

Introducción

ES necesario romper el espejo que refleja los límites que dominan la ética profesional. Únicamente rompiendo el espejo se logrará desvanecer el contorno de su reflejo y con tal desvanecimiento se irá más allá. Alcance ilimitado que permitirá la apertura a la lejanía y a la diferencia. Apertura que posibilita el encuentro cara-a-cara, el encuentro ético.

Los cuatro principios expuestos por Tom Beauchamp y James Childress en *Principios de ética biomédica* (1979) han sido fundamentales para el desarrollo y promoción de la bioética. Estos principios han sido la fuente que ha impulsado una mejor práctica biomédica de la cual se han beneficiado los pacientes como también quienes se someten a investigaciones médicas y quienes son responsables de tomar decisiones en este ámbito.

Los múltiples y diversos bienes que han suscitado han permitido el desbordamiento de aplicabilidad del ámbito biomédico dejando de ser principios exclusivamente biomédicos para transformarse en los principios de la ética profesional, tal como lo constatamos en *Ética general de las profesiones* (2002) de Augusto Hortal. La riqueza de estos principios ha permitido que los usuarios de los servicios profesionales sean mejor atendidos a la vez que han permitido que los profesionales sean mejores seres humanos debido a una mejor vida profesional.

Sin embargo, tanto en la obra de Beauchamp y Childress como en la de Hortal, el alcance de los principios se restringió por la *presencialidad*. Para exponer adecuadamente la *presencialidad* es necesario revisar la fundamentación primigenia sobre la cual se sostienen los principios de la bioética expuestos en *Principios de ética biomédica* para luego constatar que tal fundamentación permanece en *Ética general de las profesiones*. No, da herencia es correcta.

¿Es posible actuar responsablemente sobre la base del cumplimiento irreflexivo de la moral?
¿Es posible esforzarse en vivir los cuatro principios de la bioética sobre la inercia de la moral?
No, ambas preguntas exponen incoherencias. Tan incoherentes como intentar correr de manera estable sobre aceite. Vivir moralmente es ayudar cómodamente a los mismos mientras que vivir éticamente es esforzarse por recibir a quien siempre ha sido excluido e ir a quien siempre ha sido ignorado.

ETICA TRANSPARENCIAL

Las limitaciones prácticas de alcance de los cuatro principios, en bioética como en ética profesional, se deben al intento fallido de fundamentar los principios éticos sobre la moral común. Es necesario volver al inicio. Para que el alcance de los principios sea ilimitado es preciso regresar antes de la adaptación realizada por Hortal, es necesario romper con la herencia por él aceptada. Para evitar el imperio de la *presencialidad* es inevitable alterar la fundamentación original realizada por Beauchamp y Childress.

Este giro en la búsqueda de apertura que implica ir más allá de lo establecido encuentra su justificación en la filosofía de Emmanuel Lévinas expuesta en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961). Esta filosofía expresa una exigencia de responsabilidad ante el ser humano que no necesita de una apertura inevitable. Pensamiento que lucha férreamente contra cualquier intento racional prejuicioso que pretenda totalizar al ser humano. Únicamente a través de una apertura y defensa de la unicidad es posible avanzar, de lo contrario continuaremos construyendo y ahelando un mejor y mayor alcance sobre la estabilidad de la ética.

El enriquecimiento en la calidad de servicios profesionales debido a la aplicación de los cuatro principios ha desbordado el ámbito original de la bioética al ser adoptados y generalizados en el amplio ambiente de la ética profesional por medio de la adaptación de los mismos. Sin embargo, el impacto y el alcance de los mismos puede y debe ser mucho más amplio. Es necesario ir más allá del motivado por las exigencias mínimas de la moral común para que los privilegios ofrecidos por la práctica de los principios sean aprovechados más extensamente. Es necesario ir más allá de la *presencialidad*.

Lo usualmente aceptado por la moral común es la asimetría preferencial de la cual gozan los profesionales. Asimetría que les confiere un estatus privilegiado al compararlo con los no-profesionales. Estatus especial que va acompañado por recompensas económicas retribuidas por el usuario como intercambio de los beneficios profesionales recibidos. Reciprocidad mutuamente favorecedora.

Reciprocidad propia de la relación exclusiva entre el profesional y el usuario. Exclusividad que se refuerza así y en sí misma al motivar el cuidado atento de los recíprocamente involucrados. Relación íntima que vela que el reflejo del otro permanezca en el espejo y viceversa.

El profesional y el usuario en estrecha relación de una manera muy especial. Lazos reforzados por la cercanía que les comunica pertenencia. Lazos fortalecidos por la

similitud que les comunica identidad. Pertenencia e identidad propias de la exclusividad mutua. Exclusividad que inevitablemente degenera en exclusión del extraño no-recíproco. Extraño no-recíproco cuya necesidad no encuentra cabida en los lazos estrechos en la exclusividad.

Es necesario ir más allá del alcance propuesto por los cuatro principios. Únicamente es posible vencer las limitaciones del alcance a través de una fundamentación filosófica que reciba y que vaya más allá del moralmente establecido. Basta sólo constatar los muchos bienes que han producido la compilación realizada por Beauchamp y Childress y la subsecuente adaptación realizada por Hortal, aun con sus deficiencias y superficialidad de fundamento respectivas, para imaginar los muchos frutos que podrán brindar los principios al ser fundamentados sobre una filosofía tan profunda y humanamente trascendente como la de Lévinas. Únicamente de esta manera se vislumbrará un horizonte del alcance mucho más amplio que va más allá del actual alcance ordinario de la bioética y de la ética profesional. Este esfuerzo es posible únicamente si voy consciente y libremente más allá de mí.

Esta obra la he redactado sobre la premisa de practicidad. Al tener presente la advertencia pragmática sobre la identificación del impacto práctico real indispensable para distinguir la calidad entre proposiciones contendientes, esta obra anhela la puesta en práctica de la superación aquí expuesta debido a que los cambios reales que implican su implementación conllevan a mejorar el alcance de las propuestas aquí revisadas.¹

Mi intención es que la ruptura práctica de la *presencialidad* implique un cambio real en la vida de los *distorsionados* recibidos y de los *ausentes* encontrados, como también un mejoramiento real del *êthos* del profesional que se atreve a desafiar la práctica ordinaria al *desafiarse*. Atreverse a ir en contra de lo ordinariamente establecido requiere un esfuerzo considerable y constante de transformación.

Esta auto-transformación es un acto responsable: libre y consciente de cada profesional que se atreve a ir más allá de lo establecido por la moral común y de sus obligaciones profesionales mínimas impuestas implícita y explícitamente. Estetrascendenserequiere inicialmente identificar los límites anónimos y circunstanciales de la *presencialidad* para luego buscar una opción real a la misma a través de la puesta en práctica de la propuesta aquí expuesta.

Así pues, como primer paso identificaremos en qué consiste la *presencialidad* y el espejo que está ha instaurado en Beauchamp y Childress como también en Hortal. Ya descubierto el espejo podremos eludir su reflejo a través de la filosofía de Lévinas. Al haber eludido al reflejo podremos finalmente romper con el espejo que le origina a través de la *transpresencialidad*.

Es ineludible desmoronar la frágil base de arena moral sobre la cual han sido colocados los principios para cimentarlos éticamente. Tal transición de la inestabilidad moral a la firmeza filosófica libera al ser humano de la rigidez limitante del mero cumplimiento hacia la apertura ilimitada de la responsabilidad.

Esta travesía teórica y ineludiblemente práctica es una invitación al profesional no-común. Incitación al profesional quien afianzado en su unicidad sabe que los requerimientos mínimos a exigidos representan únicamente una porción de su ilimitable capacidad humana. Quien maravillado por su inagotable unicidad siente insatisfecho y decide ser mejor profesional, y en consecuencia, mejor ser humano al ampliar el alcance de los beneficios que brinda a través del ejercicio de su profesión.

Esta invitación encontrará un rechazo inicial por parte del profesional acomodado quien se conforma con lo requerido ordinariamente. Similarmente, recibirá la indiferencia y escepticismo por parte de quien, cómodo y contentamente satisfecho, prefiere seguir el flujo incesante de la certidumbre inerte de la moral común.

Esta travesía es para quien libre y conscientemente se atreve a vivir la aventura máxima que implica el encuentro cara-a-cara con quien irremediablemente le necesita. Es para quien cansado de vivir dentro de los límites del espejo *presencial* se atreve a romperlo descubriendo así que la aparente libertad de lo ordinario es en realidad una pareja de restricciones inhumanas a su actuar. La transformación aquí expuesta propone trascender lo moral y profesionalmente establecido, únicamente posible a través del esfuerzo íntimo por trascenderse.

Parte1

Descubriendo el espejo

“El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural» es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza[...].”²

Lo no-sintetizable por excelencia es ciertamente la relación entre hombres. Lévinas³

Principios de la bioética

Lo obra de Tom Beauchamp y James Childress, *Principios de ética biomédica* ha sido uno de los principales escritos en promover la bioética en su versión principialista, específicamente. Como veremos, ha sido tanta su aceptación que los principios que originalmente fueron pensados especialmente para el ambiente biomédico han sido adaptados para su aplicación profesional general.

Iniciamos con la presentación de la teoría básica de cada uno de los cuatro principios. Como veremos, parte de la gran aceptación de esta bioética ha sido el acierto de haber elegido principios que no son complicados de entender y cuya vasta riqueza al aplicarlos es fácilmente previsible. Sin embargo, al adentrarnos en las entrañas de la obra nos daremos cuenta que el acceso a la riqueza que ofrece esta bioética es restringido.

Tras la exposición de los principios se detallan varios aspectos que, por razones diversas a comentar, hacen que la riqueza de los mismos sea irremediablemente limitada. Restricción que radica en la fundamentación de los principios y en la relación entre los mismos. Para que tales aspectos sean expuestos y comentados sin sesgos es necesario apoyarse constantemente en la obra que los origina, *Principios de ética biomédica*.

Beauchamp y Childress, como justificación a su propuesta, afirman que los cuatro principios por ellos expuestos surgen de la moral común y que la mayoría de teorías éticas contiene al menos uno de los mismos.⁴ Los principios presentados por los autores son el de autonomía, no-maleficencia, beneficencia, y justicia.⁵

Estos autores presentan los principios como guías generales de acción inmersas en el ambiente biomédico. En palabras de los mismos autores:

“El conjunto de principios morales defendido en este libro funciona como un marco analítico intencionado para expresar normas generales de la moralidad común que son un punto inicial apropiado para la ética biomédica. Estos principios deben funcionar como guías generales para la formulación de reglas más específicas.”⁶

Así pues, debido a que esta bioética está fundamentada en los cuatro principios mencionados, a continuación se pone la definición básica de cada uno para luego profundizar en la fundamentación de los mismos como también en otras características que definen su alcance.

Autonomía

El principio de autonomía es descrito por Beauchamp y Childress de la siguiente manera:

“Respetar a los agentes autónomos es reconocer su derecho para sostener puntos de vista, para tomar decisiones, y para realizar acciones basadas en sus valores personales y creencias. Tal respeto involucra una *acción* respetuosa, no meramente una *actitud* respetuosa. Requiere más que el no-interferencia en los asuntos personales de los otros. Incluye, en algunos contextos, edificar o mantener las capacidades de otros para la elección autónoma mientras se ayuda a calmar miedos y otras condiciones que destruyen o interrumpen la acción autónoma.”⁷

Los autores a parte de describir en qué consiste el principio de autonomía también presentan algunas acciones contrarias al mismo, como vemos a continuación:

“Respetar, en esta descripción, involucra reconocer el valor y los derechos a la toma de decisiones de las personas y permitirles actuar autónomamente, mientras que el irrespeto para la autonomía involucra actitudes y acciones que ignoran, insultan, menosprecian, o no son atentas a los derechos de la acción autónoma de los otros.”⁸

No-maleficencia

El principio de no-maleficencia es definido por los autores de la siguiente manera:

“El principio de no-maleficencia impone una obligación de no infligir daño a otros. En ética médica ha sido cercanamente asociado con la máxima *Primum non nocere*. “Sobre todo [o primero] no hacer daño.”⁹ Los profesionales del cuidado de la salud frecuentemente invocan esta máxima, a pesar de sus orígenes e implicaciones obscuras.”¹⁰

Dado que la idea de un daño puede ser demasiado amplia y ambigua, a continuación los autores afinan la misma:

“Aunque el concepto de *daño* es disputado, todos acuerdan que los daños corporales significantes y otros reveses significantes a intereses son instancias paradigmáticas de daño. Nos concentramos en daños físicos, especialmente el dolor, discapacidad, sufrimiento, y muerte, mientras continuamos afirmando la importancia de daños mentales y otros reveses a los intereses de alguien. En particular nos concentramos en pretender, causar, y permitir la muerte o el riesgo de muerte.”¹¹

Justicia

A continuación observamos cómo los autores exponen el principio de justicia:

“Los términos *imparcialidad*, *merecer* (lo que es merecido), y *tener derecho* han sido usados por varios filósofos en intentos para explicar la *justicia*. Estas explicaciones interpretan la justicia como imparcial, equitativa, ytrato apropiado a la luz de lo que es debido o adeudado a personas.”¹²

El párrafo anterior nos permite tener una idea ampliada de lo que es la justicia para Beauchamp y Childress. Idea extensa puede ser a la situación específica de cada ser humano lo que determine el modo en que la justicia se aurgida y, en el mejor de los casos, aplicada. Asimismo, los autores en su obra se refieren a la justicia social como también a la privada, es decir, a la justicia debida a los seres humanos en general como también a la aplicación de justicia entre seres humanos.

“Un poseedor de un reclamo válido basado en justicia tiene un derecho y por lo tanto se le debe algo. Un *injusticia* involucra un acto incorrecto u omisión que niega a la gente recursos o protecciones a los cuales tienen un derecho.”¹³

Es importante resaltar que los autores prestan más atención a la justicia institucional que a la relevancia de la justicia individual, tal como constatamos a continuación:

“[...] la perspectiva de justicia social igualitaria que nosotros frecuentemente tomamos en este capítulo (mucho como Rawls) propone que orientemos la teoría al rededor de la evaluación moral de *instituciones sociales* y sus responsabilidades, legitimidad, y debilidades. La atención no está sobre la moralidad de elecciones individuales sino sobre la moralidad de la estructura básica de la sociedad desde la cual las elecciones morales son hechas.”¹⁴

La preferencia institucional de los autores es relevante pues indica, aunque veladamente, su apuesta de justicia a las instituciones más que al *êthos* individual.

Prefieren el orden institucional anónimo e impersonal a la acción responsable, es decir, consciente y libre de cada ser humano. Sin embargo, la apuesta está perdida desde el inicio pues aunque se organizaran las mejores instituciones sociales posibles lo que determina su funcionalidad es la acción u omisión de cada ser humano que la conforma.

No dudo que la eficiente organización de instituciones sociales posibilite una mejor aplicabilidad de justicia que una ineficiente organización, sin embargo estoy convencido que son las acciones humanas individuales y responsables las que determinan la justicia o injusticia resultante de las instituciones y no al contrario. La justicia se realiza a través de y entre seres humanos.

Beneficencia

Ahora veremos cómo los autores exponen el principio de beneficencia, para lo cual antes aclaran dos términos que, aunque relacionados, difieren del principio en sí.

“Usamos *beneficencia* para cubrir la acción benéfica más ampliamente, por lo que incluye todas las formas de acción pretendidas para beneficiar a otras personas. La *benevolencia* se refiere al carácter de trato o virtud de estar dispuesto a actuar por el beneficio de otros. El *principio de beneficencia* se refiere a una declaración de *obligación moral* para actuar por el beneficio de otros.”¹⁵

Los autores señalan que muchos actos de beneficencia no son obligatorios mientras que hay algunos que lo son. Al comentar muy brevemente la parábola del buen samaritano señalan que las “interpretaciones comunes” de la parábola afirman que la beneficencia positiva u obligatoria es más un ideal que una obligación pues el acto del samaritano excede la moral común pues, de hecho, va más allá de lo prescrito, más allá de los prejuicios mentales y de las obligaciones religiosas y sociales de su tiempo.¹⁶ Como veremos, ir más allá de lo socialmente aprobado no es algo que estos autores quieran motivar.

Beauchamp y Childress afirman lo siguiente sobre la moral común:

“Virtualmente todos acuerdan que la moralidad común no contiene un principio de beneficencia que requiera sacrificio severo o altruismo extremo — por ejemplo, poner la vida de uno en grave peligro para proveer cuidado médico o dar ambos riñones para trasplantarlos. Todos acuerdan que solamente los *ideales* de beneficencia incorporan tal generosidad extrema.”¹⁷

El párrafo anterior es coherente con la moraleja de la mayoría del agente. Muy pocos considerarían una obligación correr riesgos vitales para socorrer a alguien. Sin embargo, hay muchos que si quisieran irían más allá del límite de su zona de comodidad para ayudar a algún ser humano necesitado.

Me parece, en parte, acertada la distinción realizada por los autores entre la beneficencia obligatoria y la ideal. Pareciera cierto afirmar que los indicados a realizar actos en beneficio de otros arriesgando la vida apropiados a aquellos quienes son especialísimos, quienes han desarrollado un ethos superior: los héroes. Sin embargo, su error consiste en pensar que únicamente los héroes pueden ir más allá del obligado por la moral común, ¡que ir más allá de lo estrictamente obligatorio implique necesariamente poner en riesgo la vida! Existen seres humanos quienes, sin ni pretender ser héroes, se esfuerzan y avanzan racional y libremente más allá de sus obligaciones en favor de otros humanos.

“Asimismo, no estamos moralmente obligados a beneficiar a personas en todas las ocasiones, incluso si estamos en una posición para hacer tal cosa. Por ejemplo, no estamos moralmente obligados a realizar todos los posibles actos de generosidad o caridad que beneficiarían a otros. Por lo tanto, mucha conducta beneficiosa constituye un ideal más que una conducta obligatoria y la línea entre una obligación moral y un ideal frecuentemente no es clara en el caso de la beneficencia.”¹⁸

Los autores realizan tres diferencias entre las reglas de los principios de beneficencia y de no-maleficencia. Las reglas de beneficencia son las siguientes (siendo las de no-maleficencia las contrarias):

“(1) presentar requerimientos positivos de acción, (2) no siempre hay necesidad de ser seguidas imparcialmente, y (3) generalmente no proveen razones para castigo legal cuando los agentes fallan en cumplirlas.”¹⁹

Los autores amplían la segunda regla del párrafo anterior la cual trata sobre la aplicación del principio de beneficencia, es decir, hacia quién es está uno obligado a beneficiar.

“Tenemos la prohibición moral de causar daño a cualquiera. Sin embargo, tenemos el permiso moral para ayudar o beneficiar a aquellos con quienes tenemos relaciones especiales, y a menudo no estamos obligados a ayudar o beneficiar a aquellos con quienes no tenemos tal relación especial. En ciertos contextos, la moralidad nos permite practicar nuestra beneficencia con parcialidad en relación con aquellos con

quienestenen relaciones especiales. Estamos obligados a actuar no-maleficentementehaciatodas las personasentodos los tiempos,perogeneralmenteno es posibleactuar beneficentementehaciatodas las personas. Por loque,fallaren actuar no-maleficentementehacia un grupo es (prima facie) inmoral,perofallaren actuar beneficentementehacia un grupo es muyfrecuentementeno inmoral.”²⁰

Atisbode presencialidad

Esclara la posición de Beauchamp y Childress en relación a la diferencia de obligatoriedad de los principios de no-maleficencia y de beneficencia, respectivamente. Un aspecto que sobresale es quiénes deben ser los beneficiarios: “aquellos con quienes tenemos relaciones especiales”. Por lo que surge la pregunta: ¿Quiénes son estos privilegiados de mis actos beneficentes? Claramente son aquellos quienes están *presentes*.

Aquellos presentes especiales, en condiciones socialmente normales, podrían incluir a los familiares, amigos cercanos, parejas sentimentales, parroquianos, conocidos y amigos virtuales, etc. Así pues, quienes estén más próximos y quienes sean más parecidos a mí son con quienes estoy más obligado a beneficiar con mis actos, por lo que mientras más difuminadas o menos especiales sean mis relaciones con el resto de la humanidad, menos beneficencia debe brindarse.

“Virtualmente todos acuerdan que todas las personas están obligadas a actuar, en ciertas circunstancias, por los intereses de sus hijos, amigos, y otros grupos especiales, pero la idea de una obligación general de beneficencia es más controversial. [...] Tal forma no cualificada de beneficencia general nos obliga a beneficiar a personas a quienes desconocemos y con cuyos puntos de vista nos somos simpáticos. Las obligaciones de beneficencia, así entendidas, son potencialmente muy demandantes.”²¹

La difuminación de la calidad relacional especial conforma un grupo de seres humanos específicos, a quienes conozco de nombre, con quienes estoy obligado a beneficiar, siendo las relaciones más especiales las más beneficiadas por mis acciones. Esto son quienes están *presentes*, quienes gozan de *presencialidad*. Por otro lado, quienes no sean especiales para mí, conforman el grupo con quienes no estoy obligado a beneficiar, estos conforman la masa anónima mayoritaria. Estos extraños son quienes no gozan de *presencialidad plena*.

Debo señalar que la *presencialidad* no es limitada por el tiempo ni el espacio, es decir, la *presencialidad* podría ser atemporal y no-espacial. Por lo que, alguien especial no necesita estar aquí y ahora para gozar de *presencialidad* ante mí pues basta que esté *presente* en mí y en mí a efecto aunque se encuentre lejos físicamente y/o temporalmente.

Beauchamp y Childress refuerzan esta *presencialidad* al citar algunas enseñanzas de David Hume. Es evidente que la propuesta de Hume es una mera descripción de lo que ocurre en la moral social, algo similar a lo que realizan Beauchamp y Childress al basar sus investigaciones en la moral común, tal como lo expresan a continuación:

“Hume nota que la propensión y la parcialidad entran en muchas relaciones y juicios. Nuestras simpatías por otros, según su juicio, escasisiempre más débil que nuestra preocupación por nosotros mismos. Después que nos atendemos, nuestras simpatías alcanzan más naturalmente a nuestros íntimos como a los miembros de nuestra familia. Desde ahí típicamente las simpatías se ensanchan algo más pero a un relativamente pequeño grupo de conocidos tales como a aquellos con quienes tenemos el contacto más frecuente o en cuyas vidas hemos invertido más fuertemente. Nuestras simpatías con aquellos quienes ciertamente son remotos a nosotros (por decir extraños o personas en otras naciones) es usualmente disminuida en comparación a las simpatías con aquellos cercanos a nosotros. La “distancia o contigüidad”, como Hume lo pone, entre los otros y nosotros hace una diferencia motivacional crítica en cómo dirigimos y pensamos nuestras obligaciones para con ellos. **Tanto la *disimilitud* hacia y la *distancia* de otras personas funcionan para limitar nuestras simpatías.”²²**

Cuando los autores se refieren a nuestras obligaciones hacia los demás, forman algo similar a un espejo cuyo reflejo puede indicar el grado de obligación que pudieran tener para con alguien. Mientras menor sea la distancia entre el otro y yo, es decir, mientras más cercano sea a mí, mayor obligatoriedad tengo para con él. Por el contrario, una distancia mayor implica menor obligatoriedad de mi parte para con el distante, hasta que la distancia sea tan grande que quien se encuentre fuera del reflejo no goza de ninguna obligatoriedad de mi parte para con él. Esto es moral común, lo que vemos cotidianamente. Aunque es algo que aclararé, adelanto que no comparto la noción de moral común tal como la exponen Beauchamp y Childress.

Moral común caricaturizada

A continuación revisamos la noción de moral que fundamenta *Principios de ética biomédica* pues su descripción es vital para el flujo de pensamiento de la presente

investigación. Los autores describen también, sin que entren en detalle, lo que es su juicio es el aprendizaje de la moral universal. Asimismo, realizan un listado de ciertas actitudes que su idea de moral universal estimula y otras que desestimula.

“En su sentido más familiar, la moralidad se refiere a normas acerca de la conducta humana correcta e incorrecta que son tan ampliamente compartidas que conforman un acuerdo social estable (aunque incompleto). Como una institución social, la moralidad abarca muchos estándares de conducta, incluyendo principios morales, reglas, derechos, y virtudes. Aprendemos sobre moralidad mientras crecemos y también aprendemos a distinguir la moralidad universal que se sostiene para todos de las normas que unen solamente a miembros de grupos especiales como a los médicos, enfermeros u oficiales de salud pública. Todas las personas viviendo una vida moral captan las dimensiones centrales de la moralidad. Ellos saben que no deben mentir, ni robar la propiedad de otros, que deben mantener las promesas, respetar los derechos de otros, no matar o causar daño a personas inocentes, y similares. Todas las personas comprometidas con la moralidad no dudan de la relevancia e importancia de estas reglas. Ellos saben que violar estas normas no es ético y que generará sentimientos de remordimiento y provocará la censura moral de otros.”²³

Asimismo, Beauchamp y Childress afirman que existe una moral universal y otras morales particulares.

“La moralidad común es el conjunto de normas compartido por todas las personas comprometidas con la moral. La moralidad común no es meramente una moralidad, en contraste con otras moralidades. La moralidad común es aplicable a todas las personas en todos los lugares y juzgamos correctamente toda conducta humana por sus estándares.”²⁴

Dado que el fundamento de *Principios de ética biomédica* es la moral común, es necesario revisar las clarificaciones que presenta la obra en relación a esta noción de moral. Provocamos que se clarifique la segunda aclaración que revisaremos a continuación ya que afirma que la “moral común es universal al ser independiente de culturas o individuos”. Los autores no justifican ni detallan tal afirmación.

“Ofrecemos solamente cuatro clarificaciones simples de nuestra posición: Primero, sostenemos que la moralidad común es un producto de la experiencia humana y de la historia y que es un producto universalmente compartido. El origen de las normas de la moralidad común no es diferente, en principio, del origen de las normas de una moralidad particular y que ambas son aprendidas y transmitidas en comunidades. La diferencia primaria es que la moralidad común es encontrada en todas las culturas, mientras que las moralidades particulares son encontradas solamente en una o más culturas, conformando un subconjunto de todas las culturas. Segundo, aceptamos el

pluralismo moral (algunos dirían relativismo) en moralidades *particulares* [...] pero rechazamos un pluralismo moral histórico (o relativismo) en la moralidad *común*. La moralidad común no es relativa a culturas o individuos, por que trasciende ambos. Tercero, la moralidad común se compone de creencias morales (lo que todas las personas moralmente comprometidas creen), no de estándares previos a la creencia moral. Cuarto, las explicaciones de la moralidad común—en libros como este—son productos históricos, y cada *teoría* de la moralidad común tiene una historia de desarrollo por los autores de la teoría.¹²⁵

Por otro lado, al revisar para la continuación las normas que, según Beauchamp y Childress, conforman la moral común surgen más interrogantes que confianza en ellas. Es decir, ¿qué tan comunes son las acciones listadas en el párrafo siguiente? ¿Quiénes las practican? Los autores afirmarían que las practica “la gente comprometida con la moral”. Sin embargo, al echar una breve mirada al rededor no encuentro que la moral “común” real se refleje en las normas de moral común que han descrito en el listado.

“La moralidad común es aplicable a todas las personas en todos los lugares, y juzgamos correctamente toda conducta humana por sus estándares. Las siguientes son normas que son ejemplos (aunque no es una lista completa) de *estándares de acción* (reglas de obligación) encontradas en la moralidad común: (1) No matar, (2) No causar dolor o sufrimiento a otros, (3) Prevenir la ocurrencia del mal o daño, (4) Rescatar a personas en riesgo, (5) Decir la verdad, (6) Nutrir al joven y dependiente, (7) Mantener las promesas, (8) No robar, (9) No castigar al inocente, y (10) Obedecer la ley.”¹²⁶

Existe confusión en la percepción de moral común tal como la exponen los autores pues “la gente comprometida con la moral” no necesariamente es la común ni la usual. Adicionalmente, no queda claro si la moral común de cada ser humano está compuesta necesariamente por cada una de las acciones listadas, pues si est fuera el caso, estaríamos hablando de seres humanos moralmente inusuales, no comunes. Beauchamp y Childress exponen una moral irreal a la comúnmente compartida socialmente. Si la noción de moral común de los autores fuera la moralidad común realmente practicada, el mundo sería otro completamente distinto al actual, sería mucho mejor. Me gustaría estar de acuerdo con los autores pero la moral común real es otra mucho menos la halagadora que ellos imaginan.

Por moral común entiendo a quella moral que se da *comúnmente* en algún grupo social. Como lo indican los autores, la moral está compuesta tanto por normas sobre conductas humanas correctas e incorrectas, pero en adición a las normas racionales se encuentran los actos reales a los que intentan guiarse tales reglas. Y estos actos comunes, propios y

constituyentes de la moral común, son tanto correctos como incorrectos. Si la moral común estuviera formada únicamente por actos correctos, no tendrían nada de común.

Por otro lado, si los autores, como de hecho afirman, presentan tales estándares de acción propios de la moral común como ejemplos, ¿qué sucede cuando un ser humano incumple con alguno(s) de tales estándares? ¿Quedaría este ser humano fuera de la moral común? Asimismo, ¿qué ocurre, como sucede en la realidad, cuando un ser humano común tiende a vivir algunos estándares y a ignorar otros? ¿Podríamos afirmar que este ser humano forma parte de la moralidad común según la noción de los autores? Pareciera que los ejemplos de estándares de acción no son meras muestras seleccionadas fortuitamente sino que realmente son acciones *ejemplares* a seguir.

Adicionalmente a las normas de obligación, los autores presentan las siguientes virtudes que también componen su idea de moral común:

“La moralidad común contiene, en adición, otros estándares además de reglas de obligación. Aquí hay diez ejemplos (de nuevo, no es una lista completa) de rasgos de carácter moral, o virtudes, reconocidos en la moralidad común: (1) no-malevolencia, (2) honestidad, (3) integridad, (4) conciencia, (5) confianza, (6) fidelidad, (7) gratitud, (8) honradez, (9) amor, y (10) amabilidad. Estas virtudes son rasgos de carácter universalmente admirados. **Una persona es deficiente en carácter moral si él o ella carece de tales rasgos.** Rasgos negativos que son los opuestos a estas virtudes son vicios (malevolencia, deshonestidad, falta de integridad, crueldad, etc.). Estos son reconocidos universalmente como defectos morales substanciales.”²⁷

Al leer el párrafo anterior, es obvio que tanto las normas como las reglas de obligación como los rasgos de carácter moral o virtudes presentadas por Beauchamp y Childress son ideales que muy pocos tienen que ver con la moral común real. Los autores fallan al intentar describir la moral común real, describiendo en su lugar una moral virtuosa universalmente compartida. Es por lo tanto una descripción moral ideal, de apariencia: un espejismo moral que en el mejor de los casos está presente en el pensamiento como ideales platónicos pero no comúnmente practicados en la realidad. Lo que termina de convencerme de la irrealidad de esta noción de “moral común” es la frase de los autores que afirma que un ser humano es “deficiente moral” si carece de las virtudes listadas. Bajo estos parámetros muy pocos seres humanos serían moralmente eficientes, por lo que habría que agradecerles a los autores que la lista esté incompleta.

Otro punto controversial es la afirmación ingenua e injustificada de los autores que señala que quienes están “comprometidos con la moral común” simplemente se

adhieren a los estándares de acción y los rasgos de carácter por ellos propuestos.²⁸

Asimismo, como ellos afirman, han sido criticados por no realizar una fundamentación seria sobre la existencia de la noción de la moral común universal que propugnan, por lo que insinúan la necesidad de realizar una investigación empírica que disipe la duda.²⁹

Uno de los defectos más grandes de fundamentar la teoría de principios sobre la moral común (aunque la noción de estos autores tenga muy poco de común y mucho de irreal) es la muy amplia diversidad de estándares de acción y de rasgos de carácter moral expuestos en la misma pues mientras más diverso sea un enfoque, más erosionada será la puesta en práctica de principios. Por otro lado, los cuatro principios propuestos por los autores representan una excelente compilación, tanto en su organización relacional entre cada uno como en los contenidos de los mismos. Tal compilación permite que, quien decida guiarse por los cuatro principios, pueda enfocarse tanto en su conocimiento como en la puesta en práctica de cada uno.

Caricatura moral de extremos

Por otro lado, al revisar la propuesta de rasgos de carácter, positivos y negativos, expuesta por Beauchamp y Childress, encuentro una mera contraposición entre extremos opuestos, otra clara indicación de que los autores se refieren a ideales platónicos. Un riesgo al referirse a los rasgos que determinan la localidad del *êthos* de manera platónica es el desapego con la moral real al no tomar en cuenta los matices realmente experimentados entre los extremos expuestos.

Adicionalmente, los autores erran al catalogar cuatro posibilidades inflexibles de *êthos*, pues la realidad no está determinada a vivir dentro de esta clasificación. Así pues, por un lado exponen a quienes no están comprometidos con su noción de moral común, situándolos en lo más bajo de su clasificación.

“Sería, por supuesto, absurdo afirmar que todas las personas, de hecho, aceptan las normas de la moralidad común. Claramente muchas personas morales, inmorales, o selectivamente morales no les importa si se identifican con demandas morales.”³⁰

Para la continuación presentarse a quienes se dan la noción de moral común, compartida por “quienes están comprometidos con la misma”. Estos inusuales “comprometidos” son expuestos como aquellos quienes aprecian y realizan actos apegados a estándares de

acción y rasgos de *êthos* virtuosos.³¹ Luego, presentan la *êtica* virtuosa aristotélica como camino a seguir, para la continuación de exponer la moral de excelencia excepcional propia de los héroes, laicos o creyentes.³²

Aunque pareciera que tal clasificación de posibilidades del *êthos* encaminaría a motivar un compromiso más allá del común, esta idea resulta imposible debido a que su noción de moral común está tergiversada como también a que, aunque conocen los beneficios de la moral virtuosa, abandonan cualquier aventura incierta que exige ir más allá volviendo a elegir la conocida seguridad de lo mismo. Están negativamente a abandonar lo conocido repercutiendo restringiendo el alcance de cada uno de los principios por ellos expuestos. Quien vive en el pasado no merece ni ofrece un futuro mejor.

Así pues, pareciera que los autores restringen las posibilidades de acción de los seres humanos al reducir las a una única alternativa, la única real para ellos: por un lado presentan a los "comprometidos con la moral común", cuyo alcance de sus servicios profesionales beneficia únicamente a quienes reflejado por la *presencialidad* de la moral común y, por otro lado presentan a los virtuosos aristotélicos y héroes excepcionales.

Al presentar el alcance de los "comprometidos" con la noción de moral común, lo hacen a manera de presentarlo como la única opción realmente práctica. Al presentar la vida de esfuerzo de los virtuosos y héroes excepcionales, la hacen ver como meramente ideal, impráctica. Y, siendo congruentes con la noción que les ata al comprometiéndoles únicamente con los cercanos y similares, eligen el camino recorrido por siempre: el de la exclusividad, aun cuando la exclusividad irremediablemente implique exclusión. Sin embargo, en la vida real no actúan únicamente aquellos encerrados en sí mismos sino que aquellos quienes se entregan limitadamente a los otros.

Así pues, los privilegios y favores propuestos teóricamente y alcanzados prácticamente por los cuatro principios están intencionados únicamente a mejorar la calidad de los servicios profesionales de quienes ya cuentan con los mismos. Esta limitación distintiva de la *presencialidad* debe a la tergiversada fundamentación de los principios.

Aunque Beauchamp y Childress compartan una noción ideal de la moral común, sus implicaciones en la vida real son innegables. Aunque idealizan limitadamente los rasgos de carácter y estándares de acción a realizar por parte de aquellos "comprometidos con la moralidad", no dudan en limitar sus acciones a la *presencial*: lo común, lo real. Idealizan optimistamente sobre la moral común, el presente, pero luego

se detienen en los alcances de los principios, el futuro. Pintan fantasmáticamente el presente sintomarse el esfuerzo de dar un pincelazo al futuro.

Usual moral común

Por otro lado, la moral común real, que dista mucho de la noción ofrecida por Beauchamp y Childress, está compuesta por una amplia gama de tonalidades morales que van más allá de la simplona contraposición entre seres humanos plenamente virtuosos y de aquellos consumadamente viciosos. Así también, como parte de esta tonalidad de diversidad, la moral común también está compuesta por la mediocridad. Mediocridad presente en por lo menos en alguno de los estándares de acción en por lo menos en alguno de los rasgos de carácter propuestos por los autores. Por lo que, la noción de moral común de Beauchamp y Childress es la moral común de los no comunes.

Como afirma Martin Heidegger en *Ser y tiempo* (1927), al convivir con otros seres humanos desarrollamos la medianía, es decir, un estilo de vida mediocre promedio que, casi completamente imperceptible, domina nuestra vida al impedir que nuestros actos rebasen al promedio vital social y comúnmente aceptado, volviéndonos impersonales.³³

Así mismo, este autor señala el dominio imperceptible del *uno* y del *se*. Estos campean incesantemente sobre la vida humana individual al presentarse exitosamente como los actos aceptados a realizarse en la vida social, dictando sin inconveniente al *uno* lo que *uno* hace y cómo se hace. Ambos junto a la medianía, conforman realidades de ser propias de la existencia de la moral común. A continuación vemos cómo Heidegger describe al *uno*:

“El mismo de *Dasein* cotidiano es el *uno mismo* a quien nosotros distinguimos del mismo *propio*, es decir, del *mismo* mismo expresamente. En cuanto *uno mismo*, cada *Dasein* está *disperso* en el *uno* y de bellas encontrará. Esta dispersión caracteriza al “sujeto” de ser modo de ser que llamamos la absorción ocupada en el mundo que comparece inmediatamente. Que el *Dasein* se familiara sí mismo en cuanto *yo* es su significado. El *uno mismo*, que es la expresión misma del *Dasein* cotidiano, articula el contexto emisor de la significatividad. El mundo del *Dasein* deja en libertad al ente que comparece, en función de una totalidad respectiva que es familiar al *uno*, y dentro de los límites impuestos por la medianía

de éste. El Daseinfáctico está *inmediatamente* en el mundo en común descubierta de manera mediana. *Inmediatamente* yo no “soy” “yo”, en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del uno. Desde éste yo como éste me estoy inmediatamente “dado” a mí “mismo”. Inmediatamente, el Dasein es el uno, y por lo regular se queda en eso.³⁴

Asimismo, Heidegger describe a *se* de la siguiente manera:

“En la utilización de los medios de locomoción pública, en el empleo de los servicios de información (periódicos), cada cual es igual al otro. Esta forma de convivir disuelve completamente al Dasein propio en el modo de ser “de los otros”, y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguible y explícitos. Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *segoza*; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se ve* y *se juzga*; pero también nos apartamos del “montón” como *se debe hacer*; encontramos “irritante” lo que *se debe* encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad.”³⁵

No nos igualamos a los demás únicamente cuando utilizamos herramientas de uso común, también nos asimilamos moralmente. Al convivir en un grupo social determinado, no sólo aprendemos racionalmente tanto lo aceptado como lo no aceptado socialmente sino que llevamos a la práctica dicha moral. Y la moral común real está compuesta por acciones percibidas como correctas y otras incorrectas, como también por virtudes y vicios. Asimismo, al mimetizarnos con el resto reforzamos actitudes y conductas compartidas como el establecimiento, limitación y afianzamiento de nuestro espejo *presencial*.

En adición a los impersonales *uno* y *yo* se añaden una perversión que me halla cuando la atención desde hace tiempo, esta es la tergiversación lingüística del *que*. Los límites del reflejo son efectivamente restrictivos. Los ámbitos que han invadido los mismos son tan diversos que incluso han permeado la manera de expresarnos cuando hablamos del ser humano. Así pues, estamos acostumbrados a referirnos al ser humano como a un objeto o animal y no a reconocer su dignidad humana única.

Es de lo más común que usemos *que* en lugar de *quien* cuando hablamos de un ser humano. ¿“La muchacha *que* camina” es similar a decir “la lora *que* camina”? En este caso la muchacha es quien es lesionada en su dignidad al referirse a ella como un mero objeto. Observemos el caso inverso. No podríamos utilizar *quien* de manera similar pues “la muchacha *quien* camina” no equivale a “la lora *quien* camina”. No es

equivalente pues a un animal, aun reconociendo y respetando su incalculable valor intrínseco que le diferencia completamente de los objetos, no es posible otorgarle aunque sea únicamente a través del lenguaje, una dignidad superior a la que le corresponde. Es decir, el ser humano es denigrable lingüísticamente pero el animal no tiene la oportunidad de un mejoramiento en su dignidad.

¿Cómo es posible la degradación humana y no la sobre-dignificación del animal? El humano tiene la posibilidad de verse disminuido en su dignidad debido a que utilizar el *que* anónimo en lugar del *quien* único forma parte de las costumbres y convencionalismos lingüísticos aceptados por la moral común. Nadie objeta cuando se refieren a él mismo como un objeto y de igual forma este ser humano maltratará lingüísticamente a *quien* se refiere por medio del *que*. El caso lingüístico del animal u objeto también se reduce al aceptado o no aceptado por la moral común.

Una de las ventajas de quien se limita a ser únicamente moralmente correcto es la comodidad de dejarse llevar irreflexivamente por la misma. Así es cómo a través de la moral común, el reflejo restrictivo del espejo *presencial* invade sutilmente nuestras vidas de manera imperceptible aunque las consecuencias prácticas de la expresión lingüística degradante sean muy reales. La degradación hablada repercute en la degradación practicada.

Por otro lado, uno de los peligros de disfrazar la moral común *real* como un espacio propicio para el desarrollo virtuoso es el espejismo de creer que de la dejadez común puedes surgir la excelencia. La moral común es un lugar donde acecha el riesgo de la dispersión, de "dejar setomar la vida por los demás". Otro riesgo es la tergiversación lingüística de lo común y las falsas expectativas prácticas que conlleva. Lo común es sinónimo de lo usual, de lo corriente. Adjetivos que son antónimos a la noción distorsionada de moral común expuesta por Beauchamp y Childress.

Con estos comentarios no estoy afirmando que no existan seres humanos virtuosos o excelentes, quienes son ejemplo de vida. Sin embargo, estos son los menos tal como afirma José Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas* (1929):

"Conforme se avanza por la existencia, va unohartándose de advertir que la mayor parte de los hombres—y de las mujeres— son incapaces de otro esfuerzo que el estrictamente impuesto como reacción a una necesidad externa. Por lo mismo, quedan más aislados y como monumentalizados en nuestra experiencia los poquísimos seres que hemos conocido capaces de unos esfuerzos espontáneos y lujosos."³⁶

Anclaordinaria

Aunque los autores exponen una moral “común extraordinaria” son incapaces de ir más allá de lo ordinariamente establecido. Lo ordinario es limitarse a la *presencialidad*, ya esta restricción es la que irrestrictamente se apega. A la vez que fantasean con la moral presente, limitan el alcance de su actuar futuro al ordinario.

Asimismo, los autores afirman lo siguiente en relación a la inclusión de quienes han sido excluidos de los privilegios de la moralidad común:

“Una teoría de la moralidad común permanecerá abierta a la posibilidad de que la moralidad común *podría y debería* incluir reglas de igual consideración moral para esclavos, mujeres, gente de cada etnicidad, los grandes simios, y otros grupos quienes son ahora excluidos. Este cambio sería un cambio substancial en la moralidad común a través de un incremento de enfoque. Donde estamos en la moralidad común no es necesariamente donde deberíamos estar. Podría ser posible justificar el clamor que las reglas de igual consideración moral deben ser aplicadas a todas las personas —no meramente a algunos grupos de personas— y que esas reglas deberían ser una parte de la moralidad común. Este cambio sería un adición de una norma—no unode modificación o abandono de una norma.”³⁷

Pareciera, a primera vista, que la posibilidad de “ampliar la cobertura” de quienes han sido tradicionalmente excluidos fuera respaldada por los autores. Sin embargo, tal incipiente esperanza es esfumada al leer el siguiente extracto:

“Pero, ¿son, los muchos cambios en mejorar el estatus moral de ciertas clases de individuos que han tomado lugar en los recientes, *cambios en la moralidad común?* Los cambios en el modo en que esclavos, mujeres, y gente de etnicidades variadas han sido tratados, parecieran ser más cambios en moralidades comunes o en teorías éticas y políticas que cambios en la moralidad común. **El punto de vista más defendible, sugerimos, es que la moralidad común ni ahora, y de hecho nunca, ha incluido una provisión de igual consideración moral para todos; los individuos, no ha conferido estatus moral; sobre todos; los individuos.** Estamos confiados en que la investigación empírica de las reglas que determinan quiénes deberían recibir igual consideración, quiénes deberían ser esclavizados, y similares, revelaría enraizadas diferencias entre individuos y sociedades, incluso entre gente quienes podrían razonablemente ser llamadas como comprometidas con la conducta moral apropiada.”³⁸

Beauchamp y Childress son incapaces de dar un paso más allá de lo que les permite la moral común. Son incapaces de ir más allá de lo ordinario, como reiteración de lo hasta

ahora analizado, les resulta inadmisibles si quisieran pensar en la posibilidad de ir más allá del esfuerzo "comúnmente razonable". Así pues, estos autores optan por la obligatoriedad hacia con los otros basándose en los grados de simpatía limitada, influjo de Hume.

A continuación los autores amplían sus ideas en relación a los grupos considerados vulnerables.

"Mucha de la preocupación acerca del estatus moral en ética biomédica ha derivado de la preocupación acerca de las así llamadas poblaciones vulnerables. Las personas vulnerables en contextos biomédicos son incapaces de proteger sus propios intereses por su enfermedad, debilitamiento, enfermedad mental, inmadurez, discapacidad cognitiva, y similares. Ellas están a menudo desprotegidas de derechos relevantes, expuestas a circunstancias potencialmente dañinas, falta de capacidad de tomar decisiones, y son socioeconómicamente empobrecidas. Aquellos quienes son fácilmente susceptibles a intimidación, manipulación, coerción, o explotación son comúnmente clasificados entre los vulnerables. Así también, incluso poblaciones como las familias sin hogar, refugiados políticos, y extranjeros ilegales —cuyos miembros han sido a menudo sujetos humanos de investigación— pueden ser agrupados como *vulnerables*. Sin embargo, este término debe ser usado con cautela porque puede funcionar para estereotipar y sobreproteger."³⁹

Aunque los autores consideren ardua e ingenua la tarea de ayudar a quien se encuentre muy lejos y sea muy distinto de mí, los lejanos y distintos son reconocidos. Aunque no le tiendan su ayuda, saben quiénes podrían ser los beneficiarios de la misma. Y, a pesar que podríamos catalogar la postura de los autores como intransigente, de hecho es la actitud que comúnmente se sigue en nuestra sociedad. Es decir, aunque sepamos quien necesite de nuestra ayuda, simplemente no le ayudamos. Esta es la moral común, la moral de los comunes u ordinarios.

Así pues, los grupos vulnerables son percibidos inteligentemente, están presentes. Sus distintas circunstancias y limitaciones son manifiestas. Es decir, estos grupos cuentan con presencia, lo que ya es mucho en comparación con quienes ni siquiera están presentes para nadie, los realmente inexistentes. Así pues, no es difícil percatarse que los enfermos, independientemente de su padecimiento, son vulnerables, como también es fácil percatarnos de la vulnerabilidad de los extranjeros ilegales como de quienes se encuentran en pobreza extrema. Sin embargo, ¿qué sucede con la ausencia aparente de quien no es inmediatamente visible, como aquellos quienes viven muy alejados, quien sufre de total indiferencia o como el ser humano por-nacer quien corre riesgo de ser abortado? De esta manera, a pesar de sus flaquezas, carencias y limitaciones, los grupos

considerados vulnerables cuentan con una *presencialidad distorsionada* a través de su vulnerabilidad, presencia mínima que ya quisieran los *ausentes*.

Así pues, hay quienes aun cuando siendo plenamente incluidos en el grupo predilecto de los autores, gozando de alguna *presencialidad*. *Presencialidad distorsionada* que expresa su lejanía y diferencia, razones por las que se le excluyen. Aunque esta presencia pareciera ínfima, no lo es tanto. *Supresencialidad* les permite ser contados como los excluidos, es decir, aunque distorsionados son reflejados en el espejo. Por lo que, si se desea realizar un esfuerzo caritativo "no común", sea quiénes ayuden a estos excluidos *presentes*. Sin embargo, no todo ser humano se encuentra reflejado aunque sea distorsionadamente. No todo ser humano es tomado en cuenta como lejano ni disímil. Muchos seres humanos, en este instante, no gozando de ninguna *presencialidad*. Quien no goza de *presencialidad*, no es reflejado.

Por otro lado, retomando brevemente el tema de la simpatía, Beauchamp y Childress afirman que gracias a esta podemos *entrar* en los pensamientos y sentimientos de otro ser humano. Como veremos detalladamente, esto es contrario a lo enseñado por Emmanuel Lévinas en *Totalidad infinito. Ensayos sobre la exterioridad*⁴⁰ quien apuesta a la expresión lingüística del otro, contrario a cualquier intento arrogante de comprensión. Según la filosofía levinasiana ningún ser humano entra en los pensamientos ni en los sentimientos del otro, sino que exige realizarse a través de la apertura y recibimiento del otro. Aunque aparentemente similares, la simpatía y la trascendencia son muy distintas.

"La capacidad de simpatía nos permite entrar, aunque imperfectamente, dentro de los pensamientos y sentimientos de otros. A través de la simpatía, formamos una preocupación por el bienestar de otros. Tal simpatía no necesariamente implica generosidad o respuesta favorable. Un criminal convicto quien es ejecutado puede generar nuestra simpatía sin generar nuestra generosidad, piedad, indulgencia, o asistencia. Investigadores, veterinarios, y entrenadores de animales pueden tener un entendimiento cálido y simpático de los humanos o de los animales no-humanos que encuentran sin que necesariamente exhiban generosidad o piedad hacia ellos. David Hume argumentó que la mayoría de seres humanos tienen solamente una simpatía limitada para con la situación grave de otros, pero también tienen algún nivel de capacidad para superar estos límites a través de juicios calmados, reflexivos."⁴¹

De acuerdo con Hume, la libertad no sólo nos permite juzgar externamente a quien tengo en frente sino que también nos permite, a través de un "esfuerzo simpático", adentrarnos en sus pensamientos y sentimientos como jueces que, en el mejor de los casos, juzgarán de manera simpática los pensamientos y sentimientos de quien tengo en

frente. Ahora bien, queda al descubierto otra diferencia irreconciliable en relación a la filosofía de Lévinas. Lo anterior en relación a la simpatía de la moral común no implican necesariamente una respuesta favorable de mi parte para quien soy simpático. Como veremos detenidamente, para Lévinas, la miseria y pobreza del otro exigen necesariamente una respuesta positiva de mi parte, con lo que necesariamente una respuesta es forzada por socorrerle.

Por otro lado, la última frase del párrafo anterior podría mostrar alguna esperanza proveniente del mismo Hume en relación a una superación del límite de la simpatía común, sin embargo veremos que Beauchamp y Childress seguirán irremediablemente anclados en la moral común y en sus consecuentes limitaciones de alcance.

“Un camino que Hume propone para tratar la simpatía limitada para aquellos diferentes a nosotros es el ejercicio de la liberación de imparcialidad a través de “juicios calmados”. “Es necesario para nosotros, en nuestros juicios calmados y discurso... ignorar todas estas diferencias, y convertir nuestros sentimientos en más públicos y sociales.” Él nos cuestiona a realizar un esfuerzo, tan fuerte como podemos, para alcanzar una simpatía más extensiva.[...] Una persona moralmente excelente trabajará tanto para agrandar sus afectos para aquellos quienes sufren como también para alcanzar juicios calmados e imparciales. Hume caracteriza su ideal como un punto de vista “común” o “general” en el juicio moral—un punto de vista imparcial. Esta perspectiva, que algunos filósofos llaman “el punto de vista moral”, controla las distorsiones e imparcialidades creadas por nuestra cercanía hacia algunos individuos, y también nos abre a una simpatía más extensiva.”⁴²

Al permanecer apegados a la moral común, Beauchamp y Childress actúan consecuentemente al señalar que el esfuerzo propuesto por Hume no es más que un mero ideal. Así pues, para estos autores una simpatía extensa que se preocupe por quienes sufren y superen las imparcialidades de los seres humanos está utópica como quienes persiguen tales sueños.

“Al mismo tiempo, sería irracional insistir sobre un punto de vista moral con tal de profundas simpatía e imparcialidad extensiva que, por ejemplo, es aplicada igualmente a lo largo del tiempo (a civilizaciones ancestrales), culturas (a aquellos culturalmente muy disímiles a nosotros), geografía (a aquellos muy lejos de nosotros), y especies (a aquellas con pocas, si alguna, cualidades similares a las humanas). **Por lo tanto, la simpatía extensiva debe ser vista como un nuevo ideal regulativo de carácter y conducta.**”⁴³

La moral común, basada sobre la cual están anclados Beauchamp y Childress, no permite ningún acto fuera del ordinario, ningún acto fuera del convencional tolerado,

como lo vimos en el *unoyelse* de Heidegger. Dentro de la moral común nos da el esfuerzo, entre el gris de la normalidad no es posible que surja el destello resplandeciente de la excelencia humana. Entre las rejas de lo común, el esfuerzo es un bien raro o inexistente.

La afirmación de los autores que asegura que "la simpatía extensiva debe ser vista como un arduo ideal regulativo de carácter y conducta" conlleva implicaciones prácticas importantes. Esta afirmación de *Ja* fue *rac* cualquier intento de aproximación más allá de los cercanos y similares, debido a que cualquier ideal, por definición, está fuera del ámbito práctico. Los únicos a quienes debo brindar mis servicios son quienes gozan de *presencialidad*. Quienes cuentan con *presencialidad distorsionada* y aquellos quienes no son reflejados, los *ausentes*, no son dignos de mí.

La arbitrariedad con la que los autores catalogan y señalan por medio de adjetivos que discriminan en base a diferencia y distancia es irrestricta. Libertad total que les permite agrupar a seres humanos quienes comparten alguna característica como si la unicidad pudiera ser eliminada de tajo. Agrupación que les sirve de excusa para no abrir sea un ser humano particular. Colectividad de seres humanos sin rostro y características únicas. Agrupaciones de humanos que, aunque identificados y reunidos por una característica común, comparten el anonimato impuesto arbitrariamente por *Beauchamp y Childress*.

De este modo, no es de extrañar la negatividad de apertura de los autores para quienes son originarios de civilizaciones ancestrales, para quienes su presente y futuro es una continuación palpable de un pasado viviente, como tampoco para quienes son muy diferentes, ni para quienes viven muy lejos como tampoco para quienes son apenas parecidos a los humanos. Para todos los anteriores no hay simpatía que valga, no hay esfuerzo de apertura por realizar, la única posibilidad es la comodidad de la indiferencia y la frialdad común.

Las consecuencias prácticas de la *displ* *presencial* no son exclusivas de los seres humanos distorsionados y *ausentes*, el ilimitado efecto de la insensibilidad no discrimina. Todos aquellos seres vivos quienes no son similares ni cercanos a los humanos no son tomados en cuenta en la visión de *Beauchamp y Childress*, lo cuales caen en antropocentrismo radical.

Como es el esfuerzo para lo moral común es algo similar a un sueño inalcanzable, fuera del mundo real y cotidiano, no sorprende que cualquier atisbo que implique ir más allá de lo común u ordinario se califique como mero "arduo ideal". Las implicaciones de la superficialidad del anterior calificativo son profundas y alarmantes, sin embargo son invisibles o locura exagerada para quien está acostumbrado a la moda y comodidad de lo común.

Espejo. Reparos a lo moral común

Como hemos visto, para Beauchamp y Childress, el esfuerzo de alcanzar a quienes se encuentran fuera de nuestro alcance es además de irracional, arduo y utópico. Esta es una de las grandes limitaciones que presenta el fundamento de los principios presentados por estos autores. El alcance de tales principios se limita al cercano, al inmediato, al que se nos presenta en la cotidianeidad. Quienes se encuentren muy lejos y sean muy distintos a mí continuarán sin ser tomados en cuenta intencionalmente.

Así pues, en la visión limitadísima e indiferente de Beauchamp y Childress lo relevante no es ser humano en particular sino la distancia y la similitud. Condiciones que señalan la exclusión o inclusión de mis simpatías en contemplación alguna. Exclusión sin miramientos aun cuando los excluidos *distorsionados* gozando de alguna *presencialidad* para estos autores, puede lo contrario no serían mencionados como aquellos quienes no merecen nuestra simpatía. Aunque excluidos, están presentes. Presencia mínima y anónima, útil aunque sea únicamente para identificar a quienes gozando de *presencialidad plena*.

El alcance simpático de Beauchamp y Childress se asemeja al reflejo en un espejo. Mientras quien tenga enfrente se al más cercano o parecido a mí, mayor simpatía de mí obtendrá. Quien se aleje del centro del reflejo obtendrá una simpatía menor, hasta llegar al punto de exclusión total para quien se encuentre situado en los márgenes del reflejo así como para quien se sean muy disímiles a mí reflejo. Los excluidos de mi simpatía son reflejados *distorsionados* y lejanamente. ¿Qué hay fuera del reflejo? Fuera del reflejo no hay nadie, quien no tiene *presencialidad* inexistente y pertenece a la nada.

Ahorabien, si la beneficencia, autonomía, justicia y no-maleficencia deben aplicarse únicamente para aquellos cercanos y similares, dejando fuera de mis simpatías a quienes están lejos y a quienes son distintos a mí, ¿qué sucede con quienes no hay ni puertas que cerrar? ¿Qué sucede con quienes están ausentes? ¿Qué sucede con quienes están más lejos que la distancia? ¿Qué sucede con quienes son más distintos que la diferencia? A esos, quienes no gozan de *presencialidad* alguna, no son merecedores ni tan siquiera de mi indiferencia. ¿Acaso hay vida fuera del espejo?

“Muchos escritores en ética biomédica parecieran pensar que tendríamos más confianza en nuestros principios y juicios considerados si tan sólo pudiéramos justificarlos sobre la base de una teoría ética comprensiva. Sin embargo, esta perspectiva podría poner la carretahaland al burro: deberíamos tener más confianza en una teoría ética si estapaudieramos mostrar coherencia en un modo comprensivo con las normas y juicios considerados componentes de la moralidad común. Si una teoría ética fuera a rechazar cualquier de los cuatro grupos de principios defendidos en este libro, por ejemplo, tendríamos una razón sensata para un escepticismo sobre la teoría, no un escepticismo sobre el principio(s). Nuestra presentación de los principios, junto con nuestros intentos para mostrar la consistencia de estos principios con otros aspectos de la vida moral, tales como emociones morales, virtudes, y derechos, constituyen la *justificación normativa* en este volumen. En esta teoría (si es una “teoría”) no hay un principio o concepto unificador.”⁴⁴

Analados irremparablemente en la moral común, Beauchamp y Childress son incapaces de ver las ventajas que podrían obtener de fundamentar sus principios, ventajas teóricas y prácticas, sobre alguna teoría ética. La justificación que presentan, inválida a mi parecer, es la posibilidad de negación teórica de algún principio, expuesto por ellos, al adherirse a alguna teoría ética.

“Cualquier teoría moral debería intentar capturar el punto de vista moral pre-teórico y en este sentido la moralidad es el anclaje de la teoría. Si pudiéramos estar confiados que alguna teoría moral abstracta fuera una mejor fuente para códigos y políticas que la moralidad común, podríamos trabajar constructivamente sobre cuestiones prácticas y políticas al especificar progresivamente las normas de esta teoría. En el presente no tenemos tal teoría.”⁴⁵

Al afirmar tajantemente los autores que “en el presente, no tenemos tal teoría”, es claro que no leyeron la filosofía irradiada por Lévinas en *Totalidad e infinitos* pues de haberlo hecho no hubieran dejado de percibir que esta filosofía va mucho más allá de sus temidas “elucubraciones abstractas”. Como veremos, la filosofía levinasiana está impregnada por la sorprendente fragilidad y ambigüedad de las relaciones

interhumanas reales y únicas. Filosofía que analiza el peligro de totalización que nos arriesgamos cuando nos interrelacionamos.

“Las normas generales y esquemas de justificación encontrados en las teorías éticas filosóficas son invariablemente más cuestionables que las normas en la moralidad común. No podemos esperar razonablemente que una teoría moral inherentemente cuestionable sea mejor para la toma práctica de decisión y el desarrollo de política que la moralidad que sirve como nuestra herencia común.”⁴⁶

Por otro lado, los autores intentan convencer que la moral común es menos cuestionable que las teorías éticas, lo que podría ser cierto para algunas filosofías. Ahora bien, insistiendo sobre la irrealidad e idealización de la moral común de Beauchamp y Childress, señalo que por estar sumo fuera de la realidad cotidiana, mucho tiene de cuestionable al ser tan abstracta. Por lo que, la moral común de los autores se está cuestionando como podría ser lo cualquier teoría ética filosófica.

“Tampoco necesitamos una teoría ética general para introducir una reforma moral. La innovación en la ética ocurre comúnmente al interpretar, extender, y restringir normas dentro de la moralidad común. [...] Las “nuevas” normas son extensiones creativas de normas viejas y restricciones creativas sobre otras normas viejas. Raramente es una teoría moral la única fuente de innovación social, y cuando lo es, lo es solamente porque la teoría trae aluz un camino nuevo y convincente de entendimiento de la moralidad común y de sus implicaciones. Raramente, si alguna vez, la moral común cambia, un problema al cual giramos a continuación.”⁴⁷

Lo interesante del párrafo anterior son las implicaciones prácticas de las afirmaciones radicales que presentan los autores. Como primer punto, es la total falta de practicidad que le confieren a las teorías filosóficas. Para estos autores la racionalidad humana es incapaz de realizar un impacto realmente práctico. En adición, los autores evidencian una falta de creatividad e imaginación al afirmar que las aparentes “nuevas” normas son en realidad meras extensiones de normas antiguas.

Asimismo, Beauchamp y Childress están comprometidos a un nivel tan profundo con su noción de moral común que incluso llegan a afirmar que si alguna teoría conlleva la innovación social, es únicamente porque la teoría ha ahondado sobre la moral común. Así pues, no extraña la afirmación de los autores cuando aseguran que la moral común raramente cambia. Existen por lo menos dos razones por las que los autores afirman que su moral común tiende a conservarse. La primera es porque su noción de moral común es platónica y como sabemos las ideas platónicas son inmutables. La segunda razón es la identificación de la siguiente tautología: si es moral común, ¿cómo algo tan

ampliamente compartido puede cambiar al estar enraizado en la sociedad? Es improbable.

Algunas afirmaciones realizadas por Beauchamp y Childress encierran veladamente algunas implicaciones prácticas muy importantes en cuanto a la implementación de los principios por ellos expuestos. Comienza señalando que al referirse a un código de moral común toma en cuenta únicamente la moral compartida socialmente dejando por un lado la calidad del *êthos* individual de cada ser humano que no está irremediablemente determinado a seguir el patrón moral. Indeterminación debida a la unicidad que posibilita ir más allá del ordinario.

Es muy importante no dejar pasar el intento de aprehensión y la idea estética que tienen Beauchamp y Childress. El intento aprehensivo es evidenciado cuando afirman poder adentrarse en los pensamientos y sentimientos de un ser humano y comentado. La idea estética está evidenciada cuando afirman vehementemente la inmutabilidad de la moral, lo cual denota total incredulidad hacia la posibilidad de cambio de la impredecible acción humana individual. Intento de aprehensión racional de la inmutabilidad social claramente irrespetuosos de la unicidad humana.

Asimismo, dado que los principios presentados por los autores son propios del área profesional biomédica, el alcance de aplicación de los mismos por parte de tales profesionales no debe ser el mismo que se le pediría al ser humano "común" no profesional. Dado que según la moral común debe los mismos deben practicarse con quienes gozando de una *presencialidad* cercana y similar, el imperio del presente es una limitación práctica gravísima. Existe una total falta de creatividad, imaginación y confianza en relación aun mejoramiento moral social a través del actuar profesional. Completada de estimación hacia la filosofía ética excusada en la alegada abstracción y falta de base moral común de la misma.

Los autores han dejado por un lado la importancia del *êthos* individual, me refiero específicamente a la excelencia de cada ser humano. Al tratar la excelencia moral está la distinguiendo de la moral común, distinción innegable.⁴⁸ Ahora bien, aunque tratanel tema y elogian a ciertos seres humanos por sus actos heroicos laicos o religiosos, el hecho que los autores estén anclados a las exigencias mínimas propias de la moral común hace que consideren la excelencia humana individual como algo que sólo de manera ideal podría formar parte del *êthos* real del profesional.

Aunque la excelencia o vida virtuosa no pueden ni debe ser impuesta a ningún ser humano, sí puede ser motivada. Esta es una de las dificultades y limitaciones más grandes que presenta la noción de moral común de Beauchamp y Childress pues no se puede exigir lo mismo a un ser humano iletrado que a un profesional. Un profesional, quien se ha preparado e invertido cierta cantidad de tiempo y recursos, debe ser exigido a un nivel superior que a alguien no profesional, sin embargo al basarse en lo común se deja que el espejo del límite se refleje basándose en la *presencialidad*.

Basta con darnos cuenta de los estatus y privilegios de los que gozan los profesionales en la sociedad en comparación con quienes no son profesionales. Así pues, quien adquiere a base de prestigio y esfuerzo profesional un estatus superior al estatus común es porque realiza actos especializados para los que ha estudiado y, a la vez, ha sido supervisado y examinado por colegas también especializados. Toda profesión es especializada y la especialización no tiene nada de común.

Por lo que, aunque no se puede exigir u obligar que los profesionales sean virtuosos, estos sí deben mostrar una aplicabilidad de cada uno de los cuatro principios que vaya más allá de lo mínimo exigido por la moral común. El profesional no puede ni debe dejar que si quiera la mínima duda de su compromiso real para con el usuario de sus servicios profesionales encuan to a su vocación de beneficencia, respeto por la autonomía, disposición a la justicia, y apego irrestricto al no-maleficio directo e indirecto.

Beauchamp y Childress proponen los cuatro principios para un ambiente profesional, sin embargo realizan sugerencias sobre el comportamiento de estos profesionales basándose en el estatus moral y simpatía propios de la moral común, es decir, intentan aplicar las exigencias mínimas requeridas por la moral común a seres humanos quienes han alcanzado una preparación nada común. Si el profesional fuera un ser humano común y corriente sería hasta cierto punto entendible que limitara sus servicios a los usualmente beneficiados. Sin embargo, el profesional inusual puede ir libre y racionalmente más allá de los cercanos y similares. El profesional no-común, el *extraordinario*, debe trascender la moral usual que le rodea y constantemente le amenaza sutilmente con los placeres cercanos y similares ofrecidos por la reciprocidad.

Existen tres niveles encuan to a las condiciones de cercanía y similitud, niveles similares a ondas de cuidado profesional: mientras más cercano o similar sea el ser humano a mí, más *presencialidad* goza ante mí. La primera onda lo conforma, según Beauchamp y

Childress, los únicos a quienes me debo como profesional: los cercanos y similares. En mi espejo, sus reflejos están más cerca y son más similares a mí. La segunda onda está compuesta por quienes son distintos y diferentes a mí, a quienes no les debo prestar servicio profesional alguno, según los autores mencionados. Estos son cuyos reflejos se encuentran alejados y son distintos a mí, cuya *presencialidad* se manifiesta distorsionada. Y, la última onda, está conformada por quienes no son reflejados en mi espejo: quienes están más allá de la distancia y son más diferentes que la diferencia. Estos últimos al no gozar de ninguna *presencialidad*, ni siquiera son pensados por Beauchamp y Childress.

Así pues, es irremediablemente necesario romper el espejo para percibir la miseria más allá del reflejo. Únicamente a través de la ruptura del espejo, es posible escapar de la reciprocidad del sureflejo. Al escapar de la reciprocidad, es posible ir más allá. Al ir más allá, se trasciende, y al ser trascendente es posible recibir tanto al necesitado *presente* como al buscado del aparentemente inexistente: *el ausente*.

Sin embargo, estos autores pretenden que nos acomodemos en la exclusión de siempre, seguir como estamos, siendo simpáticos únicamente con los cercanos y similares. Los bienes alcanzados por los cuatro principios propuestos por Beauchamp y Childress son múltiples. Tales bienes han sido aprovechados más allá del ambiente específico para el que fueron ideados originalmente, el biomedico. Es así como la ética profesional ha recibido los bienes del principio de beneficencia, autonomía, justicia y no-maleficencia. Estos principios han permitido que los profesionales de distintas disciplinas ordenen de una mejor manera sus conocimientos, habilidades adquiridas y características innatas en favor de los usuarios de sus servicios profesionales.

La compilación de los cuatro principios ha provisto aumentado y refinado los bienes diversos que han recibido los usuarios de servicios profesionales. La *presencialidad*, gracias a los principios, goza de una mejor atención. Sin embargo, los lejanos y diferentes permanecen igual, tan igualmente olvidados como quienes son más que diferentes y están más que lejos.

Debido a la fundamentación en la moral común, el alcance de los cuatro principios sigue siendo tan limitado como antes de que estos fueran expresados. Antes de los principios, el profesional velaba por los cercanos y similares a él, luego de los principios continúa velando por los mismos. Velamejor perolalumbreno iluminamás allá delo

que antes velaba. La lumbre, ahora renovada, sigue presa, oculta, reservada únicamente para los cercanos y similares.

Así pues, continuar con el alcance limitado de la moral común únicamente beneficia a los presentes, a los de siempre. Deseguir con el mismo alcance, la situación de los vulnerables y ausentes no cambiará. Éticamente, es urgente que la gran cantidad de oferta de profesionales sea un caudal para quienes nunca han sido beneficiados con servicios profesionales. Caudal conformado por los mejores, por los excelentes en calidad académica y práctica profesional, como también por quienes intentan desarrollar un *êthos* excelente. Es decir, los profesionales quienes no tienen nada de común.

Aclaro que al hablar sobre un cambio social me refiero a la pretensión de ampliar la cantidad de seres humanos quienes gozan de servicios profesionales. Esta esperanza pretende, explícita ni implícitamente, que quienes gozan de servicios profesionales dejen de recibirlos. Asimismo, este anhelo incita a la respuesta responsable de cada profesional, es decir, a una respuesta consciente y plenamente libre. Es decir, exige una respuesta ética.

Reflejo inverso

Como veremos, es indispensablemente necesario no guiarme con mi vista para no apartar de mi cuidado a los diferentes como tampoco debo fiarme de mis manos para que la distancia percibida no la utilice como excusa para olvidar del lejano. En cambio, me fiaré de mi oído para escuchar el clamor del ser humano sin razani condición quien acude a mí. Afinaré mi oído para ir tras quienes más distinto que la diferencia y por quienes están más lejos que la distancia.

Desde la visión de los vulnerables, también los profesionales tienen *presencialidad*. Es decir, quienes son reflejados lejanos y distintos a mí, pueden verme. La distancia no es tan distante ni la diferencian tan diferente. Por lo que, los vulnerables excluidos pueden elegir entre varias opciones a quienes suplicar. Sin embargo, quienes no gozan de *presencialidad*, los ausentes, no tienen a quien acudir.

Salir de las relaciones profesionales propias de la *presencialidad* permite a quien no tiene *presencialidad* gozar de una ayuda única, inesperada, como agua fresca en medio del

desierto. Esto únicamente sucede cuando se va más allá de la *presencialidad*, cuando el profesional libremente se esfuerza y se aventura en busca de los *no presentes*.

Iniciativa provocada por la búsqueda de la humanidad encarnada en un ser específico, motivación que impulsa a los profesionales a que disipen la neblina de la ausencia. Quienes disipen la ausencia deben recordar que romper la misma requiere el esfuerzo de no instaurar una nueva *presencialidad*, pues esta sería una ampliación de la que intentaron romper.

Podría parecer que el profesional quien fundamenta sus servicios profesionales en la *presencialidad* del ser humano libre pues se ocupa únicamente de sus asuntos, tal como lo hace ordinariamente cualquier profesional común y corriente. Sin embargo, quienes realmente libres el profesional quien no está esclavizado a las obligaciones impuestas por la cercanía ni la similitud. Estas limitaciones distintivas de la *presencialidad* son superadas por el ser humano quien trasciende de sí, y este trascender no es propio de quien se contenta siendo común ni corriente.

Impulsos in rival

“Una pregunta más interesante es si la moralidad común cambia por un proceso de sustracción o adición. ¿Es posible cambiar, *en principio*, para esta moralidad? Tal cambio moral involucra que lo que no era previamente requerido (o prohibido) en la moralidad común, es en un tiempo posterior moralmente requerido (o prohibido). ¿Podría venir el caso, moralmente, que ya no tenemos que guardar nuestras promesas, que podemos mentir y engañar, o que un vicio pueda convertirse en una virtud?”⁴⁹

Podríamos jugar con la anterior afirmación de los autores al preocuparnos por la moral y ampliar nuestra atención al preguntarnos ¿es posible proponer un impulso vital nuevo, uno que no compita con ningún otro principio? ¿Es posible salirnos de la mediocridad propia de la moral común a través del esfuerzo? Es necesario proponer el *impulso transpresencial*, el que motiva a ir más allá de lo diáfano, más allá de la *presencialidad* para ir en búsqueda de lo otro, del ser humano excluido de la relación exclusiva y recíproca.

Esurgente una amplitud de enfoque: inclusión no sólo del presente (físico y temporal), lo cual no es posible desde la *presencialidad* propia de los principios. Así pues, es ineludible ir más allá, trascender de las garras físicas y temporales de la *presencialidad*.

Los cuatro principios se encuentran bajo el dominio físico, el cual está caracterizado por la inmediatez de la cercanía. El profesional se debe únicamente a quien se encuentre reflejado lo más inmediatamente cercano posible, impidiéndoles servir profesionalmente a quien se encuentre lejos de sí mismo. Asimismo, la inmediatez cercana le impide tan siquiera percatarse de aquellos quienes no se encuentran reflejados en su espejo.

Así también, los cuatro principios están dominados temporalmente. Esto se debe a que el espejo refleja a quienes gozan de *presencialidad* en el tiempo presente. Así pues, quienes no sean reflejados no son tomados en cuenta. Las generaciones futuras, al no estar presentes, no son objeto de preocupación por quien, en el presente, se basa en el reflejo del espejo para tomar decisiones. El espejo refleja plenamente la *presencialidad* presente.⁵⁰

De este modo, dado que la *presencialidad* se limita a lo presente, no resulta sorprendente que únicamente sean relevantes los deseos y preocupaciones de quienes están presentes, dejando completamente de lado las necesidades de aquellos quienes todavía no tienen la capacidad de ejercer su voluntad ni de alzarse su voz exigiendo respeto.

Adicionalmente, la *presencialidad* permite atender únicamente a los similares, a quienes se parecen a mí. Ser indiferente con el diferente es lo aceptado. Quien la preocupación profesional sea encauzada con quienes se parecen a mí hace que mi enfoque de atención sea limitado. Son muchos los aspectos similares que puedo encontrar en un ser humano: raza, nivel socioeconómico, escolaridad, etc. Tantos similitudes como diferencias, tantas como las discriminaciones que me plazca hacer. Soy quien decido qué parámetro utilizar: diferencias o similitudes. El otro está a mi merced.

Los criterios de simpatía de Beauchamp y Childress, son un espejo cuyo reflejo está basado totalmente en la *presencialidad*. *Presencialidad* cuyo reflejo predominante soy yo, a mi alrededor se encuentran quienes me son presentes, física y temporalmente, y similares. ¡Subjetivismo y relativismo al extremo! Dichos soy al permitirle a mi complaciente comodidad que brinda la moral común de Beauchamp y Childress pues todos giran entorno a mí.

Lapálida e insípida comodidad, propia de la moral común, pervierte desde siempre la impredecible posibilidad de cambio propia del actuar único de cada profesional tergiversándolo en un profesional común anónimo, uno del montón. El limitadísimo alcance de los cuatro principios provenientes de la moral común de Beauchamp y Childress no permite la manifestación del *êthos* de cada profesional. La moral común impide el desarrollo de la unicidad individual.

Al inhibir el florecimiento del *êthos* de cada profesional, la moral común impide que la comunidad donde se encuentra el profesional florezca. Esta moral desestimula el servicio profesional de quienes están distantes y son distintos a mí, como también prohíbe totalmente cualquier intento de ir más allá del reflejo, de ir por quien ni siquiera está distante ni por quien es distinto. Esta es la moral común, la moral de la inercia. Moral que deja marchitar a quien no es reflejado. Para la moral común no hay vida más allá del reflejo.

La *presencialidad* está arraigada en el planteamiento de Beauchamp y Childress que ni siquiera es necesaria una deconstrucción del mismo para evidenciarla ya que su libro incluye un capítulo titulado "Relaciones profesional-paciente". Es evidente que el espejo sólo acepta el reflejo recíproco y exclusivo del profesional y del usuario. Dentro de la conclusión del capítulo los autores reafirman su postura de la manera siguiente:

"En este capítulo hemos interpretado y especificado más los principios de respeto por la autonomía, no-maleficencia, beneficencia, y justicia. Nos hemos concentrado en obligaciones de veracidad, privacidad, confidencialidad, y fidelidad. Hemos explorado las bases, definición, límites, y severidad de estas obligaciones en el contexto de las relaciones profesional-paciente profesional-sujeto."⁵¹

¿Qué cambio positivo podría anhelar la comunidad cuyos servicios provengan de profesionales basados en la moral común? Ninguno, sin duda alguna. Quienes se privilegian de la aplicación del principio de beneficencia, autonomía, justicia, y no-maleficencia, son los reflejados desde siempre: los cercanos y similares, es decir, los únicos quienes gozan de *presencialidad* ante el profesional.

No motivados a la atención de quienes se benefician del *hango* de la *presencialidad* que les ha permitido privilegiarse de servicios profesionales eficaces sino que insta que la responsabilidad ética de cada profesional trascienda la reciprocidad predominante. Insta a superar la *presencialidad* que he descubierto en los cuatro principios fundamentados sobre la moral común. Este es fuerza trascendente de ser libremente

ETICA TRANSPARENCIAL

elegido, nunca impuesto pues únicamente los actos racionales y libres pueden ser considerados actos éticos y únicamente los actos éticos pueden ser virtuosos.

Aquél profesional quien no se esfuerce de salir de la reciprocidad propia del reflejo no hará ningún impacto real sobre los vulnerables ni sobre quienes no cuentan con ninguna *presencialidad*. Esta omisión que pareciera tener efectos exclusivamente a nivel individual, tiene efectos sociales graves. Es decir, cuando el profesional no trasciende la *presencialidad* no sólo omite ofrecer sus servicios profesionales a un ser humano específico, sino que esta omisión específica refuerza la situación de no-beneficencia, de irrespeto a la autonomía, de injusticia y de maleficencia en su entorno como también fuera del mismo. La responsabilidad de cada profesional es ineludible pues éticamente no son únicamente relevantes los actos que realice, actos de comisión, sino también las omisiones que pudiendo hacer, conscientemente y libremente dejasen realizar.

En cambio, quien trascienda será capaz de iniciar un cambio que empiece mejorando la situación del excluido a quien reciba cara-a-cara, lo cual repercutirá en un mejoramiento social. Únicamente rompiendo el espejo es que será posible un mejoramiento de alcance, el cual inicia con el recibimiento de un ser humano excluido. Es relevante no sólo el bien que cometa cada profesional, sino el bien que omite conscientemente y libremente.

Principios en la ética profesional

En esta parte iniciamos releendo los cuatro principios de la bioética que se han venido tratando tan ampliamente tras su publicación en *Principios de ética biomédica* desde un punto de vista más amplio que el presentado en el texto original. Estos principios han sido adecuados y subbase filosófica ampliada para su aplicación a la ética profesional por Augusto Hortal en *Ética general de las profesiones*⁵², obra a la que ahora nos aproximamos.

Como veremos, lo heredado por Hortal de Beauchamp y Childress va más allá de una exposición distinta y limitadamente ampliada de los principios. Sudeud para con los expositores originales es mucho más profunda y sus implicaciones éticas son tan serias como las de sus predecesores.

Iniciamos observando que la aplicabilidad que en un inicio perteneció exclusivamente al ámbito biomédico para que sus prácticas se realizaran éticamente, fue ampliada exitosamente a la formación de estudiantes de profesiones diversas. A continuación Hortal comparte brevemente, y sin entrar en detalles, la expansión de ámbitos y aplicabilidad profesional.

*“A finales de los años 70 comienza su trabajo la Comisión Nacional para la protección de los sujetos humanos de experimentación biomédica y conductual (en adelante “Comisión Nacional...”). Tras un primer año de trabajos preliminares celebrada dicha Comisión la Conferencia de Belmont a la que se incorporan algunos expertos. Fue allí donde se puso en marcha la formulación de los principios de la bioética que pronto llegó a convertirse en canon [...] de la ética médica y por extensión del resto de las profesiones.”*⁵³

Beneficencia

El principio de beneficencia implicaría realizarle el bien, por medio del actuar profesional, al usuario que se presenta ante determinado profesional.⁵⁴ En palabras de Hortal:

*“[...] cabe decir que el primer principio de toda ética profesional es hacer bien la actividad profesional, y eso es lo primero y principal que se busca con dicha actividad: alcanzar y realizar el bien (el fin) o los bienes (los fines) a lo que dicha actividad está constitutivamente encaminada.”*⁵⁵

Así pues, el profesional que practica el principio de beneficencia es quien alcanza el bien al cual su profesión está encaminada, y este bien lo brinda eficientemente al usuario de sus servicios. Esto requiere una serie de habilidades por parte del profesional, es decir contar con ciertas habilidades cognitivas y prácticas necesarias para realizar el bien buscado por el usuario.

¿Quiénes son los profesionales que deben vivir el principio de beneficencia? Todo profesional, sin importar en qué campo se desarrolle, es requerido por alguien para que utilice sus destrezas y conocimientos adquiridos para beneficiar. Por lo que, todos los profesionales...

"[...] están obligados a "hacer bien" lo que hacen; por ahí hay que empezar; esa es su principal manera de "hacer el bien" a quienes acuden a ellos en busca de sus prestaciones de bienes y servicios profesionales."⁵⁶

Será bochornoso, como lamentablemente no pocas veces sucede, que el usuario de los servicios profesionales no encuentre ningún bien en la práctica. En este caso no se podría hablar de una práctica correcta del principio de beneficencia precisamente porque no hay bien alcanzado, el usuario no resultaría beneficiado.

Es muy importante señalar el doble efecto que surge al vivir el principio de beneficencia. El efecto primer y más evidente es el pensar en beneficencia es el beneficio que recibe el usuario, aquel bien por el cual se ha hecho presente ante el profesional. Sin embargo, esto es el único efecto de la beneficencia. El otro efecto, un poco menos evidente que el anterior, es el que recibe el profesional por haber actuado correctamente. Su efecto es beneficiar por haberlo realizado o el bien que se ha presentado.⁵⁷

Por lo que, a mayor grado de bien transmitido por el profesional corresponderá una mayor satisfacción por el usuario de sus servicios. De esta manera, podemos darnos cuenta que el bien que pretende el principio de beneficencia debe ser claramente identificado por el usuario, debe ser percibido fácilmente. Es deber del profesional clarificar el bien brindado al usuario.

Cada vez que el profesional realiza el bien a un usuario que se presenta ante él, va adquiriendo nuevas habilidades y perfeccionando las anteriores, por lo que la práctica continuará sirviendo al usuario quien preferirá al profesional experimentado sino que también le beneficia al profesional mismo.

Una constante en Hortala lo largo de *Ética general de las profesiones* es proporcionar una discusión filosófica diversa, enriqueciendo la carencia filosófica de la obra de Beauchamp y Childress. Para cada principio, Hortals debate entre bases filosóficas diferentes. Así pues, al tratar el principio de beneficencia prefiere darle un enfoque aristotélico prefiriéndolo al utilitarista:

“Para poner de manifiesto el alcance del principio de beneficencia en sus propios términos, además de dejar para un segundo momento el tema del paternalismo y el tema del posible conflicto entre beneficencia y autonomía, hace falta liberar el principio de beneficencia del sesgo utilitarista con el que ha sido formulado y difundido, y presentar lo en términos de las éticas del bien de la *areté* aristotélica, que constituye – así lo pensamos – su contexto obvio.”⁵⁸

Adicionalmente, Hortala fundamenta los cuatro principios de su ética profesional sobre la visión de vida aristotélica. Esta es la razón por la que, a lo largo de *Ética general de las profesiones*, realiza diversos comentarios sobre la importancia de elegir y actuar coherentemente anhelando siempre vivir una vida humana digna y deservida. Vida humana conformada por los diversos actos realizados, entre ellos las acciones profesionales.

“Buena es en sentido moral esa acción que se inscribe dentro de lo que es una forma de vida que puede ser aprobada como buena no sólo en un aspecto u otro sino como conjunto de una vida que merece ser vivida y alabada como profundamente humana. El bien sólo es moral en la medida en que se integra, incorpora, forma parte del *telos* de la vida buena, valioso y digno. [...] ya podemos anticipar que buenas en sentido moral son todas aquellas acciones hechas por personas que afectan positivamente a personas.”⁵⁹

Autonomía

Por otro lado, el principio de autonomía requiere el consentimiento de quien se presenta ante el profesional en busca del bien deseado. Como la relación entre profesional y usuario es asimétrica, debido a que es el profesional quien “tiene, puede y sabe”⁶⁰, el principio de autonomía se utiliza para equilibrar lo más posible esta relación profesional—usuario.

“[...] el principio de autonomía significa que el cliente o usuario de los servicios profesionales es persona, sujeto de derechos. Su opinión, sus convicciones, sus derechos merecen ser respetados y hay que informarle debidamente para poder contar

con su consentimiento para llevar a cabo cualquier actuación profesional que le afecta.”⁶¹

Así pues, para que el consentimiento sea eficazmente fundamentado el profesional debe informar al usuario de sus servicios sobre todo lo que le pudiera afectar, información necesaria para que pueda tomar la mejor decisión. Esta información profesional debería conformarse por distintas opciones reales a elegir por parte del usuario, junto con las consecuencias previsibles de cada una de las mismas, así como los riesgos y posibles beneficios de las mismas.

Por otro lado, en la estrecha relación entre profesional—usuario, siempre tiene el riesgo de caer en el paternalismo, es decir, la acción prepotente por parte del profesional ante el usuario. Prepotencia permitida por la relación asimétrica comentada, por lo que la eficiente práctica del principio de autonomía evita el riesgo de abuso por parte del profesional.

“Nada es verdaderamente humano si es impuesto a los hombres por otros hombres. La misma fe, la religión y la moral sólo son verdaderas y valiosas, sólo merecen formar parte del propio proyecto de vida, si son libremente elegidas o aceptadas; se degradan tan pronto como no responden a las propias convicciones de conciencia para obedecer a leyes y autoridades extrañas a uno mismo.”⁶²

De este modo, podemos ver cómo el profesional quien practica el principio de autonomía en su relación con el usuario de sus servicios, ve en el usuario a un ser humano responsable de sus decisiones, es decir, alguien capaz de tomar decisiones racionales y libres. Es así como el principio de beneficencia y el de autonomía se interrelacionan, siendo el de autonomía el que tiene primacía sobre el de beneficencia para evitar imposiciones profesionales de ningún tipo.

Aún dejando claro que el principio de autonomía debe prevalecer sobre el de beneficencia, me parece indispensable lo que ha dicho Hortals sobre el riesgo inherente a la apelación insensata de la autonomía, palabras que profundizan más allá del ámbito profesional:

“La libertad y la dignidad, además de postularla y reivindicarla, hay que fomentarla, protegerla, cuestionarla y ejercerla. No sea que solo se reivindique la libertad frente a cuestionamientos e interferencias no deseadas para mejor atarse y esclavizarse a caprichos propios y seducciones ajenas. Siempre es fácil declararse autónomos [...] para a continuación entregarse a las arbitrariedades que sólo compartimos con nuestros cómplices.”⁶³

Así pues, la bioética y, consecuentemente la ética profesional fundamentada en principios buscan equilibrio al recurrir a la autonomía, pues no sólo se busca hacer el bien al presente sino que también es indispensable contar con su consentimiento para beneficiarled emaneradigna, humanamente. De esta manera se dignifica al usuario por respetársele como ser humano, y también se dignifica al profesional al respetarlo que el ser humano presente consideramejor para sí mismo.

Como aportación y sustentod del principio de autonomía, Hortal presentavarios comentarios filosóficos entre los que se encuentran las siguientes ideas:

“Para Kant el principio de la moralidad no es otro que la autonomía; los seres humanos son morales en la misma medida en que libremente se determinan a sí mismos mediante la razón. La coincidencia en cada persona entre el normante (el que formula el imperativo) y el normado (el que obedece al imperativo) permite hablar de autonomía; pues cada uno, en el ejercicio de su voluntad racional, es norma (*nomos*) para sí mismo (*autos*). [...] Kant pensó la autonomía en términos racionales, puros, aprióricos, es decir prescindiendo de las circunstancias y deseos cambiantes.”⁶⁴

Hortal, fiel a la importancia del proyecto de vida individual, a continuación complementa esta idea aristotélica con una noción kantiana, enmarcándola dentro de la autonomía.

“Aristóteles ponía el bien supremo en la *eudaimonía*, en la realización de la vida en plenitud; le daba poco más o menos que se tratase de uno o de todos los ciudadanos de la *polis*; mejor dicho la segunda era más importante que la primera por ser el todo más importante que la parte. Faltaba la dimensión personal; subrayaba el tema de la plenitud; cabe preguntar: plenitud, ¿de quién? Kant puso en el centro de su fundamentación la persona como fin en sí que mereceres respetada absolutamente. Insistió unilateralmente en la autonomía, en el carácter fontal que la ética tiene en la voluntad racional de la persona que se toma a sí misma y a toda otra persona como fin en sí.”⁶⁵

Asimismo, Hortal refuerza la idea de vida plena aristotélica al enfatizar que la vida responsable es la verdaderamente humana y no otra. Una vida no puede ser llamada humana únicamente porque es vivida por un ser humano. En palabras del autor:

“La libertad y la conciencia no valen por que respondan a nuestros deseos; valen en sentido fuerte por que marcan la diferencia entre una vida que mereceservividay otra que no merecesiquiera el apelativo de humana y digna.”⁶⁶

Justicia

Por otro lado, el principio de justicia se redacta como dar a cada quien lo que le corresponda.⁶⁷ Siendo este principio tan amplio, Hortal aporta varias razones por las cuales debe aplicarse, siendo estas las siguientes:

- a) en primer lugar *por ser hombre*, necesitado del reconocimiento y ayuda de otros hombres para llegar a ser plenamente humano. En la sociedad existente y en los conceptos o concepciones de justicia que hoy se manejan está hoy en primer lugar el universalismo o igualitarismo (o igualitarismo universalista) que puede quedar reflejado en el comienzo del artículo 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos...". Nadie es más que nadie. El principal título que exhibe o puede exhibir cada uno para reclamar "lo suyo" es su condición de persona humana, dotada de libertad, dignidad y derechos. Por ahí empieza la justicia. [...]
- b) en segundo lugar *por contrato* que acompaña las relaciones del profesional con su cliente en determinados supuestos y circunstancias [...]
- c) en tercer lugar *por mérito* contraído en razón de lo que ha hecho, del esfuerzo o trabajo realizado, etc.
- d) en cuarto lugar *por participación proporcional* en las cargas y beneficios que a todos atañen;
- e) y por fin, también *por ley*.⁶⁸

Es interesante destacar el orden de las razones expuestas por Hortal. Como él mismo afirma, allí están en primer lugar la razón humana por la cual se debe dar a cada quien lo que le corresponde, indica que la misma humanidad es la motivación fundamental sobre la cual se fundan el resto, la razón primigenia. Por otro lado, la tercer razón, por mérito, es la más difícil de apreciar en la práctica debido a que no hay ningún documento legal que obligue a reconocer el esfuerzo realizado.

El profesional al aplicar eficientemente el principio de justicia mantiene la relación con el usuario del mismo de la mejor manera posible para lo cual no solamente se basa en el reconocimiento de la humanidad del presente, sino también se apoya en contratos específicos privados, todo lo cual queda enmarcado por la ley específica de donde se encuentre.

Por otro lado, Hortal vuelve a enfatizar la importancia de la vida humana buena, esta vez argumentándola dentro del principio de justicia.

“Sabido en cualquier caso que lo justo es una modalidad o variante del bueno; lo mismo que lo es la dignidad y la autonomía. Los diferentes principios articulan diferentes facetas valiosas de la vida humana en un rico entramado de relaciones sociales de individuos y grupos en el marco de una convivencia social, pública y privada.”⁶⁹

No puede pasarse desapercibida la amplia afirmación que realiza Hortals sobre la función social que debe tener el profesional que practica la justicia. Esto significa ampliar la base de usuarios a quienes ayudar por medio de su ejercicio, implicando a más personas y a los vulnerables presentes dentro de la sociedad, incapaces de pagar por tales servicios.

“Por eso la ética profesional tiene que preguntarse si la función social que de hecho desempeña una profesión es la misma que la que la sociedad necesita o espera de ella. [...] Los profesionales, para ser justos, tienen que ser leales a las condiciones sociales en las que ejercen la profesión. El sistema social actual es un sistema mixto que combina el mercado y la iniciativa social con las intervenciones y regulaciones del Estado. Ni todo queda en manos de la iniciativa social y del mercado, ni todo está estatalmente regulado.”⁷⁰

Por lo que, de lo que trata este aspecto es de dar a todo presente dentro de la sociedad lo que le corresponde, en este caso lo que corresponde en sentido social. De esta manera, no sólo los presentes monetariamente capaces podrían disfrutar de la estrecha relación profesional—usuario sino que también el presente socialmente necesitado, a quien en todos ven pero a quienes no todos ayudan debido a que aun presente, es lejano y diferente. Estos son los vulnerables expuestos por Beauchamp y Childress.

No debe pasarse desapercibido el hecho que estos seres humanos necesitados son parte de nuestra sociedad, su presencia se percibe en cualquier parte a la que se va. Su presencia es ineludible, de ahí que no pocas veces se presenten solicitando limosna. Limosna que, aunque pareciese un acto irrelevante, debiera ser una decisión responsable resultado de un breve pero trascendente reflexión individual.⁷¹

Así pues, estas son las distintas razones que motivan la aplicación de la justicia para quien esté presente. El profesional se dará cuenta que cuando esté practicando sus servicios profesionales se involucrarán y mezclarán algunas de estas razones, siendo lo relevante, según Hortals, el ser justo para el presente independientemente de su capacidad monetaria.

No-maleficencia

Por otro lado, el principio de no-maleficencia se define como *no hacer daño*, "*primum non nocere*", frase atribuida a Escipión Largo, farmacólogo y autor del siglo I d.C.⁷² Hortale establece ciertas características propias del no-maleficencia que la diferencian del principio de beneficencia. En primer lugar afirma que para que el profesional evite hacer daño a su usuario presente basta con que el profesional se abstenga de actuar incorrectamente, a diferencia con el caso de la beneficencia el cual implica una acción o servicio a realizar.

Asimismo, a diferencia del principio de beneficencia, el de no-maleficencia no necesita contar con habilidades, conocimientos especializados o oportunidades para aplicarlo. No necesita contar con ninguna preparación ni estudio para evitar realizar el daño al presente.

Tampoco se necesita contar con la autonomía del presente para evitarle daño alguno. Caso contrario es de la beneficencia que precisa de la autonomía del usuario para que la beneficencia no se tergiverse en paternalismo. De esta manera, el profesional, al aplicar la no-maleficencia, no debe contar más que con sus convicciones.

"No es lo mismo hacer el bien que no hacer el mal (o no hacer daño), especialmente cuando se trata de acciones transitivas que afectan a otros. [...] Para hacer se requiere considerar las circunstancias, o oportunidades, recursos... Para dejar de hacer —salvo que se trate de algo que por algún concepto se debe y exigible— no necesito recursos ni tomarme en cuenta las circunstancias. De ahí que hacer el bien sea siempre algo más relativo; mientras que no hacer el mal, no perjudicar a nadie, sea siempre más absoluto."⁷³

Es muy importante la última frase de la cita expuesta pues afirma que el profesional no siempre contará con lo necesario para poder beneficiar al usuario, sin embargo siempre es obligación suya practicarla no-maleficencia, es decir, siempre es un deber del profesional evitar cualquier mal que pudiera causarle al usuario.

Así pues, esta estrecha relación entre el profesional y el usuario debe iniciarse sobre la base mínima de confianza que brinda la no-maleficencia. Es decir, el presente ha acudido al profesional confiando en que no le hará ningún daño. Daño a evitar por parte de acciones u omisiones. Por esta base mínima de confianza es que considero al principio de no-maleficencia como el fundamental de los cuatro principios, difiriendo radicalmente de Hortale quien no lo consideró digno de estar al mismo nivel de relevancia que los otros tres.⁷⁴

“Asimismo, el principio de no-maleficencia es el único fundamento sobre el cual pueden darse el deber de beneficencia, autonomía, y justicia. De modo similar, sobre el no-maleficencia necesariamente debe cimentarse cualquier otro principio. Así pues, estoy convencido que sólo quien tiene la convicción de no infringir daño a los demás voluntariamente, podrá preocuparse de cómo beneficiarles con sus actos, podrá respetar su autonomía, y podrá comportarse justamente con ellos. Por lo tanto, el ser humano quien realiza el bien a los demás, quien respeta las decisiones y opiniones de los otros, y quien justamente obra con quienes le rodean, es quien ya ha hecho parte de su ethos el principio de no-maleficencia [...]. Así pues, el principio de no-maleficencia posibilita cualquier otro principio, y, por el contrario, su carencia imposibilita el correcto desarrollo de otros principios éticos.”⁷⁵

Por otro lado, la aplicación del no-maleficencia incluye, a parte del usuario presente de los servicios profesionales, a otros seres humanos quienes de manera directa o indirecta podrían verse dañados por la acción profesional. Por lo que, resulta patente la diferencia de aplicación que tiene este principio al no quedarse en la obligación directa para con el presente de los servicios profesionales sino que va mucho más allá que los principios de beneficencia y autonomía.

“En primer lugar el principio de no-maleficencia no se refiere exclusivamente primordialmente al destinatario de la actuación profesional, sino a él y a cualquier persona o grupo que pudiera verse afectado por dicha actuación o incluso por acciones u omisiones de las que el profesional pudiera ser el responsable. En este sentido no siempre tenemos el deber de hacer el bien que podemos hacer, pero siempre debemos evitar el daño que podemos evitar. El profesional sólo tiene obligación de hacer el bien a quien acude a él; pero tiene además la obligación de no dañar a nadie.”⁷⁶

De esta manera, el principio de no-maleficencia tiene una aplicabilidad más amplia, similar a la del principio de justicia en su dimensión social. El no-maleficencia evita dañar no sólo al usuario de los servicios profesionales, sino que también protege del mal actuar profesional a todo presente indirecto de la sociedad. Intenta proteger a todo miembro de la sociedad presente de manera indirecta a quien pudiera afectarle negativamente la acción profesional beneficiante que recibe el usuario directo.

No es posible ocasionar ningún daño, voluntario o no, a ningún miembro de la sociedad con tal de realizar algún bien a otro. Sin embargo, es relativamente fácil en una sociedad comunicada y representada tecnológicamente como la actual, reconocer a los posibles perjudicados, como en el caso de la justicia es fácil reconocer dentro de la sociedad al monetariamente necesitado.

Al tener una meta de reconocimiento de probables lesionados, podría realizarse una campaña comunicativa pública eficiente para dar a conocer lo que se pretende realizar, con el objetivo de que quienes se consideren posibles perjudicados en la sociedad se hagan presentes con sus argumentos.

“Por tanto antes de plantearse los temas del bien que podemos hacer, conviene empezar tomando en consideración el principio de no maleficencia: “Ante todo, no hacer daño” (“Primum non nocere”).”⁷⁷

El principio de no-maleficencia, al ir más allá del inmediato, permite pensar en trascender, permitir reflexionar en todos aquellos a quienes no se les tiene presente por estos cuatro principios de la bioética.

Fiel a su línea de fundamento filosófico, Hortá reitera dentro del capítulo del principio de no-maleficencia el objetivo de que el buen profesional debe dirigir su vida, es decir, tener muy en cuenta que en sus acciones, profesionales y privadas, se juegue a la calidad de su *êthos*.

“[...] lo que en su modo de relacionar los [a los principios] en cada caso y en cada situación está en juego para una vida humana, digna, plena, vivida por todos en justicia y libertad.”⁷⁸

Errores heredados e incongruencia

A continuación presento una síntesis de los principios de la bioética adaptados a la ética profesional:

Beneficencia: brindar bienes y servicios especializados de calidad.

Autonomía: informar eficientemente y respetar las decisiones del usuario.

Justicia: relación digna e imparcial, respetando acuerdos privados y leyes. No-

maleficencia: resguardar de cualquier acto malintencionado o negligente.

Al revisar estas síntesis de los principios de la bioética aquí tratados, señalo un factor común presente en los cuatro: la *presencialidad*. Cada uno de los cuatro está intencionado para un ser humano en específico, es decir, todo gira alrededor del usuario. Se intentaba beneficiar a un usuario determinado, a quien también se le respeta su autonomía, a quien también se le trata justamente y a quien siempre debe aplicarse la

no-maleficencia. No-maleficencia que incluye a otros quienes podrían verse perjudicados debido a la necesidad o dese de servicios profesionales del presente.

El principio de justicia exige ir más allá de la limitada obligatoriedad del de beneficencia y del de autonomía al tomar en cuenta a los presentes necesitados. Aunque loable, el paso queda limitado por la poca fundamentación filosófica que brinda al principio de justicia como también porque únicamente se interesa por quienes gozando de *presencialidad distorsionada*. Aunque es un paso enorme comparándolo con el alcance estrechamente limitado a la cercanía y similitud de Beauchamp y Childress, Hortales indiferente con quienes están más lejos de la lejanía y son más distintos que la diferencia: *los ausentes*.

Asimismo, aunque Hortales va un paso más allá, su trascendencia queda inscrita en el mismo esquema de los cuatro principios de Beauchamp y Childress. Este es quien maneja la preponderancia a ningún principio, siendo las circunstancias las que dictan qué principio debe ser el relevante. Así pues, aunque Hortales insta un acercamiento con aquellos presentes necesitados, los llamados vulnerables por Beauchamp y Childress, su intención quedará únicamente como un intento que será real de manera eventual cuando el principio de justicia sea relevante en su aspecto social si las circunstancias lo permiten.

“Los principios, reglas, obligaciones, y derechos no son estándares de manera que inhabiliten la negociación. Aunque “una persona de principio” es a veces considerada como estricta e inmutable, debemos especificar los principios para que puedan funcionar en circunstancias particulares, y constantemente debemos sopesarlos contra otras normas morales. No es una objeción a las normas morales que, en algunas circunstancias, puedan ser justificablemente suspendidas por otras normas morales con las cuales estén en conflicto. Todas las normas morales generales son justificablemente suspendidas en algunas circunstancias.”¹⁷⁹

Así pues, el principio de justicia usualmente se limita a “dar a cada quien lo que le corresponda” circunscribiéndose al cumplimiento de contratos privados o a la justa aplicación de la ley. Esta justicia legal, privada o pública, es necesaria para que prevalezca el respeto entre la sociedad, sin embargo, usualmente se limita a la justicia para un ser humano específico, únicamente.

El otro principio que intenta escapar a la *presencialidad* del no-maleficencia al tomar en cuenta a aquellos quienes de manera indirecta se benefician al perjudicar. Sin embargo, es gracias al usuario de los servicios profesionales que se realiza esta reflexión

preventiva, es decir, sino fuerapor la existencia del usuario, nunca se pensaría en la existencia de posibles perjudicados. Denoserporel usuario ni tan siquiera serían pensados, por lo que ni siquiera el *no-maleficencia* escapa a la *presencialidad*.

Hortal persiste cometiendo varios errores heredados y adicionalmente cae en incongruencias relevantes en su adaptación de los principios. El primero, ya comentado, es continuar con las limitaciones de alcance al adoptar la *presencialidad*. El intento de Hortal por ampliar el alcance de los principios fracasó debido a que su tentativa lo realiza dentro del mismo esquema reflejado de los principios, es decir, basado en la reciprocidad del espejo.

El segundo es persistir en la aplicación de la ambigüedad de *prima facie*, es decir, continuar la imprecisión de no fundamentar los principios sobre una base filosófica sólida y específica. El intento de ampliar el alcance del servicio profesional a través de uno de los cuatro principios, principio de justicia, quedará frustrado dado que ninguno de los principios tiene preeminencia sobre el resto, por lo que el intento de ampliación de alcance queda supeditado a la relevancia que el principio de justicia tuviera en algún caso específico.

Esta relación de preeminencia entre los cuatro principios la detallan Beauchamp y Childress en *Principios de ética biomédica* de la siguiente manera:

“La distinción de W.D. Ross entre obligaciones *prima facie* y *reales* informa nuestro análisis. Una obligación *prima facie* es una que debe ser practicada a menos que entre en conflicto, en una ocasión particular, con una obligación igual o más fuerte. Este tipo de obligación es siempre vinculante *a menos que* una obligación moral competidora la sobrepase en una circunstancia particular. Algunos actos son a la vez *prima facie* incorrectos y *prima facie* correctos, por lo que dos o más normas entran en conflicto en las circunstancias. Los agentes deben entonces determinar qué es lo que deben hacer [...] Esto es, ellos deben localizar lo que Ross llamó “el más grande balance” de lo correcto sobre lo incorrecto. Los agentes pueden determinar sus obligaciones *reales* en tales situaciones al examinar los respectivos pesos de las obligaciones *prima facie* competidoras (los pesos relativos de todas las normas *prima facie* competidoras). Lo que los agentes deben hacer, al final, es determinado por lo que ellos deben hacer al considerar todas las cosas.”⁸⁰

Por otro lado, es cierto que Hortal fundamenta los principios de su ética profesional en el fin de la vida buena, sin embargo, él mismo reconoce la ambigüedad de la que adolece esta noción de Aristóteles:

“Lo que ocurre es que este bien supremo, esta vida plenamente realizada en la que cualquier bien puede inscribirse e integrarse para poder ser considerado verdaderamente bueno es algo tan incuestionable en su designación genérica, como discutido cuando hay que determinar en qué consiste en concreto.[...] En qué consista en general y en concreto este bien supremo es una cuestión permanentemente abierta.”⁸¹

Así pues, varias son las razones por las que es imposible evadir los límites de la *presencialidad* a través de Hortal. Primero, aunque Hortal afirma claramente que la plenitud de la vida es vivir la más allá de la individualidad, la indefinición de la vida buena aristotélica es la razón por la cual la intención trascendente del autor quede truncada. Si bien el fundamento filosófico elegido por este autor es incomparablemente mejor que el seleccionado por Beauchamp y Childress, el sustento que brinda es inexacto y no es lo suficientemente audaz ni radical para asirse del mismo para romper el espejo de la *presencialidad*.

Segundo, como hemos visto, la adaptación de los principios realizada por Hortal no es trascendente, aunque lo intenta, pues el sistema que libremente hereda nunca escapa a la reciprocidad propia de la *presencialidad*. Tercero, Hortal se mantiene anclado irremediablemente en la *presencialidad* debido a su incapacidad de escapar a la imprecisión propia del balance *prima facie* entre principios. Esta imprecisión resquebraja cualquier intento de trascender a través del principio de justicia debido a que este no tiene preeminencia sobre el resto de principios competidores en el balance comentado.

Adicionalmente, la contradicción que comparto a continuación es claramente evidente al leer detenidamente tres afirmaciones claves realizadas por Hortal. Así pues, en un primer momento Hortal realiza la siguiente afirmación en relación a su intento de ir más allá del ordenado por las obligaciones comunes:

“El criterio último por lo que hay que juzgar toda actuación es por lo que dicha actuación y el bien que realiza contribuya (o es parte integrante del) vivir la vida en plenitud, no sólo cada uno para sí sino por, con y para los otros.”⁸²

Segundo, Hortal realiza una afirmación más exigente, apuntando a deber que los profesionales deben tener para con los pobres y marginados.

“La atención desinteresada a quienes necesitan y no pueden pagar los servicios profesionales es la implicación en la lucha contra la pobreza en el tercer mundo y la marginación del cuarto mundo (“profesionales sin fronteras”) nos son meros actos

supererogatorios del colectivo profesional que con ello gana buena imagen... es la resultante de una concepción justa, ajustada, de lo que debe la profesión a la sociedad, del servicio que se ha comprometido a prestar, de cómo todo lo que es y lo que puede hacer tiene supuestos sociales de los que hay que responsabilizarse.¹⁸³

Sin embargo, más adelante el mismo Hortale desbarata la intención de trascendencia de los dos párrafos anteriores. Como se aprecia claramente en el extracto siguiente, es evidente que Hortale está tan anclado en la cercanía y similitud, en la *presencialidad*, como lo están Beauchamp y Childress.

“En este sentido no siempre tenemos el deber de hacer el bien que podemos hacer, pero siempre debemos evitar el daño o mal que podemos evitar. El profesional sólo tiene obligación de hacer el bien a quien acude a él; pero tiene además la obligación de no dañar a nadie.”⁸

