éticos tienen que enfrentarse a resolver la dicotomía metodológica entre estas dos dimensiones gnoseológicas. En el caso de la casuística este

6 Hall, Robert. “Una glosa sobre la casuística”. Capítulo del libro *La casuística: una metodología para la ética aplicada*. Versión preliminar, p. 13

⁷ Hall, Robert, Op. Cit.

⁸, Jensen, J & T. p. 167

reto se desarrolla en el mismo método donde el concreto y el abstracto están en la misma dimensión de lo teórico y práctico y que se abordan simultáneamente

- Aclaración de las posibilidades de comprensión del obrar ético aportadas por el método casuístico, tanto en los modos de *describir* la situación, como en la manera de interrelacionar elementos intervinientes, sea de tipo objetivos, subjetivos o intersubjetivos. ¿Es posible compatibilizar la descripción y análisis de la situación ofrecida por la casuística y la *descripción fenomenológica*? Consideramos que sí, ya que los casos estudiados hasta el momento contienen los elementos fundamentales para ser tratados como vivencias intencionales y profundizados como contenidos de conciencia que arrojan una comprensión mayor de sentido.
- Respecto a superar la *equivocidad* y *univocidad* del quehacer ético, se encuentra en el método casuístico la aplicación constante de la *comparación* entre los casos, que permiten utilizar un tipo de *analogía* entre ellos, cuyo resultado, es un tipo de ejemplaridad referencial para convertirse en un ‘caso paradigmático’ útil para aplicarlos a otros más. En este sentido, se retoman elementos tradicionales y actuales del método comparativo desde las analogías biológicas en Aristóteles, hasta los registros comparativos de Bacon y las aplicaciones en ciencias sociales sobre la comparación de las culturas, la educación y las instituciones en la sociología y psicología social contemporáneas. Sin embargo, en el método casuístico hay que tomar en cuenta lo siguiente señalado por R. Hall:

“Para la ética aplicada este planteamiento constituyó realmente una revolución. La idea central de la casuística es que en vez de deducir lo correcto desde principios fundamentales, se use un *método de comparación* de casos buscando opiniones establecidas por consenso común para lograr una solución sobre un caso particular...La explicación de Jonsen se enfoca en la casuística como proceso de búsqueda de *casos precedentes analógicos*, pareciendo a veces que su sentido de lo que es *una analogía* y lo que no lo es radica en la intuición”⁹

Por ello, el concepto moderno de casuística es considerado como un método para analizar la actuación humana, sus hechos y propósitos intencionales en contexto, bajo una perspectiva analógica, tal como lo aclara Hall:

⁹ Hall, Robert. “Retomando la casuística...”, o.c., p.34

“El sentido clásico de la palabra “casuística,” según Jonsen y Toulmin corresponde al análisis de problemas a partir de los casos precedentes sobre los cuales hubo un acuerdo común. La casuística en este sentido sería:

El análisis de asuntos y cuestiones éticas, utilizando procedimientos de razonamiento basados en *paradigmas* y *analogías*, los cuales conducen a la formulación de opiniones expertas sobre la existencia y el peso de las obligaciones morales, expresadas en reglas y máximas generales, pero no universales ni invariables.”¹⁰

Sin embargo queda pendiente aclarar el concepto de ‘*caso paradigmático*’ que es usado continuamente por algunos autores (Jensen, R. Hall, etc.), pues su origen kuhniano procedente de la ciencia se amplía al terreno moral con una connotación metodológica de consenso social o de construcción social que requiere ser aclarado en los siguientes términos:

- ¿la casuística puede contribuir a ilustrar el cambio de paradigma en una cultura o a la inversa, los cambios paradigmáticos pueden ser condición o antecedente de los casos ejemplares o representativos en la casuística?
- ¿Hasta dónde un caso paradigmático puede ser un parámetro o referente evaluativo, desde el punto de vista individual y social para la comprensión de otros casos cuasi semejantes?
- ¿Cómo relacionar los elementos teóricos y metodológicos de paradigma kuhniano con el método de la casuística y las teorías de la construcción social del pensamiento?

2.Desde el abordaje ético.

- Clarificación de los diversos ámbitos de la *praxis humana* implicados en cada caso paradigmático, tanto en su dimensión teórica como práctica, en relación con el obrar ético, tales como la ciencia, la técnica, la educación, la religión, la política, la economía, el trabajo, la cultura y la convivencia. Por otra parte, se considera que la *práctica filosófica* tiene un lugar preponderante en las relaciones con la praxis, pues es una actividad crítica y totalizante que puede abordar la comprensión del ser humano bajo un

¹⁰ O.c., p. 3

enfoque de complejidad y profundidad amplias, donde la conciencia y el contexto estén incluidos en cada modo de la praxis humana.

- La descripción y la aclaración fenomenológica de las *intencionalidades*, *los motivos* y *sentidos* de la situación de cada caso a resolver son fundamentales para la comprensión del mismo, la deliberación y la decisión a obrar de tal o cual forma. Por ello, conlleva un trabajo concienzudo de identificación de valores implicados que se confrontar dentro de una pluralidad cultural e ideológica fin de descubrir lo móviles de la acción y sus consecuencias. Desde el punto de vista fenomenológico, la motivación individual y social se convierte en un tipo de causalidad energética vital que hace converger los diversos motivos en una acción concertada.
- La casuística conlleva la tensión a resolver entre la *obligación*, *la necesidad* y *el deseo*, bajo diversos planos de autoridad de la misma, sea por la confiabilidad de las fuentes que las soporta o los criterios de expertos socialmente reconocidos.
- El proceso desarrollado en cada caso contiene una serie de fases y elementos que lo hacen complejo y desafiante. Sin embargo, es *la toma de postura* de cada actor del mismo que se convierte en núcleo de la definición del actuar ético, ya que esa postura implica una perspectiva o visión del mundo asumida, que se convierte en impulso de la *decisión* y *acción* consecuente en el espacio y tiempo históricos. Bajo esta base, hay condiciones de convergencia entre la casuística y el análisis fenomenológico como métodos integradores de la experiencia y el sentido.
- En las vivencias de tipo ético se experimentan diversas formas de sentir, imaginar y comparar situaciones anteriores con la actual y anticipar futuras. Es de nuevo el espacio y tiempo fenomenológico los que permiten tomar conciencia del pasado en un presente actual y vivir con antelación las posibilidades del futuro, también como actualidad. Así, la responsabilidad y compromiso no son actitudes psicológicas, sino tomas de postura y asunción existencial de consecuencias. En la casuística es permanente este tipo de experiencias. Sin embargo, es importante hacer explícitas estas vivencias de

responsabilidad histórica como eslabones de continuidad con la corriente vital. A partir del compromiso y responsabilidad se aclaran también las intencionalidades y motivos de cumplimiento.

c. La metodología casuística se reanima ante el debate de sus alcances y límites epistemológicos y éticos, así como por sus resultados concretos y la argumentación consiguiente.

- *Los alcances y límites de la casuística* están determinados por la forma en que aborda y maneja la evidencia, la certidumbre, la confianza, la congruencia y la validez en la situación de cada caso. Uno de los puntos fuertes de la casuística está fincado en el tema de la evidencia y las evidencias. Estas están referidas, por un lado a hechos manifiestos, a fenómenos que se revelan, a constataciones empíricas e intencionales que no pueden negarse, sino solamente enfrentarse y resolverlas. Y por otro lado, se refieren preferentemente las evidencias a la confiabilidad de los involucrados en la situación, sea por autoridad o por capacidad mostrada en la experiencia. Comenzaremos por el primer aspecto.

Ya Husserl había asentado la importancia de ligar los hechos con la experiencia y el conocimiento en el mundo como una totalidad:

“El conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece *dentro* de la experiencia. Dentro de la actitud teórica que llamamos ‘natural’ queda pues designado el horizonte entero de las indagaciones posibles con una sola palabra: es el mundo [...] El mundo es el conjunto total de los objetos de la experiencia y del conocimiento empírico posible”¹¹

Asimismo, los hechos también están referidos a una inseparabilidad de las esencias a fin de ser comprendidos cognoscitivamente, por lo que Husserl sostiene una “ciencia de hechos basada en la experiencia de lo real individual y contingente, pero de suyo referido a una necesidad esencial. Esta visión fenomenológica de los hechos posibilita, de una manera realista una comprensión inteligible (esencial) del individual contingente, aspecto que puede ser aprovechado por la casuística no solamente como método,

¹¹ Husserl, Edmun. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, pp. 17 y 18

sino como una forma cognoscitiva del ser humano no basada en la explicación o justificación del mismo, sino en la descripción y comprensión de sus hechos o actuación. Así, menciona Husserl:

“Los actos del conocimiento del experimentar que les sirven de fundamento sientan lo real como individual, lo sientan como existente en el espacio y en el tiempo como algo que existe en este punto del tiempo, tiene esta su duración y un contenido de realidad [...] bajo un punto de vista de su esencia peculiar [...] El ser individual de toda índole es, para decirlo en los términos más generales, ‘contingente’ [...]. Pero en el sentido de esta contingencia, que equivale a facticidad, se encierra el estar correlativamente referida a una necesidad.”¹²

Esta dimensión de los hechos la encontramos en ejemplos de las situaciones humanas límite en las enfermedades, los accidentes y hechos inesperados, donde el control humano es mínimo o nulo. Lo mismo sucede con situaciones que rebasan y se ponen a prueba las normas, las creencias, la libertad y los valores de las personas, grupos sociales e instituciones, como pasa en los conflictos bélicos, en las crisis económicas o políticas, los desastres ambientales y la corrupción social. Estas contingencias tienen una característica de *dación o datidad* (como un tipo de necesidad que se impone) irremediable del fenómeno, sobreabundancia de la experiencia vivida o sorpresa ante lo inesperado y manifestado.

Sin embargo, en el caso de la casuística la evidencia no solamente está referida a los hechos, sino se le da mucha importancia a la autoridad de expertos o a la confiabilidad de las fuentes y capacidades de las personas implicadas. Así R. Hall enfatiza esta dimensión intersubjetiva de la evidencia, bajo criterios de ponderación:

“La fundamentación es un concepto de la ética teórica, y la casuística no da cuenta de este tipo de especulación. Los casuistas apelaban a la tradición cultural y religiosa como *evidencia* para apoyar sus juicios y opiniones en el mismo sentido en que los historiadores apelaban a una acumulación de *evidencia* para apoyar sus afirmaciones. Algunos casuistas emplearon el término “testimonio” como alternativa a la palabra “autorizado,” indicando claramente el concepto de *evidencia* a diferencia del de prueba. El concepto de justificación se entendía de la misma manera. Se justificaban juicios morales sobre casos y opiniones morales por referencia a la tradición y al *peso de evidencia de las autoridades*. No era necesario recurrir a principios fundamentales, ni ontológicos ni epistemológicos para justificar los juicios de una ética aplicada. La justificación no implica fundamentación.”¹³

¹² O.c., p. 19

¹³ Hall, R. O.c., p. 8

Este concepto de evidencia en la casuística puede ser analizado con más detalle a la luz de los hechos objetivos que las diversas ciencia, la tecnología y las circunstancias sociales presente, Por ello, considero que aquí es necesario trabajar con mayor cuidado la relación o correlato entre el modo de conciencia, capacidad y responsabilidad de las personas con la evidencia de los hechos y sus resultados objetivos. Un tratamiento fenomenológico y crítico de este balance permitirá clarificar en mayor medida los alcances epistemológicos y éticos de la casuística.

- Complejidad, simplicidad, prioridad, ponderación y gradación, características nucleares de la metodología de la casuística.

Partamos de la caracterización que los mismos promotores de la casuística:

“Según Jonsen y Toulmin se puede caracterizar la casuística histórica en los siguientes puntos:

- a. La casuística es un método para considerar y resolver problemas éticos, no un sistema teórico que va a generar soluciones de manera lógica.
- b. El método casuístico es pluralista: toma en cuenta consecuencias, motivos, reglas, máximas, valores, ideales, dichos, aforismos, etc., que resultan de casos concretos.
- c. El resultado de este método es una conclusión probable, no cierta.
- d. Diferentes individuos pueden llegar a conclusiones distintas usando este mismo método.
- e. Cada caso es distinto: tiene sus propias condiciones, personalidades y consecuencias.
- f. Se utiliza analogía y semejanza para clasificar los casos.”¹⁴

Bajo esta caracterización podemos reconocer que esta metodología aborda la *complejidad* de lo real por un camino propio, donde la posibilidad de resolver problemas éticos por su concreción e individualidad abierta a la pluralidad de elementos intervinientes, tanto personales, como sociales, técnicos, económicos, religiosos y culturales hace que se reconozcan ‘regiones de complejidad’ siguiendo términos fenomenológicos. Dichas regiones son vivenciadas y constituidas como unidades de sentido (concentradas en lo esencial del sentido), vía una empatía de inmersión en la situación concreta y a la vez compleja plural.

Asimismo, la complejidad de la experiencia del obrar ético concreto conlleva modalidades y grados de intensidad, peso, prioridad y simplicidad de su actuación y deliberación. Estas diferenciaciones de la experiencia son captadas por la intuición y la conciencia individual y

¹⁴ Jensen, A., citado por Hall R., o.c., p. 3

grupales, que a su vez son aclaradas y analizadas como reglas, valores, sentidos y motivos para actuar, dentro de un espectro amplio de posibilidades y probabilidades. De aquí su ponderación jerárquica, su priorización axiológica ligada a la decisión y la acción es de tipo probabilístico y asintótico de las diversas regiones o realidades que se experimentan.

Finalmente, la complejidad no depende de las relaciones y niveles de abstracción y formalización de los componentes, sino de su concreción abierta a las posibilidades, especialmente surgida del ejercicio de la libertad y responsabilidad personal y social.

- Formas inteligibles de intuición, intencionalidad y empatía de experiencias contingentes versus formas de racionalidad formal de normas y juicios.

Es pertinente recurrir a los estudios fenomenológicos sobre la empatía, como una forma de conocer intersubjetivo, una postura abierta y de compromiso con la alteridad, un método de comunicación y diálogo y una condición para validar acuerdos y consensos sociales, desde posturas de aceptación e integración humanas. Por otro lado, se refuerza el papel de la motivación e intencionalidad en encontrar unidades de significación común, que son la concreción de los acuerdos implícitos y explícitos derivados de la empatía dialógica. Para ello señalaremos algunos textos de Edmund Husserl y Edith Stein al respecto:

“No radica todavía que yo convierta en objeto temático la realidad de la naturaleza del otro [...]. Más bien, en la empatía estoy vuelto al yo y la vida de yo ajenos y no a la realidad psicofísica[...]. El hombre aparece, pero yo estoy vuelto al sujeto-hombre y a la subjetividad en sus relaciones de sujeto, en sus nexos de motivación [...], entonces nace el campo de las referencias sociales de la subjetividad: nosotros en tanto sujetos personales del trabajo común, de la investigación común, de la actividad técnica, etc.”¹⁵

La empatía, también permite integrar a las personas, en tanto individuos y grupos, a formas de convivencia dentro del mundo circundante, donde la motivación manifiesta una relación estrecha entre los motivos y la acción, lo común vivenciado, bajo esquemas de libertad siempre intervinientes. Así Husserl enfatiza:

“el espíritu como unidad del yo-de-la-motivación, del yo de las capacidades, se vuelve objeto cuando ejecuto, empatizando, la consideración interna y traigo a claridad el yo que está ahí empatizado... con *su mundo circundante* y con lo que lo *motiva* en él. Yo mismo permanezco en

¹⁵ O.c., p. 400

mi mundo intuitivo, [...] ; en cuanto yo tengo mi entorno, y tomo lo que ambos tenemos intencionalmente como común, precisamente como común. Así lo hago con todos los hombres que me encuentro en el círculo de mi entorno: me vivo en cada uno y co-vivo su hacer y padecer y co-tengo su mundo circundante , poniéndolo en referencia al mío,[...] los sujetos están unos con otros en enlace de comunicación, [...]. En esta vida de los espíritus se acredita su realidad, su unidad de causalidades de libertad y falta de libertad espirituales”¹⁶.

Por su parte, Edith Stein, especialista de la empatía desde su doctorado, profundiza los alcances de la misma, tanto en el terreno epistemológico y ontológico ligado al obrar humano. Así, propone como concepto a profundizar la *objetividad intersubjetiva*, propia de la empatía:

“La empatía conduce, a la constitución de la objetividad intersubjetiva de la cosa y también del hombre, [...] y así se abre la posibilidad de determinar teóricamente lo intersubjetivamente puesto”¹⁷. [...] Es la “aprehensión de un ente hic et nunc”¹⁸ [...] “El mundo en que vivo, es no sólo un mundo de cuerpos físicos, hay allí también fuera de mí sujetos que experimentan y yo sé de estas experiencias”¹⁹.

De este modo, la casuística, como método de construcción social del obrar moral, puede fincar sus bases en la empatía fenomenológica, la cual se finca en las vivencias individuales, pero que se convierten en vivencias comunitarias, con una realidad nueva de persona supraindividual, la cual permite compartir valores, sentidos e intencionalidades en común. Así, el mundo de las normas, las formalidades jurídicas y sociales tienen su referente y soporte en la intersubjetividad objetiva de los acuerdos, bajo las diferencias de la pluralidad y relatividad cultural.

De ese modo, la racionalidad no está dado a priori o bajo estructuración formal, sino la legalidad es la motivación del actuar humano, basado en el ejercicio de la libertad bajo intencionalidades valorativas y de sentido. La responsabilidad y cumplimiento son únicamente los derivados de esta acción intencional conjunta.

Los resultados de las decisiones y acciones morales están anticipados en la intencionalidad fenomenológica. Su cumplimiento después de la acción confirma y asegura la comprensión de la situación y del fenómeno vivido, bajo una comprensión de sentido que apunta a su ser y esencia individual y toca, mediante la empatía la dimensión social y aún la universal. Universal en tanto

¹⁶ O.c., p. 405

¹⁷ O.c., p. 211

¹⁸ Stein, Edith. Sobre el problema de la empatía, o.c., p. 27

¹⁹ O.c., p. 23

formas concretas de vivir la humanidad, a la que se accede como unidad metodológica de sentido.

A manera de conclusiones iniciales.

A pretender un diálogo y aproximación entre la casuística y la fenomenología se ha abierto una serie de cuestionamientos y posibilidades de diálogo y complemento entre ellas. A continuación mencionaré algunas consideraciones finales, aclarando también la naturaleza de la casuística y su diferencia ante el principialismo ético.

- La experiencia individual y social fincada en vivencias intencionales son el soporte y la condición para acceder a la descripción y comprensión de los casos éticos como situaciones paradigmáticas en el obrar moral. Los hechos objetivos y la experiencia subjetiva e intersubjetiva contienen suficientes elementos para abordar la complejidad del concreto individual del caso como soporte y condición para acceder a la constitución de la actuación ética bajo un enfoque de realismo dialógico, incluyente y plural. Partir de supuestos o principios universales o axiomáticos para deliberar sobre el actuar ético evade y oculta la complejidad de las unidades de realidad vividas por los sujetos implicados, derivando la discusión a elementos teóricos que fundamenten o justifiquen en sí los principios y no las acciones concretas y sus repercusiones morales.
- En la casuística y la fenomenología prevalece el abordaje de las vivencias concretas de sujetos o grupos bajo un enfoque dinámico, donde el devenir recupera la corriente vital de las personas, en situación de contexto histórico, bajo determinaciones espacio temporales y apuntando a una dirección derivada de intencionalidades y motivos con un sentido humano común. El principialismo se encuentra basado en un enfoque estático y formal, donde la legitimidad de sus propuestas con internas, bajo una racionalidad unívoca que justifica lo común en la universalidad de esencias separadas de los individuos concretos y el cambio.
- Hay puntos de encuentro sobre lo único e incommensurable de la persona y grupos sociales, que viven en situación de finitud e infinitud de la condición humana, pero que también experimentan la autonomía en tensión con la heteronomía al abordar las

encrucijadas del deliberar y actuar éticos. Esa limitación y posibilidad del yo personal que vive su mundo circundante empáticamente, se abre al descubrimiento y construcción de posibilidades humanas basadas en la libertad y la conciencia. Así, el enfoque del principialismo ético que busca su justificación en la necesidad o la imposibilidad se ven superados por el abordaje cognoscitivo y ético de la posibilidad y la probabilidad.

- La responsabilidad y el compromiso son también punto de diálogo y convergencia entre la fenomenología y la casuística, ya que ésta le proporciona a la primera los elementos de verificación y evidencia para identificar la complejidad de las intencionalidades humanas dentro de situaciones concretas y así comprender el sentido de las mismas de una manera global y sintética y direccionada a sentidos y finalidades.
- Sin embargo, la tarea de entretejer y consolidar el diálogo entre fenomenología y casuística está por elaborarse con mayor cuidado y detenimiento. Estas reflexiones son únicamente algunos señalamientos y destellos de sus posibilidades. El trabajo seguirá desarrollándose al enfrentar el análisis de cada caso de una manera integral.
- Por último, solamente señalaré algunas consideraciones finales: El principialismo ético busca constituirse en fundamento ético y ser guía de la actuación humana bajo la norma, ley y reglas. En cambio, la casuística, analizada en sus posibilidades ha llegado a ser: un método integral para analizar la actuación humana, basado en hechos y propósitos (intencionalidades y motivos); es una estrategia y criterio metodológico para definir posturas de actuación humana, basadas en la deliberación intersubjetiva y plural, la decisión-acción-compromiso vital contextualizada que asume sus consecuencias como parte constante de su obrar humano. Y por último, es una forma de evaluación del actuar ético que integra todos los elementos intervinientes bajo criterios dialogados y probados en la práctica que a su vez alimentan la experiencia y madurez autónoma de los implicados.

13

Razón práctica y circunstancias en Tomás de Aquino: Diálogo con perspectivas neocasuístas

Ángel del Moral Palacio

Introducción

La situación actual por la que atraviesa la humanidad se sitúa en un contexto cada vez más complejo, sobre todo en lo tocante a la toma de decisiones o de juicios éticos. Partimos de esa situación, de esos hechos. Es falso que los filósofos no partamos de hechos. Siempre partimos de una realidad. El laboratorio de la filosofía es la historia.

Esta complejidad de la situación se debe, por una parte, a la realidad multicultural por la que atravesamos, y ya de manera globalizada. Pero también, por otra parte, al surgimiento de nuevos problemas éticos, impensables para las generaciones anteriores, pero que hoy en día no pueden quedar sin una respuesta, y que, además, ya no son susceptibles de resolverse siguiendo de manera unívoca normas éticas elaboradas hace siglos o milenios atrás. La nueva realidad plantea una Ética nueva o renovada.

En efecto, hay crisis ética. Estamos en época de crisis. Es la crisis de la modernidad. Frente a los nuevos hechos históricos, los parámetros de la modernidad ya no responden suficientemente. No hay aún respuestas adecuadas a muchas nuevas interrogantes. En el caso concreto de la Ética, la crisis se manifiesta, entre otras formas, en que las éticas heredadas no pueden responder a los nuevos problemas. Éstas operaban sobre otro terreno y otro modelo de ser humano, distintos de los actuales. Así, por una parte, hay nuevos problemas; por otra parte, los viejos problemas se plantean de manera distinta. Es decir, antes, una acción mía (matar) tenía un efecto inmediato;

ahora, una acción mía no tiene efectos actuales, sino futuros (contaminación, etc.). Esto no se había planteado antes. ¿Cómo hablar de derechos de alguien que aún no existe?

Hay también una crisis muy particular, debida a un crecimiento de la propia Ciencia y por el surgimiento de teorías científicas nuevas que han puesto en entredicho a la ciencia moderna. La mecánica cuántica pone en tela de juicio no sólo el modelo de cosmos, sino el concepto de verdad científica moderna. Se da, pues, una crisis del concepto de verdad. En realidad, hay que decir que está mal planteado el problema, pues supone una noción única, absoluta, ahistórica, de verdad. Y lo que se niega es ese concepto histórico de verdad absoluta, y en ese proceso se termina fragmentando todo concepto de verdad, y de todo tipo (ética, política, etc.). Y si no existen ciertas verdades éticas suficientes, en el sentido de criterios fundamentales, de principios referenciales básicos, ello puede ser nefasto para la persona humana, pues el ser humano no sabría cómo orientarse en su vida.

A nivel ético, esta negación de la verdad se manifiesta en el hecho de que, si la creación ética de la modernidad es el sujeto moral autónomo, este modelo sólo funciona en una sociedad cuando hay una concepción compartida sobre la naturaleza humana; pero en la postmodernidad ya no hay verdad en ese sentido; desaparece la fundamentación, surgen miles de éticas distintas. Vivimos en una sociedad multicultural. De ahí que haya concepciones distintas sobre el hombre, lo cual conlleva a una crisis de la Ética. Las éticas de estructura doctrinaria (piramidal) entran en conflicto en cuestiones graves.

Estamos viviendo, pues, lo que algunos denominan el derrumbe de las éticas heredadas¹. Socialmente esto se manifiesta en cierta percepción de que las éticas heredadas ya no sirven, les falta algo, están atrasadas, tal vez por ser demasiado intelectualistas, por basarse en presuntas autoevidencias: Lo que dice la razón, eso debe ser. Y eso lleva al olvido de algo constitutivo del acto ético en la vida humana, a saber, las circunstancias. Decía Ortega y Gasset: “Yo soy yo y mis circunstancias, y si no las salvo a ellas no me salvo yo”. Se está dando, pues, un fracaso de la ética, debido a su intelectualismo que, mirado con recelo por el hombre actual, se justifica en una matriz axiológica (religiosa, política, científica). Pero también suele presentarse la Ética como necesidad de sometimiento, y esto tampoco cuadra con el hombre actual que a veces se rebela y a veces siente indiferencia, pues uno de los valores modernos es la libertad, y ha habido una

¹ Ramón Queraltó, *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El caballo de Troya al revés*, Madrid: Tecnos, 2003, *passim*.

exaltación de la libertad, anclada en la exaltación del sujeto (o subjetividad), de ahí las libertades individuales, y de ahí los sujetos autónomos, autofactores de sí mismos.

Al lado de esta actitud general, hay también nuevos parámetros de la acción humana relevantes para la ética. En efecto, ya mencioné que hay nuevos elementos no contemplados por las éticas heredadas: a) Distancia temporal y distancia espacial. Es decir, la no inmediatez del efecto de mis actos morales (y también del juicio moral no inmediato); b) El medio ambiente como factor o parámetro ético (sin caer en extremismos).

En fin, existen también nuevas problemáticas éticas, surgidas sobre todo en el ámbito de las nuevas ciencias, las nuevas tecnologías, como es el caso de la bioética, la biotecnología, la ecología, la realidad virtual, etc., pero también de la nueva situación multicultural. Todo lo anteriormente provoca cierto malestar frente a las éticas heredadas, llegando al relativismo ético de los postmodernos (que ya no es precisamente un relativismo saludable ni conveniente). De hecho, ese relativismo moral es una nueva forma de absolutismo.

En este sentido, es cada vez más urgente la necesidad de replantear y/o actualizar muchas instancias y metodologías éticas tradicionales. Hay que hacer tal vez algo distinto, pero incorporando todo lo rescatable de lo heredado. Es en este contexto en el que se habla actualmente de un renacimiento de la casuística o de una neocasuística. Dicho renacimiento comenzó a partir del trabajo de Albert Jonsen y Stephen Toulmin². En el proceso de sus investigaciones, estos autores se percataron que había mucho más acuerdo entre los teólogos, filósofos y científicos en la resolución de casos particulares que en las discusiones sobre los principios, fundamentos y teorías filosóficas de la ética teórica. Esto provocó una reconsideración del método casuístico, en el sentido clásico del término, en tanto que análisis de problemas a partir de los casos precedentes sobre los cuales hubo un acuerdo común. La casuística en este sentido consistiría en

el análisis de cuestiones morales, usando procedimientos de razonamiento basados en paradigmas y analogías que conducen a la formulación de opiniones expertas sobre la existencia y el peso de las obligaciones morales, expresadas en normas o máximas generales, pero no universales ni invariables, puesto que son válidas con certeza sólo en las condiciones típicas del agente y de las circunstancias de la acción.³

² Albert R. Jonsen, Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley CA, 1988.

³ *Ibid.*, p. 257.

Pues bien, parece ser que en este sentido hay cercanía con otras propuestas tradicionales que es interesante recuperar y actualizar. Tal es el objetivo del presente texto. Y concretamente, retomar ciertos aspectos del pensamiento de Tomás de Aquino al respecto. Más específicamente, ciertas dimensiones del discurso tomasiano sobre la razón práctica y la consideración de las circunstancias en los juicios éticos, que permitirán completar lo referido por dichos autores en el texto citado, pero desde otra perspectiva que nos permita actualizar la visión del Aquinate y darnos cuenta de algunas intenciones fundamentales que acercan el pensamiento aristotélico-tomista del de ciertos autores denominados casuistas (diríamos, moderados) e intuir ciertas relaciones entre las metodologías de la actual neocasuística y la aristotélico-tomista.

Circunstancias y razón práctica

Comencemos recordando que para Jonsen y Toulmin hay toda una serie de elementos importantes en Tomás de Aquino que posibilitan un diálogo fecundo con metodologías de tipo casuístico, como, por ejemplo, las nociones de ley natural, razón natural, conciencia, prudencia y circunstancias (que la filosofía moderna va a leer de manera muy distinta, y es lo que llevará a que la última casuística caiga en un mero situacionismo)⁴. Me interesa ahora considerar específicamente una de ellas, las circunstancias, y su íntima relación con la razón práctica.

Si comenzamos retomando el discurso tomasiano sobre las circunstancias, lo que salta a la vista es que para Tomás de Aquino la *circumspectio*, o conciencia de las circunstancias, es imprescindible para una persona prudente. Y es que si el término ‘circunstancia’ en sentido moderno connota “algo incidental”, en el pensamiento antiguo y medieval las circunstancias eran determinantes para el juicio moral⁵. Para Tomás, las circunstancias⁶ son accidentes, en referencia a la forma o esencia del acto (determinada por la relación de dicho acto con el fin general de la vida humana); pero las circunstancias perfeccionan la acción y son parte integral de su descripción. Aunque extrínsecas a la substancia de un acto, las circunstancias lo afectan de manera importante. Pueden incluso cambiar la misma naturaleza del acto moral: Por ejemplo, dice Tomás, el “robo” está constituido por su objeto (tomar la propiedad ajena); pero el robo de un vaso sagrado de la Iglesia es “sacrilegio” y cae en una especie diferente de acto moral. Así,

⁴ *Ibid.*, p. 123.

⁵ *Ibid.*, p. 131.

⁶ *Summ. Theol.*, I-II, q. 7; q. 18.

las circunstancias no sólo modifican la bondad o maldad de cierto acto, sino que pueden incluso establecer un acto como una especie particular de bien o mal⁷. Y concluye:

A la décima tercera objeción respondo diciendo que lo justo y lo bueno pueden ser considerados de dos maneras: de un primer modo, formalmente, y así de ese modo serán los mismos siempre y en todas partes, puesto que los principios de la ley, que están en la razón natural, no se cambian. De otro modo, materialmente, y así no son siempre las cosas justas y buenas en todas partes ni para todos, sino que tienen que ser determinados por la ley. Y esto sucede *a causa de la mutabilidad de la naturaleza humana y de las diversas condiciones de los hombres y las cosas, según la diversidad de lugares y de tiempos*; así, siempre es justo lo que se intercambia de manera equivalente en las compras y las ventas, pero el precio justo de grano es tal en determinado lugar y tiempo, y en otro lugar o tiempo no es ése, sino más o menos.⁸

El juicio ético sobre los actos humanos debe tener en cuenta, además de ciertos principios universales, las diversas condiciones de personas, tiempo y otras circunstancias; ese es todo el asunto de la moralidad. O, en otros términos, respetar no sólo los principios generales que nos lleven a tratar casos similares de forma similar, sino también las diferencias determinantes que justifican tratar casos distintos en forma diferente⁹.

⁷ *Ibid.*, I-II, q. 18, a. 10, co.

⁸ *Quaestiones disputatae De malo*, q. 2 a. 4 ad 13. Las cursivas son mías.

⁹ A. R. Jonsen, S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry*, *Op. cit.*, p. 14.

Intento de ejemplificación: el problema del aborto

Antes de proseguir nuestro discurso, podríamos intentar ejemplificar lo dicho hasta ahora con un caso emblemático en la actualidad, como es el problema del aborto, en el que se aduce justamente como uno de los argumentos de una de las partes (y como parte de una problemática bastante más amplia en realidad, que no es el caso considerar con detenimiento, pues excede con mucho el tema específico de nuestra exposición) el principio absoluto de la inviolabilidad de la vida humana.

Pues bien, con respecto a la vida humana como valor supremo, hay ciertas consideraciones a hacer. En el caso concreto del aborto, podemos incluso afirmar que la cuestión del valor absoluto de la vida humana entra también en un marco referencial, como lo ha mostrado Marciano Vidal¹⁰. En efecto, este autor nos hace ver, por una parte, cómo la moral católica ha subrayado con notable énfasis el valor de la vida humana. Las razones que justifican dicho valor ético de la vida humana y que condenan el atentar indebidamente contra ella (suicidio, homicidio) se agrupan en torno a tres núcleos:

- a) La vida humana es un bien personal. Quitarse la vida propia o quitar la vida a otro es ofender a la caridad (hacia uno mismo o hacia el prójimo). Dice Tomás de Aquino: “el que alguien se dé muerte es contrario a la inclinación natural y a la caridad por la que uno debe amarse a sí mismo” (II-II, q. 64, a.5).
- b) La vida humana es un bien de la comunidad, de manera que atentar contra la propia vida o la de un semejante supone una ofensa a la justicia. Como dice el Aquinate, “cada parte, en cuanto tal, es algo del todo; y un hombre cualquiera es parte de la comunidad, y por lo tanto, todo lo que él es pertenece a la sociedad; luego el que se suicida hace injuria a la comunidad” (*Ibid.*).
- c) La vida humana es un don recibido de Dios y que a Dios pertenece, así que disponer de la vida humana es usurpar un derecho que a solo Dios pertenece (*Ibid.*).

Ahora bien, también es cierto —dice Vidal— que la doctrina católica admite numerosas excepciones a este principio general de la inviolabilidad de la vida humana. Las principales excepciones son:

¹⁰ Para todo este apartado, véase: Marciano Vidal, “Exposición de la doctrina tradicional católica sobre el valor moral de la vida humana”, en: *Id.*, *Moral de actitudes. Tomo segundo-Primera parte. Moral de la persona y bioética teológica*, Madrid: PS, 1991, pp. 335-359.

- a) El aborto indirectamente realizado, cuya licitud se justifica por el principio del doble efecto o del voluntario indirecto.
- b) El suicidio indirecto, citando el caso de “algunas santas mujeres que, en tiempo de la persecución, para librar de los perseguidores su honestidad, se arrojaron al río” (San Agustín, *La ciudad de Dios*, libro 1, capítulos 17-27).
- c) La muerte del agresor en el supuesto de legítima defensa personal y guardando la moderación debida.
- d) La muerte del malhechor decretada por la autoridad pública según el orden jurídico, es decir, la licitud de la pena de muerte: *communis Catholicorum sensus est, licere auctoritate publica calefactores occidere* (Juan de Lugo, *Salamanticenses. Cursus Theologiae Moralis*, VI [Madrid, 1754⁴]. Tractatus XXV, De quinto Decalogi Praecepto, p. 44).
- e) La muerte del enemigo en la situación de guerra justa (a saber qué es eso de guerra justa).
- f) La muerte del tirano, pero no del que antes se estableció legítimamente y luego se convirtió en tirano, sino del que pretende comenzar a tiranizar sin estar investido de la autoridad legítima.
- g) Sin justificar la muerte de un inocente con el fin de salvar una ciudad asediada, sí se considera lícito entregar un inocente al enemigo para salvar la ciudad, con tal de que la entrega la realice la autoridad pública.

Ante tales excepciones, es llamativo el tipo de argumentación que utiliza para justificarlas, es decir, las categorías éticas que sirven de marco metodológico para el discurso teológico-moral. A este respecto, hay 4 pares de categorías éticas que condicionan la casuística de las excepciones del principio general:

1. La condición de inocente o malhechor. Es decir, sin perder valor la vida, la condición de malechor favorece la violabilidad del hecho, mientras que el considerado inocente tiene las garantías de la inviolabilidad.
2. La autoridad pública o privada. A la autoridad pública se le concede amplia beligerancia para disponer de la vida humana (II-II, q. 64, a.2; Francisco de Vitoria, *Relección sobre el homicidio: Relecciones teológicas*, Madrid, 1960, p. 1110; Juan de Lugo, *Salamanticenses, Op. cit.*, p. 77).
3. La acción directa o indirecta (II-II, q. 64, a.7).
4. La inspiración divina o la decisión humana. La categoría “inspiración divina” fue introducida por Agustín para solucionar los casos de suicidio llevados a cabo por mandato divino y las acciones aparentemente suicidas de los mártires cristianos (*La ciudad de Dios*, libro 1, capítulos 17-27).

Así, la postura católica está compuesta de dos rasgos: afirmación enfática del valor ético de la vida y justificación casuista de numerosas excepciones. Podríamos resumir así dicha postura:

- No quitarse la vida (suicidio) A NO SER por mandato divino o indirectamente;
- No matar a un inocente A NO SER indirectamente (aborto indirecto) o por concesión divina;
- No matar al agresor A NO SER por la autoridad pública y guardando el orden jurídico;
- No matar al enemigo A NO SER en caso de guerra si ello entra dentro de las cosas necesarias para el fin de la guerra;
- No matar al tirano A NO SER que se trate del tirano de usurpación.

Ante estos resultados, Vidal hace una serie de observaciones críticas: La moral tradicional sobre la vida humana se ha movido dentro de un ambiente de excesiva sacralización, y la sacralización de la argumentación ha conllevado factores de ideologización. Asimismo, hay un formalismo e insensibilidad en la argumentación. También una excesiva confianza en la autoridad pública, que se manifiesta en la justificación abierta y poco condicionada de la pena de muerte, y en la aceptación de ciertas formas de guerra justa. Incoherencia en la lógica moral. Concretamente, el uso del principio del doble efecto o el voluntario indirecto ha llevado a muchos malabarismos farisaicos; hay que plantear mejor los problemas, como lo hace la moral actual, a la luz de un conflicto de valores. También hay incoherencia en las diversas posturas que asume la moral tradicional ante situaciones concretas, es decir, hay diferente actitud ante la vida no-nacida (aborto) y ante la vida nacida (justificación de la pena de muerte, de la guerra justa, etc.).

Lo que nos interesa por el momento, más que esas observaciones críticas absolutamente relevantes, es el poder ver que, en el ámbito de la ética, las normas generales y universales, incluida la que a veces se considera como la más inviolable de todas, a saber, el respeto a la vida humana, no son normas absolutas, sino que implican un “a no ser que”, es decir, excepciones debidas a circunstancias concretas, a determinadas motivaciones. La re-formulación de la estructura del juicio valorativo sobre el aborto (que tenga en consideración las circunstancias) no hace entrar en crisis de ninguna manera el valor principalísimo y supremo de la vida humana, pero sí nos libera de la ilusión del absolutismo sin perder la universalidad.

¿Principios absolutos o universales?

La consideración anterior nos lleva a otra categoría íntimamente relacionada de manera problemática, casi dialéctica, con las circunstancias: la de los principios llamados “absolutos”. En efecto, para Jonsen y Toulmin hay dos formas básicas de aproximación a las cuestiones éticas, que llaman aproximaciones axiomática (que busca principios eternos, invariables, cuyas implicaciones prácticas se hallan libres de excepciones o cualificaciones) y taxonómica (que presta la mayor atención a los mínimos detalles específicos de casos y circunstancias morales particulares). Y aclaran esta diferenciación con el uso tomasiano del término ‘*absolutus*’. Al escribir en la tradición retórica de la ética aristotélica, Tomás describe una acción como mala *absolute*, o *mala in se*; pero al hacerlo él no declara que es mala necesaria y universalmente, de manera invariable y sin excepción¹¹. Por el contrario:

A la primera objeción respondo diciendo que la frase del Apóstol: “Dios quiere salvar a todos los hombres”, etc., puede ser entendida de tres maneras: 1) Acomodando la frase con el siguiente sentido: “Dios quiere salvar a todos los hombres que son salvados,” y, como dice Agustín, “no porque haya algún hombre al que no quiera salvar, sino porque no se salva nadie que El no quiera salvar.” 2) Ordenando la frase por géneros de individuos, pero no por individuos de cada género, con el siguiente sentido: “Dios quiere salvar a los hombres de todas las condiciones: machos y hembras, judíos y gentiles, pequeños y grandes; sin embargo, no a todos de todas las condiciones.” 3) Según el Damasceno, hay que entender la frase referida a la voluntad antecedente, no a la consecuente. Esta distinción no es aplicable a la voluntad de Dios, en la que no hay ni antes ni después; sino que hay que centrarla en lo querido. Para entenderlo, hay que tener presente que cada uno, en cuanto que es bueno, es querido por Dios. *Puede haber algo que en la primera consideración, es decir, absolutamente, sea bueno o malo, y que, sin embargo, considerado con algo adicional, que es la segunda consideración, sea lo contrario.* Ejemplo: Considerado absolutamente que el hombre viva, es bueno; matarlo, es malo. En cambio, si algún hombre es un homicida o un peligro social, es bueno que muera, es malo que viva. Por eso puede decirse que un juez justo con voluntad antecedente quiere que el hombre viva; con voluntad consecuente quiere colgar al homicida¹².

Una cosa tomada en su primer sentido (*absolute*, “absolutamente”), puede ser buena o mala; con todo, cuando consideraciones adicionales son tomadas en cuenta puede ser cambiada en lo contrario. Esto significa, en otros términos, que la expresión ‘*absolutus*’ se dice análogamente: puede significar “universalmente” o “análogamente” (tomando en cuenta las circunstancias), “unívocamente” o “totalitariamente” (sin considerar las circunstancias) o incluso

¹¹ A. R. Jonsen, S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry*, *Op. cit.*, p. 109.

¹² *Summ. Theol.*, I, q. 19, a. 6 ad 1.

“equivocamente” o “relativamente” (si lo absoluto proviene del sujeto, lo cual llevaría a un relativismo de absolutos subjetivos). En este texto he optado por denominar “universales” a los absolutos universales o análogos que toman en cuenta las circunstancias, y por llamar “absolutos” a los absolutos unívocos que no consideran las circunstancias. Los últimos pueden ser denominados simplemente “absolutos equivocados”.

La mención de esta categoría de principios universales, en contraposición a principios absolutos, hace que podamos situar de manera adecuada los principios de la Ética en su contexto propio, siguiendo al viejo Aristóteles en su *Ética Nicomáquea*, para quien la Ética (que es parte de la Política) no tiene que ver con principios o normas eternas, absolutas o inmutables, sino con lo contingente, con lo que puede ser de una forma o de otra en relación al bien humano, para lo cual se recurre a la *phrónesis* en la experiencia¹³. En efecto, el filósofo divide las virtudes en éticas (morales o prácticas), que son templanza, fortaleza y justicia, y dianoéticas (intelectuales o teóricas), que son cinco, dos que pertenecen a la parte opinativa del intelecto-razón, a saber, el arte (*techné*) y la prudencia (*phrónesis*), y tres que pertenecen a su parte científica: intelecto (*nous*), ciencia (*epísteme*) y sabiduría (*sophía*). Al hablar de cada una de ellas, afirma, por una parte, que el objeto de la ciencia es todo lo necesario y eterno¹⁴. Por otra parte, respecto a la prudencia, dice el filósofo lo siguiente:

Así, un hombre que delibera rectamente puede ser prudente en términos generales. Pero nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no es capaz de hacer. De suerte que si la ciencia va acompañada de demostración, y no puede haber demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (porque todas las cosas pueden ser de otra manera), ni tampoco es posible deliberar sobre lo que es necesariamente, la prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte; ciencia, porque el objeto de la acción puede variar; arte, porque el género de la acción es distinto del de la producción. [...] La prudencia, entonces, es por necesidad un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre. [...] Y, siendo dos las partes racionales del alma, la prudencia será la virtud de una de ellas, de la que forma opiniones, pues tanto la opinión como la prudencia *tienen por objeto lo que puede ser de otra manera*¹⁵.

¹³ 1094a 17 – 1095^a 13 (I, 2-3). Hemos consultado la siguiente traducción: Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. *Ética Eudemia*, Intr. Emilio Lledó. Iñigo. Trad. Julio Pallí Bonet. Gredos (BCG, 89): Madrid, 1988, pp. 130-132. Véase también: Margarita Mauri, “La ‘teoría’ de la actividad práctica”, en: *Analogía filosófica* (México), Año VI, No. 1 (1992) 29-38.

¹⁴ *Ética Nicomáquea*, 1139b 14 – 35 (VI, 3), *Op. cit.*, pp. 270-271.

¹⁵ 1140a 23 – 1140b 27 (VI, 5), pp. 273-274. Las cursivas son mías.

Puesto que la ciencia es conocimiento de lo universal y de las cosas necesarias, [...] lo científico es demostrable, mientras que el arte y la prudencia versan sobre cosas que pueden ser de otra manera¹⁶.

[L]a sabiduría es ciencia e intelecto de lo más honorable por naturaleza. [...] *La prudencia, en cambio, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación.* En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un bien práctico. El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre. *Tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular.* [...] La prudencia es práctica, de modo que *se deben poseer ambos conocimientos o preferentemente el de las cosas particulares.* Sin embargo, también en este caso *debería haber una fundamentación*¹⁷.

El ámbito de la Ética, por tanto, y de la *phrónesis*-prudencia, es decir, del juicio ético, corresponde al ámbito de la razón práctica, no de la razón pura o especulativa. Es decir, se halla en el ámbito de la *praxis*, de la contingencia, de lo que puede ser de otro modo, de lo no necesario, y no en el ámbito de la *theoría*, de la *epísteme* o de la *sophía*. Estamos, pues, en un espacio en donde hay que proceder con prudencia, a partir de la experiencia, tratando de mirar hacia lo que es mejor para el ser humano en la práctica, tomando en cuenta lo particular y partiendo de ciertos fundamentos, y en donde lo principal de la prudencia es la deliberación, el procedimiento de sopesar razonablemente los “pros” y los “contras” de la acción, así como los medios con que se cuenta para lograr el fin o los fines que se propone el agente o actor. La deliberación tiene, pues, dos clases o aspectos: a) busca los medios para un fin, y b) busca la manera de aplicar lo universal a lo particular. Al versar sobre lo contingente, la deliberación prudencial no tiene la certeza de la lógica, sino la verisimilitud de la retórica. Incluso parece algo artístico, pero siempre en lo opinable¹⁸.

Ya en la Edad Media, Tomás retoma esta doctrina aristotélica de la diferencia entre razón práctica y razón especulativa a partir de su lectura de la obra del estagirita y a través de la distinción agustiniana entre *ratio superior*, cuyo objeto es lo eterno e inmutable, y la *ratio inferior* que atañe a la razón contingente sujeta al tiempo y al devenir¹⁹. El sector del ser es

¹⁶ 1140b 31 – 36 (VI, 6), pp. 274-275.

¹⁷ 1141b 4 – 23 (VI, 7), pp. 276-277.

¹⁸ Mauricio Beuchot, *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, México: UNAM / FFL, 2007, pp. 22-23.

¹⁹ Cf. B. Mondin, “Ragione”, en: *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1991, p. 512.

objeto de la *ratio speculativa*, que se expresa a través de la Ciencia (que estudia la física) y la sabiduría (estudia la metafísica), mientras que el sector del actuar es objeto de la *ratio practica*. El ámbito de la razón práctica es posteriormente subdividido en dos grandes áreas: el de la producción de cosas o instrumentos y el de la formación de sí mismo. La primera es el área de las *factibilia* —correspondiente a la *poiesis* aristotélica— y pertenece al arte; la segunda es el área de las *agibilia* —la *praxis*— y pertenece a la moral²⁰. Tomás lo dice en estos términos:

El conocer es doble: uno especulativo que tiene por fin la verdad, como escribe el Filósofo. El otro tiene por fin las operaciones, que es causa y regla de cuanto es hecho por el hombre. Ahora bien, de cuanto es hecho por el hombre, algunas cosas se llaman factibles [*factibilia*]: son las que ocurren mediante la transformación de algún material externo, como sucede en las obras del arte mecánico. En otros casos, a veces, casi no se da ninguna transformación de material externo, sino la moderación de las propias pasiones y operaciones. En ambos casos la que preside es la razón práctica [*practica cognitio*]. Para la vida activa no se exige cualquier forma de conocimiento práctico, sino sólo aquél que en las cosas agibles [*in agilibus*] dirige la obra propia de la virtud moral. Tal conocimiento es necesario para la elección, que es de lo que se trata la virtud moral.²¹

La razón práctica guía al hombre en todos los campos del actuar, pero en modo particular en el de la moral, la cual tiene por fin no el conocimiento sino la acción: *In scientiis moralibus finis non est cognitio sed opus*²². La razón especulativa tiene como virtud rectora a la sabiduría; por su parte, la razón práctica tiene como rectora a la prudencia²³. Y aquí también, partiendo de Aristóteles, recuerda Tomás que la prudencia es la actitud de escoger los medios adecuados para alcanzar el fin, es decir, no tiene que ver con el fin último (objeto de la sabiduría) sino con los medios para conseguirlo: “La prudencia no se ocupa de las cosas que se dan necesariamente sino de las contingentes [...]. La prudencia hace de modo que el hombre se comporte bien en la elección de aquellos medios que sirvan al fin”²⁴; “respecto del medio adecuado al fin debido, necesita el hombre disponerse directamente mediante el hábito de la razón, ya que el deliberar y elegir, que versan sobre los medios, son actos de la razón”²⁵.

Así, la prudencia para Tomás de Aquino es una virtud intermedia entre las teóricas y las prácticas: “A la prudencia pertenece juzgar rectamente sobre los agibles singulares tal como han

²⁰ *Ibid.*, p. 513.

²¹ *III Sent.*, d. 35, q. 1, a.3, sol. 2.

²² *Ibid.*

²³ Cf. B. Mondin, “Ragione”, art. cit., pp. 513-514.

²⁴ *Contra Gent.*, III, c. 35.

²⁵ *Summ. Theol.*, I-II, q. 57, a. 5.

de realizarse ahora”²⁶, donde lo propio de la prudencia es el juicio, un juicio intelectual-práctico, acerca de las cosas que se han de hacer humanamente en el campo de lo contingente y concreto o particular²⁷: “La recta razón de lo agible, pero referida a los bienes y males del hombre”²⁸.

Falacia naturalista y razón práctica

¿Cómo actualizar este discurso aristotélico-tomista, en sí mismo ya enriquecedor? Una posibilidad, entre otras más, consiste en hacer una relectura de la problemática de la existencia de normas universales, no absolutas, por la mediación de una problemática más reciente, a saber, la denuncia o sospecha de la falacia naturalista en normas generales, es decir, afirmar que no es lógicamente posible obtener enunciados normativos a partir de enunciados de hecho, o bien, que a partir de la descripción de cómo las cosas *de hecho suceden* en el mundo no podemos justificar cómo *deberían de suceder*²⁹. Veamos dos formas de solución a esta problemática, desde la Filosofía de la Ciencia y desde la Ética.

Larry Laudan, en su artículo “Progress or Rationality? The Prospects for Normative Naturalism”³⁰, y ante la paradoja planteada por la falacia naturalista, propone el recurso a la historia de la Ciencia: ella nos muestra cómo cambian las reglas metodológicas a lo largo del tiempo. En este texto, que causó mucho revuelo en su época, Laudan afirma que de una descripción de hechos podemos derivar legítimamente enunciados normativos. La falacia naturalista no es tal; podemos derivar lo normativo de lo descriptivo:

se puede demostrar que una metodología plenamente científica y descriptiva hasta el detalle tendrá consecuencias normativas³¹.

Para Laudan³², todo conocimiento está sujeto a revisión; no es perenne; y la fuente de la revisión de ese conocimiento es el nuevo conocimiento que demanda una revisión del conocimiento anterior. Es la idea básica de la retroalimentación continua. Pero tengamos en

²⁶ Tomás de Aquino, *De virtutibus in communi*, 6 ad 1.

²⁷ M. Beuchot, M., *Op. Cit.*, p. 35.

²⁸ Tomás de Aquino, *Summ. Theol.*, II-II, q. 47, a.2, *sed contra*; ID., *In VI Ethicorum*, lect. 1, n. 1109.

²⁹ Cf. Ángel del Moral, “Notas para una relectura de la falacia naturalista desde las propuestas de Laudan y Beuchot”, en: José Mendivil (Comp.), *Saber, poder y subjetividad*, Universidad de Guanajuato, 2010, pp. 195-214.

³⁰ *American Philosophical Quarterly* 24 (1987):19-33. Reeditado posteriormente en: Laudan, Larry, *Beyond Positivism and Relativism: Theory, Method, and Evidence*, Boulder, CO, Westview Press, 1996, pp. 125-141.

³¹ *Ibid.*, p. 133. Cf. ID., «Normative Naturalism», en: *Philosophy of Science* LVII (1990) 44-59.

³² *Ibid.*, p. 127.

cuenta que, para Laudan, “racionalidad” no se identifica con “solidez metodológica”. La noción de racionalidad en este autor es de índole instrumental (relación medios-fines). Un sujeto es racional en la medida en que elige los medios más eficientes, a su juicio, para alcanzar determinada meta. Y, para Laudan, estos fines eran distintos para Aristóteles y para Newton que para nosotros, de manera que no podemos evaluarlos desde una perspectiva del siglo XX: hay que entender los fines que tenían en esa época y qué medios tenían para llegar a esos fines. Para Laudan, los fines son de índole cognitiva, epistémica.

Ahora bien, en las distintas metodologías, identifica reglas comunes a todas ellas. Pero, ¿Cómo dar una garantía para aceptar o no tales reglas? ³³. No hay criterios “universales” (“absolutos”, en nuestros términos), sino empíricos. Y de lo que se trata es de replantear las proposiciones empíricas en forma de orden, pero haciendo siempre referencia a su contexto axiológico, los fines epistémicos / cognitivos. De aquí que haya que reformular los enunciados prescriptivos absolutos (debo hacer ‘y’) en la forma del imperativo hipotético (para llegar a ‘x’ debo hacer ‘y’).

Pero, ¿Cómo saber que para llegar a ‘x’ debo hacer ‘y’? La fuente es la Historia de la Ciencia. Allí veo en casos pasados, en que el fin cognitivo fue ‘x’, qué se hizo para lograrlo. Es una especie de “*scientiae prudentia*”. Pero sigue siendo un imperativo hipotético, pues no estoy seguro de que haciendo ‘y’ logre ‘x’ sin sombra de duda; es muy probable, mas no absolutamente seguro³⁴. Es, pues, un criterio probable y falible. La idea de fondo es simple: se prefiere tener evidencia —aunque controversial— en lugar de cosas que no se puedan afirmar, o de las que no se pueda tener evidencia empírica. Y sin Historia no podríamos obtener nada de esto, no podríamos saber qué medios son adecuados a qué fines³⁵.

Una descripción completa, detallada, de la metodología tiene consecuencias normativas, de manera que con una descripción cuidadosa, articulamos normatividad al describir los medios exitosos ‘y’ en el pasado para llegar a fines cognitivos ‘x’. A lo que se refiere Laudan es a una descripción cuidadosa que identifique, pues, una relación medios-fines en el pasado. De manera que, si la formulación de la falacia naturalista dice que no se pueden deducir normas de hechos, Laudan dice simplemente que, a partir de la Historia, es más probable lograr ‘y’ siguiendo a ‘x’. Esto es, podemos derivar normas, en tanto que relaciones medios-fines, a partir de descripciones

³³ *Ibid.*, p. 132.

³⁴ *Ibid.*, p. 135.

³⁵ *Ibid.*, p. 137.

cuidadosas de la Historia que consideren la relación texto-contexto, o medios-fines, en cada etapa histórica, y ya no una mera descripción de medios o de fines. En el fondo de esta postura se haya el pensamiento de que es muy probable que haya una analogía, no sólo entre cosas, sino entre relaciones (medio-fin). Los criterios de racionalidad son contextuales. El proceso cognitivo, transcontextual, es distinto de la racionalidad, que es contextual. Si hay cambio, éste no es sólo contextual, sino también progresivo.

Comparemos ahora la propuesta laudaniana (en el ámbito de la Filosofía de la Ciencia) con la propuesta de Beuchot³⁶ (en el ámbito de la Ética). La postura del filósofo mexicano frente a la acusación de falacia naturalista en muchos casos consiste, ya en afirmar la inexistencia de tal falacia, ya negar que se caiga en ella —admitiendo que sea falacia— si se toma en cuenta la distinción entre razón especulativa y razón práctica, última afirmación ésta que es la que nos interesa retomar para el presente texto. Beuchot, quien aquí sigue a John Finnis³⁷, reconoce la inderivabilidad del “deber ser” a partir del “ser”, pero afirma que no incurre en falacia naturalista quien distingue entre razonamiento especulativo y razonamiento práctico, como es el caso de la propuesta aristotélico-tomista. Para Tomás de Aquino, las proposiciones normativas son proposiciones de la razón práctica; no se derivan de las proposiciones descriptivas de la razón teórica. En otro texto, al analizar la estructura del proceso epistémico en el Aquinate, según la cual por las operaciones se conocen las potencias de algo y, por sus potencias, la cosa misma, Finnis comenta que ese proceso debe tomarse como un todo, pues así:

descubre tanto (a) la razón por la que «debe» *no* es derivado de «es» (según Santo Tomás), y (b) la razón por la que «debe» *es* derivado de «es» (según Santo Tomás). En cuanto a (a): las proposiciones sobre los bienes humanos primarios (*secundum se*) no son derivadas de proposiciones sobre la naturaleza humana o de alguna otra proposición de la razón especulativa; como dice Santo Tomás con la máxima claridad, y nunca cesa de decirlo, son *per se nota* e indemostrables... Pero (b): si cambiamos del modo epistemológico al ontológico, el mismo principio metodológico, en su aplicación a los seres humanos, presupone y entonces implica que la bondad de todos los bienes humanos (y así la apropiación, la *convenientia*, de todas las responsabilidades humanas) es derivada de (*i.e.* depende de) la naturaleza que, por su bondad, perfecciona a esos bienes. Pues esos bienes —que en cuanto fines son las *rationes* de las

³⁶ Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos (Los derechos humanos y su fundamentación filosófica)*, México: Siglo XXI (“Filosofía”), 1993, 2004⁵, 172 pp. Cf. Javier Saldaña Serrano, “La falacia naturalista. Respuestas para una fundamentación del derecho natural. Los argumentos de J. Finnis y M. Beuchot”, en: *Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, No. 1 (2007) 419-447.

³⁷ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1980, pp. 33-34.

normas prácticas o «debes»— no perfeccionarían esa naturaleza si fuera distinta de cómo es. Así, el *debe* ontológicamente depende de —y en ese sentido ciertamente puede decirse que es derivado de— *es*.³⁸

Este texto es muy iluminador con respecto a la comprensión de la razón práctica en Tomás de Aquino. De acuerdo con Finnis, Tomás no deriva el derecho natural de la naturaleza humana, sino de los principios de la razón práctica. Claro que a eso se suma el conocimiento de la naturaleza humana y los principios de la razón teórica, pero ese derecho no se deriva, deduce o infiere de ellos; más bien en ellos tiene fundamento, como tienen fundamento en el primer principio de la razón teórica todos nuestros juicios e inferencias, es decir, de un modo remoto³⁹.

Otra característica del pensamiento de Tomás consiste en sostener la analogía de los principios de la razón práctica con los de la razón teórica. Así como lo primero que aprehende la razón teórica es el ser, así la razón práctica aprehende primeramente el bien. El bien es lo que todos apetecen, pues el bien tiene razón de fin; por eso, el primer principio práctico es que el bien ha de ser procurado y el mal evitado. Y los preceptos de la ley natural se reducen a este principio, pero de una forma especial: él actúa en ellos, al modo como el primer principio teórico, el de no contradicción, se halla presente en los juicios y razonamientos especulativos⁴⁰.

Más importante aún para nuestro tema es el hecho de que el razonamiento práctico parte de la praxis vital del ser humano⁴¹, donde se conocen ciertos bienes básicos que deben ser realizados de acuerdo con lo establecido por el primer principio de la razón práctica ya mencionado y con los restantes requerimientos de la racionalidad práctica. Es decir, aunque tales bienes forman parte de la condición humana, su conocimiento práctico no deriva del conocimiento especulativo de una naturaleza abstracta o metafísica. ¿Cómo se llega a captar tales principios? Según Finnis, las razones más básicas de la acción humana son conocidas por evidencia, según el célebre texto de Tomás de Aquino:

Como hemos dicho⁴² [I-II, q. 90, a. 1 ad 2; q. 91, a. 3], *los preceptos de la ley natural son respecto de la razón práctica lo mismo que los primeros principios de la demostración respecto a la razón especulativa: unos y otros son principios evidentes por sí mismos*. De dos maneras puede ser evidente una

³⁸ ID., “Natural inclinations and natural rights: Deriving ‘ought’ from ‘is’ according to Aquinas”, en: L. J. Elders – K. Hedwig (comps.), *Lex et libertas. Freedom and law according to St. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano: Pontificia Academia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, 1987, p. 43, citado en Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, *Op. cit.*, p. 138.

³⁹ M. Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, *Op. cit.*, p. 139.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 139-140.

⁴¹ J. Saldaña Serrano, “La falacia naturalista”, art. cit., pp. 430-431.

⁴² I-II, q. 90, a. 1 ad 2; q. 91, a. 3; *Cf. III Sent.*, d. 35, q. 1, a.3, sol. 2.

cosa por sí misma: considerada en sí o considerada en orden a nosotros. Considerada en sí misma, es evidente de por sí toda proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto. Pero puede suceder que alguno ignore la definición del sujeto, por lo que para él tal proposición no será evidente. [...] Por eso, como dice Boecio, hay ciertos axiomas o proposiciones que son universalmente evidentes en sí mismas para todos. Tales son aquellas proposiciones cuyos términos nadie desconoce, como, por ejemplo, “el todo es mayor que la parte” y “dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí”. Pero hay otras proposiciones que son evidentes únicamente para los sabios, que entienden la significación de sus términos.

[...] lo que primariamente cae bajo nuestra consideración es el ente, cuya percepción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es el siguiente: “No se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa”; principio que está basado en las nociones de ser y no ser, y en la cual se fundan todos los demás principios, como dice el Filósofo. Mas así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así *el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, el cual tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: “el bien es lo que todos apetecen”. En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: “El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse”. Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano.*⁴³

Retengamos dos ideas centrales del texto anterior:

- a) En primer lugar, nos hallamos en el ámbito de la razón práctica, no de la especulativa; en el ámbito, por tanto, de la “acción”, de la Ética, de lo contingente.
- b) En segundo lugar, aquí el bien se alcanza como fruto del ejercicio de la racionalidad práctica.

Esta interpretación es corroborada por la lectura que hace Carlos Soria del texto aludido⁴⁴. En efecto, en la introducción a dicha q. 94, en otra versión de la *Suma*, y al respecto de la relación entre *ratio speculativa* y *ratio practica*, comenta este gran conocedor de la obra del

⁴³ *Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quaedam principia per se nota. [...] bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana* (*Suma de Teología*, I-II, q. 94, a. 2, Madrid: BAC, 1997, p. 731).

⁴⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid: BAC, 1956, pp. 118-119.

Aquinate que, para Tomás, la ley natural es, en efecto, fruto de la razón práctica, no de la especulativa. Ésta se refiere a cosas necesarias, que no varían nunca, y cuyo proceso es exclusivamente de orden cognoscitivo; en cambio, la razón práctica se refiere a operaciones humanas singulares y contingentes y están en cierta manera sujetas a la variabilidad de las múltiples circunstancias en que se desarrolla la vida humana, y a las que ha de acomodarse ágilmente.

Además, el conocimiento práctico depende, por su estructura psicológica, de la vida afectiva, de los apetitos y deseos con todas sus resonancias subjetivas⁴⁵. Por eso la ley natural, según la entiende Tomás de Aquino, no es un código detallado de prescripciones o preceptos deducidos racionalmente, *methodo mathematica seu more geometrico*, mediante la sola lógica, por un proceso *a priori*, sistemático; preceptos que abarcan hasta los mínimos detalles de la acción concreta y valen para todas las circunstancias históricas. La ley natural, más bien, es algo de la razón práctica, que se va descubriendo progresivamente, no *a priori* y de un modo puramente lógico, sino en contacto directo y constante con la vida, con sus virtualidades y circunstancias, acomodándose ágilmente a ellas y, según se aleja de sus fines primordiales y de sus primeros principios, variando, si es necesario, sus perspectivas y aplicaciones a la luz de esas circunstancias. La ley natural tampoco llega hasta todos los detalles de la acción que ya no son de su competencia, porque como “ley” sólo se refiere a las proposiciones de contenido universal y no particular, y como ley “natural” abarca sólo lo que está imperiosamente exigido, con ligamen necesario, por la naturaleza del hombre y de las cosas. Es la misma razón práctica, en fin, pero mediante la prudencia individual y la conciencia (o en virtud de las leyes humanas, fruto de la prudencia gubernativa), quien va inventando los principios o enunciados morales que hayan de determinar en cada momento las casi infinitas posibilidades que presenta la acción humana concreta.

El “bien” humano, por tanto, se alcanza por medio de la actualización de las inclinaciones propias del ser humano, por la manera y forma en que éstas lo aprehenden, por el modo de lograrlas en el ámbito de la *praxis* mediante la experiencia y la deliberación prudencial. Es decir, dichas inclinaciones propias, “naturales”, en el ser humano, están mediadas por la racionalidad, y ésta es de tipo práctico, *phronético*, no especulativo.

⁴⁵ *Summ. Theol.*, I-II, q. 47, aa. 4, 5c et ad 3.

El criterio de conformidad o contrariedad respecto del ser humano es la racionalidad práctica. Lo correcto moralmente y su contrario no se infieren de una noción *a priori* “metafísica” del ser humano, sino de lo que es razonable moralmente para la consecución o preservación de un bien. Para el Aquinate, descubrir qué es lo correcto o lo incorrecto no es preguntarse por si está o no de acuerdo con una “naturaleza humana” abstracta, sino si tal acción es o no razonable prácticamente⁴⁶. Así, aun aceptando que la falacia naturalista sea auténtica falacia, en el razonamiento o silogismo práctico tomista no sucede la falacia naturalista, pues en él la premisa mayor es una reformulación del primer principio práctico, la menor es un aspirante a precepto de ley natural, y la conclusión es la declaración de obligatoriedad de ese precepto. Por ejemplo:

Todo lo moralmente bueno debe ser realizado.

Respetar las leyes civiles es moralmente bueno.

Luego, respetar las leyes civiles debe ser realizado.

En esta estructura de la racionalidad práctica se excluye la falacia naturalista, pues no se parte sin más del “es” al “debe”, ya que en el silogismo empleado para esto hay una premisa normativa, correspondiente al primer principio de la razón práctica; por eso hay una inferencia válida, en la que la conclusión obtiene la normatividad que ya está contenida en una de las premisas. En otros términos, no se trata de una inferencia a partir del ser, de la naturaleza. La inferencia se da a partir del bien —y que, en el pensamiento tomista, es el mismo ser en tanto que deseable⁴⁷; es decir, la bondad es un aspecto de la realidad en tanto que deseable, en donde esto “deseable” se va concretizando sucesivamente—, y que está en el primer principio de la razón práctica. Como dice Beuchot, nos parece que lo principal para excluir la falacia naturalista del iusnaturalismo tomista es mostrar que no se trata de una inferencia a partir del ser, de la naturaleza. La inferencia se da a partir del bien, que es un aspecto trascendental del ser, y que está en el primer principio de la razón práctica.⁴⁸

Y no se infiere a partir de premisas meramente descriptivas, sino que el silogismo contiene una prescriptiva y otra descriptiva⁴⁹. No hay, pues, falacia naturalista cuando en el antecedente hay ya contenidos axiológicos, morales y normativos⁵⁰.

⁴⁶ J. Saldaña Serrano, “La falacia naturalista”, art. cit., p. 433.

⁴⁷ A.-D. Sertillanges, *La philosophie de S. Thomas d’Aquin*, Paris: Aubier, 1940, T. I, pp. 50-53.

⁴⁸ Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, *Op. cit.*, p. 143.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 140.

De manera que, si bien es cierto que el fundamento de este silogismo práctico es el principio básico de la razón práctica: “el bien hay que hacerlo y el mal evitarlo”, el contenido de este principio básico —formal en sí mismo—, se concreta sucesivamente a través de las propias inclinaciones, es decir, de los bienes concretos a alcanzar por el hombre⁵¹. Esto significa que, sin necesidad de recurrir a instancias “metafísicas”, sino más bien desde una perspectiva antropológico-filosófica, podemos afirmar que en las necesidades del ser humano están ya sus derechos (derechos humanos), pues la necesidad engendra derechos.

Es posible, así, considerar como complementarias las lecturas que de la problemática de la falacia naturalista hacen Laudan y Beuchot. Y podríamos afirmar que la falacia naturalista es, en efecto, una falacia desde una perspectiva meramente lógico-semántica, mas no desde una perspectiva del orden de la pragmática. En la medida en que sepamos servirnos adecuadamente de la razón práctica con todas sus implicaciones, la acusación de incurrir en la falacia naturalista adquiere en adelante un talante meramente prudencial, preventivo.

Podemos ver asimismo el carácter análogo de la utilización de la racionalidad práctica en ámbitos distintos del conocimiento, como son la Ciencia y la Ética o el Derecho. En efecto, Laudan, ante la paradoja planteada por la falacia naturalista, propone el recurso a la Historia de la Ciencia que nos posibilita el derivar lo normativo de lo descriptivo. Sin Historia no podríamos saber qué medios son adecuados a qué fines; una descripción completa de la metodología tiene consecuencias normativas en la medida en que identifique una relación medios-fines en el pasado. Gracias, pues, a la “prudencia” histórica científica, es posible derivar normas (relaciones medios-fines) a partir de descripciones cuidadosas de la Historia que consideren la relación texto-contexto, o medios-fines, en cada etapa histórica.

Conclusión

⁵⁰ *Ibid.*, p. 141. Desde una perspectiva ético-dialéctica, Dussel sostiene también que de lo que se trata es de prestar atención al hecho de que el contenido implícito, en el enunciado descriptivo que cumple con la función de premisa mayor o menor, incluye un componente oculto ya normativo. En especial, el enunciado normativo de la conclusión fundada subsume las conclusiones de las ciencias: explicita entonces un contenido normativo implícito en las premisas. Véase: Enrique Dussel, “Algunas reflexiones sobre la «falacia naturalista»”. (¿Pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos?), en: *Diánoia* 46 (2001) 65-79, en especial las pp. 76-77.

⁵¹ J. Saldaña Serrano, “La falacia naturalista”, art. cit., pp. 439-440. En este sentido, la dirección que existe en el plano de la interrelación actividad teórica-actividad práctica es, propiamente: praxis I – teoría – praxis II, donde la praxis I plantea la necesidad de una decisión frente a un abanico de posibilidades, y la praxis II la ejecución o acto de la decisión tomada por mediación de la teoría. La teoría justifica la decisión tomada, de forma que cualquier pregunta acerca del porqué de un acto incluye en su respuesta esta teoría. Véase: M. Mauri, “La ‘teoría’ de la actividad práctica”, art. cit., p. 36.

Para la Filosofía aristotélico-tomista, en el ámbito de la Ética, el “bien” humano se alcanza por medio de la actualización de las inclinaciones propias del ser humano, por la forma en que éstas lo aprehenden, por el modo de lograrlas en el ámbito de la *praxis* histórica mediante la experiencia y la deliberación prudencial; es decir, la “relación medios-fines (bienes)” es aprehendida mediante la razón práctica: es ésta el criterio de conformidad o contrariedad respecto del ser humano: no una noción *a priori* “metafísica” del ser humano ni una noción abstracta de “naturaleza humana”, sino la razonabilidad práctica de determinada acción.

Es la sabiduría moral, el conocimiento de lo que debe ser hecho y de lo que ha de ser evitado, la recta razón —para Tomás— sobre lo que debe ser hecho (*recta ratio agibilium*). Y el sabio moralmente es la persona prudente, que conoce tanto los principios universales como las situaciones particulares; que es capaz de reunir la memoria de las experiencias pasadas y prever posibilidades futuras; que es capaz de reconocer qué está en cuestión en situaciones nuevas e inusitadas; que es consciente de que, aunque el fin de la vida humana pueda estar determinado por la divina providencia (en la concepción tomista), los medios para alcanzarlo son de “una multiforme variedad acorde con la variedad de personas y situaciones”. Por eso alguien prudente ha aprendido a mirar con *circumspectio*, “mirar alrededor” (tiene consciencia y consideración de las *circumstantiae*). La precaución (*cautio*) también es necesaria, pues los actos humanos son tan diversos que el bien y el mal pueden estar mezclados. Hay que buscar siempre el bien y evitar el mal, o al menos evitar el mal mayor realizando el mal menor o el mínimo de daño⁵².

En este sentido, uno de las propuestas centrales del texto de Toulmin y Jonsen consiste en afirmar que el ejercicio de la razón práctica en Ética no consiste en la obtención de deducciones formales a partir de axiomas invariables, sino más bien en el ejercicio de la capacidad de discernimiento o juicio, que es la tarea del *phrónimos*, del ser humano prudente. No se puede caer en la mera consideración de las circunstancias, que se convierte en un mero situacionismo o contextualismo, con el riesgo de caer en equivocismos o relativismos extremos que terminan en posturas de corte permisivista. Por otra parte, una moralidad construida a partir sólo de normas y principios absolutos también se convierte fácilmente en algo tiránico, con sesgos de un totalitarismo o univocismo de corte ideológico que nos lleva a un legalismo sin justicia (y, finalmente, a una justicia sin amor). De ahí la pertinencia del texto, que en última instancia busca

⁵² A. R. Jonsen, S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry*, *Op. cit.*, pp. 130-131.

justamente evitar dichos extremos a partir de una concepción de la casuística que acepte tanto el recurso a principios generales, no absolutos, como contexto de discernimiento de los casos concretos, como la adecuada circunspección, en el sentido de ser plenamente consciente de, y tener en consideración, todo el conjunto de circunstancias que rodean los hechos morales y les dan su significación plena⁵³.

Por supuesto, todo ello nutrido con un compromiso con el ser humano, compromiso por comprender las necesidades y relaciones humanas que están nutridas por una vida de acción moral activa, en una búsqueda constante de dar respuesta a las nuevas y cada vez más complejas cuestiones planteadas por la historia humana en el ámbito de la reflexión ética. Podríamos decir, en conclusión, reflexión ética que se sitúe en un sano equilibrio entre la adecuada consideración de su dimensión deontológica (es decir, las normas), de lo universal concreto (esto es, de las circunstancias en tanto que estructura “universal” de la acción humana, pero “concreto”, en tanto que éstas son siempre cambiantes) y de la dimensión teleológica (el fin, el bien, las necesidades humanas, asimismo en un proceso dinámico, que es el de la misma historia humana).

BIBLIOGRAFÍA:

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Intr. Emilio Lledó. Iñigo. Trad. Julio Pallí Bonet. Gredos (BCG, 89): Madrid, 1988, pp. 130-132.
- Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos (Los derechos humanos y su fundamentación filosófica)*, México: Siglo XXI (“Filosofía”), 1993, 2004⁵, 172 pp.
- , *Phronesis, analogía y hermenéutica*, México: UNAM / FFL (“Seminarios”), 2007, 116 pp.
- Del Moral, Ángel, “Notas para una relectura de la falacia naturalista desde las propuestas de Laudan y Beuchot”, en: MENDÍVIL, José (Comp.), *Saber, poder y subjetividad*, Universidad de Guanajuato, 2010, pp. 195-214.
- Dussel, Enrique, “Algunas reflexiones sobre la «falacia naturalista». (¿Pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos?)”, en: *Diánoia* 46 (2001) 65-79, en especial las pp. 76-77.

⁵³ *Ibid.*, p. 341.

- Jonsen, Albert R.; Toulmin, Stephen, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley CA, 1988, 420 pp.
- Laudan, Larry, «Normative Naturalism», en: *Philosophy of Science* LVII (1990) 44-59.
- , “Progress or Rationality? The Prospects for Normative Naturalism”, en: *American Philosophical Quarterly* 24 (1987):19-33. Reeditado posteriormente en: LAUDAN, Larry, *Beyond Positivism and Relativism: Theory, Method, and Evidence*, Boulder, CO, Westview Press, 1996, pp. 125-141.
- Mauri, Margarita, “La ‘teoría’ de la actividad práctica”, en: *Analogía filosófica* (México), Año VI, No. 1 (1992) 29-38.
- Mondin, B., “Ragione”, en: *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso d’Aquino*, Bologna: Edizioni Studio Dominicano (Coll. “In Unum”), 1991, pp. 512-514.
- Queraltó, Ramón, *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El caballo de Troya al revés*, Madrid: Tecnos, 2003, 293 pp.
- Saldaña Serrano, Javier, “La falacia naturalista. Respuestas para una fundamentación del derecho natural. Los argumentos de J. Finnis y M. Beuchot”, en: *Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, No. 1 (2007) 419-447.
- S. Thomae Aquinatis. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 3. Ed. M. F. Moos (P. Lethielleux, Parisiis, 1956) XIV, 1356 pp. in 2 vol.
- , *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2-3. Ed. P. Marc, C. Pera, P. Caramello (Marietti, Taurini-Romae, 1961).
- , *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 6-7: *Prima secundae Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1891-1892).
- , *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 23: *Quaestiones disputatae de malo* (Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1982).
- , *Quaestiones disputatae*, t. 2: *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi*. Ed. E. Odetto (10^a ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965) p. 707-751.
- , *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 47: *Sententia libri Ethicorum* (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969) 2 vol.
- , *Suma Teológica*, Madrid: BAC, 1956.
- , *Suma de Teología*, Madrid: BAC, 1997.

Sertillanges, A.-D., *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris: Aubier, 1940, T. I.

Vidal, Marciano, "Exposición de la doctrina tradicional católica sobre el valor moral de la vida humana", en: ID., *Moral de actitudes. Tomo segundo-Primera parte. Moral de la persona y bioética teológica*, Madrid: PS, 1991, pp. 335-359.

13

Una casuística de valores: Frederick Denison Maurice

Robert T. Hall

Es una apuesta segura que en el mundo de la filosofía iberoamericana de hoy se sabe poco del filósofo inglés Frederick Denison Maurice (1805 – 1872); su nombre es poco conocido hasta en el mundo anglosajón. Maurice era contemporáneo de John Stuart Mill (1805 – 1875) y Profesor Knightsbridge de Filosofía Moral y Metafísica en la Universidad Cambridge en los años 1868 – 1972, periodo entre los más bien conocidos catedráticos Knightsbridge William Whewell y Henry Sidgwick. No obstante, este desconocido filósofo merece atención tanto por su ética ‘casuística’, una metodología de la filosofía moral que experimenta un renacimiento hoy en día, y por su versión de esta metodología que relacionó la casuística con la ética ‘de valores’.

La trayectoria de Maurice es interesante: teólogo y sacerdote de la iglesia anglicana, participó en el movimiento Socialismo Cristiano, fue fundador del “Workingman’s College” para la educación de los trabajadores pobres de Londres y del “Queen’s College” para la formación de maestras. Un personaje muy controversial, fue despedido de su posición como profesor de filosofía del King’s College (Londres) debido a su teología liberal antes de ser nombrado catedrático Knightsbridge. En su época se dio a conocer tanto por su teología como por su gran obra (2 vols.) de la historia de la filosofía.¹ En Cambridge desarrolló su perspectiva ética casuística en su conferencia inaugural² y en dos libros, *The Conscience*³ and *Social Morality*⁴, firmados los dos como “F. D. Maurice, *Professor of Casuistry and Moral Philosophy*”.

La conciencia: Una fenomenología de la vida moral

¹*Moral and Metaphysical Philosophy*, (2 volumes), London: Macmillan, 1873.

² *Casuistry, Moral Philosophy, and Moral Theology: An Inaugural Lecture*, London: Macmillan, 1866. (De aquí en adelante denominado: *Inaugural*.)

³*The Conscience: Lectures on Casuistry Delivered in the University of Cambridge*, 3rd edition, London: Macmillan, 1883. (De aquí en adelante denominado: *The Conscience*.)

⁴*Social Morality: Twenty-one Lectures Delivered in the University of Cambridge*, 2nd edition, London: Macmillan, 1872. (De aquí en adelante denominado: *Social Morality*.)

En un inicio es sumamente importante reconocer que la casuística en sí no es una ética teórica de manera fundamental, sino un método de la ética aplicada.⁵ Claro que la casuística ofrece una justificación de las decisiones morales, pero no una justificación fundada en una postura metafísica. No pretende fundamentar esta metodología en ninguna ética teórica desde la cual se pueda deducir decisiones sobre casos particulares. De hecho la casuística es una perspectiva anti-teórica, afirmando que no es necesaria una ética teórica para justificar, en cuanto que esto sea posible, una ética aplicada. La casuística basa tanto sus decisiones particulares como la justificación de estas en el análisis de casos con referencia a la moralidad común y las “autoridades” de la tradición histórica occidental.

Maurice explícitamente renunció a cualquier pretensión de ofrecer una ética sistemática o una fundamentación metafísica. Refirió a su perspectiva como “metodología” en vez de teoría, y la basó en un análisis fenomenológico del sentido humano moral. Dijo que todos seres humanos tienen un sentido de conciencia – una consciencia de sí mismo (self-awareness) por medio de la cual consideramos lo que debemos hacer y no hacer. Anticipándose a la filosofía anglosajona del análisis lingüístico, Maurice se enfocó en la palabra “yo” (“I”) y en el sentido de “debo” (“I ought”) para demostrar que el sentido de conciencia de nuestro comportamiento es algo natural.

Para llevar a cabo su análisis sobre las acciones de los demás o sobre sus propias acciones, ¿no es una máxima que el “Yo” merezca una consideración principal? Pues, es precisamente este “Yo” que el moralista toma para su investigación.⁶

Según Maurice este sentido del “Yo”, por medio del cual el ser humano es consciente de sus propias acciones, da lugar a la conciencia de las obligaciones morales:

En el momento en que paso de pensar en las cosas que me ocupan a la consideración de lo que soy, me enfrento a este problema de la conciencia: es esta conciencia que liga las partes diferentes de mi existencia, y que me asegura que el pasado todavía me pertenece.

Maurice explicó:

El hecho es este – y no importa, pues de cualquiera manera damos cuenta del hecho -- cada uno de nosotros dice ‘debo’ y ‘no debo’. No podemos eliminar esta palabra de nuestro vocabulario ni del vocabulario de gente culta. La palabra ‘debo’, se ha establecido en el idioma; el lenguaje no puede existir sin ella. Uno tiene que usar esta

⁵Robert T Hall y José Salvador Arellano Rodríguez, La Casuística I: Explicación de una metodología para comprender problemas morales, Revista de la RedBioética, ____.

⁶*The Conscience*, p. 3.

palabra hasta para expresar su deseo de eliminarla del vocabulario. Inclusive se tiene que decir “no debo preocuparme con este ‘debo’”.⁷

Así pues, Maurice fundó su perspectiva en una psicología antropológica – una perspectiva que hoy podríamos identificar como una perspectiva fenomenológica que involucra la afirmación de que hay un sentido moral de la conciencia inherente en la naturaleza humana.

Si buscamos mucho, no vamos a encontrar una explicación más exacta de la persona concienzuda: es una persona que siempre está pensando en qué debe hacer o no debe hacer. Ni encontraremos una descripción más exacta de la conciencia que esta: es algo en mí que dice ‘debo’ o ‘no debo’.⁸

Maurice no hablaba de un sentido de lo correcto e incorrecto en general, sino del sentido de responsabilidad con respecto a acciones personales. Dio cuenta de varias teorías de la conciencia, las cuales han identificado la conciencia con la razón (William Whewell) o con una facultad inherente e infalible, porque ser dada por dios (Joseph Butler), pero rechazó estas teorías por considerar la conciencia un sentido de uno mismo en sí (“self-awareness”). La autoconciencia humana, según Maurice, no contiene ideales aparte de la experiencia humana, ni es una facultad de razón pura para discernir la verdad o lo correcto. Es únicamente el sentido natural de sí mismo, educable por experiencia, por medio del cual damos cuenta de nuestro comportamiento con respecto a lo que debemos hacer y lo que no debemos hacer.

Por lo tanto, para considerar de manera moral lo que debemos hacer y no debemos hacer – nuestras decisiones morales – debemos considerar las influencias sociales sobre la conciencia humana. Cuando descubrimos estas influencias (un proceso que Maurice llamó ‘investigación moral’, o podríamos decir análisis ético) podemos evaluarlas y elegir las más importantes.

Maurice explicó su perspectiva por comparación con las de otros éticistas. Su perspectiva no era una de la ley natural. La persona que piensa en su posición en el orden social, según Maurice, no puede determinar sus obligaciones por referencia a un orden natural objetivo determinado por la ciencia (ni por revelación), sino por referencia a su propio conciencia de tal orden. La determinación de su puesto en el orden natural y social y de sus obligaciones siempre tiene que estar hecho por el individuo.

⁷*The Conscience*, pp. 27-28.

⁸*The Conscience*, pp. 27-28.

Al otro extremo de la teoría de la ley natural se encuentra el individualismo de Jeremy Bentham, según el cual la sociedad es nada más una colección de individuos, cada uno motivado por sus propios intereses. Esta perspectiva, según Maurice, no reconoce el hecho de las relaciones humanas como un orden social establecido antes del desarrollo de la conciencia individual. La metodología casuística reconoció y dio peso a la autoridad del orden social – la ley, la tradición occidental de la filosofía y la religión – mientras afirmaba al mismo tiempo que el entendimiento o la interpretación del orden social y la toma de decisiones con respecto a lo que él debe hacer permanece en el individuo autónomo y su propia conciencia. No se puede capturar la esencia del orden natural o social por ningún principio desde el cual se pretende deducir normas de acción o decisiones específicas.

No es que Maurice haya rechazado principios ni normas morales de acción. De hecho, los principios y máximas de acción valen mucho para informar al individuo sobre sus obligaciones y lo que la sociedad espera de él. Maurice rechazó solamente la afirmación de algún principio controlador o fundamento además de cualquier pretensión de una teoría objetiva desde la cual se pretendiera deducir decisiones específicas. “Temo la tentación – dijo – de proponer un sistema de moralidad o de la naturaleza humana... He afirmado que no tengo ningún objetivo (para construir tal sistema) y me esforzaré duramente en contra del deseo para seguir tal objetivo”⁹.

La conciencia humana reconoce el valor de la ley y la influencia de principios filosóficos, máximas de la moralidad común, la perspicacia de poetas y novelistas, y la enseñanza de la religión. Sin embargo, es finalmente la conciencia individual la que evalúa el peso de estas influencias y toma una decisión. En vez de la supremacía de la conciencia como una facultad divina (Butler) o de la autonomía de la razón (Whewell), Maurice habló solamente de la influencia de los factores culturales y religiosos.

Según Maurice, la influencia dominante sobre la conciencia moral es, sin duda, el orden de la sociedad en la cual nos encontramos, es decir, las condiciones sociales en las cuales vivimos. Aunque Maurice dio cuenta de las diferencias entre culturas y puso énfasis en las relaciones sociales, consideró el orden de la sociedad como un artefacto humano aunque algo natural. Las relaciones humanas sociales no son biológicamente ‘naturales’ (Maurice rechazó la perspectiva de Rousseau), tampoco son ‘artificiales’ como implican algunos utilitaristas. Son

⁹ *The Conscience*, pp 26, 20.

hechos naturales sociales – concepto similar a lo que hoy en día llamamos “construcciones sociales.”¹⁰

El énfasis que Maurice puso en el orden de relaciones sociales formó la base de su crítica al utilitarismo de Bentham. A partir de su concepto de la auto-conciencia, dijo lo siguiente:

Hay varias respuestas sencillas a la pregunta ‘¿Qué soy yo?’ las cuales me demostraron que existe una orden en la cual me encuentro situado... Soy un hijo, soy un hermano, soy un ciudadano, quizás soy marido, quizás soy padre. Y si disfrutar de cualquier goce o el evitar de cualquier dolor me conduce a acciones inconsistentes con algunas de estas posiciones, mi conciencia me dice ‘No debo disfrutar aquel goce o no debo evitar aquel dolor’. Sea el goce o el evitar el dolor tan natural como sea, esto involucra una desviación del orden en la cual me encuentro situado.¹¹

Así que, según Maurice, la palabra ‘debo’ implica algo totalmente diferente de la idea de placer y dolor de Bentham. Claro que la conciencia humana toma en cuenta placer y dolor; no obstante, el orden social que la conciencia reconoce se constituye por elementos más fuertes que el del placer y el dolor. Maurice también se opone a la teoría del filósofo escocés Alexander Bain según la cual el proceso de educación, por medio de premios y castigos, desarrolla en la conciencia un sentido de deber. El desarrollo de la conciencia, menciona, se debe al sentido de obligación con otras personas dentro del orden social de relaciones humanas.

Como cristiano, Maurice creía que al fondo del orden social se encontraba la idea de un orden divino. No identificó el orden social directamente con un orden divino, ni tampoco con un plan de Dios, sino creyó que el individuo podía llegar a ser consciente de un orden divino detrás del mundo empírico – un orden ideal en cuanto que podamos percibirlo. Esto era un concepto idealista aunque solamente en este respecto: Maurice creyó que cada individuo tenía que percibir o descifrar el orden por sí mismo y que la humanidad a través de la historia intentaba formar una imagen, cada época de una manera un tanto más efectiva, de este orden. Maurice aceptó el concepto de conciencia de Joseph Butler, pero rechazó la idea de que cada ser humano tuviera una conciencia infalible. No hubo nadie, según Maurice, ni teólogos, ni filósofos, ni casuistas, ni sacerdotes, ni instituciones como la iglesia que pudieran pretender una conciencia universal y

¹⁰ Concepto similar al concepto de “hechos sociales” de Emile Durkheim; véase Durkheim, *Las reglas del Método sociológico*, México, D.F.: Colofón, 2006 y R.T. Hall, *Una teoría constructivista-social de la ética*, en José Salvador Arrellano Rodríguez y Eduardo M. González de Luna, Coordinadores, *Estudios de Filosofía, Política, Ética y Epistemología*, Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro, 2011.

¹¹ *The Conscience*, p. 47.

absoluta. Así que, aunque idealista, Maurice no pretendió desarrollar un sistema de ética (deductiva o fundamentada) de su idealismo.

Por lo tanto, a pesar de su énfasis tanto en el orden social como en la influencia dominante de la conciencia, Maurice no creía que la ética fuera nada más que obediencia a las normas morales de la sociedad. Con respecto a la autonomía del individuo, los casos paradigmáticos frecuentemente se enfocan en decisiones para actuar en contra de normas sociales establecidas. Es una pregunta esencial de la conciencia: ¿Cuándo debe una persona hacer algo contrario a la ley o a la moralidad dominante? En su conferencia sobre la libertad de la conciencia, Maurice mencionó un caso de la literatura clásica: la protesta del poeta romano Lucretius contra el sacrificio de Ifigenia, hija de Agamenón, demandada por un poder que era aceptado por todo el mundo como divino. El poeta ateo respondió que “solamente la religión tiene la capacidad de persuadir a la gente a hacer cosas tan malas”. Lucretius tenía conciencia de un orden que no demanda tales acciones horribles. Lo mismo vale para los cambios de leyes recientes que han dado libertad a varias clases de gente: el rechazo de la esclavitud, los derechos de los trabajadores, el estatus de las mujeres, la libertad de religión, etc.

Según el concepto medieval o clásico de la casuística se puede determinar, por medio de una comparación de casos, cuál caso es el más similar al caso pendiente y cuál autoridad es la más definitiva. Maurice adaptó el concepto de autoridad para incluir no solamente a los teólogos que hablaban por parte de la iglesia, sino a todos los elementos (casos, literatura, filosofía, historia, teología, etc.) de la tradición occidental (incluso a veces elementos orientales). Su práctica no era buscar el caso más similar ni el de más autoridad, sino identificar valores apropiados, para lo cual usó casos positivos para ilustrar valores buenos, y casos negativos como evidencia de decisiones inapropiadas.

El objetivo de Maurice era diferente del modelo clásico: aunque a veces ofreció decisiones sobre casos particulares, su método se enfocaba en la que hoy en día llamamos una ética de valores. Maurice usó la palabra “valores” pocas veces; prefiriendo la frase “elementos de moralidad”, o palabras como hábitos, maneras, cualidades o principios. Sin embargo, de acuerdo con la ética de valores, su objetivo era la educación del carácter para tomar decisiones. Las decisiones siempre las ubicaba en los individuos; nunca fue su intento dictar la aplicación de decisiones para otras personas. La función del casuista, en su opinión, era educar la conciencia del individuo. Por eso, la casuística de Maurice no era un sistema para deducir respuestas

correctas para problemas morales. Era un método “existencialista” en el sentido descrito por H. Richard Niebuhr: las decisiones morales dependen del conocimiento parcial del individuo, de manera relativa a su posición histórica y las obligaciones de su situación en la sociedad – “son decisiones las cuales no pueden ser tomadas a partir de la investigación especulativa, sino a partir de la libertad del sujeto responsable actuando en el momento real, y han de estar basadas en lo que de verdad cabe en su propia opinión.”¹² Los casos individuales siempre quedan con los individuos y sus conciencias.

Maurice estaba de acuerdo con el filósofo de la ilustración Blaise Pascal en su evaluación de los grandes sistemas de la casuística de los siglos XVIII y XIX y con mucha más razón de acuerdo en lo que respecta a su opinión de los jesuitas. Dijo que la sistematización de la ética por parte de los jesuitas destruyó la casuística por hacer de la moralidad un sistema de reglas y por perder vista de la autonomía del individuo que toma la decisión. De hecho, esta casuística jesuita era una ética teórica. “Por sistematizar la casuística” dijo refiriéndose a los jesuitas, “la han matado.”¹³

Pascal, por su parte, era racionalista y contrario a la idea de que las decisiones morales se podían considerar como juicios de probabilidad. Pascal intentó sustituir el sistema absoluto de los teólogos casuistas por un sistema racionalista absoluto. En cambio, según Maurice, “las acciones humanas dependen del balance de las probabilidades” y por eso permanecen siempre abiertas a corrección y cambio.¹⁴ Con respecto al rol del filósofo, Maurice hizo una distinción entre un casuista investigador y un “sistematizador”. Según él, la diferencia está dada

entre una persona que anda con nosotros averiguando el camino a seguir y la persona que nos da un mapa según el cual indica conocer el camino correcto y nos advierte que podríamos estar seguros de que no nos equivocaremos si solamente seguimos sus órdenes.¹⁵

Además de ser probabilista, la metodología casuística, según Maurice, es pluralista. La ética teórica, nos dejará desilusionados y nos hará ver cínicos si lo que buscamos es un sistema perfecto, ya que cada sistema con pretensiones de autoridad absoluta tiene sus defectos. La casuística, en contraste, permite una apreciación de los valores de cada sistema como una aproximación a las soluciones. El esfuerzo por buscar pautas efectivas no es un error; el error

¹² H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York: Harper & Row, 1951, p. 241.

¹³ *Inaugural*, p. 21.

¹⁴ *Inaugural*, p. 22.

¹⁵ *Inaugural*, p. 29.

consiste en creer que cualquier sistema puede ser infalible.¹⁶ El casuista debe tener en cuenta “lo que otros han dicho a partir de los principios que han influenciado sus actos y lo que la historia ha dicho sobre ellos.”¹⁷

La moralidad social y el desarrollo moral

Después de su análisis fenomenológico de la naturaleza de la moralidad, en su segundo libro sobre la ética *Moralidad Social*, Maurice ofreció un análisis de los valores principales del orden social actual. Se pueden considerar a estos valores como máximas sociales por medio de las cuales los seres humanos aprenden el comportamiento social. El primer ámbito de la moral es la familia: en la relación padre-hijo se aprende la importancia del reconocimiento de la autoridad social sobre el individuo. En la relación esposo-esposa se puede contemplar la importancia de la confiabilidad. Con respecto a esto, por ejemplo, Maurice estimó con mayor validez que la monogamia de las sociedades greco-romanas era superior a la poligamia de los patriarcas de la Antiguo Testamento, lo cual – dijo – conduce a gobiernos poco efectivos e inestables. En la relación hermano-hermana se aprende la relación de igualdad de seres humanos.

Estos valores, aprendidos en la juventud por medio de la familia, constituyen el estadio o la etapa inicial del desarrollo moral del individuo. A continuación de su análisis sobre la moralidad social, Maurice distinguió otras dos comunidades focales de la vida humana –la nación, y la humanidad universal, dividiendo por lo tanto sus conferencias en tres apartados: moralidad doméstica, moralidad nacional y moralidad universal. La incorporación del individuo en cada comunidad constituía el desarrollo moral para una sucesión de etapas.¹⁸

Con respecto a la moralidad de la nación, Maurice enfatizó el respeto hacia los vecinos y a la ley, además de la lealtad a la sociedad (la nación) fuera de la familia. En el proceso del desarrollo moral, el individuo sale del ámbito de la familia cuando da cuenta de sus vecinos, principalmente en la comunidad y en la escuela.¹⁹ En la escuela el individuo aprende el sentido de las reglas y el valor inherente al concepto de ley – la justicia. La ley tiene que ver al principio

¹⁶ *Inaugural*, p. 42.

¹⁷ *Inaugural*, p. 40.

¹⁸ *Social Morality*, p 212. El análisis de Maurice, en algunos aspectos, era muy similar a la “sociología de la moralidad” desarrollado cincuenta años más tarde por Emile Durkheim y Jean Piaget. Véase Robert T. Hall, *Emile Durkheim and the Sociology of Morals*, New York: Greenwood Press, 1987.

¹⁹ *Social Morality*, p. 119.

con propiedad porque su propósito es mantener el orden civil entre vecinos. Además, en la sociedad, fuera de la familia, se aprende el valor de la caridad. Maurice reconoció también que existen conflictos entre los valores tanto dentro de la moralidad familiar como dentro de la moral de la sociedad nacional. Típico de su pensamiento, Maurice usó la obra de Shakespeare, “The Merchant of Venice” para ilustrar el conflicto entre la propiedad (la libra de carne debido a Shylock) y la caridad (“¿debe un judío tener piedad?”).

Además, en la etapa nacional se desarrolla un sentido de lealtad al estado nacional que representa el poder que refuerza la ley y mantiene el orden social. Inclusive, Maurice reconoció que a veces es posible permanecer leal al orden de la sociedad y a la vez oponerse al gobierno. La gente se ha rebelado contra el rey y contra el gobierno precisamente en nombre del orden social, cuando el gobierno ha abandonado su función de mantener el orden social y la justicia.

El tercer dominio de la moralidad social, después de la familia y la sociedad nacional, es el universalismo – un ideal de relaciones entre todos los seres humanos. Con respecto a esto, Maurice desarrolló el concepto de una familia de naciones universal o, en su terminología teológica alternativa, el Reino de Cristo. El ideal, en su opinión, no es un imperio universal sino una familia de naciones o una fraternidad universal. El ideal de la familia universal fue sugerido por la historia del cristianismo, pero es necesario averiguar la naturaleza de este ideal a través de la historia mundial. El aspecto específicamente cristiano de la moralidad social no era, según Maurice, la familia, ni la nación, sino el ideal universal de la familia. Su concepto de moralidad social lo desarrolló a partir de la historia, la filosofía y la religión occidental, pero incluyó el aspecto cristiano de manera especial en el ideal universalista.

El ideal de una familia universal fue desarrollado por la crítica histórica de las naciones imperialistas y la iglesia. Explicando la distinción entre un imperio universal y la familia de naciones, Maurice hizo referencia al análisis de Edward Gibbon:²⁰ los imperios han intentado usar la religión (el cristianismo del Emperador Constantino) para unir a las naciones políticamente. Todo estos proyectos fracasaron. La iglesia de los papas medievales intentó desarrollar un imperio universal y este también fracasó. Erasmo pidió una reforma interna de la iglesia imperialista, sin éxito. Martin Lutero reformó la teología, pero en sus manos la fe se convirtió en una lucha interior. Los jesuitas regresaron al ideal de una sociedad cristiana – pero

²⁰ Edward Gibbon, *Historia de la decadencia y caída del imperio romano*, (4 volúmenes). España: Ediciones Turner. 2006.

enfataron lealtad a la Sociedad de Jesús, no al ideal de una familia multicultural. Los calvinistas promovieron un ideal basado en una doctrina universal, pero esta era una conformidad ideológica universal en vez de una familia de culturas diferentes. La iglesia de Inglaterra tuvo un ideal de una iglesia nacional, pero sin universalismo, lo cual provocó conflictos entre la iglesia y el estado.²¹ En todo este análisis, el método de Maurice era casuista: el análisis de los éxitos y las fallas de la historia con el propósito de explicar su concepto del ideal cristiano.

Por lo tanto, el universalismo de la ética, según Maurice, no era la aplicación de algunos principios supuestamente universales a todo el mundo, mucho menos una afirmación de que sus principios eran superiores a los de otras culturas. De hecho, Maurice dijo que “imponer un estándar de la moralidad occidental contra la cultura oriental es negarse a nuestro principio [de la reina universal del Cristo].”²²

La casuística de Maurice y el renacimiento de la casuística contemporánea

La casuística clásica

El sentido básico de la palabra “casuística”, según Jonsen y Toulmin, es el análisis de casos fundados en casos precedentes sobre los cuales hubo un acuerdo común. Es el análisis de asuntos y problemas de conciencia utilizando procedimientos de razonamiento basados en paradigmas y analogías, los cuales conducen a la formulación de opiniones expertas de autoridades sobre el peso de las obligaciones morales, expresadas en máximas generales, pero que no son ni universales ni invariables.²³

Históricamente, el método casuístico fue usado comúnmente por judíos y cristianos en los primeros siglos de la época cristiana. No obstante su desarrollo como método de ponderación y análisis de las acciones morales fue desarrollado principalmente por los franciscanos durante los siglos XVI y XVII, utilizado preponderantemente por dominicos y jesuitas, cuando la práctica

²¹ *Social Morality*, pp. 317-319.

²² *Social Morality*, p. 375.

²³ Jonsen, Albert R. Y Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry*, Berkeley, CA, University of California Press, 1988, p. 257.

católica enfatizaba la necesidad de una confesión individual detallada y la absolución particular por los sacerdotes. Por ello, existía la necesidad de que los sacerdotes tuvieran la habilidad para calcular la gravedad de los pecados de los fieles y asignarles una penitencia acorde a los pecados cometidos. La metodología empleada consistía en analizar los pecados de los penitentes y compararlos con los casos paradigmáticos conocidos, teniendo siempre como referente a la doctrina de los padres de la iglesia, la doctrina oficial de la Iglesia y a las propias autoridades eclesiásticas. La mayoría de los casos se resolvían por apelación a las autoridades de la comunidad eclesiástica, sin embargo, cuando no se encontraba ningún consenso entre las autoridades, se hacía alusión al juicio prudente (*phronesis* - φρόνησις) para una evaluación minuciosa de las evidencias.

Eventualmente la práctica casuística eclesiástica tendió a desarrollarse en un método complejo de distinciones relacionadas a diferentes casos y volviéndose un sistema minuciosamente detallado basado sobre todo en los textos religiosos. Esto dio al padre confesor un poder y control, casi sin límite sobre las vidas de los fieles. Esta fue también la queja de la reforma protestante, la cual sustituyó el sistema de la casuística confesional por la responsabilidad individual de la persona ante su propia conciencia. En la época de la Ilustración, Blaise Pascal atacó el método casuístico tanto por sus complejidades como por su abuso, por ejemplo, en la fabricación de excusas o pretextos para justificar las acciones de los ricos y poderosos, mientras se castigaba de manera rigurosa los pecados de los pobres. Esta es la razón por la cual de manera común, se usa la palabra “casuística” en un sentido peyorativo para indicar un procedimiento complejo y engañoso. Durante el siglo XIX, pero sobre todo en la primera mitad del XX, con el avance del pensamiento científico, se hace vigente la idea de que la ética tiene que estar basada en un sistema de leyes o principios universales de índole metafísica u ontológica, abandonándose la idea de la práctica casuista. La ética durante la primera etapa del siglo XX estuvo considerada más de forma deductiva, partiendo de principios absolutos o universales para resolver casos particulares. Esto implica que se debe entender el concepto “casuística” como la aplicación de los principios de la ética teórica a casos particulares de manera deductiva.

Contrariamente, la casuística empieza con casos particulares y mediante un proceso de comparación con casos paradigmáticos, descubriendo por inferencia las máximas aplicables. Según Jonsen y Toulmin se puede caracterizar la casuística clásica de la manera siguiente:

- Se utilizan los criterios de analogía y semejanza para clasificar los casos de acuerdo con casos paradigmáticos.
- La resolución de problemas y el desarrollo de una perspectiva moral depende del juicio práctico (*phronesis*).
- La casuística no es un sistema teórico que va a generar soluciones de manera deductiva, sino un método para considerar y resolver problemas éticos.
- El método casuístico es pluralista: toma en cuenta consecuencias, motivos, reglas, máximas, valores, ideales, dichos, aforismos, etc., derivados de casos concretos.
- El resultado de este método es una conclusión probable, no cierta o definitiva.
- Diferentes individuos (casuistas) pueden llegar a conclusiones distintas usando este mismo método.
- Cada caso es distinto: tiene sus propias condiciones, personalidades y consecuencias.

La idea central de la casuística es que, en vez deducir lo correcto a partir de principios fundamentales, en la ética se usa un método de comparación de casos de manera inductiva para lograr una opinión sobre un caso particular. Por lo tanto, entendida correctamente, la casuística es un método para resolver problemas éticos, no un sistema teórico para generar soluciones de manera lógica. La casuística no pretende ofrecer una base final ni fundamental para un sistema ético.

La casuística de Maurice

1. Al contrario de la casuística clásica, Maurice rechazó la idea según la cual se limitaron las autoridades para tomar decisiones morales a partir de la Biblia, de los padres y los teólogos cristianos o de las enseñanzas de la iglesia. Tampoco usó teorías metafísicas de la ética (racionalismo, utilitarismo, etc.) como autoridades en el sentido de perspectivas definitivas. No buscó, además, un caso único paradigmático definitivo para resolver cuestiones éticas. Aceptó todas estas autoridades como pautas y ejemplos desde los cuales se pueden desprender máximas o sugerencias. Su método casuístico era considerar todos los ejemplos de la historia incluyendo escritos

sagrados, literatura clásica y contemporánea, casos históricos y por análisis de todo para desarrollar una opinión con respecto al caso.

Por ejemplo, Maurice ilustró la relación paternal y el valor de la obediencia por referencia a la ley romana y la relación esposo/esposa por medio de la literatura clásica griega. En su conferencia sobre la relación padre-hijo, lo cual afirmó uno de “los rudimentos de la moralidad social”, Maurice se refirió al análisis de Aristóteles, a las historias de Roma de Henry Thomas Buckle y del alemán Barthold Niebuhr, a la explicación de la ley romana de Sir H. S. Maine, a los comentarios sociales de Thomas Carlyle, a varios ejemplos del Antiguo Testamento y a las novelas de George Eliot.

Según Maurice el casuista tiene que dar cuenta de todos los ejemplos de la historia – tanto los positivos como los negativos. Así que, los que se llamaron “autoridades” en la casuística clásica cristiana se convirtieron, en el pensamiento de Maurice, en precedentes de la historia, la filosofía, la literatura, la ley y cualquier recurso que sea relevante al sujeto. No los consideró como normas definitivas, sino como pautas o guías para el desarrollo de una perspectiva moral.

2. Además, y por contraste con la casuística clásica, el objetivo de la casuística de Maurice no era la resolución de casos específicos por referencia a autoridades sino inculcar valores y la formación de carácter. La resolución de casos particulares, según Maurice, siempre pertenece a la decisión del individuo involucrado. Habló de inculcar valores e infundir un sentido del ethos (ἦθος) de la moral incluyendo los valores de los ámbitos de familia (obediencia, igualdad, confianza), de la nación (respeto a la ley, caridad, lealtad), y valores universales (la familia de naciones). Por eso se puede describir a la casuística de Maurice como una “casuística de valores”. Maurice normalmente no empleó la palabra “valores” en el sentido como lo utilizamos actualmente. Habló, por ejemplo, de la autoridad (de los padres), la confiabilidad (entre esposos y esposas) y la igualdad (de hermanos y hermanas) como “calidades de relaciones” y “elementos importantes de la moralidad social” o “elementos de un ethos.”²⁴

²⁴ *Social Morality*, p. 63.

Se puede juzgar que esta perspectiva no es casuística porque no está enfocada directamente sobre casos específicos. De hecho, Maurice habló, de vez en cuando, de casos específicos, pero de casos prácticos de política pública (esclavitud, educación pública, salud pública) en vez de problemas concernientes a los individuos. Por ejemplo su análisis de la relación matrimonial en el cuál Maurice opinó que la monogamia de los griegos era superior a la poligamia del Viejo Testamento, mencionó que, en su opinión, esto se debía a una influencia divina aparte de la revelación de la Biblia.²⁵ No obstante, Maurice dijo que el rol apropiado del profesor de la casuística no era juzgar casos específicos sino enseñar el método de análisis. Por lo tanto, sería más correcto decir que la casuística de valores es el uso del método casuístico para justificar la referencia a los valores de la ética aplicada. La justificación, sin embargo, es por referencia a casos paradigmáticos, a casos históricos, a la Biblia, a los padres de la iglesia, a literatura clásica y contemporánea, a la ley, etcétera.

Aunque la casuística de Maurice era diferente del modelo de la casuística clásica en estos dos aspectos, Maurice estuvo de acuerdo con la perspectiva clásica en sus puntos esenciales. Ya mencioné su uso de casos para justificar ideales (valores) y el uso del concepto de “autoridades”, aunque re-interpretado, para incluir toda la cultura. Debemos enfatizar tres puntos especialmente característicos de la casuística.

- *Pluralismo y ética teórica fundamental.* Si se toma un principio único o un conjunto de principios coherentes (utilidad, un imperativo categórico o la idea de justicia de John Rawls) o una revelación divina (una única interpretación de la Biblia o el Corán) como criterio definitivo para todos los casos, uno es fundamentalista y no casuista; y parecía, además, que la ética aplicada debiese tratar sobre la deducción o implicación a partir de principios aplicados a los detalles del caso. Por comparación, la perspectiva de valores o virtudes parecía mucho más compatible con una metodología casuística, esto porque la perspectiva de valores reconoce una pluralidad de valores y no niega la posibilidad de conflicto entre valores y la necesidad de juicio práctico

²⁵ *Social Morality*, p. 53.

(phronesis) en la búsqueda de prioridad en la aplicación de valores. La casuística de Maurice está de acuerdo con perspectivas casuísticas de hoy en basar juicios morales en una variedad de perspicacias pasadas y presentes. Respecto a los sistemas de la ética teórica, mencionó que todas las concepciones “parciales” de la naturaleza humana y de la moralidad nos brindan mucha ayuda en descubrir nuestras propias obligaciones; sin embargo “la prueba de todos los principios que pretenden ser morales y humanos tiene que consistir en su aplicación a las circunstancias en las cuales nos encontramos.”²⁶

- *Multiculturalismo y universalismo.* Maurice creía que su perspectiva casuística se aplicaba específicamente y solamente a su propia cultura y no al mundo universal. Tenía respeto para otras culturas y a veces usó ejemplos y casos paradigmáticos de otras culturas como, por ejemplo sus referencias a Mahoma.²⁷ Con respecto a su propio principio de la familia de naciones, afirmó que:

Establecer un estándar occidental de la moralidad contra un estándar oriental es negarse nuestro propio principio; exaltarnos a nosotros mismos en cualquier grado, o afirmar que nuestra civilización es mejor o aseverar que nuestra religión es mejor es negarse a las declaraciones de ambos. La persona que se jacta de su propia civilización se jacta también de su propia estrechez de mente, se jacta de su incapacidad de reconocer las diferencias y la variedad dentro de cada sociedad... La persona que se jacta de su religión se jacta de que tiene un dios especial que no es padre de todas las familias del mundo.²⁸

- *Probabilismo y absolutismo.* También, Maurice afirmó que los juicios del casuista no son absolutos: “Sería cobarde de mi parte pretender que las conclusiones modernas no sean tan susceptibles a confusión, diabluras e incluso superstición” como las conclusiones del pasado.²⁹ En su conferencia inaugural, Maurice distinguió entre la casuística y las ciencias:

Se dice frecuentemente que el estudio de las matemáticas, típico de la Universidad de Cambridge, es desfavorable [para la filosofía moral] porque

²⁶ *Social Morality*, p. 368.

²⁷ *Social Morality*, p. 264.

²⁸ *Social Morality*, p. 375.

²⁹ *Social Morality*, p. 260.

provoca una demanda de certidumbre, mientras que las acciones humanas dependen de un balance de probabilidades.³⁰

La casuística cristiana de Maurice

Maurice era cristiano, pero no usó la Biblia ni las doctrinas de la iglesia como reglas absolutas y universales. Trató la Biblia y la iglesia como maestras – “autoridades” en el sentido ya explicado. Dijo que el cristiano (igual a todos los seres humanos) cuenta con consciencia de un orden social, pero que este orden no era definido de manera infalible ni por la Biblia ni por la iglesia, ni era apresado definitivamente por la teología moral. Solo la consciencia del individuo puede determinar, siempre de manera provisional o probable, la naturaleza de este orden así como su aplicación a un caso particular. “Debemos considerar la consciencia de cada individuo -- dijo --, nunca se la debe considerar como algo general.”³¹ La perspectiva religiosa liberal otorga supremacía solamente a la consciencia individual y su reconocimiento y evaluación del orden social. El orden social, según Maurice, implica la presencia de un Dios pero ningún conocimiento privilegiado ni absoluto por parte de un grupo de fieles.

No intento subestimar la importancia de la fe de los religiosos. Obviamente la casuística religiosa se enfoca en las enseñanzas de la comunidad de fieles y en los ideales mantenidos por la comunidad. El orden social del fiel es el orden de esta comunidad unido por su entendimiento del “autor” del orden y sus ritos comunales. Es por eso que las prácticas de culto de la religión – la adoración común de Dios y participación en la comunidad por medio de los sacramentos -- son importantes. En su análisis de los ámbitos sociales centrales de la familia, la nación y la humanidad universal, Maurice incluyó capítulos sobre la importancia de la adoración familiar, nacional y universal.

La revelación Bíblica, según Maurice, muestra la voluntad de Dios de una familia universal y la fraternidad de los seres humanos, pero no revela ningún patrón absoluto ni un modelo definitivo para la familia de naciones. Los valores de aquella familia tienen que ser realizados o descubiertos casuísticamente. Sin embargo, dado su oposición a la teología sistemática y preferencia por la “metodología,” debemos enfatizar el respeto de Maurice por la revelación cristiana como un recurso entre otros que tiene que ser interpretado en conjunto con

³⁰ *Inaugural*, p. 22.

³¹ *The Conscience*, p. 81.

toda la experiencia humana. La historia muestra que se puede interpretar el ideal cristiano de varias maneras – no existe unanimidad. Así que, en vista de la gran variedad de las hermenéuticas cristianas (todas condicionadas históricamente), no hay una teología dogmática definitiva y universal como es requisito para una ética teórica absoluta y una ética aplicada deductiva.

La religión, según esta interpretación liberal, no es algo fuera de la cultura, de un modo metafísico, con el fin de ofrecer una fundamentación absoluta de las decisiones morales – ni de la fe en sí misma. La revelación de la voluntad divina a la humanidad está mediada siempre por la cultura y la religión.³² Las Instituciones religiosas son productos de la cultura.

En la última parte de su curso, Maurice oponía su ideal de la voluntad universal de Dios contrario al universalismo humanista de Auguste Comte, lo cual era muy popular en su época. Comte tenía un concepto universal de la humanidad e incluso desarrolló una religión de adoración a la humanidad. El problema con esto, dijo Maurice, es que la humanidad cambia y no es la misma en cualquier lugar ni en cualquiera época. Así pues, necesitamos buscar un ideal más universal – lo que Maurice encontró en la voluntad de Dios para una familia universal, o en su concepto teológico, el Reino de Cristo. Esta familia era explícitamente multi-cultural.

Es interesante que en estas conferencias en Cambridge, Maurice se refirió a la fe del cristiano principalmente por referencia a su concepto idealista de universalismo – la familia de naciones como fundación del orden social. No hay mención de pecados, salvación, redención, etc., los cuales normalmente se encuentran en la teología moral cristiana. Inclusive llegó a mencionar que después de sus conferencias sobre la moralidad social ya nada tiene que decir sobre la teología moral. En el Prefacio del libro *Moralidad Social*, escribió:

He tratado sobre la conciencia, el sujeto de la casuística, en un curso de conferencias, y la moralidad social en el presente curso. Sin embargo, la teología moral se ha introducido en ambos; el intento por hacer de esta un tema por separado se vuelve inefectivo. Debe ser así para alguien que descubre una fundamentación divina al fondo de la conciencia que caracteriza nuestra existencia personal y al orden de la sociedad humana.³³

Esto no implica que la teología de Maurice se limite a su doctrina del ideal del Reino de Cristo. Tenía doctrinas de salvación, sacrificio, encarnación, trinidad, etc., aunque estas

³² F. D. Maurice, *What is Revelation: A Series of Sermons on the Epiphany; to Which Are Added Letters to a Student of Theology on the Bampton Lectures of Mr. Mansel*, London: Macmillan, 1859.

³³ *Social Morality*, p. xiv.

doctrinas no figuran principalmente en su perspectiva casuística. La integración de la ética casuística de Maurice en su teología cristiana fue muy bien explicada por H. Richard Niebuhr en su libro “*Christ and Culture*.”³⁴ En su tipología de posturas cristianas con respecto a la ética social, Niebuhr calificó la perspectiva de Maurice como “transformadora de la cultura”, lo cual quiere decir que Maurice aceptó tanto lo bueno como lo malo de la cultura humana, creyendo que la misión del ideal cristiano era convertir a la sociedad o redimirla, en vez de oponerla o separarla de los cristianos de la sociedad.

Conclusión: La casuística secular y religiosa

En la explicación de la moralidad de Maurice se puede ver un cambio de la naturaleza de la autoridad religiosa y en la idea de revelación hasta un sentido más general. La revelación, según este teólogo protestante, no se limita a la religión cristiana: existe lo que se llama revelación general. Se encuentran valores éticos, por ejemplo en la historia, la filosofía clásica, la poesía y literatura, y la ley, como compendio de la experiencia comunal.

La sugerencia del análisis presente es que, si utilizan la misma metodología casuística, los éticistas seculares o laicos y los éticistas cristianos pueden conversar de manera muy efectiva y frecuente en busca de un acuerdo. Contrariamente, los éticistas que adoptan perspectivas fundamentadas en una ética teórica-deductiva – sea la justificación de principios básicos por dogma religioso o por conceptos metafísicos – van a encontrarse hablando idiomas distintos con poco espacio para un acuerdo. La discusión sería bloqueada por desacuerdos básicos sobre los principios.

La postura y las enseñanzas de Maurice con respecto a la cultura y la casuística son reflejadas en la experiencia de los casuistas modernos Albert Jonsen y Stephen Toulmin. La postura se basaba en su trabajo con la Comisión Nacional para la Protección de Sujetos Humanos, un comité de bioética presidencial de los Estados Unidos que publicó el Informe Belmont en 1978. Estos filósofos descubrieron que cuenta fin de cuentas se encontraban más acuerdos en las deliberaciones del comité sobre casos particulares que sobre principios básicos: En cuanto que los Comisionados hablaban de casos específicos, su consenso reveló la medida en la cual compartían opiniones morales en la práctica: en el momento en que volvían a considerar los principios teóricos al fondo de sus opiniones particulares, faltaban consenso.³⁵

³⁴ H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York: Harper & Row, 1951, pp. 218-229.

³⁵ Jonsen, Albert R. y Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry*, Berkeley, CA, University of California Press, 1988, p. 24.

Jonsen y Toulmin se preguntaron: “¿Cómo se puede decir entonces que los juicios particulares, sobre los cuales [los Comisionados] se encontraban evidentemente de acuerdo, eran todos ‘deducidos de’ principios universales sobre los cuales estaban de manera obvia y abierta en desacuerdo?”³⁶

³⁶ Ibid.

15

La posibilidad de una casuística católica: Un diálogo**Jorge Luis Hernández Arriaga****Robert T. Hall**

El propósito del presente diálogo es explorar la posibilidad de una casuística católica. El doctor Jorge Hernández Arriaga (JHzA) es médico, católico – pediatra y autor de cuatro libros sobre la bioética. Robert Hall (RTH) es anglicano, ex-sacerdote, con doctorado en filosofía y sociología.

RTH: Existen perspectivas casuísticas católicas las cuales usan de manera casuística máximas y paradigmas desde la comunidad de fe --escritos sagrados, enseñanzas de la Iglesia, principios de la teología moral, etcétera. El objetivo del método casuístico, según estas perspectivas, es resolver casos de manera conforme con la comunidad de fe en la cual el individuo está incorporado. Por ejemplo, en su consideración de las complejidades sobre la eutanasia en la Iglesia Católica, la Sagrada Congregación del Vaticano ha utilizado una perspectiva casuística para analizar este fenómeno:

En muchos casos, la complejidad de las situaciones puede ser tal que haga surgir dudas sobre el modo de aplicar los principios de la moral. Tomar decisiones corresponderá en último análisis a la conciencia del enfermo o de las personas calificadas para hablar en su nombre, o incluso de

los médicos, a la luz de las obligaciones morales y de los distintos aspectos del caso.¹

La adopción de la casuística como una postura ética por parte de personas católicas podría ser un tipo de casuística especial. Esta tradición toma como referencia para las decisiones las enseñanzas (Magisterium) de la Iglesia, y considera como normas las opiniones (tanto principios como pautas) de las autoridades de ella, y el punto de la ética aplicada-casuística-religiosa es tomar decisiones de acuerdo con la comunidad de fe. Siempre hay casos en los cuales las autoridades de la Iglesia no están de acuerdo, y hay otros de “primera instancia” como se dice en la jurisprudencia – casos ya no considerados previamente. Por otra parte, a veces existen opciones dudosas o meramente probables, y la conciencia del individuo se encuentra perpleja. En estos casos el individuo tiene la responsabilidad de evaluar las opciones de nuevo y de actuar de acuerdo con su conciencia, tomando en cuenta casos paradigmáticos más o menos análogos al caso en cuestión. Esto parece, y puede ser, una metodología casuística acorde con la casuística laica de Jonsen y Toulmin y otros.

JHzA: Sí, este es el rol tradicional de la casuística.

RTH: Sin embargo, hay que decir que este tipo de casuística no es la perspectiva de toda la gente que se considera religiosa. Hay creyentes religiosos que toman una postura teórica fuerte -- una teología moral deductiva utilizada a partir de principios básicos. De hecho, la mayoría de los teólogos y líderes religiosos en nuestra época toma esta perspectiva; actualmente es considerada como la postura oficial de la Iglesia Católica. La forma de juzgar de la Iglesia se ha convertido en legalista-principialista, a partir de la doctrina de infalibilidad en 1870 que tiende a adoptar una perspectiva autoritaria –es decir, asumiendo una posición fundacional y deductiva. Esto, aunque siendo una perspectiva respetable, obviamente, no es una postura casuística, sino es la codificación de la ética en un sistema autoritario de principios. La postura de la Sagrada Congregación para Doctrina de la Fe, citada anteriormente, aplica solamente a situaciones en las cuales la iglesia no ha tomado una posición autoritaria. Aunque existen vestigios de la tradición casuística del pasado en la Iglesia actual y aunque la casuística en sí misma tiene prestigio dentro de la historia cristiana, sería un error pretender que la casuística forma parte de la postura oficial

¹ Sagrada Congregación para Doctrina de la Fe, 1980, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_euthanasia_sp.html (21-11-2011)

del vaticano. Es mejor hablar de “vestigios” casuísticos al interior del catolicismo.

Si aceptamos la idea de la doctrina de la iglesia como autoridad, la cuestión es ¿Es necesario usar la doctrina de manera principalista-deductiva o es posible usarla de manera casuística por paradigmas y autoridades?

JHzA: Quizás los dos. Con respecto a un caso sobre el cual hay una doctrina específica, la persona debe seguir la doctrina. Pero si se trata de un caso no especificado en la doctrina, se necesita tomar la decisión de manera casuística, que quiere decir buscando casos paradigmáticos por analogía y tomando en cuenta las autoridades de confianza. Y en cualquier caso, es necesario un análisis casuístico (por comparación, analogía y opiniones de autoridades) para saber si un caso específico cabe dentro de una doctrina.

RTH: Y puesto que hay pocos asuntos específicos sobre los cuales hay una posición oficial, el ámbito de la casuística es muy amplia.

Pero, ¿Cómo cabe la metodología casuística dentro del contexto de la doctrina de la iglesia católica? En un e-mail, el teólogo y filósofo Pablo Requena me escribió: “Estoy de acuerdo con lo que escribes: un teólogo hoy puede ser casuista, como lo han sido durante siglos. La única precaución, para el católico, es mover ese razonamiento casuístico dentro de la doctrina que la Iglesia ha definido. Pero como escribes, hay muchos temas en los que la indicación magisterial es muy general, y se requiere un trabajo de valoración del caso concreto;”

El comentario del padre Requena me parece algo similar a la posición del teólogo casuista Menonita, Stanley Hauerwas. En su discusión de la postura de los Menonitas de no recurrir a las cortes civiles, Hauerwas comentó que los Menonitas toman esta decisión porque su propia identidad como personas de fe prohíbe el uso de los tribunales. Así que la razón por dar prioridad a un principio de fe sobre otras autoridades en una metodología casuística, tiene que ver con la identidad de uno como persona. La identidad de la persona establece un criterio para distinguir autoridades más o menos graves dentro de un contexto de análisis casuístico, y hay algunas que toman prioridad sobre todos. Esto es un poco diferente, pero similar, a la observación del padre Requena sobre la doctrina de la Iglesia.

JHZA: Ha existido desde hace mucho la discusión entre conocimiento científico y conocimiento intuitivo o común. La diferencia entre “Episteme” y “Doxa”. En bioética, los principialistas han pretendido llegar a conclusiones por la vía racional, es más, científica, en nuestros días de medicina basada en evidencia, para todo se requiere una prueba o demostración antes de la toma de decisiones. Sin embargo, los “doxólogos” son más prácticos y resuelven los problemas por vía de la experiencia (me refiero precisamente a los conocimientos previos, los casos vividos con anterioridad) y la intuición, las emociones o sentimientos; en este sentido los doxólogos, están de acuerdo con lo que decía Blas Pascal, “El corazón tiene razones que la razón desconoce”, o bien “conocemos la verdad no solo por la razón, sino por el corazón”. ¿Será nuevamente esto, lo mismo que la posibilidad de llegar a conclusiones éticamente válidas o correctas no por la lógica deductiva, sino por la lógica analógica? ¿Con qué seguridad podemos tomar decisiones desde la perspectiva doxológica?

RTH: Esta es la gran distinción entre los casuistas y los principialistas. De hecho la metodología casuística no es deductiva de ninguna manera porque esto implica un juego de principios fundamentales desde el cual se puede “especificar” decisiones por inferencia como dicen los principialistas. Pero, como dijiste, esto no implica irracionalidad, sino razón analógica. Normalmente los casuistas usan la palabra “prudencia” (phronesis) en vez de doxa indicando un juicio basado en evidencia de casos paradigmáticos y autoridades de confianza. Prefiero decir razón “de evidencia”, contando como evidencia las autoridades modernas reconocidas en nuestra cultura, y razón analógica por comparación con casos paradigmáticos. Me parece que la razón casuística puede incluir emociones e intuiciones, pero no quisiera insinuar que una decisión casuística es intuitiva en si porque esto puede implicar un subjetivismo, y la casuística está basada en la sabiduría acumulativa de nuestra cultura. Lo importante es que no es deductiva porque no está fundamentada en principios abstractos.

En Platón y Aristóteles “epísteme” (ἐπιστήμη) se refiere al conocimiento científico, frecuentemente en contraste con techne (τέχνη) o el arte de hacer algo y en contraste con doxa (δόξα) que quiere decir creencia común u opinión. Epísteme implica conocimiento justificado normalmente por su inclusión dentro de un sistema fundamentado en principios primarios y evidencia empírica. Doxa implica opinión aceptada comúnmente, y en este sentido es similar a lo que tanto los principialistas como los casuistas indican, con respecto a la ética, por “moralidad

común.”

JHzA: Debo reconocer sin embargo, que el ejemplo de Pascal quizá no sea muy afortunado, toda vez que él mismo criticó severamente a los jesuitas de su época por casuistas, una forma de enseñar la teología moral muy laxa según el propio Pascal, que publicó en su obra “Letras Provinciales”. Según Pascal, los jesuitas a diferencia de los jansenistas, utilizaban la casuística para justificar las confesiones con penitencias muy suaves para los ricos y muy exigentes para los pobres.

La casuística en el campo específico de la medicina creo que sí necesita de los principios, pero como decía, son datos que se dan por hecho y por lo tanto fundamentados previamente; a esto se suma la experiencia previa más la recta razón que, a través de un análisis prudencial, permite llegar a conclusiones razonables. No estoy seguro o de acuerdo en que la casuística no esté obligada a llegar a conclusiones racionales o lógicas, incluso a conclusiones que pueden tener alguna forma de demostrar que son correctas.

RTH: Esto es exactamente lo que la casuística propone, pero de acuerdo con una racionalidad y una lógica no deductiva desde principios éticos básicos. Frecuentemente, desde la época racionalista de la ilustración, la gente piensa que “conclusiones racionales o lógicas” implica necesariamente un sistema nomológico-deductivo como la ciencia. La casuística lleva a juicios probables (con mayor o menor grado) – como la medicina, creo.

JHzA: La prudencia y el principio precautorio son dos valores fundamentales en el análisis de los casos paradigmáticos; se necesita cierta sabiduría, cierta habilidad para poder hacer uso correcto de la lógica analógica, es decir, qué tanto mi caso se asemeja al paradigma y por tanto qué tanto, por esas semejanzas, puedo concluir de la misma manera. El principio precautorio pone del otro lado de la balanza las diferencias entre mi caso y el paradigma y por tanto me obliga a considerar la posibilidad de estar equivocado en mis conclusiones.

La literatura y el cine han sido utilizados también como métodos casuísticos de la moral cristiana. Hubo una época en donde se publicaron a manera de “comics” la vida de los santos y, como te decía, en muchas ocasiones en forma fantasiosa, porque llegaban a extremos como que el bebé no tomaba su leche como mortificación, situaciones imaginarias que no tenían otra

intención más que la de servir de ejemplo de una vida ascética. El cine fue un buen medio, aquí en México todavía seguimos viendo la película “Marcelino, pan y vino”, llena de sentimentalismo, pero que servía de ejemplo a los niños de lo que es la vida de un buen niño cristiano.

Se afirma que la casuística es probabilística, decía, que no pretende llegar a demostraciones o a la infalibilidad. Curiosamente el método científico, desde Descartes hasta nuestros días, también lo es, la famosa demostración científica no es otra cosa sino una probabilidad de estar en lo cierto (con un 95% de seguridad, $p=0.05$) pero no de certeza absoluta. ¿Cuándo tengo un paciente con dolor abdominal en la parte inferior derecha del abdomen, fiebre y náusea, con qué probabilidad estoy ante un caso de apendicitis? Los médicos sabemos que por experiencia si encontramos 100 casos semejantes, el 95% serán apendicitis, pero lo cierto es que hay un 5% de posibilidades de equivocarse. Es más, los cirujanos aceptan que pueden extraer hasta un 10% de apéndices Normales! Si sacan menos, es muy probable que estén dejando complicarse a algunos pacientes, es decir, tomando riesgos de más, pero si sacan más de ese porcentaje, es muy probable que estén simplemente queriendo operar, o necesiten dinero para pagar sus deudas. ¿Es esto relativismo? No, por supuesto, se necesita cierto grado de seguridad, de certeza, pero el problema es que nada puede garantizar resultados.

Esto es algo que me parece muy importante, los médicos estamos obligados a dar Garantía de medios no de resultados. En otras palabras, hacer uso de toda nuestra ciencia, de todos nuestros conocimientos, experiencia y habilidades, pero aun así no podemos garantizar que el resultado será el esperado; habrá solo si acaso algún grado de probabilidad.

RTH: Me parece que en esto la casuística es muy similar a las ciencias. Nunca he entendido por qué los filósofos y teólogos buscan una ética de toda certeza cuando vivimos en un mundo de probabilidades.

JHzA: Respecto a lo que comentamos una vez, quiero empezar por darte mi opinión respecto a la obligación que tenemos los médicos de respetar las decisiones de nuestros pacientes. Y como cristiano, creo que en la base de ese respeto está precisamente el derecho de cada persona a tomar sus propias decisiones, hecho que es respetado por el mismo Cristo, cuando en esa ocasión que se le acerca un joven y le dice “Maestro *bueno*, ¿qué debo hacer para conseguir la vida

eterna”, Jesús contestó: “¿Por qué me dices bueno? Uno solo es Bueno. Pero si quieres entrar en la vida, cumple los mandamientos”. El joven dijo: “¿Cuáles? Y Jesús le contestó: “No matar, no cometer adulterio, no hurtar, no levantar falso testimonio, honrar al padre y a la madre y amar al prójimo como a sí mismo”.

El joven dijo: “Todo eso lo he guardado, ¿qué más me falta? Jesús le dijo “Si quieres ser perfecto, vende todo lo que tienes, repártelo entre los pobres y tendrás un tesoro en el Cielo. Después ven y sígueme”. Cuando el joven escuchó eso se marchó triste, porque era muy rico (Mt. 19:16-22).

La mayoría de los lectores han centrado la reflexión en las palabras que pronuncia después, respecto a que es más fácil que pase un camello por el ojo de la aguja, a que un rico entre al Cielo. Sin embargo, a mi me parece más importante, lo que Jesús NO dijo.

Para empezar, Cristo reconoce que el joven es un buen muchacho, porque le dice, “Si quieres ser perfecto”, es decir, es bueno pero le falta perfeccionarse. En segundo lugar, ese reconocimiento es tal, que lo invita a formar parte de sus Apóstoles. Le dice “Ven y sígueme”, es decir, hazte uno de los míos. Y sin embargo, cuando el joven decide marcharse, no le insiste, no le dice que lo piense dos veces, no le dice absolutamente nada, porque Cristo respeta la decisión que ha tomado.

Cristo, Dios, respeta absolutamente nuestra libertad. Cómo lo dijo San Agustín *“El que te hizo sin ti, no te salvará sin ti”*.

No comprendo, por eso que un médico, especialmente un médico cristiano, pretenda imponer su voluntad sobre la del paciente. Eso es violentar la práctica profesional y no estoy de acuerdo. Los médicos tenemos como cristianos que aprender a escuchar la opinión de nuestros enfermos y respetarla. Comunicarnos efectivamente y eficientemente con ellos, ser capaces de dialogar y llegar a acuerdos, porque aun cuando mi paciente no acepte mi propuesta, no quiere necesariamente decir que lo tengo que abandonar, rechazar, o pedirle que se busque otro médico. No, podemos trabajar juntos de acuerdo a lo que decidamos en conjunto.

RTH: Me gusta mucho tu interpretación del cuento Bíblico que es muy acorde con la postura

casuística como yo la veo.

Y otro versículo bíblico es la dirección explícita sobre su misión de evangelización que Jesús ofreció a sus discípulos en Mateo 10:13-14: “Si la casa es digna, venga vuestra paz sobre ella. Pero si no es digna, vuelva vuestra paz a vosotros. Y en caso de que no os reciban ni escuchen vuestras palabras, salid de aquella casa o ciudad y sacudid el polvo de vuestros pies.” Por supuesto Jesús dijo que esa gente va a ir al infierno, pero no impuso su fe en ellos por fuerza.

El reconocimiento implícito de Jesús de que el joven tiene su derecho a decidir y que no es apropiado presionarlo para unirse a sus discípulos ni para conformar a su regla – su respeto por la libertad del joven, como dijiste – es importante. Pero podríamos anotar que esto no era una situación de “consentimiento informado.” Jesús no dijo, “Estas son sus opciones....” Fue simplemente un reconocimiento de los hechos. Sí, Jesús insinuó que el joven no iba a entrar al Cielo, pero tampoco lo condenó.

Lo importante, en mi opinión, es que Jesús aceptó la decisión del joven. Y este tiene que ver con la actitud de la Iglesia Católica frente a una sociedad multicultural o pluralista religiosamente. La cuestión es sí o no una fe religiosa debe imponer sus principios éticos en personas fuera de la comunidad de fe por medio de la ley. A mí me parece que abogar leyes de acuerdo con la doctrina de una fe cuando estos están en contra de los principios éticos de otra fe no muestra respeto por el derecho de libertad de religión. Estoy pensando en leyes en contra al divorcio o para utilizar los anticonceptivos ilegales.

Como sabes, nosotros casuistas apelamos además a ‘autoridades’ seculares. Así que estoy pensando en una cita de *Benito Juárez*, “Entre los individuos, como entre las naciones, el respeto al derecho ajeno es la *paz*.” En los Estados Unidos hubo políticos católicos de acuerdo con una sociedad multicultural, como Mario Cuomo, John Kerry y John F. Kennedy. Pero frecuentemente hasta los obispos se oponen a esta postura y abogan leyes siguiendo la doctrina de la iglesia.

Esto tiene que ver con la bioética casuista, ¿No? De acuerdo con su perspectiva sobre la probabilidad de decisiones éticas, la casuística está por su naturaleza del lado de la libertad.

JHZA: De acuerdo contigo en que Jesús reconoce las virtudes del joven rico, no le garantiza el cielo pero tampoco lo condena por no aceptarlo; sin embargo, el problema en este último punto es que, enseguida dice "...Es más fácil para un camello pasar por el ojo de una aguja que a un rico entrar en el reino de los cielos". Es decir, a sus discípulos les advierte que, con la decisión del joven, le será muy difícil llegar al cielo, aunque ciertamente no lo ha condenado.

En cuanto a si imponer la moral Católica o cualquier moral religiosa a los demás no estoy de acuerdo. Sería de alguna manera justificar las acciones violentas con las que los musulmanes (algunos) intentar imponer su fe y su moral. Nuevamente, debe haber en la sociedad una "moral común" y bueno, yo como cristiano, como católico en todo caso promuevo los valores y en general la moral cristiana como un "plus", un extra que podría hacer de nuestra sociedad algo mejor, pero esto no lo puedo imponer; Cristo mismo no vino al mundo a una cruzada sino a invitar, hizo una llamada, y respondieron los que quisieron. Pero respetó totalmente a la sociedad de su tiempo, trabajó 30 años para comer, pagó impuestos, respetó las leyes de su sociedad, es decir, participó de esa "moral común" a la que nos hemos referido. Pero le mostró al mundo que había algo mejor, solo eso, lo mostró, no lo impuso.

Yo creo que los cristianos debemos evangelizar de la misma manera de Jesús. Y los médicos católicos debemos actuar igual, como tú mismo decías, en una sociedad multicultural y pluralista. Hay una escena en la película "Las sandalias del pescador", con Anthony Quinn (mexicano de Chihuahua), en la que hace el papel de un Papa de origen ruso, que al inicio de su pontificado quiere visitar como un sacerdote común las calles de Roma y en una ocasión se encuentra en medio de una vecindad judía donde hay un enfermo en cama, al entrar en su habitación, un familiar por la espalda le advierte que es judío, él se detiene por un instante, luego se acerca a la cama, se tapa los ojos y empieza a rezar en hebreo oraciones para los enfermos, con lo cual se identifica con el enfermo y su familia. Es una película de hace 60 años, pero ya se veía la necesidad de esta cultura amplia y al mismo tiempo respetuosa para poder vivir en este mundo multicultural y pluralista.

RTH: Si uno toma una postura ética universalista y absolutista no es fácil vivir en una sociedad multicultural.

JHZA: Te quería mencionar lo que te comenté respecto a una forma de enseñar moral católica en

México. Se trata de las comics de "Vidas ejemplares". Fue una serie de biografías de santos que se empezó a publicar el 1 de mayo de 1954 por iniciativa del sacerdote jesuita José Antonio Romero. Se publicaron un total de 416 números, aunque algunos fueron pasajes de la Biblia e incluso documentos de la Iglesia; el último número apareció el 25 de marzo de 1974. Sin embargo, la Editorial "Obra nacional de la Buena Prensa" los reimprimió de 1985 a 1998, con la autorización de la casa editorial "Novaro".

Se presentaba en estos comics, la biografía de los santos pero de una manera muy especial, porque se les hacía ver como seres humanos superdotados, místicos que hacían grandes mortificaciones y sacrificios, incluso milagros en vida. La idea era mostrar de una forma romántica (pero poco real) a estos personajes, pero para la cultura del México de los años 1950 y 1960 resultaba tener buen impacto entre las clases media y entre los más pobres.

Por otro lado puedes consultar el sitio www.vidasejemplares.org. En él encontrarás también las biografías de los santos católicos y links a sitios del Vaticano, pero se trata de información más seria, más formal, menos romántica, más apegada a la realidad. Esto es casuística pura.

RTH: Sí, las "vidas ejemplares" es buena manera para enseñar la moralidad – muy casuística. La práctica medieval en los seminarios y órdenes religiosas era a través de conferencias y debates por toda la comunidad una vez por semana o más sobre casos morales ejemplares – la casuística fue muy importante como vía educativa. Y la apelación a las autoridades usada por argumento casuístico incluyó referencias a las vidas de los santos y a eventos y parábolas en adición con referencias a los dictámenes de los filósofos y teólogos.

Esto también me hace recordar el asunto de la psicología cognitiva del desarrollo moral según Jean Piaget y Lawrence Kohlberg, y la ética feminista de Carol Gilligan. Kohlberg describió el desarrollo moral como una serie de etapas progresivas: (1) premios y castigos, (2) reciprocidad, (3) modelos ejemplares, (4) reglas y leyes, (5) principialismo democrático, (6) universalismo. Esto es interesante con respecto a la comparación de la casuística con el principialismo, porque cada nivel más alto parece más principialista y las "Vidas Ejemplares" caben dentro del estadio tres. Entonces se podría considerar la casuística como una etapa rumbo al principialismo de la ética teórica.

¡Pero no lo es! La crítica de Carol Gilligan mostró que la ética de “caridad” o de relaciones y redes de obligaciones es muy característica del pensamiento moral de las mujeres. En sus investigaciones, se califican o evalúan las respuestas de las jóvenes mujeres como nivel 3 (vidas ejemplares), mientras los jóvenes hombres como nivel 4 (de leyes y reglas). La ética principialista es ética de reglas, normas y leyes – es ética machista y teórica, y no toma en cuenta suficientemente el contexto de las decisiones ni las relaciones establecidas entre personas en familias. Por lo tanto, el desafío de la ética feminista (tanto de hombres, como de mujeres) es un desafío a la ética teórica de Mill, Kant o Aristóteles – es un paralelo del desafío de los casuistas a la ética principialista. Las decisiones morales son mucho más que “sigan las reglas”; la moralidad requiere prudencia, intuición y emociones.

Voy a dejar a tu juicio sí hay o no un paralelo en la ética católica entre las reglas de la doctrina y los juicios de conciencia, o el catecismo moral y la casuística de “Vidas Ejemplares.” ¡Yo estoy con las monjas!

JHzA: Desde la perspectiva casuística ¿Qué hace correcto a un acto correcto? ¿Lo razonable de la lógica analógica es suficiente para tomar decisiones tan importantes como las que tienen que ver con la vida y la muerte?

RTH: Esto va al grano de la diferencia entre el principialismo y la casuística. Para los casuistas no existen principios absolutos ni universales que justifiquen una decisión sobre un acto. Sé que para los filósofos metafísicos y los teólogos es difícil imaginar una justificación de un acto sin principios universales, sin fundamentación en principios básicos. Pero es así en las ciencias: justificación por evidencia y por aceptación de teorías por parte de la comunidad de ciencia (las autoridades). Como base de mi perspectiva casuística (perspectiva constructivista-social) tengo que decir que esta es la condición de la naturaleza humana. Tenemos juicios de confianza, principios de medio alcance y máximas de nuestra cultura, pero no tenemos absolutos ni universales. Los filósofos y teólogos tienen, en mi opinión, una obsesión por absolutos y universales que no existen. Para confesar una fe cristiana no es necesario pretender certeza absoluta: Por eso se llama la fe “fe.” Aun hay mucho de desconocido con respecto a la vida. A veces puedo tomar una decisión basada en un análisis casuístico con toda confianza en mi postura. Pero hay otros casos por los cuáles tengo nada más una opinión de probabilidad. Y hay

problemas sin respuestas también. Lo que hace correcto a un acto correcto – en cuanto que sea correcto – es si la decisión está de acuerdo por analogía con casos paradigmáticos y con opiniones de las autoridades de nuestra cultura (incluyendo, si uno es miembro de una comunidad de fe, la doctrina de la fe). Esto es suficiente para tomar decisiones importantes porque es todo lo posible – como haces tú los diagnósticos y tratamientos médicos.

JHZA: ¿La casuística no se convierte entonces en una salida "fácil"?

RTH: De ninguna manera; de hecho es más difícil. En vez de pensar solamente en principios y especificaciones, como metodologías deductivas, el casuista tiene que investigar toda la historia del asunto – casos, leyes, opiniones, códigos, informes, etcétera, además de los principios. Tú has visto mi análisis del caso de síndrome de Patau: es un proyecto grande – y, de hecho, tenía que limitar mis consideraciones a las más importantes. Igual por el caso de maíz transgénico: no pude incluir ni 20% de las investigaciones científicas más importantes. La casuística es mucho más científica que la ética principialista. Uno tiene que hacer sus tareas. Por comparación, según la metodología principialista, es posible teorizar en vez de investigar. De hecho, cuándo los principialistas están haciendo análisis de casos particulares o asuntos generales, su análisis es muy casuístico – como el ejemplo del Padre Drane sobre la honestidad.

JHZA: ¿Dónde quedan los universales o los absolutos, o es que todo es relativo, contextual, circunstancial y temporal? Cuando planteo en una situación en particular (caso) una solución para mi paciente argumentando la analogía con otro caso ¿es suficiente para que comprenda y decida libre y adecuadamente?

RTH: Sí, en un sentido es relativo y contingente en el contexto – exactamente en el sentido en el cual tus diagnósticos y recetas son relativas a los libros de textos de la medicina, a las investigaciones médicas, a opiniones de médicos de autoridad y al cuerpo de conocimiento actual de la comunidad de medicina. ¿Qué más hay? No pretendo un conocimiento fuera del espacio y el tiempo – conocimiento metafísico y no contingente. ¿Por qué se espera que el conocimiento moral sea más absoluto que otro conocimiento, o que los juicios morales sean fundados más seguramente que los juicios de un médico o que las decisiones de un piloto de un barco (como dijo Aristóteles)? Somos seres humanos falibles, imperfectos, inseguros. Mi fe cristiana es mucho más ética que metafísica, pero dentro de este ámbito debo hacer lo que puedo para tomar

decisiones apropiadas con respecto a la razón y la prudencia usando toda la evidencia disponible.

JHzA: Aquí cabe mencionar como está actualmente el nivel de evidencia en la ciencia en general, o en medicina en particular. Se clasifican por letras de la A a la E donde la A tiene el mayor grado de demostración, casi siempre basada en estudios de metaanálisis o ensayos clínicos controlados aleatorizados (ECCAs), el nivel B son grandes encuestas o ECCAs de menor tamaño y así hasta llegar a la E donde se encuentran las opiniones de expertos. Sin embargo, estoy de acuerdo contigo ya que en el nivel A es donde más se necesita de la estadística, es decir, de la certeza probabilística científica que, aunque muy cercana a la verdad, no tiene el nivel de absoluta.

¿Es posible que puedan convivir el principialismo o el universalismo como base, y la casuística como una especie de herramienta práctica?

RTH: Sí, creo que sí, pero no dentro de un sistema de ética teórica. Tenemos que considerar esto desde una perspectiva ecuménica. La casuística, por supuesto, acepta el “uso” de principios o, como dice Jonsen, “máximas” aunque no de manera deductiva (por especificación al caso) dentro de una metodología sistemática. Y creo que el principialismo (como es practicado por Beauchamp y Toulmin, y por James Drane) tiene que prestar atención a las “autoridades” en el sentido en que las he explicado. Al menos en sus libros hay mucho análisis casuístico y admiten que a veces no es posible lograr una respuesta más que probable a un problema. Así que, como cosa práctica, hay bastante tierra común.

De tal manera que, con respecto a la convivencia del principialismo y la casuística en un contexto cristiano, creo que es posible. En la Biblia, la ley de Moisés está compuesta de principios, del mismo modo que Jesús anuncio los requisitos de la moralidad cristiana en principios. En Mateo 5, por ejemplo, se encuentran los siguientes principios: No se enojen, reconcíliense con los demás, paguen sus deudas, el divorcio sólo en caso de infidelidad, no vayan a los tribunales, amen a sus enemigos; y en Lucas 6, no juzgar, sino perdonar. Estos son principios de la ética cristiana. Sin embargo, sugiero dos puntos: Primero, ha habido tanto interpretación, comentarios y disputas sobre la aplicación de estos principios para indicar que los principios no aplican directamente a casos de hoy. Es necesaria la “especificación” como la llaman los principialistas, y por eso se necesita una metodología casuística. Segundo, en la Biblia

hay muchos más casos que principios -- ejemplos y parábolas. En el Capítulo 10 de Lucas, Jesús anunció un principio central de la vida moral: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con todas tus fuerzas, y con toda tu mente; y amarás a tu prójimo como a ti mismo.” Pero cuando su interlocutor le preguntó “¿Quién es mi prójimo?” Jesús no respondió con definición ni con especificación, sino con la parábola del buen samaritano – un caso paradigmático.

Se puede decir que la Iglesia (todas las iglesias) ha convertido la casuística de Jesús en principios de una ética teórica. Los Papas, las Encíclicas de la Iglesia Católica y los concilios de las iglesias protestantes no hablan en parábolas ni en casos paradigmáticos, sino en principios. Y por eso han removido la prudencia de la ética aplicada reemplazándola por doctrina principialista.

JHZA: Pero en tu Iglesia, la Comunión Anglicana, sin especificación oficial de principios cristianos, hay desacuerdo, divisiones y rupturas sobre la ordenación de las mujeres, la homosexualidad, la liturgia, el aborto, etcétera incluso casos legales con respecto a quién es propiedad de las iglesias. Lo que tú llamas una comunidad de fe, de hecho, no existe, no es comunidad. Es un gran divorcio o guerra civil. ¿Cómo se encuentra identidad cristiana dentro de este tipo de sociedad: es cada quien por sí mismo?

RTH: Tienes razón, una guerra eclesiástica. Nadie puede pretender que la iglesia anglicana es infalible, porque no tiene doctrina común. En serio, la falta de acuerdo ha dejado a la comunidad sin centro moral. Hay personas en mi iglesia con las cuales no comparto casi ninguna moralidad común. Tengo más en común con la comunidad de algunos partidos políticos, o con grupos con los cuales comparto perspectivas sociales: y algunas de estas personas son religiosas y otras seculares.

Entonces, para explicar cómo es posible combinar una casuística con una fundamentación principialista en alguna manera, sería necesario explicar cómo encaja, cómo juegan juntos. Al inicio se puede decir que en casos o asuntos en los cuales no existen reglas ni normas de principio doctrinal, es posible, y de hecho, necesario aplicar una casuística cristiana.

Segundo, cuando existen principios doctrinales, todavía es necesaria una casuística en su aplicación (comparación de casos y consejo de personas de confianza). Esto parece similar a la

casuística clásica. ¿Puedes darme ejemplos de estos tipos de casos? Es grande o muy limitado el ámbito en el cual hay enseñanzas específicas del magisterio de la Iglesia Católica que aplican a la bioética?

JHzA: En primer lugar no creo que sea moralmente incorrecto que a partir de las enseñanzas casuistas de Cristo no se puedan sacar conclusiones generales, es decir, principios detrás de los cuales está la manera de razonar o de actuar del propio Cristo. Pero además, llegar a estos principios permite al creyente tener una base racional sobre la cual fundamentar sus actos. Y, aun más, han permitido crear una base sólida doctrinal que ha servido de guía a la Iglesia católica por siglos.

En los últimos años, las enseñanzas de Juan Pablo II, sin dejar de lado los principios, ha dado muestras clarísimas del uso de la casuística, baste solamente echar una mirada a documentos como la *Donum vitae*, sobre técnicas de fertilización asistida, o la *Evangelium vitae*, que para mí es una síntesis de la enseñanza de la Iglesia católica en bioética.

RTH: He dicho que considero una combinación de metodologías principialista y casuística posible -- “pero no dentro de un sistema de ética teórica.” Esto quiere decir que si determinamos que un caso no cabe dentro de un principio doctrinal, entonces vamos a buscar respuestas al problema por comparación de casos analógicas y por revisión de opiniones de autoridades. Esto es la metodología que he usado en mi análisis del síndrome de Patau, y la diferencia es que no estaba buscando subsumir el caso bajo un principio general, sino por razón inductiva. ¿Estás de acuerdo con la metodología de análisis en este caso?

JHzA: El uso de casos clínicos ha sido un método de enseñanza clásico en medicina. En los últimos años para el análisis ético y la toma de decisiones. Si la discusión está siendo llevada solo por médicos seguramente utilizarán el razonamiento analógico, pero no aplicarán principios éticos o filosóficos generales, porque no es su área de conocimiento. Si participa un filósofo seguramente podría señalar que en alguna circunstancia podría apelarse a algún principio o norma en particular, en cambio si hay un teólogo muy probablemente aportará principios religiosos. Todos los puntos de vista son válidos al momento de discutir un caso en particular. Es más, si el mismo caso es analizado solo por filósofos, a ellos les interesará más las teorías o principios y no tanto directamente la toma de decisiones o los aspectos tecno-científicos.

Los puntos de vistas de principialistas y casuistas, de filósofos y médicos en el campo de la Bioética es precisamente su principal virtud. En un mundo multicultural y tan polifacético es importante no solo saber escuchar, sino incluso incorporar las perspectivas de los demás. Qué bueno que existan tantas opiniones porque esto enriquece la discusión, por eso creo que no conviene ni siquiera intentar esa idea de una ética común o universal.

Con respecto a la ética universal de Jim Drane, me parece que está en la misma línea de Leonardo Boff, Hans Kung y otros cristianos (posiblemente ya no católicos, o ni siquiera cristianos, ya que por ejemplo Boff y Kung están excomulgados) que han intentado una ética universal, una ética común. Sustituir la "Carta de la Tierra" por los 10 mandamientos de Moisés. El consenso me parece algo bueno siempre y cuando sea posible alcanzarlo. No es lo mejor ni siquiera indispensable, ya que, incluso desde la perspectiva casuística, es posible llegar a encontrar más de una alternativa de solución éticamente correcta, por lo que no se necesita consenso. En segundo lugar, los asuntos a tratar en ocasiones son tan graves que superan con mucho lo puramente consensual. Tercero, existen posturas a las que los involucrados no pueden renunciar sin dejar de pertenecer a su propio grupo, por ejemplo, los cristianos no podemos renunciar a aspectos de fe y a los doctrinales sin correr el peligro de abandonar la Iglesia, como les pasó a Boff y Kung, por lo tanto, por ahora (y creo que es algo definitivo), me parece imposible alcanzar una ética universal o común a todos.

RTH: Se usa la palabra "universalismo" en dos sentidos. Uno es cuando un filósofo o teólogo teórico insiste que sus principios y juicios aplican a todas las personas del mundo a pesar de las diferencias de sus religiones o culturas. Otro es el sentido empírico cuando un moralista o antropólogo dice que existe un acuerdo universal sobre un principio o un juicio. Hay problemas con los dos: El primero es obviamente una afirmación (muy egocéntrica en mi opinión) teórica y por toda la historia de la ética occidental dicho universalismo de teoría no ha existido. Lo más exitoso fue la teoría de la ley natural, pero eventualmente no hubo ningún acuerdo de lo que es natural. (Natural, según la teología católica, quiere decir de acuerdo con el juicio de la Iglesia – la Iglesia define lo que es "natural" y lo que no es.) El problema con el segundo sentido – el sentido empírico – es que existen pocos principios verdaderamente universales y estos no son suficientes para construir respuestas a los problemas morales de hoy.

En mi humilde opinión, el universalismo no es posible ni necesario. Tengo bastantes problemas decidiendo lo que yo debo hacer y lo que yo debo aprobar en mi propia cultura. No necesito decidir ni dictar por todo el mundo. Voy a dejar juicios universales a Dios.

JHzA: En esto estoy totalmente de acuerdo contigo, incluso la Iglesia en los últimos años ha abandonado (no del todo) estas ideas y aceptado que, aunque existan aspectos dogmáticos, la aplicación particular de la doctrina, es decir, lo que corresponde a lo pastoral, es casuista, lo cual no quiere decir que acepte cierto relativismo o se haya vuelto tolerante. Tolerancia no es indiferencia y convicción no es intolerancia. Puedo tolerar y comprender los puntos de vista de los demás aunque no los comparta, pero pido lo mismo del otro lado, que respeten y comprendan los míos. Así, podríamos llegar a una sociedad respetuosa sin necesidad de que todos se uniformen de color caqui (como los uniformes militares). Es más, las diferentes perspectivas, las diferentes éticas han sido las que han colaborado al progreso en esta disciplina o ciencia (según se quiera ver a la ética). Por lo tanto, no comparto esa intención de mi maestro Drane.

RTH: Entonces, es posible que individuos, por sus propias razones o incluso por su entendimiento de la fe, se encuentren al margen o afuera del ámbito de la fe definida por doctrina oficial. Esto es un problema tanto por los individuos como por la iglesia. La solución es que los individuos tienen que declarar que se han separado de la comunidad o la comunidad tiene que excomulgarlos. Puede ser por falta de fe (ateísmo), por no estar de acuerdo con una doctrina principal (unitarismo, Jansenismo, encarnación, etc.), por actos contrarios a la doctrina (divorcio, uso de anticonceptivos), por juicios morales opuestos a la teología moral (sobre sacerdotisas, homosexualidad, castidad) – sean estas últimas decisiones personales o conclusiones de una racionalidad casuística. Y estos pueden ser actos u opiniones de conciencia, ¿no?

JHzA: Hay asuntos dentro de la Iglesia que no son digamos “fundamentales”, por ejemplo el asunto del Purgatorio, que aunque está en el Catecismo y se habla de un fuego purificador, apoyados en algunos textos bíblicos y en especial en los concilios de Florencia y Trento, no está del todo claro de qué se trata. Por lo que habrá quien incluso no crea en el Purgatorio sin faltar gravemente a la fe católica. En cambio existen otros en donde la excomunión es inmediata, como decía antes respecto del aborto. Por lo mismo creo que los aspectos doctrinales y especialmente los de fe tienen que estar apoyados en forma racional (aunque la fe muchas veces no es asunto de

la razón), de tal manera que se establezca una estructura mental que no choque entre sí, que no entre en conflicto. Estoy de acuerdo contigo en que cuando algo entra en conflicto es conveniente manifestarlo, creo que lo peor que le puede ocurrir a un cristiano es vivir con dudas de fe, debe ser un terrible conflicto interno. Y esto aplica para un médico católico, o para cualquier médico cristiano, donde en algún momento una decisión implique confrontarse con su fe.

RTH: Recientemente, en el contexto de mis investigaciones de la casuística clásica, me doy cuenta de una manera diferente de la postura religiosa con respecto a la relación de una persona de fe a los principios doctrinales de su iglesia. La perspectiva del teólogo metodista y casuista cristiano Stanley Hauerwas es muy instructiva como interpretación de la relación de una persona de fe con los principios éticos de su comunidad. Hauerwas explicó que la solidaridad de una persona con su comunidad de fe no es algo optativa, como uno de sus intereses o sus actividades. La fe forma parte de su propio ser – es la definición de quién es esta persona. Separarse de su fe es separarse de sí misma.

En la sociología nos referimos a grupos primarios y secundarios. Grupos primarios, principalmente la familia y amigos íntimos, son fundamentales en el proceso de socialización – en el desarrollo humano. Uno no puede separarse de su grupo primario sin perder su identidad. Por contraste, grupos secundarios tienen en común intereses o transacciones – son grupos instrumentales. La comunidad de fe puede ser grupo primario o grupo secundario dependiente en la formación y la naturaleza del individuo. Si la fe es primaria en la vida de una persona es entendible que no puede separarse de la cultura moral de su comunidad.

Uno de los fundadores de la sociología en los EEUU, Charles Horton Cooley, a la vuelta del siglo veinte estuvo muy preocupado por los efectos sociales de la industrialización y la urbanización así como de las presiones que estos fenómenos estaban poniendo en el desarrollo humano y la solidaridad social. Designó a los grupos primarios “moralmente valiosos” afirmando que uno no puede separar el “yo mismo,” dijo, de sus grupos primarios sin pérdida del “yo mismo.” (*The self cannot be separated from its primary social relations.*)

JHzA: Exacto, esto es a lo que me refiero, hay situaciones posturas o decisiones que una vez tomadas pueden colocarte fuera de tu comunidad. O eres católico o no lo eres. Pero esto tiene un

significado aun más profundo, en muchas ocasiones he manifestado que una persona es lo que es y de una manera “misteriosa” es en parte su padre, su abuelo, su bisabuelo. Uno nace en familias, que tienen valores y tradiciones, uno tiene un linaje, una historia que de alguna manera contribuye a la formación de la persona. ¿Por qué razón los hijos nacidos por técnicas de fertilización asistida buscan cuando son adultos a sus padres biológicos? Porque necesitan saber de dónde vienen, quiénes son, a qué linaje pertenecen. De acuerdo, en este caso no es posible renunciar a estos grupos primarios en especial a la familia sin dejar de ser lo que se es. Pero en los secundarios pasa algo semejante aunque posiblemente no a nivel personal o interior, es decir, si sacrifico los valores o principios de mi grupo secundario puedo dejar de pertenecer a ese mismo grupo. Es una especie de traición a los valores y principios del grupo. Y esto es algo que involucra a clubes sociales, partidos políticos, etc. Pero en el caso de la religión, me parece que se trata de un grupo intermedio entre los primarios y secundarios porque la religión es algo tan íntimo como yo mismo; Dios me conoce a mi mejor que yo mismo, mi fe es a mi casi tanto como mi cuerpo lo es a mí (o debiera serlo si efectivamente hablamos de fe). La fe, como otros valores, está por encima de mí mismo, de lo contrario no podría entender a los mártires que dan su vida por su fe (algo parecido es la Patria, por eso hay héroes de la Patria). Si yo traiciono mi fe, efectivamente no dejo de ser yo, pero si soy otro. Parece contradictorio, pero en mi caso personal, si bien no expreso mis opiniones como católico, esas mismas opiniones siempre están de acuerdo con mi fe católica. Por ejemplo, cuando inicié mis clases de Bioética en la Facultad de Medicina, el único libro de Bioética en México era el de Ellio Sgreccia y yo no podía llevar a una universidad pública un libro de Bioética católica, porque no todos estarían de acuerdo; por eso me decidí a escribir un libro que dijera lo mismo, pero desde una perspectiva laica y, en lugar de tener referencias a documentos de la Iglesia, tenía citas de revistas científicas. Decía lo mismo pero desde otro ángulo y de esa manera no traiciono mi fe y puedo participar en el diálogo propio de la bioética con participantes de otras religiones e incluso con participantes que no tengan perspectiva religiosa, dado que el mundo es cada vez más multicultural y plural.

RTH: Creo que la discusión de Hauerwas sobre los juicios éticos y la comunidad no es solamente de una perspectiva religiosa. El “sentido de comunidad” caracteriza la casuística en general; las máximas generales que la casuística emplea tienen sus orígenes en el contexto común. Es igual ser miembro de una sociedad occidental liberal, o incluso ser heredero de la cultura occidental, y

basar los juicios morales propios en la "moralidad común" (Beauchamp y Childress) o en las intuiciones de la propia sociedad (Brody) o en los valores de la sociedad común (MacIntyre). Uno puede fácilmente apreciar las muchas diferencias entre las perspectivas occidentales y no occidentales en este sentido. Es aceptada (salvo tal vez por aquellos que todavía piensan que los principios éticos deben ser universales) que el oriente y el occidente viven por valores distintos. Tal vez entre católicos y anglicanos hay cierta tensión porque creemos, siendo miembros de la misma cultura occidental, que debería haber más acuerdo entre nosotros. Tenemos que aprender a aceptar nuestras diferencias. El problema es el universalismo – o la suposición del universalismo – tanto del principialismo de la ética teórica occidental como de la ley natural de la teología moral.

JHzA: Estoy de acuerdo contigo en que la idea de Hauerwas es más general y no aplica solo a lo religioso. A pesar de que me identifico con las ideas, no puedo dejar de lado (quizás por mi formación o de-formación) el asunto del universalismo. En lo personal creo que uno de los graves problemas del siglo XX fue precisamente la pérdida u olvido de los absolutos, de los universales, con lo cual la sociedad, particularmente en occidente, perdió el rumbo, perdió un asidero. En mi opinión la sociedad a lo largo de la historia entra en crisis por dos razones, porque pierda la estructura social o por pérdida de la cosmovisión, y en este último aspecto la sociedad occidental fundó su cosmovisión, particularmente en el occidente cristiano, en Dios. Decía en una clase en el CISAV donde estuviste, que la verdad es única e independiente del observador, y ponía el ejemplo del daltónico que ve roja la hoja de un árbol; por más que le insista de que es verde él me dirá que es roja porque efectivamente la ve roja. La única solución es una "teoría" intermedia, un espectrofotómetro que demuestre la longitud de onda a la que la hoja absorbe la luz y encontrar entonces que esa longitud de onda corresponde al verde. Aunque la verdad sea única y una de las dos partes tenga la razón, esto no debe ser motivo de enfrentamientos, por el contrario el reconocimiento de las dos perspectivas nos permite reconocer la existencia del daltonismo. Por lo mismo no puedo dejar de lado el principialismo de la teoría ética occidental y la ley natural de la teología moral porque creo que son verdaderas. Sin embargo, también creo, como te decía antes, que es por prudencia que esos principios o valores deben ser aplicados con juicio en los casos particulares.

RTH: Quizás hemos llegado al mismo punto del dialogo entre Jonsen y los principialistas. De

hecho, en la práctica no hay mucha diferencia entre un principialismo bastante modificado en respecto a su aplicación y una casuística que emplea principios generales como máximas *prima facie*. Creo que puedo identificar cómo mi punto de vista personal se basa en algunos de los valores inherentes en las tradiciones de la cultura occidental. Hace algunos años hice un estudio de investigación empírica en el cual hice una comparación entre las actitudes de los médicos de Estados Unidos con las perspectivas de los médicos mexicanos con respecto a la autonomía del paciente. Uno de los casos presentados en este estudio trata de una mujer de 62 años, que tenía una gangrena incurable en la pierna debida a una condición diabética. Aparte de eso su salud era muy buena, pero ella se negó a la amputación categóricamente, y no iba a cambiar de opinión. Ella iba a morir sin la amputación y comenzó a delirar. Después de su pérdida de conciencia, la pregunta era: ¿deberían su hija y el médico seguir adelante con la amputación contraria a los deseos del paciente? Pues bien, en los Estados Unidos, con su fuerte tradición de autonomía del paciente, la mayoría de los médicos dijo que "No, el paciente ya dio sus órdenes claras y tenía el derecho a rechazar procedimientos médicos." En ese entonces yo estaba muy de acuerdo, aunque, por supuesto, consideré esta decisión trágica para la señora. En México, la mayoría de los médicos, dijeron: "Sí, seguir adelante con la amputación, porque hay momentos en que la familia tiene que proteger al individuo de tomar una decisión muy mala." Bueno, lo interesante para mí es que ahora mismo, después de haber vivido casi diez años en México, me siento más inclinado a estar de acuerdo con los médicos mexicanos. ¿Porqué mi opinión ha cambiado? Es el contexto de la comunidad; ahora aprecio más, o más fuertemente, el contexto familiar de las decisiones y veo la punta de una cultura en la que este valor puede prevalecer sobre la autonomía individual. Hay momentos en que el individualismo puede ser demasiado extremo. Filosóficamente, sigo comprometido con el concepto de John Stuart Mill de la libertad, pero mi compromiso es ahora calificado y más contingente.

JHzA: Es extraño, porque en estos 22 años dedicado a estudio de la ética (bioética) yo estaría de acuerdo cada vez más en respetar la decisión del paciente. He dicho en muchas ocasiones que los médicos hoy día debemos cambiar nuestro enfoque de relación paciente-médico individual, a una de familia-paciente-médico, porque prácticamente ningún paciente está solo, vive y se desarrolla en medio de una familia que sufre y padece junto con el enfermo, y cuando el paciente toma sus decisiones, éstas afectan a la familia. Pero médicos y familia debemos cambiar nuestra

perspectiva respecto del respeto a la libertad de las personas a tomar sus propias decisiones. Sin embargo, el paciente también está obligado a tomar en cuenta a su familia cuando decide qué hacer consigo mismo, precisamente porque no está solo. Yo lo pienso cuando manejo en carretera o, en general, cuando salgo de viaje; debo cuidarme no solo por un compromiso conmigo mismo, sino porque mi familia me necesita, y de muchas maneras. Por tanto es una responsabilidad moral el cuidado de mi salud y de mi vida por lo que significa para los demás.

RTH: Sí, de acuerdo. Pero estaba pensando en el hecho de que la familia va a proteger al individuo de sus propios malas decisiones. A veces es mejor escuchar a la familia que seguir con mis propios deseos. La familia puede protegerme de mí mismo.

JHzA: Claro, estoy de acuerdo, es tanto como si a mí se me ocurre saltar en paracaídas o en parapente, es decir, arriesgar mi vida o mi salud en un juego. Seguramente mi esposa y mis hijos me pedirán que no lo haga y de muchas maneras, es decir, intentarán protegerme incluso de mí mismo. Es necesario el diálogo entre el paciente y la familia, el análisis y la reflexión de la situación y de las opciones, optar idealmente por la mejor, pero la decisión que tome el paciente no siempre será la “mejor” desde otra óptica. En clase siempre uso de ejemplo el caso de un paciente de 86 años con un accidente vascular cerebral, ¿qué desearía el paciente para sí mismo, qué valores propondría? ¿La esposa deseará lo mismo para su marido? ¿Los hijos? Muy probablemente no. Pero supongamos que la que tiene el padecimiento es su esposa de la misma edad ¿Querrá ella para sí misma lo mismo que quería su marido para él? Probablemente no, porque el enfoque masculino y femenino es distinto, pero además, ¿el esposo querrá lo mismo que ella o lo mismo que ella quería para él en el primer caso? ¿Y los hijos lo mismo? Todo cambia por el simple hecho de que sea el papá o la mamá la que esté en esa situación. Por tanto ¿cuál decisión es la correcta? ¿De qué debemos proteger a papá o a mamá? Aquí aplica perfectamente la casuística y el análisis de cada situación en particular. Claro que lo primero es saber si el paciente es competente, ya que si está deprimido o tiene algún otro trastorno mental, posiblemente tome decisiones de las que sí debemos protegerle.

JHzA: Te mandé este artículo respecto a la veracidad en medicina. El autor, el Doctor James Drane, a lo mejor lo conoces, fue mi maestro en el Instituto Kennedy en la Universidad

Georgetown.² Es jesuita y aunque no opina desde la perspectiva de la Iglesia, creo que su punto de vista es totalmente cristiano y católico.

RTH: Me gustó el artículo muchísimo no solamente por su perspectiva sobre el asunto de la honestidad, lo que es más complicado de lo que normalmente se piensa, sino por el desarrollo de la perspectiva del autor. No solamente, como dices, “no opina desde la perspectiva de la “Iglesia” (creo que quieres decir de manera deductiva desde la doctrina), ni principialista a la manera de Beauchamp y Childress. ¡Su metodología real es totalmente casuística! Describe la situación diciendo que la veracidad no está establecida como principio básico de la bioética y, de hecho, fue considerada subordinaría al principio de no-maleficencia porque se asume que decir la verdad iba a dañar al paciente, molestar su tranquilidad y así inhibir su recuperación. Entonces el Padre Drane mencionó el principio de autonomía y el consentimiento informado del paciente y enfatizó la manera en que la honestidad es necesaria para la autonomía. Esto constituye un cambio de circunstancias desde la época de paternalismo cuando el paciente no necesitaba saber la verdad. La discusión de principialismo del autor mostró que es muy difícil deducir respuestas al asunto de veracidad a partir de principios generales. Pero además de casos paradigmáticos de consentimiento informado mostrando la necesidad de honestidad, Drane mencionó casos al contrario – pacientes vulnerables por su condición mental, depresión, tendencias a suicidarse y “el paciente agónico” – como excepciones a la máxima de veracidad. Y tomó en cuenta casos en los cuales es muy difícil comunicar la verdad – casos de medicina genética, por ejemplo – debido a la complejidad de la información o a la situación del paciente que no puede entender correctamente. Entonces, el Padre Drane revisó a las autoridades en un apartado sobre “La Verdad en La Historia de la Ética Médica” mencionando los principios de la Asociación Médica de los Estados Unidos, el Colegio Médico de los Estados Unidos, el código de la Asociación de Enfermeras estadounidense y el “Proyecto de Ley de Derechos del Paciente” de la Asociación Hospitalaria de los Estados Unidos. Discutió las posturas de San Agustín, Santo Tomás, Emanuel Kant, John Stuart Mill e incluso Sigmund Freud y León Tolstói. Creo que no citó casos legales en los cuales fue bien establecida la necesidad de información verdadera para consentimiento informado (Canterbury v. Spence, etc.) – quizás un lapso debido a que no estaba usando la lista

² Dr. James F. Drane (Profesor Emeritus, University of Edinboro, Pennsylvania), Honestidad en Medicina, <http://www.uchile.cl/portal/investigacion/centro-interdisciplinario-de-estudios-en-bioetica/publicaciones/76975/honestidad-en-la-medicina-deberian-los-doctores-decir-la-verdad> (12-10-2012)

de tópicos de Albert Jonsen. Mi punto es que este ejercicio de brillante análisis de ética aplicada es totalmente casuista – ni principialista (aunque toma en cuenta máximas), ni dogmática. Y el punto de vista del Padre Drane es totalmente cristiano y católico como dijiste – un caso paradigmático de un análisis casuístico cristiano.

JHzA: Que bueno que te gustó el artículo de Drane. Estoy de acuerdo contigo y entiendo la necesidad de la casuística. En la moral cristiana, como te he comentado anteriormente, un aspecto es lo doctrinal (principialista-dogmático) y otro muy distinto, pero no separado, lo pastoral (casuista). Hemos comentado el problema del confesor de aplicar los principios y dogmas de la Iglesia al caso particular. Drane hace algo semejante con el tema de la honestidad en medicina, sin negar la realidad y necesidad de esos principios generales, el problema para el eticista es la aplicación de los mismos y en última instancia la solución a problemas concretos (casos).

Déjame decirte además de que informar al paciente se vuelve en ocasiones algo extraordinariamente complejo. Un caso es el consejo genético en donde si se trata de padecimientos de herencia mendeliana, las probabilidades son más o menos fijas, y, aun en este caso, el paciente difícilmente entiende qué significa tener un 25 o 50% de probabilidades de tener hijos con algún padecimiento. Esto se vuelve aun más complicado en caso de herencia poligénica o multifactorial, y un médico o genetista está obligado a informar. Otro ejemplo es el riesgo, por ejemplo, que existe en la posibilidad de desarrollar sarampión postvacunal e incluso meningoencefalitis postvacunal, pero el riesgo es tan bajo que los beneficios de vacunarse superan con mucho los riesgos de alguna de estas complicaciones. Sin embargo, existen grupos, en ocasiones muy numerosos que por estas razones se oponen a las vacunas.

Pero el otro aspecto que señalas, respecto a cuando Drane menciona que en ocasiones hay que diferir la información, es decir, informar después (que no es mentir), o informar paulatinamente en esos casos de pacientes vulnerables, es una forma de actuación prudente. En este caso, recuerdo a Aristóteles cuando decía en la *Ética a Nicómaco*, que "cualquiera puede enfurecer, eso es fácil. Pero enfurecer con la persona correcta, en la intensidad correcta, en el momento correcto, por el motivo correcto y de la forma correcta... eso no es fácil".

La ética casuista no olvida los principios, es más, los necesita, solo los aplica prudentemente a

cada caso en particular.

RTH: Un punto de diferencia entre nosotros, que es, en mi opinión, irreconciliable en el ámbito político, es la cuestión del aborto. (No suelo hablar de esto como una cuestión de ética médica, ya que lo considero una cuestión religiosa.) Entiendo que la posición católica es que la humanidad comienza a partir de la concepción y que el aborto después no es moralmente aceptable, excepto como una decisión en un verdadera situación de doble efecto.

Mi perspectiva es diferente: es que la humanidad no comienza a partir de la concepción, sino es producto de un proceso de desarrollo durante el embarazo. Así que, yo no caracterizaría un embrión de menos de 4 meses como plenamente humano, pero ciertamente podría pensar que después de 6 meses, el bebé tiene características humanas esenciales. Esto quiere decir que no iba a considerar el aborto moralmente imperdonable durante los primeros meses, pero creo que es más cuestionable después de seis meses. También veo esta perspectiva como totalmente consistente con la tradición cristiana histórica. Esta fue la opinión de San Agustín, Santo Tomás, San Jerónimo y las Papas Inocencio III y Gregorio VII. La Iglesia católica no hizo su oposición al aborto un punto de doctrina oficial hasta el Concilio Vaticano I de 1869, 300 años después de la separación del anglo-catolicismo. Así que mi punto de vista anglicano es consistente, en mi opinión, con la enseñanza cristiana antigua.

JHzA: El Concilio Vaticano II, del cual estamos iniciando los festejos porque cumple 50 años de su inicio y 30 años del nuevo Catecismo, surge como una necesidad de que la Iglesia Católica se adecúe a los tiempos modernos. Efectivamente Santo Tomás habló de la “animación retardada”, incluso afirma que se anima primero el embrión masculino y después el femenino, lo cual estaba de acuerdo con una cosmovisión y una antropología propia de la época y obviamente con los textos del Génesis que afirman que la mujer fue creada del costado de Adán. Sin embargo, la ciencia en la actualidad puede afirmar que si hubo un primer ser humano debió de ser mujer, y, respecto al embrión, yo estoy de acuerdo con que hay una persona desde la concepción por lo siguiente: 1) El embrión desde la concepción es humano, es decir, pertenece a nuestra especie; 2) El embrión desde la concepción tiene toda la maquinaria genética para dirigir su propio crecimiento y desarrollo, de hecho es interesantísimo estudiar cómo es que el embrión autodirige su desarrollo y su proceso de nidación y crecimiento; 3) El carácter personal del embrión no

puede adquirirse después ya que no hay nada a lo largo del desarrollo embrionario que lo modifique cualitativamente para convertirlo en persona, es más, de acuerdo con la definición de Boecio de persona como “*Individua substantia rationale naturae*”, la racionalidad es propia de la naturaleza humana, es decir, se es racional por que se es humano, aunque existan etapas del desarrollo o momentos en la vida en que la racionalidad no se exprese o no se ponga en acto, como cuando está uno inconsciente o anestesiado, pero no por ello dejamos de ser personas o seres humanos; y 4) Finalmente y por todo lo anterior, es mi opinión que el embrión es una persona desde la concepción o no lo será nunca.

Ahora bien, por otro lado, cuando se habla del aborto y para ello se expone el argumento del embrión como persona, siempre hay un fin secundario, es decir, una violación, una enfermedad materna o embrionaria, problemas sociales o económicos, etc. Yo creo que si se mira desapasionadamente e independiente de fines secundarios se podría concluir con cierta facilidad y más ante la evidencia científica actual que el embrión es un ser humano, miembro de nuestra especie desde el inicio de su vida.

Entiendo también el punto de vista anglicano, que acepta las enseñanzas de los padres antiguos, posiblemente los primeros 7 siglos de la Iglesia, pero no lo que vino después. Posiblemente sería bueno que discutiéramos sobre la encíclica de Juan Pablo II “*Fides et ratio*” para comprender por qué la Iglesia Católica se ha “modernizado” y aun así, hay muchos cristianos y especialmente muchos católicos que creen que las enseñanzas de la Iglesia son retrógradas o antiguas.

RTH: Pues, la diferencia importante entre las posturas pro-vida y pro-elección no es de nivel filosófico, sino también a nivel político. Esto se ilustra claramente en la reciente elección presidencial en Estados Unidos. La posición republicana es que la decisión de la Corte Suprema que legalizó el aborto (*Roe versus Wade*) debe ser revocada, y que los Republicanos iban a lograr esto a través del nombramiento de nuevos magistrados que van a revocar la decisión. La posición Demócrata fue que las mujeres deben seguir con el derecho a elegir. Lo más interesante fue el hecho de que los dos candidatos a vice-presidente, ambos católicos, difieren en este nivel político. El candidato Demócrata dijo que, mientras que él personalmente se opone al aborto, respetaría la libertad religiosa de las personas que no estaban de acuerdo con su fe; el candidato Republicano, por su parte, dijo que su intención fue hacer el aborto ilegal para todos. ¿Es esto la

diferencia entre una ética de principios universales y absolutos y una ética contingente y modesta? No sé, pero estaba pensando si aplica aquí tu ejemplo del joven rico de la Biblia.

JHzA: Sí, yo creo que aquí aplica. El tema del aborto no es solo religioso, filosófico, científico o político, el aborto como asunto ha tocado todos los ámbitos. Yo comparto la idea del vicepresidente demócrata, porque como católico no puedo imponer mi fe a la fuerza, la fe es un don de Dios, es una invitación que no le ha dado a todos y tengo que respetar a los demás. Además como gobernante se gobierna para todos, creyentes y no creyentes, cristianos, judíos y musulmanes. Aquí podemos ver que el tema del aborto ocupa muchos ámbitos, incluyendo el de la ética médica. Sin ir más lejos, desde Hipócrates se prohibía el aborto por ser contrario a lo que se suponía era propio de un buen médico.

RTH: Una cosa final que no entiendo es esta: Dentro de la estructura de la doctrina católica y las normas católicas, parece que hay asuntos más requeridos y menos requeridos. Por ejemplo, parece que la oposición a matrimonios entre gays es un asunto muy "requisito" -- incluso ahora en los Estados Unidos es motivo de excomunión por tener una opinión a favor de esto. Otros asuntos no merecen excomunión ni incluso por la práctica -- por ejemplo el uso de anticonceptivos.

¿Hay una perspectiva canónica con respecto a qué es más esencial y qué es menos?

JHzA: Tiene que ver con la gravedad de la falta, es decir, que sea contraria a la Doctrina o a la Fe. Así por ejemplo, es un pecado grave el usar anticonceptivos, pero es motivo de excomunión "latae sententiae", es decir, [una pena que sigue una acción automáticamente] sin necesidad de un juicio y declaración expresa de un Obispo (ver Catecismo de la Iglesia, artículos 2270 y siguientes) y lo mismo a faltas tales como enseñar doctrinas contrarias a la fe católica, como ha sucedido con algunos jesuitas o franciscanos que han insistido en enseñar doctrinas que no se identifican con las de la Iglesia como las de la Teología de la Liberación, o a quienes rechazan los cambios instruidos por la Iglesia después del Concilio Vaticano II, como sucedió con la Sociedad de San Pío, encabezada por Monseñor Lefevre. En estos últimos casos sí hay una declaración de la excomunión, que requiere del perdón del Papa, el Obispo o algún sacerdote autorizado. Es decir, que la excomunión no es necesariamente definitiva incluso a gran escala, por ejemplo se levantaron mutuamente las excomuniones el Papa y el Patriarca de la Iglesia

Grecolatina, y ahora es posible que católicos de rito romano o de rito grecolatino acudan a los mismos templos y reciban los sacramentos por sacerdotes de las dos Iglesias. Para mayores detalles hay que consultar el Código de Derecho Canónico que yo jamás he leído, porque tiene que ver con asuntos jurídicos de la Iglesia. Y volviendo a la excomunión *latae sententiae*, es seguro que muchos católicos estén excomulgados sin saberlo, que se atrevan a recibir los sacramentos lo cual implica otra falta grave, la del sacrilegio. Y aquí aprovecho nuevamente para recordarte porqué ser cristiano implica la integridad de la persona, esto es, el cristiano tiene que ser de una sola pieza, íntegro, los bautizados hemos sido incorporados al “cuerpo místico de Cristo”, pero desde antes, Cristo nos conoce mejor que nosotros a nosotros mismos, es más a mí que yo mismo (Isaias 49:1, Jeremías 1: 5 y Salmo 139: 13-17, Gal 1: 15); por tanto, igual que al joven rico, la invitación de Cristo está hecha, y le toca a cada uno responder, pero para ser cristianos debemos ser congruentes con la Fe y por tanto hay aspectos en los que no es posible conceder sin alejarse de la Iglesia.

16

Dos versiones de casuística protestante

Robert T. Hall

I**La casuística cristiana de Stanley Hauerwas****I. Una casuística dialógica**

Stanley Hauerwas, catedrático de Ética Teológica en Duke Divinity School y en el "America's Best Theologian", según la revista *Time* (17 de septiembre de 2001), es bien conocido por su defensa del pacifismo y de la no-violencia. En su obra principal sobre la ética cristiana, *The Peaceable Kingdom* (El reino apacible), y en una contribución a una colección de artículos sobre ética médica, Hauerwas ha sido muy claro acerca de su acuerdo con la perspectiva casuística. Hauerwas menciona los siguientes puntos:

1. La casuística cristiana no es una ética teórica. Según Hauerwas, "La ética teológica ciertamente no es una teoría" Por lo tanto, no tiene sentido preguntarse cómo los juicios morales pueden ser derivados de o justificados por una ética teórica. "Los teólogos cristianos no tienen una teoría de la racionalidad moral [Tienen] una Biblia y una iglesia a la que rinden cuentas."¹ La ética cristiana no es ni siquiera una sub-disciplina de la teología: es la teología en sí.²

2. La ética cristiana no es deductiva desde principios básicos. Escribió Hauerwas, "... el carácter deductivo de gran parte de la filosofía moral contemporánea es la imagen de espejo del fundamentalismo protestante."³ No se puede deducir lo que Dios quiere de alguna revelación

¹ Stanley Hauerwas, *Reconciling the Practice of Reason: Casuistry in a Christian Context*, in Baruch A. Brody, ed., *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, (1988) Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, p. 135.

² Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, (1983) Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, Capítulo 2.

³ Stanley Hauerwas, *Reconciling the Practice of Reason: Casuistry in a Christian Context*, in Baruch A. Brody, ed., *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, (1988) Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, p. 139.

fundamental. "Somos seres históricos que debemos comenzar nuestra reflexión ética en el medio de la historia. No hay ningún punto fuera de la historia en que podemos encontrar un lugar para anclar nuestras convicciones morales. ... Esto implica, además, que la ética cristiana, metodológicamente, no cuenta con un punto de partida."⁴

3. La ética cristiana no pretende ser universal ni absoluta. Puesto que consideró que la ética cristiana está basada en las narraciones históricas de las comunidades cristianas, Hauerwas no afirmó que su perspectiva ética sea universal, sino que consideró tales afirmaciones indicativas de prejuicios culturales y contrarias a la diversidad de la moralidad. Su crítica del universalismo ético aplica específicamente a la base moral común del principialismo.

El énfasis en el carácter distintivo de la ética cristiana no niega que hay puntos de contacto entre la ética cristiana y otras formas de la vida moral. Sin embargo, aunque tales puntos con frecuencia existen, no son suficientes para proporcionar a la ética cristiana un fundamento "universal" basada en la naturaleza humana en sí. Los intentos por asegurar tal ética inevitablemente resulta en una ética minimalista y frecuentemente da apoyo a formas de imperialismo cultural. De hecho, cuando los cristianos asumen que sus convicciones morales particulares son independientes del narrativo histórico, que se justifican por algún punto de vista universal, fuera y libre de la historia, se ven tentados a imaginar que aquellos que no comparten esta ética debe ser particularmente perversos y deben ser coaccionados a hacer lo que nosotros sabemos por motivos universales en realidad deberían hacer.⁵

Hauerwas sustentó que "... los recientes intentos por identificar la ética cristiana con una ética humana universal no reconocen que todas las cuentas de la vida moral dependen de narrativos."⁶ Reconoce completamente que la sugerencia de que "no hay tal cosa como una ética universal ... es profundamente contraria a la dirección principal de la teoría ética moderna, que busca un fundamento de la moral que liberará juicios morales de su dependencia de comunidades históricamente contingentes."⁷ Esta crítica del universalismo ético es especialmente fuerte, quizás porque Hauerwas tiene una teoría igualmente fuerte del fundamento de la moral en la comunidad cristiana; perspectivas casuísticas seculares frecuentemente no cuentan con esta alternativa.

⁴ Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, (1983) Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, p. 62.

⁵ Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, (1983) Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 60-61.

⁶ Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, (1983) Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, p. 61.

⁷ Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, (1983) Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, p. 17.

4. Básicamente la postura de que la moralidad sigue evolucionando históricamente, que es contingente y un producto de la narrativa de una comunidad, es una perspectiva constructivista social. Hauerwas mencionó las similitudes entre su perspectiva cristiana y el comunitarismo del filósofo Alasdair MacIntyre que funda la moralidad en “proyectos compartidos” de la gente en comunidad, aunque, en contraste con MacIntyre, el concepto de comunidad de Hauerwas enfatiza la dinámica y el desarrollo histórico de comunidades de identidad.⁸ La casuística, dijo, no es meramente un intento de juzgar casos dentro de un sistema de principios comunitarios, sino “el proceso por medio del cual una tradición pone a prueba sus prácticas para determinar si estas quedan consistentes o inconsistentes con sus costumbres y compromisos o si estos compromisos requieren nuevas prácticas y comportamientos.”⁹ Y este entendimiento de la dinámica de la comunidad de fe indica un concepto de progreso social coherente con la perspectiva casuista y en contraste con la idea de que el cambio o el progreso social depende en deducciones de principios básicos.

5. La ética cristiana de Hauerwas, en toda su postura acepta el hecho de que las conclusiones son provisionales o probables en vez de ciertas. “La ética cristiana, dijo, nunca es el tipo de meditación por medio del cual uno puede hacer todo correcto.”¹⁰

Una de sus críticas de la filosofía principio-deductiva es que las teorías de los filósofos no pueden tolerar la posibilidad de tragedia moral – la posibilidad de “conflictos morales sin resolución.”¹¹

6. Con referencia solamente a la metodología casuística, se espera que individuos usando la misma metodología puedan estar en desacuerdo. Respecto al caso mencionado abajo, las razones que los menonitas ofrecieron para su práctica de no recurrir a cortes civiles no constituyen una justificación suficiente fuera de la comunidad de fe - fuera del contexto de los valores menonitas. Esto es lo que significa decir que casuistas diferentes pueden llegar a conclusiones diferentes acerca del mismo caso. Se puede usar la misma metodología de análisis, pero si personas pertenecen a comunidades diferentes esto puede conducirlos a decisiones distintas.

⁸ Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, (1983) Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, p. 118.

⁹ Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, (1983) Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, p. 120.

⁴⁸⁰ Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, (1983) Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, p. xiii

¹¹ Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, (1983) Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, p. 22; véanse también *ibíd.*, Capítulo 8.

II. El carácter distintivo de la casuística cristiana de Hauerwas

En el contexto de un coloquio con filósofos Hauerwas se mostró muy explícito con respecto a la pregunta de si una casuística cristiana es posible o no. "... La pregunta es si la creencia en Dios hace o puede hacer una diferencia para decisiones morales y su justificación..."¹² Su respuesta incluyó tres puntos esenciales: La identidad de la persona, la autoridad de la escritura sagrada y el diálogo dentro de la comunidad de fe.

a. La prioridad de la identidad

Como perspectiva ética religiosa, en la postura de Hauerwas existe básicamente un idealismo de virtudes. Por eso, la pregunta inicial no es ¿qué sino ‘¿Qué tipo de persona quisieras ser “Antes de la cuestión de la clase de decisiones que debemos tomar -comentó- es la cuestión de la clase de persona que debería ser.” "La casuística es una actividad necesaria de cualquier posición moral, pero el Estado y la forma en que se hace depende de anteriores presupuestos comunes acerca de la clase de gente que debería ser." ¹³ La virtud, dijo Hauerwas, toma prioridad sobre la decisión, el carácter sobre la elección.

Desde la perspectiva de una ética incondicional se supone que solamente en condición de contestar a la pregunta “¿Qué debemos hacer?” sería posible contestar a la pregunta “¿Qué debemos ser?” Aunque no tengo ganas de discutir que “una ética de virtudes” tiene que tomar prioridad a “una ética de obligaciones,” sin embargo es obvio que un enfoque en la posterior nos ha dejado con pocos recursos para enfrentar a los peligros morales de un mundo violento. En particular, nos falta ver que se puede demostrar las virtudes necesarias en relación con el concepto del bien de una comunidad particular y que este concepto toma forma como relato narrativo.¹⁴

Lo que cuenta como razones para los miembros de una comunidad de fe pueden ser diferentes de las razones de personas de otras comunidades de fe y de las razones que una persona secular daría, porque la identificación con la comunidad nos hace ser lo que somos. Es importante reconocer que los casuistas seculares son también miembros de comunidades - pero sus comunidades pueden ser tradiciones étnicas o afiliaciones políticas, o simplemente la cultura occidental.

¹² Stanley Hauerwas, *Reconciling the practice of reason: Casuistry in a Christian context*. En Baruch A. Brody, ed., *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishing, 1988, p. 136.

¹³ Stanley Hauerwas, *Reconciling the Practice of Reason: Casuistry in a Christian Context*, in Baruch A. Brody, ed., *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, (1988) Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, p. 137.

¹⁴ Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, (1983) Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, p. 22

Optar por formar parte de una comunidad de fe no es solamente la elección de seguir las reglas, sino que es la elección de quién uno quiere ser - la aceptación de una identidad. Cuando se le pregunta acerca de las decisiones morales, las personas religiosas a menudo comienzan diciendo "Yo soy metodista" o "Soy católico" o "Soy budista". Es decir, comienzan a explicar sus decisiones por identificar la comunidad de la que forman parte. Toman tales y tales decisiones porque son metodistas, etc. Las decisiones no son algo aparte de su comunidad de fe. La comunidad de fe es una asociación voluntaria; los individuos quizás son inscritos en una comunidad de fe por bautismo como bebés, pero más tarde las personas siguen siendo miembros como adultos y deciden crear su propia identidad como miembros o fieles dentro de una tradición religiosa.

b. Escrituras como la autoridad principal

Dado el contexto de la identidad de la persona con respecto a su comunidad de fe, se justifican juicios morales cristianos por la autoridad de la escritura sagrada y el diálogo dentro de la comunidad de fe. "Los protestantes no han desarrollado una tradición tan explícita de la reflexión moral [como los católicos y los Judíos] -según Hauerwas- pero por lo general han apelado a la Escritura como la piedra de toque definitiva para sus juicios morales concretos."¹⁵ Sin embargo, esta piedra de toque está claramente mediada a través de las enseñanzas de la comunidad de fe. Hauerwas habla de la "auto-comprensión" de tradiciones religiosas por medio de paradigmas y analogías de las Escrituras Sagradas; ejemplos y casos son centrales en la deliberación cristiana. El razonamiento analógico, dice éste, es cómo la comunidad interpreta los paradigmas y extrae las implicaciones de casos ejemplares.¹⁶ En la perspectiva de Hauerwas, la interpretación de las Escrituras es liberal porque requiere una aplicación de las enseñanzas de los textos a las realidades de la vida actual.

c. La Iglesia como Casuística diálogo cristiano "Las comunidades religiosas -escribió Hauerwas- siempre han generado modos informales, así como extremadamente sofisticados, de la reflexión moral que sólo pueden ser llamados casuística ... Existe una rica literatura que trata

¹⁵ Stanley Hauerwas, *Reconciling the Practice of Reason: Casuistry in a Christian Context*, in Baruch A. Brody, ed., *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, (1988) Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, p. 137

¹⁶ Stanley Hauerwas, *Reconciling the Practice of Reason: Casuistry in a Christian Context*, in Baruch A. Brody, ed., *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, (1988) Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, p. 139.

de cuestiones morales concretas para informar a la conciencia de los fieles."¹⁷ Por lo tanto, la iglesia cristiana es la fuente de la moralidad, no en un sentido institucional, sino como comunidad de gente que comparte una vida común. Dice Hauerwas sencillamente, "La iglesia debe ser una comunidad de discurso."¹⁸

Varios miembros de la comunidad tienen diferentes roles: algunos tienen puntos de vista proféticos, algunos recuerdan la tradición, otros interpretan la Biblia, otros son líderes y otros son los agentes del orden y el debido proceso. Debe haber un proceso consensual dentro de una comunidad de discurso práctico. Las "autoridades" a las cuales los casuistas clásicos apelaban eran voces de la tradición dentro de la cual los fieles tomaban decisiones. El proceso comunitario de la razón práctica puede ser mucho más progresista que la adhesión a principios oficiales. Los cristianos no tienen una "concepción individualista de las virtudes, sino más bien su concepción es comunal."¹⁹ Así que cuando casuistas cristianos aceptan la "autoridad" de su comunidad de fe, no son sólo la aceptación de la doctrina o las reglas de su iglesia. La comunidad de la iglesia es una sociedad pluralista en la que los diferentes miembros se centran en aspectos diferentes de problemas morales y tienen diferentes perspectivas. Tener en cuenta a las "autoridades" significa consultar a varias personas o fuentes, incluyendo la Escritura (y los actuales intérpretes "expertos"), los teólogos que elaboran el significado de los valores de la comunidad, los documentos de la Iglesia que expresan el consenso de la comunidad posición, los predicadores, quienes invitan a reflexionar sobre las propias motivaciones e historias de cómo los miembros de la comunidad en épocas pasadas se han enfrentado a decisiones similares. Las vidas de los santos, por analogía, son casos paradigmáticos. Diálogo puede significar que todos participen en las decisiones, que todos los involucrados tienen voto, o que uno tiene que considerar todos los intereses de la gente y calcular los beneficios y los peligros para todos. Pero, en un nivel más profundo, el diálogo puede decir que las personas son influenciadas en sus propias decisiones e intereses por parte de las opiniones y experiencias de otros - que el todo es mayor que la suma de

¹⁷ Stanley Hauerwas, *Reconciling the Practice of Reason: Casuistry in a Christian Context*, in Baruch A. Brody, ed., *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, (1988) Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, p. 136

¹⁸ Stanley Hauerwas, *Reconciling the Practice of Reason: Casuistry in a Christian Context*, in Baruch A. Brody, ed., *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, (1988) Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, p. 144

¹⁹ Stanley Hauerwas, *Reconciling the Practice of Reason: Casuistry in a Christian Context*, in Baruch A. Brody, ed., *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, (1988) Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, p. 144.

las partes. Esta apelación a la autoridad de una comunidad de fe parecía casi igual a la base del principialismo en una moralidad común o “la moralidad común.” No es auténtico diálogo el mero equilibrio de las pruebas, sumando las autoridades pro y en contra de la gravedad o de las autoridades más importantes.

Ejemplo: La negativa Menonita de utilizar los tribunales civiles.²⁰

Es bien sabido que los Cristianos Menonitas rechazan el uso de la ley o demandas a los tribunales para resolver problemas. Dijo Hauerwas, "La razón por qué está prohibido a los Cristianos Menonitas resolver sus diferencias en un tribunal de justicia, es que esos juicios violan el compromiso con el amor cristiano y la no resistencia como forma básica de las relaciones humanas."²¹ Esta puede ser la postura de una persona no-cristiana con valores del altruismo y no-resistencia -- y por lo tanto, puede ser una razón secular. La ley debe ser obedecida voluntariamente y los menonitas pueden utilizar la ley para buenos propósitos. Hay en este asunto muchas distinciones que requieren de la casuística (análisis del caso particular). Pero el razonamiento, según Hauerwas, es asunto de la comunidad - las acciones deben ajustarse a la enseñanza de la Iglesia. Continuó, "... ninguna acción legal debe llevarse a cabo sin contar con sus observaciones a prueba por una congregación concreta de la gente." Es necesario el diálogo porque “el discernimiento moral es responsabilidad de toda la comunidad.”²² El punto de casuística Menonita es preservar los valores de la reconciliación y de la paz y el evitar la codicia o auto-justificación. Sí, a veces hay ventajas al uso de la ley, por ejemplo, en defensa de los pobres. Hauerwas mencionó un documento de los Menonitas sobre el “Uso correcto de la ley.” Pero es necesario evitar a comprometer los valores: la no-resistencia y la reconciliación.²³ Hauerwas citó el siguiente párrafo desde este documento:

...Las enseñanzas de Jesús y los apóstoles, la naturaleza de la Escritura, la complejidad de nuestra situación y el conflicto entre el egoísmo y el altruismo dentro de cada cristiano combinaron para

²⁰ Stanley Hauerwas, *Reconciling the Practice of Reason: Casuistry in a Christian Context*, in Baruch A. Brody, ed., *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, (1988) Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, pp. 143-45.

²¹ Stanley Hauerwas, *Reconciling the Practice of Reason: Casuistry in a Christian Context*, in Baruch A. Brody, ed., *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, (1988) Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, p. 145.

²² Stanley Hauerwas, *Reconciling the Practice of Reason: Casuistry in a Christian Context*, in Baruch A. Brody, ed., *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, (1988) Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, p. 147

²³ Stanley Hauerwas, *Reconciling the Practice of Reason: Casuistry in a Christian Context*, in Baruch A. Brody, ed., *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, (1988) Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, p. 147.

crear una necesidad específica del involucramiento de una comunidad cristiana o una congregación para interpretar y aplicar la Escritura y para discernir la voluntad de Dios en una situación dada. Aunque el involucramiento de la congregación no asegura la fiabilidad de todas maneras, existe una probabilidad mayor de quedarse abierto al Espíritu renovador de Dios, que con una interpretación literal tradicional, el individualismo o el autoritarismo de los líderes.²⁴

III. Comentario

Hauerwas hizo pocas referencias explícitas a casos paradigmáticos y autoridades fuera de la tradición cristiana. Su enfoque, por supuesto, fue el contexto cristiano de la casuística, pero es seguro suponer que él deseó el mejor análisis de los hechos de cada caso y es evidente en sus obras que tenía en cuenta las opiniones de los bioeticistas no-cristianos y las academias profesionales, junto con los requisitos de la ley. Seguramente no deseó recurrir a los tribunales civiles en casos médicos para determinar la capacidad mental, la negativa de proporcionar el tratamiento fútil o hacer cumplir las decisiones de los tutores apropiados. La confianza de Hauerwas en la guía de la comunidad de fe es otro asunto. La casuística cristiana de Hauerwas implica una fuerte dependencia de la autoridad de la comunidad. Se podría decir que tal confianza socava la autonomía moral individual. Hauerwas, por supuesto, ha señalado que la comunidad de fe en realidad es la fuente de la identidad personal de sus miembros y que uno debe re-considerar la cuestión moral de la autonomía moral con respecto a la identidad cristiana. Esta diferencia de opinión no puede estar resuelta porque es una diferencia de valores personales: la casuista, sin embargo, puede aceptar la diferencia en las definiciones de la autonomía como un hecho irreconciliable. Pero la idea de la confianza en la “autoridad” de una comunidad de fe provoca otras cuestiones. Hay una gran variedad de comunidades de fe, muchos de los cuales no tienen el carácter dialógico que Hauerwas atribuye a los Menonitas o a su comunidad de fe propia. Es muy dudoso que su versión de la casuística cristiana dialógica aplica bien a comunidades de fe con normas morales estrictas, las cuales dan poco de espacio para la deliberación. Aunque la relación de identidad comunal para la toma de decisiones puede ser igual en varias comunidades de fe, el proceso casuístico como método de la ética aplicada no sería la misma sin el contexto deliberativo descrito por Hauerwas. La perspectiva cristiana de Hauerwas ciertamente cae dentro del paradigma casuístico, pero debe tenerse en cuenta que la suya es sólo una variedad de la ética cristiana. Otras teologías morales

²⁴ Citado en Stanley Hauerwas, *Reconciling the Practice of Reason: Casuistry in a Christian Context*, in Baruch A. Brody, ed., *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, (1988) Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, p. 147

son principialista-deductivas desde la doctrina oficial y por eso están muy lejos de la casuística. Sin embargo, para los casuistas seculares, este punto de vista religioso es un recordatorio contundente de la base comunal de decisiones.

II

Joseph Fletcher y la casuística de la motivación

El situacionismo, como método de la ética aplicada, ha sido criticado por protestantes, católicos y filósofos incluyendo al Papa Pio XII y al casuista Albert Jonsen. Básicamente se dice que esta perspectiva elimina toda normativa de la moralidad dejando decisiones a las preferencias personales de los actores.

Al contrario de la opinión popular, el situacionismo del teólogo protestante Joseph Fletcher (1905 – 1991) no era un total relativismo de juicios morales a la situación en la cual el agente se encuentra al momento de la necesidad de una decisión. De hecho, Fletcher hizo un contraste fuerte entre el legalismo (principialismo fuerte) a un extremo de la ética teórica y el antinomianismo al otro, poniendo su propia ética de la situación en el centro entre estas posturas. El legalismo, dijo Fletcher, es una idolatría de leyes o principios, y el antinomianismo es totalmente relativista, confiando solamente en los deseos del actor. El situacionismo, por contraste, se enfoca en el análisis del contexto de un problema moral y aborda problemas desde la perspectiva de motivos.²⁵

Entendido correctamente el situacionismo *puede ser* una variedad de la casuística que merece atención en el contexto del renacimiento del método. Sin embargo, puesto que es posible mantener que el situacionismo es una metodología casuística o que no lo es, revisamos tanto las semejanzas a la casuística del situacionismo de Joseph Fletcher como las diferencias. El situacionismo incluye los siguientes puntos de semejanza con la casuística contemporánea:

1. Igual que otras variedades de la casuística, el situacionismo emplea máximas comunes, incluso principios, como guías o pautas para decisiones, aunque no las usa de manera deductiva. La reacción fuerte al principialismo de los situacionistas fue producto de una

²⁵ Joseph F. Fletcher, *Ética de situación: La nueva moralidad*, Barcelona: Libros Nopal, 1966.
<http://es.scribd.com/doc/105034331/Fletcher-Joseph-Etica-de-Situacion> (19-10-2012)

época cuando los teólogos y filósofos insistieron en éticas teóricas de principios absolutos y universales, y su énfasis en decisiones relacionadas al contexto fue empática, pero no abandonaron por completo la sabiduría cultural.

2. Los situacionistas, igual a los casuistas modernas, rechazaron la idea de un sistema de ética y de todo tipo de fundamento deductivo; consideraron la ética una metodología. Fletcher mencionó al inicio de su libro que el teólogo F. D. Maurice consideró los conceptos de sistema y método, "no sólo como no sinónimos, sino como los más opuestos que pueden imaginarse".
3. Además, los situacionistas, por contraste a las malinterpretaciones de su perspectiva como puro egoísmo, era totalmente pragmatista-utilitarista por tomar en consideración todas las consecuencias de acciones humanas. El amor cristiano, dijo Fletcher, es "calculador". Esto implica, también, el uso de máximas comunes, casos analógicos y comentarios por parte de autoridades de confianza para evaluar las situaciones.
4. El situacionismo comparte con la casuística moderna la afirmación de que la moralidad no trata de pruebas, sino de justificaciones. Escribió Fletcher, "La justificación de decisiones morales no es una prueba, sino una afirmación. Las decisiones éticas buscan una justificación, a diferencia de las conclusiones cognoscitivas que buscan una verificación. No podemos verificar nuestras opciones morales. Podemos vindicarlas, pero no validarlas."²⁶

Fletcher mencionó con toda aprobación la perspectiva de los teólogos que fundan su postura en la comunidad cristiana, diciendo que la comunidad de fe es la fuente del entendimiento cristiano del motivo de amor.

A pesar de las semejanzas del situacionismo con la casuística moderna, debemos reconocer los siguientes puntos de contraste.

- Albert Jonsen caracterizó la perspectiva situacionista como un renacimiento de interés en la casuística, pero dijo por fin que el situacionismo no fue una metodología casuística de verdad. "Donde los casuistas han empleado una variedad de paradigmas morales, principios y máximas, los situacionistas no reconocieron principios generales sino uno único [el amor

²⁶ Joseph F. Fletcher, *Ética de situación: La nueva moralidad*, Barcelona: Libros Nopal, 1966. <http://es.scribd.com/doc/105034331/Fletcher-Joseph-Etica-de-Situacion> (19-10-2012), p. 70.

del prójimo]”²⁷ Además, según Jonsen, los situacionistas, a fin de cuenta, reducen toda la vida moral a la situación sin ver analogías entre situaciones.

- De una manera muy rara, los situacionistas no han renunciado al universalismo. Según Fletcher la única norma absoluta es el amor del prójimo. Se puede decir que en el situacionismo no hay principios universales, porque la norma del amor no es principio, sino motivo. No obstante, esto es todavía un tipo de universalismo.
- La mejor interpretación de la ética de la situación es que no es un método de la ética aplicada, sino de la ética de motivos. En su Capítulo “El Amor es la Única Norma,” Fletcher afirmó claramente que “el amor es una pauta monolítica y exclusivista, la única dotada de valor auténtico, y éste excluye todos los demás bienes, los cuales son siempre inferiores. La ética de situación cristiana reduce la ley codificada en un sistema de reglas, al único canon del amor.”²⁸

Se puede decir que el situacionismo no es casuístico porque no requiere análisis de casos por medio de analogía con casos paradigmáticos o autoridades. Fletcher dijo que hay máximas y pautas disponibles, pero no requirió un análisis casuístico y para los casuistas la justificación de juicios morales queda con el análisis exhaustivo de casos y autoridades. Sin embargo, en su rechazo de antinomianismo, Fletcher indica que su método no es totalmente enfocado en la situación presente en si misma sin referencias a consecuencias o máximas.

En su formulación original como ética cristiana, el situacionismo de Fletcher no se puede separarse de la fe cristiana porque el motivo de amor del prójimo (frecuentemente Fletcher dijo ‘el amor de Dios en el prójimo’) no hace sentido afuera del contexto de la comunidad de fe. Los requisitos del cristianismo no son sencillos. Los que piensan que el situacionismo es laxismo, nunca lo han intentado. Más tarde en su carrera Fletcher se convirtió en pragmatista-utilitarista sustituyendo el amor del prójimo por un altruismo personalista y el cálculo de consecuencias para todos los involucrados. Lo que es diferente en la ética cristiana no es el cálculo de consecuencias, sino el motivo.²⁹

Fletcher explicó las suposiciones filosóficas del situacionismo en cuatro puntos:

²⁷ Jonsen, A. y Toulmin, S. *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. California University Press, 1988, p. 272.

²⁸ Joseph F. Fletcher, *Ética de situación: La nueva moralidad*, Barcelona: Libros Nopal, 1966. <http://es.scribd.com/doc/105034331/Fletcher-Joseph-Etica-de-Situacion> (19-10-2012), p. 101

²⁹ Joseph F. Fletcher, *Ética de situación: La nueva moralidad*, Barcelona: Libros Nopal, 1966. <http://es.scribd.com/doc/105034331/Fletcher-Joseph-Etica-de-Situacion> (19-10-2012), p. 155

- El situacionismo es pragmático en el sentido del cálculo de las consecuencias de actos; el pragmatismo es la estrategia de decisión y por lo tanto forma parte de la metodología.
- El relativismo de la ética de situación, no es relativismo subjetivo (decisiones relativas al capricho del sujeto), sino relativismo en el sentido del constructivismo-social – un reconocimiento de que toda la moralidad, incluyendo la de principios, es un producto social. Por eso el relativismo a la situación es relativismo a la cultura.
- El positivismo del situacionismo indica que la moralidad no es cosa de hechos empíricos ni de deducciones, ni de pruebas. “Cualquier juicio de valor o juicio moral en la ética – dijo nuestro teólogo – no es conclusión, sino decisión.”³⁰
- El personalismo de la ética de situación indica que el objeto de la moralidad es el bienestar del individuo – del prójimo; esto es consecuencia del motivo de amor. Sin embargo, el personalismo de Fletcher no es personalismo en el sentido de una definición cristiana oficial de la “persona,” como se entiende hoy en día en la teología moral del Papa Juan Pablo II.

Al final de cuentas, tenemos que calificar el situacionismo de Fletcher metodológicamente como casuística, pero con enfoque en motivos morales. La ética cristiana difiere de otra ética, dijo Fletcher, “no normativamente, sino motivacionalmente; [...] es distinto de otras moralidades solamente debido a sus razones para actuar rectas, no por sus criterios de actuar rectas.”³¹(156)

Esta ética es distinta de cualquier otro ethos, no por sus normas, sino por su motivación. [...] La ética cristiana sólo se diferencia de las demás moralidades por la razón que aduce para obrar rectamente, pero no por los modelos de rectitud moral que nos propone.”³²

Según Fletcher, el amor cristiano no es algo emocional ni afectivo. El amor, dijo, es la bondad o la amabilidad – actuando por el beneficio o en los intereses de otros, el altruismo. Y la justicia implica que es preciso tomar en cuenta a todos involucrados o los afectados por una acción. Y ‘tomar en cuenta’ en su turno, implica un cálculo de beneficios y daños (tanto de fines como de medios). Y por eso es necesaria toda la información disponible -tanto los hechos como

³⁰ Joseph F. Fletcher, *Ética de situación: La nueva moralidad*, Barcelona: Libros Nopal, 1966. <http://es.scribd.com/doc/105034331/Fletcher-Joseph-Etica-de-Situacion> (19-10-2012), p. 47

³¹ Joseph F. Fletcher, *Ética de situación: La nueva moralidad*, Barcelona: Libros Nopal, 1966. <http://es.scribd.com/doc/105034331/Fletcher-Joseph-Etica-de-Situacion> (19-10-2012), p. 156

³² Joseph F. Fletcher, *Ética de situación: La nueva moralidad*, Barcelona: Libros Nopal, 1966. <http://es.scribd.com/doc/105034331/Fletcher-Joseph-Etica-de-Situacion> (19-10-2012), p. 239

máximas de moralidad y consejo de los sabios. “El amor calculó los intereses del prójimo,” comenta Fletcher frecuentemente.

Comentario.

Se puede revindicar que la perspectiva de Fletcher no es una casuística de verdad porque implica que es necesario abordar asuntos morales en cada situación de nuevo, sin precedentes, sin características comunes con otros problemas, sin investigación, y que se toma decisiones solamente con respeto a los rasgos presentes.³³ Esto puede excluir todo lo que los casuistas modernos consideran esenciales.

Por otro lado se puede decir que sí, la perspectiva de Fletcher es casuística pero es casuística de motivos por su enfoque pragmático en casos y su descripción del amor del prójimo.

Al final de su libro dijo:

Y si tuviésemos que resumir nuestro pensamiento en una sola fórmula lo más simple posible, diríamos: ‘La ética cristiana o teología moral no es un esquema de vida según un código establecido, sino un esfuerzo continuo que se propone vincular el amor a un mundo de relatividades por medio de una casuística obediente al amor.’³⁴

El problema de este énfasis único en el amor cristiano es que la ética de situación de Fletcher requiere que la motivación moral (el amor del prójimo) haga todo el trabajo de una teoría de la ética aplicada – toda la función de moralidad. Aunque rechazando otras reglas y normas, pero todavía considerando la moralidad un asunto de principios (todos los filósofos y teólogos de su época eran más o menos principialistas), Fletcher cometió el error de hacer de la motivación moral (el amor) un principio – el único principio, pero todavía un principio. Esto, por lo tanto, es una interpretación principialista de la motivación moral: el amor es el único principio. Y esto se puede convertir fácilmente en el principio utilitarista.

Fletcher era progresista, un activista social liberal, un socialista, defensor de derechos civiles (derechos de los pacientes) y partidario de la eugenesia para el mejoramiento de la sociedad. Igual a otros progresistas, consideró muchas normas sociales como poco productivas o incluso anti-productivas. Así que arguyó que, dado los motivos correctos, al fin de cuenta fue mejor seguir el motivo y poner a un lado las normas. Es mejor entender su casuística de motivos como un enfoque en el progreso humano – un idealismo dispuesto a pasar por alto las normas

³³ Jonsen, A. y Toulmin, S. *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. California University Press, 1988, p. 61

³⁴ Joseph F. Fletcher, *Ética de situación: La nueva moralidad*, Barcelona: Libros Nopal, 1966.
<http://es.scribd.com/doc/105034331/Fletcher-Joseph-Etica-de-Situacion> (19-10-2012), p. 241-42

sociales existentes y la solidaridad social existente (clase social, poder y privilegio) cuando sus ideales lo demandaron.

Sin embargo, el amor cristiano, como motivo moral, es un ideal – quizás un ideal inalcanzable – pero todavía un constructo mental. El propósito del amor cristiano, sin embargo es igual a otras normas para balancear los intereses de toda la gente y establecer una solidaridad social justa. Considerado desde la perspectiva fenomenológica de la moralidad como norma, beneficencia, solidaridad e ideales, la casuística de motivación moral de Fletcher es una demanda para dar prioridad a las consecuencias y a los ideales (amor calculador) sobre normas y solidaridad (preservación de la estructura existente de solidaridad y normas que él consideró injustos y contrarios a los derechos del individuo). De acuerdo con su ideal, Fletcher buscaba un nuevo orden social – un orden construido por ideales cristianos.

Al fin de cuenta, Fletcher se cansó del principialismo; se cansó del intento de ajustar principios absolutos y universales para las necesidades de un moralidad progresista. Incluso se cansó de la casuística principialista: “Los casuistas siempre están construyendo nuevas reglas – dijo Fletcher – para romper las viejas reglas.”³⁵

Así que, se preguntó ¿cuál es el propósito de todo este moralismo? Y entonces abandonó por completo el principialismo de la teología moral para volver al ideal cristiano – moviéndose directamente de los motivos cristianos a una casuística de consecuencias. En una época enfocada en una búsqueda ética de principios universales y normas absolutas (lo que Hauerwas llamó la “obsesión de los filósofos”), la nueva moralidad de Fletcher fue totalmente radical. Reemplazó el principialismo por la casuística; pero una casuística de motivación sin referencia a las autoridades de la comunidad de fe o de la moralidad común de la cultura occidental. Así que fue una casuística de motivación que rechazó las normas a favor de un ideal social. Por ejemplo, la norma de medicina paternalista era lo contrario del derecho del paciente para saber la verdad sobre su diagnóstico y de su derecho de decidir.³⁶ Quizás hoy en día es más aceptable pensar en reemplazar el paternalismo médico por una norma (legal o ética) de consentimiento informado – un principio que una casuística de paradigmas y autoridades debe tomar en cuenta, en vez de dejar todo al “amor del prójimo” de los médicos. Esta casuística (incluyendo principios de

³⁵ Joseph F. Fletcher, *Ética de situación: La nueva moralidad*, Barcelona: Libros Nopal, 1966.
<http://es.scribd.com/doc/105034331/Fletcher-Joseph-Etica-de-Situacion> (19-10-2012)

³⁶ Joseph Fletcher, *Morals and medicine*, Boston: Beacon Press, 1960.

beneficencia y autonomía) no es inconsistente con la idea de que los médicos sin amor cristiano por sus pacientes no van a ser buenos médicos. Los motivos e ideales no pueden hacer todo el trabajo de la moralidad: una buena casuística es más multi-dimensional. Sin embargo, una casuística de motivación puede ser más cristiana.

Bibliografía

Joseph F. Fletcher, *Ética de situación: La nueva moralidad*, Barcelona: Libros Nopal, 1966.

<http://es.scribd.com/doc/105034331/Fletcher-Joseph-Etica-de-Situacion> (19-10-2012)

Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, (1983) Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Stanley Hauerwas, Reconciling the Practice of Reason: Casuistry in a Christian Context, in Baruch A. Brody, ed., *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics*, (1988) Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

ÍNDICE DE AUTORES

José Salvador Arellano Rodríguez. Doctor en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Profesor de tiempo completo de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Mauricio Ávila Barba. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro.

Fernando González Vega. Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Profesor de Tiempo completo de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro.

María José Guerra Palmero. Doctora en Filosofía. Profesora titular de la cátedra de ética de la Facultad de Filosofía. Universidad de la Laguna, Islas Canarias, España.

Robert T. Hall. Ph. D. Profesor Visitante en las Facultades de Filosofía y Química de la Universidad Autónoma de Querétaro. Fue profesor de Filosofía y Sociología de la Universidad West Virginia, EEUU.

Jorge Hernández Arriaga. Pediatra-Neonatólogo, Profesor de la Universidad de Guanajuato y académico de la Academia Mexicana de Pediatría.

Albert Jonsen. Ph. D. Catedrático Emérito de Ética Médica de la Universidad de Washington, fue Director del Programa en Medicina y Valores Humanos del California Pacific Medical Center en San Francisco

Ángel del Moral Palacio. Doctor en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

J. Patricia Pérez Munguía. Doctora en Historia por el Colegio de México. Profesora de tiempo completo de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro.

Carson Strong Ph. D. Profesor del Centro de Ciencias de Salud, Universidad de Tennessee y del Departamento de Valores Humanos y Ética del misma Universidad.

Raúl Ruíz Canizales. c. Doctor en Derecho y profesor de tiempo completo de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Querétaro.

Jorge Vélez Vega. Lic. en Psicología por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Becario por el Programa de Mejoramiento del Profesorado de la SEP en el proyecto de investigación “La casuística y la comprensión de dilemas morales para Latinoamérica”.