

POR UNA MORAL SIN GARANTÍAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

básicamente *deliberadora* en el sentido antes expuesto.

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

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

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

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

Mercè Rius

Universidad Autónoma de Barcelona

EN LOS CONFINES DE LA VIDA: LAS ÉTICAS ESPECIALES

J. M.^a GARCÍA GÓMEZ-HERAS (coord.): *Dignidad de la vida y manipulación genética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, 301 pp.

El colectivo coordinado por José M.^a García Gómez-Heras forma parte de un proyecto de ética *aplicada* que culmina en dos libros diferentes, aunque complementarios. *Dignidad de la vida y manipulación genética* es uno de ellos. El segundo se titula *Ética en la frontera* y ha sido publicado en la misma colección. Precisamente es este último título el que, según Gómez-Heras, da cuenta del espacio común a ambos libros. La ética está hoy en la frontera, o quizás nunca dejó de estarlo. Está en esa zona fronteriza entre disciplinas diversas, entre tiempos y espacios diversos, entre culturas diversas que se comunican en el marco de la racionalidad práctica. Sólo razones editoriales y de homogeneización de contenidos explican que el proyecto unificado —y ese espacio común— se desglosara finalmente en dos volúmenes. El que nos ocupa se centra, fundamentalmente, en cuestiones de bioética.

Afortunadamente, la ética aplicada es, en este libro, objeto de debate filosófico. Preocupa que, en ocasiones, la *especialización* —que no la aplicación— de la ética preocupe y encandile a los no filósofos y sea desdeñada por algunos de los que sí lo son. Se agradece que sea un gran conocedor de la tradición ética occidental el que escriba con rigor y, por momentos incluso, con elegante militancia, sobre las *éticas especiales*, conocidas como aplicadas. Sustituyo intencionadamente el término «aplicada» por el de «especial» o por el de «contextual», que utiliza Gómez-Heras, ya que considero más oportuno hablar de contextualización o de especialización que de aplicación, en el caso de la ética. La

ética es aplicada y aplicable por definición. Pero todos sabemos que desde siempre ha merecido fundadas sospechas relacionadas, precisamente, con el aparente fracaso de su línea orientadora (de la acción) y práctica. La abstracción respecto a situaciones y contextos particulares de la que a menudo ha hecho gala la filosofía moral, ha repercutido negativamente en la consecución de su aplicabilidad efectiva. A la hora de acomodar los discursos generales a cada realidad específica, la ética occidental ha necesitado apelar a recursos externos a la argumentación, así, a una virtud como la *phronesis* aristotélica o, ya en la Modernidad, al juicio kantiano.

Sin embargo, la creciente complicación y diversidad, así como el carácter general, de los dilemas prácticos a los que el ser humano contemporáneo ha de enfrentarse, hace insuficientes tales recursos. El complejo entramado de conocimientos relevantes para la toma de decisiones prácticas cotidianas, así como su creciente especificidad, reclama, como nunca antes, un acercamiento mucho mayor de la argumentación moral a los contextos particulares. De ahí el inicio de las conocidas como éticas aplicadas, volcadas en marcos de conflictos específicos y en modos de actuación determinados.

Todo lo anterior no debería interpretarse como que la ética general no es aplicada. Sólo vendría a mostrar, en mi opinión, que la complicación y diversidad de los problemas éticos actuales reclama una forma complementaria de hacer ética y, en cuanto tal, siempre aplicada.

Qué forma reclama este modo de hacer ética y cuál sea su estatuto concreto merece hoy la atención de la disciplina. En concreto, García Gómez-Heras dedica sus dos ensayos —al principio y al final— tanto a teorizar sobre ella como a ofrecer su

especial caracterización. En concreto, sitúa a la ética aplicada en el espacio de lo concreto y de la vida cotidiana. Pero tal retorno a los contextos particulares de problemas morales no condena a la ética a convertirse en un quehacer afilosófico o en una disciplina carente de especificidad o de método. Muy al contrario, la vuelta de la ética al mundo de la vida recuerda cómo nació ésta y por qué el calificativo de aplicada no es sino redundante. La ética es aplicada también desde su origen.

Tanto en la introducción como en el primer capítulo del colectivo, el coordinador sitúa la ética aplicada (contextualizada) en el contexto filosófico contemporáneo. Habla, incluso, de un *giro aplicado* de la filosofía práctica. Según Gómez-Heras, este giro supone un nuevo equilibrio entre la teoría y la aplicación o, en otras palabras, entre la fundamentación de principios, normas, teorías, etc., y su contrastación con los contextos de problemas concretos.

La ética contextualizada no es, para Gómez-Heras, mera *casuística* que subsuma casos a principios. Tampoco es mero *apriorismo* principialista, de carácter inamovible y absoluto. En sus palabras, «aporta menos un conjunto de prescripciones con que el hombre solventa casos concretos y más un encuadre racional en que el hombre pondera los pros y los contras de sus decisiones» (p. 16). En suma, la ética no puede sustituir a los sujetos ni el espacio de la deliberación.

El método de la ética especial es, para el autor, el *hermenéutico-circular*, que contrasta elementos empíricos con instancias apriorísticas. La circularidad hermenéutica permite aplicar lo universal a lo particular y revisar lo universal desde la experiencia. En definitiva, permite la «revisión recíproca entre fundamentación de principios y aplicación a situaciones» (p. 19).

Un ejemplo lo constituye el ensanchamiento del campo de la moralidad planteado por la ética del medio ambiente,

al menos en algunas de sus ramas. Gómez-Heras destaca la profunda transformación que esta ética especial ha supuesto en el modelo de ética tradicional y antropocéntrico. Si la ética especial se limitara a subsumir problemas en sus principios correspondientes, difícilmente se hubieran producido las interesantes revisiones ecológicas, pathocentristas o biocentristas (por poner sólo tres ejemplos) del marco antropocentrista de referencia.

En «El Retorno a una ética de la vida cotidiana», Gómez-Heras desarrolla tres tesis fundamentales: *a)* El proyecto ético kantiano conduce al alejamiento del mundo moral cotidiano. *b)* Con la categoría de *mundo de la vida* autores como Husserl o Habermas acercan la razón práctica a la experiencia concreta de la vida personal y social. *c)* El riesgo de que esta categoría facilite el camino hacia el emotivismo o el relativismo morales puede evitarse mediante la complementariedad metodológica de una ética (privada) de máximos y una ética (pública) de mínimos. Es precisamente esta vía la que analiza en el epílogo del libro. El autor ha situado a la ética especial en el contexto del pluralismo y, con ello, le ha concedido un carácter universal tan enemigo del relativismo como de la uniformidad ética. La complementariedad entre una ética de máximos y una de mínimos se traduce, según Gómez-Heras, en el principio según el cual la ética de máximos podría expandirse hasta los límites marcados por la ética de mínimos. La libertad no es, en suma, patrimonio de algunos, sino de todos los ciudadanos de una sociedad moderna. Igualmente poseída y ejercida, la libertad ha de estar regulada por la justicia.

La densa y rica argumentación del autor sirve para dibujar el ámbito donde, según él, deben moverse las éticas especiales. No es otro que el del pluralismo. De ese modo, y puesto en práctica este espíritu y este método, la compilación de ensayos contenida en el libro puede caracterizarse

fácilmente como plural y heterogénea. Éste es, creo, uno de los méritos de la compilación.

De las virtudes de la dicotomía entre máximos y mínimos para el tratamiento concreto de casos prácticos, dan buena cuenta distintos ensayos del libro, especialmente el de Agustín del Cañizo sobre ensayos clínicos en humanos y los dos de Lydia Feito. Ambos autores comparten, quizás, un mismo espíritu metodológico, que les lleva a distinguir entre diversos tipos de deberes (de respeto y de protección) y a establecer una jerarquía original entre principios bioéticos a partir de la clásica dicotomía entre la justicia y el bien.

Por otra parte, la caracterización de Gómez-Heras ayuda también a entender cómo los ensayos del colectivo, y las éticas en que se basan (bioética, genética, ética profesional y ética de género fundamentalmente) no son inconmensurables e irreconciliables entre sí a pesar de que sus campos difieran. El giro aplicado del que habla el coordinador no supone un relativismo metodológico y moral. No supone, por tanto, que lo que vale para la bioética no valga para la ética empresarial o para la ética de las profesiones. Pues incluso si fuera posible hablar de distintas *éticas de ideales* o de *ethos* diferentes para ámbitos de actuación diferentes, existe también un *ethos* común expresable claramente en términos de justicia.

Quisiera, únicamente, ofrecer tímidamente una pequeña duda a la posición de Gómez-Heras. Quizás las éticas de máximos no sean estrictamente privadas. Lo son si por ello se entiende que no alcanzan a ser reconocidas por cualquiera o a convertirse en universales y vinculantes para todos. Pero tienen, o pueden tener, una dimensión pública en la medida que muchos de nuestros valores o convicciones morales afectan a terceros o a la sociedad en general. Esto se hace evidente en el caso de las nuevas biotecnologías. El interesante ensayo de Lydia Feito Grande

sobre *Genética* recorre algunas de las principales controversias morales surgidas a la luz de las nuevas técnicas genéticas. Y es curioso que termine su trabajo aludiendo a la deliberación sobre «el mundo que queremos construir». Creo que la ingeniería genética muestra claramente que existen dos vías abiertas al debate y a la discusión pública. Una se refiere a la explicitación de los posibles daños que podrían generar. Es el ámbito de la justicia. Otra apunta a la forma cómo nuestras decisiones biotecnológicas —aun si no resultaran dañinas para nadie en términos objetivos— estarían contribuyendo a comprendernos y a comprender nuestro mundo de una forma determinada. Es el ámbito del bien, pero esta vez, del bien colectivo y, por tanto, discutible públicamente, aunque no vinculante como exigencia o como obligación.

Podría encontrarse una dimensión o campo de problemas que estaría presente en todos los ensayos del libro. Es el de la bioética en sentido amplio. Francesc Torralba Roselló nos ofrece un amplio recorrido evolutivo por esta ética especial y enumera algunos de sus retos pendientes, como el de integrar una ética de la virtud. Curiosamente, termina el texto con una aseveración tajante: la bioética «todavía está por estrenar» (p. 76). Y en ese camino que Torralba cree que hay que andar, aparecen, a lo largo del libro, nuevos interlocutores. Así, por ejemplo, Agustín del Cañizo Fernández-Roldán aborda la problemática de los límites de la experimentación con sujetos humanos en investigación clínica; Teresa López de la Vieja afronta el tema de la muerte digna y de la ética de género. Esta última perspectiva le lleva a López de la Vieja a analizar también —desde la órbita de género— algunos conocidos conflictos bioéticos que afectan a la maternidad. La fructífera complementariedad metodológica entre una ética liberal de principios y una ética del cuidado (atenta a lo concreto y a las relaciones) no sólo es ricamente analizada por la auto-

ra en el primero de sus ensayos, sino que se hace palpable en el tratamiento práctico de los problemas planteados en sus dos trabajos.

Finalmente, Lydia Feito colabora con dos ensayos ya aludidos, uno sobre Genética y otro sobre el aborto; y Francesc Abel nos presenta los rasgos fundamentales de la ética médica hasta nuestros días al tiempo que acomete un riguroso tratamiento de ciertos dilemas morales ligados al ejercicio de la medicina, así el aborto, la manipulación de embriones o la eutanasia.

Nos encontramos ante textos especializados y ricos en matices. Responden, sin

duda, a la aspiración del coordinador respecto a la ética contextualizada, esto es, a ofertar encuadres de racionalidad que garanticen la corrección de nuestras decisiones autónomas. Más allá de los posibles acuerdos o desacuerdos metaéticos o normativos que el lector genere con su lectura, el libro coordinado por Gómez-Heras goza de un interés fundamental para el conocimiento de la deriva aplicada de la filosofía española contemporánea.

Carmen Velayos
Universidad de Salamanca

EN TORNO A LA JUSTICIA Y EL DERECHO A LA SALUD

GRACIELA VIDIELLA: *El derecho a la salud*, Buenos Aires, Eudeba, 2000.

ÁNGEL PUYOL: *Justicia i salut*, Bellaterra, Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1999.

Nos encontramos con dos libros prácticamente simultáneos que, desde contextos de partida distintos, el español y el argentino afrontan el mismo problema, el de la justicia y la salud. La justicia es, quizás, el principio moral de la bioética que ha recibido menos atención, frente, por ejemplo, al protagonismo de la autonomía. El caso es que sin condiciones mínimas de justicia el mismo ejercicio de la libertad de elección queda en entredicho. Vidiella y Puyol realizan un análisis del tratamiento que recibe actualmente el derecho a la atención sanitaria como tema a debate, tanto filosófico como político y social. La salud y los recursos sanitarios ponen sobre el tapete de la discusión práctica un sin-

número de cuestiones: ¿Cabe hablar del derecho a la salud o a la atención sanitaria?, en caso afirmativo ¿con qué categoría moral damos cuenta de tal derecho? ¿Se deriva del reconocimiento y de la aceptación de tal derecho la necesidad de llevar a cabo políticas distributivas que hagan efectiva su puesta en práctica? ¿Cómo abordar el delicado asunto del racionamiento de los recursos sanitarios?

En este sentido, ambos autores llevan a cabo un recorrido discursivo muy similar —lo que es indicador, en este caso, del acierto y el carácter exhaustivo de ambos estudios—, siendo las mismas las cuestiones teóricas por ellos abordadas. En primer lugar, centran sus trabajos en las distintas concepciones contemporáneas de la justicia, para seguidamente, realizar el análisis del estatus filosófico con el que cuenta actualmente el derecho a la salud. Esto les conduce, a su vez, a realizar la conexión entre la justicia y sus diversas concepciones teóricas con la idea de persona moral que subyace en cada una de ellas.

Graciela Vidiella se propone reconstruir, a partir de la tradición ética de corte kantiano¹, un marco normativo para la fundamentación, desde principios de universalidad e igualdad, del derecho a la salud, proporcionando las bases de una teoría de la justicia sanitaria. Para ello se basa en la idea de «persona madura» de Osvaldo Guariglia, una idea que incorpora, a su vez, las nociones de «capacidades» y los «funcionamientos» propuestas por Amartya Sen. Ángel Puyol González, por su parte, encuentra en la idea de persona como un «ser necesitado» de Martha Nussbaum, el soporte para escoger el criterio o el conjunto de criterios más adecuados en sanidad. En otra parte, Puyol le reprocha a la propuesta de Sen que «su falta de ambición a la hora de definir las capacidades concretas de las personas le otorgue a dicho concepto un cierto aire de ambigüedad»². Se inscribe, así, en una concepción moral más aristotélica, siguiendo la iniciativa de Nussbaum³ de concretar más, que kantiana.

Entrando de lleno en la propuesta de Vidiella, con ésta se propone argumentar a favor de un derecho positivo a la atención de la salud, de carácter igualitario, derivado de principios de justicia. Para ello, comienza elaborando una exposición crítica de posiciones contrarias a la consideración de dicho derecho, como son las de Tristram Engelhardt y Robert Sade que, compartiendo, a su vez, la idea de Robert Nozick del «Estado mínimo», califican de inmoral la pretensión de dar cabida a un derecho a la atención de la salud. La autora entra en pugna, también, con Charles Freíd y Allan Buchanan, defensores del «*decent minimum*», es decir, la obligación por parte del Estado de garantizar sólo un nivel básico de atención sanitaria. Para Vidiella, los problemas originados en torno al derecho a la salud, sólo pueden ser consistentemente tratados desde una teoría de

la justicia distributiva. Luego pasa a citar el modelo de John Rawls, recreado por Norman Daniels y Ronald Green, con el propósito de fundamentar un derecho a la salud que supere la perspectiva del «*decent minimum*». En este sentido, aunque Green incluye la salud entre los bienes primarios de los cuales se discute en «la posición original» rawlsiana, considerando, por tanto, la salud como un derecho en sentido fuerte, la autora considera como más elaborada la propuesta de Daniels, ya que ofrece una teoría completa de la justicia aplicada a la salud. Sin embargo, tampoco Daniels logra un criterio normativo claro, lo cual, según Vidiella, pone de manifiesto ciertas falacias contenidas en el modelo de Rawls. A partir de aquí, lleva a cabo un análisis de la noción de «persona moral» formulada por Kant y su reelaboración por parte de algunos autores que establecen la conexión entre dicha noción con criterios distributivos. Tras esto, emprende la defensa de un derecho igualitario a la atención de la salud, entendiéndola como el desarrollo efectivo de la persona moral entendida como digna, libre e igual. Por último, la autora considera y confronta diferentes posiciones referidas al problema del racionamiento de los recursos, para acabar describiendo el caso del sistema sanitario argentino, reclamando la necesidad del fortalecimiento y jerarquización del sector público, a través de presencia conductora y planificadora del Estado. La propuesta de Vidiella, se enfrenta trágicamente, al desmantelamiento no sólo del sistema sanitario argentino, sino al desplome del mismo Estado debido a la magnitud de la crisis que vive, justo ahora, este país.

De igual modo, Ángel Puyol recorre en su libro las distintas teorías contemporáneas de la justicia. Empieza por el utilitarismo, teoría normativa predominante en la filosofía política hasta que aparece

la obra de John Rawls, considerada, a su vez, como la reacción intelectual contra aquélla. El utilitarismo, basado en la maximización de la felicidad o bienestar de los miembros de la sociedad, tiene una concepción inadecuada, según Puyol, de la igualdad⁴. Antepone el valor de la utilidad social y de la eficiencia a los intereses privados de las personas. Por otro lado, el libertarismo, aboga por el «Estado mínimo», reducido al papel de protector del mercado. Formulado en su versión más radical por Friedrich Hayek y por Robert Nozick, se suaviza un tanto en la persona de Buchanan, que rechaza la anarquía que plantea el libertarismo teórico de Nozick. Puyol pasa luego a analizar el igualitarismo liberal, cuyo máximo representante es John Rawls, y que sí hace hincapié en la importancia que los recursos tienen a la hora de garantizar la libertad de las personas. No obstante, es Amartya Sen quien, en opinión del autor, ha expresado más claramente, con su idea de «igualdad de capacidades» la intuición liberal sobre la igualdad.

A continuación, Puyol pasa a ocuparse de las distintas concepciones de persona moral a la base de las teorías de la justicia que hemos ido mencionando. Así, encuentra que, para el utilitarismo, el valor moral del individuo está sujeto al valor colectivo del bienestar. La persona moral del utilitarismo no es más que la depositaria de la utilidad colectiva y, por tanto, esta tradición no es especialmente receptiva a las demandas de la igualdad. El utilitarismo pasa por alto un requisito moral indispensable de la igualdad liberal: la inviolabilidad de la individualidad. Todo lo cual revela la inadecuada visión de la justicia distributiva que dicha teoría de la justicia tiene. Como reacción a la teoría moral del utilitarismo y de sus implicaciones en la justicia distributiva, aparece en escena el bienestarismo liberal de Richard Arneson,

G. A. Cohen y John Roemer, así como el recursismo de Rawls y Dworkin, que aboga por salvaguardar la libertad individual frente a la voluntad colectiva aunque preservando la igualdad de oportunidades. Rawls rechaza la concepción hedonista de la persona que subyace en el utilitarismo y la sustituye por una noción kantiana de la persona, y que pone el acento en la autonomía como garantía de la libertad y de la igualdad del individuo. Su concepción moral de la persona, núcleo fundamental de su teoría de la justicia, actúa como paradigma para el resto de los igualitarismos liberales.

De este modo, llegamos finalmente a Martha Nussbaum, cuya idea de persona moral comparte la preocupación por asegurar la autonomía racional y moral, pero, además, es sensible a las necesidades y a las vulnerabilidades de las personas en la construcción de una teoría de la justicia. Nussbaum, aunque comparte la idea de «capacidades» con Sen, le critica a éste el hecho de no ser más radical en sus ataques al bienestarismo y el que no se atreva a diseñar una lista de capacidades básicas para ayudar a construir políticas sociales igualitarias.

Para el autor, «la sanidad es un caso paradigmático para ver cómo la interpretación de la igualdad de oportunidades en los accesos a la atención sanitaria necesita de una concepción moral de la persona más aristotélica que kantiana, más nussbaumiana que rawlsiana» (p. 112). Puyol acaba señalando la urgencia de resolver el conflicto moral sobre lo que son las necesidades básicas, apelando para ello a todos los sujetos miembros de la sociedad. Preocupación que, desde una posición muy similar, también hace suya, como hemos visto anteriormente, Vidiella. Y es que llegar a un acuerdo o acuerdos sucesivos en materia de recursos y atención sanitaria es una cuestión que nos compete a todos

dada la importancia que la salud, entendida de un modo más o menos integral, tiene para todo sujeto que quiera desarrollar una vida digna y plena en sociedad. Por otra parte, el contexto argentino y español de estos trabajos nos sirve para percatarnos de que la brecha Norte-Sur alimentaria y alimentará en el futuro la urgen-

cia de enfrentar las dificultades teóricas y prácticas de la relación entre justicia y salud en el marco de la desigual globalización.

Vicente Torres González
Universidad de La Laguna

NOTAS

¹ «Aquí defendemos una tradición en filosofía, heredada de Kant, concernida con el proveer fundamentos normativos para un marco institucional democrático que garantice un conjunto de derechos básicos para los individuos, que reconozca su dignidad como persona. El derecho a la atención sanitaria es uno de ellos» (M. J. Bertomeu y G. Vidiella, «Moral Person and the Right to Health Care», en A. Salles y M. J. Bertomeu (eds.), *Bioethics. Latin American Perspectives*, Nueva York, Rodopi, 2002, pp. 107-121, p. 119). La traducción es mía V. T.

² Cf. A. Puyol, *El discurso de la igualdad*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 14.

³ «En definitiva, creo que el enfoque de las necesidades básicas es un buen aliado de la justicia, porque su objetivo... se limita a distinguir entre las pérdidas graves de bienestar y las menos graves, es decir, a

garantizar las condiciones mínimas de la calidad de vida», *op. cit.*, p. 201. Sobre este asunto, cf. M. Nussbaum, «Capacidades humanas y justicia social. En defensa del esencialismo aristotélico», en J. Riechmann (coord), *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Madrid, Los libros de la catarata, 1998, pp. 43-104. Para una aproximación al pensamiento de Nussbaum, cf. M. X. Agra, «Animales políticos, capacidades humanas y búsqueda del bien en M. C. Nussbaum», en R. Máiz (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2001, pp. 335-364. No podemos olvidar que el pensamiento de Sen y de Nussbaum se fecundan mutuamente, aunque con tensiones. *Vid. supra*.

⁴ Cf., a este respecto, el libro anteriormente citado, esto es, *El discurso de la igualdad*.

LA «ÉTICA» DE LA BIO-ÉTICA

G. M. TOMÁS GARRIDO (coord.): *Manual de Bioética*, Barcelona, Ariel, 2001.

M. LÓPEZ BARAHONA y S. ANTUÑANO ALEA, *La clonación humana*, Barcelona, Ariel, 2002.

Aunque uno es un manual y otro una monografía, estos dos libros comparten algo más que la editorial (no sé si es casualidad u otra cosa) y la temática —de hecho el segundo aborda con más detención el

mismo tema de algún capítulo del primero—. Ambos pertenecen a la avanzada editorial sobre la Bioética y sus problemas, algunos de ellos tan rabiosamente actuales como la clonación de embriones en el contexto de la investigación con células madre. Por otro lado, en ambos se abordan estos problemas desde una perspectiva multidisciplinar en la que se dan cita las ciencias biomédicas (Química, Biología, Farmacología, Medicina, etc.), con ciencias humanas como el Derecho, la Filosofía y, no precisamente en el último lugar, la Teo-

logía. La monografía sobre la clonación, por ejemplo, está escrita por una Doctora en Ciencias Químicas y Master en Bioética y un Licenciado en Filosofía, y una tónica similar se sigue en el *Manual*, cuya coordinadora es Doctora en Farmacia y Master en Bioética, y entre sus colaboradores hay médicos, especialistas en enfermería y filósofos del Derecho y de la Moral. De este modo, el *Manual* aborda la práctica totalidad de los temas bioéticos, desde el significado de la Bioética en sí misma, hasta los problemas clásicos de la eutanasia, el aborto y el suicidio, hasta otros más recientes, como la reproducción asistida, los transgénicos y clonación de embriones, pasando por la homosexualidad y el SIDA, sin olvidar a los comités de ética, el consentimiento informado y la ética del cuidado en enfermería.

Tanto la amplitud temática como su enfoque pluridisciplinar proporcionan a estos dos libros una imagen no sólo de solvencia profesional tanto en la parte científica como en la parte ética (la «ética» de la Bio-ética), sino, también, de aparente pluralismo, que, sin duda, impresionarán a muchos lectores. Si éstos se redujeran a los miembros de la comunidad católica, a la que pertenecen los autores/as que nos ocupan (vinculados a Universidades católicas asociadas, por su parte, a diversas organizaciones igualmente católicas), no habría mucho más que añadir, pues nos encontraríamos ante un consenso confesional privado y libremente asumido. Pero no es el caso. Según confiesa la coordinadora del *Manual* en el Prólogo¹, el libro va dirigido a «los estudiantes de los primeros cursos de cualquier carrera universitaria, muy particularmente de las biosanitarias y de las jurídicas»; los mismos lectores, seguramente, a quienes va destinada la monografía, ya que su coautora es también colaboradora del *Manual*. Pues bien, como la audiencia a la que van destinados estos libros no coincide *a priori* ni con el sector más reaccionario de la comunidad

católica, ni siquiera con esta comunidad en su conjunto, sino que alcanza a la población no católica en principio, conviene llevar el juicio crítico también un poco más allá: a lo que este conjunto de autores católicos no dicen y, por tanto, *ocultan* a su audiencia académica católica y no católica.

Esta audiencia debería saber que la imagen de pluralismo y solvencia profesional con que aparecen estos libros es falsa, una simulación. Y lo es por partida doble. Primero, porque pese a la larga nómina de autores el *Manual* no es pluralista en el sentido usual del término, pues todos profesan el mismo conjunto de creencias éticas: las que proporciona una amalgama bastante primaria de Teología moral católica con la metafísica más rancia: andamiaje discursivo del *autoritarismo ético* que, como mensaje de fondo, rezuma este libro por todos sus poros. Segundo porque, pese a que están presentes muchas disciplinas académicas, el *Manual* dista de alcanzar la solvencia profesional que promete, lo cual vuelve a estar relacionado con su monolitismo ético católico.

El problema de fondo es la *ignorancia profesional* en cuestiones éticas que ambos libros transmiten a los estudiantes a quienes dicen dirigirse, y que no es moralmente inocente u honesta, sino interesada y, por lo tanto, culpable. Sería honesta o inocente si fuera inevitable como la que todos compartimos, dada nuestra común condición de seres finitos, cuyo conocimiento coexiste necesariamente con una vasta zona de desconocimiento o ignorancia: *ignoramus et ignorabimus*, pese a que a estas alturas de la historia y en esta parte del mundo hemos llegado a saber «tanto». Si esto fuera todo, debería poner aquí el punto final. Pero no lo es. La ignorancia de la que hablo no es una ignorancia invencible y, por lo tanto, inocente, sino una ignorancia académicamente *evitable*, que no se evita porque es institucionalmente *rentable*. Ignorancia, por lo tanto, voluntaria y libremente asumida, que forma parte de la

identidad católica fundamentalista incorporada por los sectores y organizaciones más tradicionalistas y reaccionarios como su *habitus* cultural e institucional canónico. Este *habitus* forma parte de la identidad individual de los creyentes al menos desde el comienzo de la modernidad, en que el catolicismo contrarreformista, arraigado especialmente en España, adoptó como parte de su identidad teológico-institucional la ignorancia militante del pensamiento filosófico y científico modernos salvo para anatematizarlos y excomulgarlos. ¿Cómo explicar, si no, que la Iglesia Católica, a través del Papa Juan Pablo II, acabara pidiendo perdón por su condena de Galileo, sólo que con quinientos años de retraso? Esta ignorancia reaccionaria, aliada solapadamente con el dogma de la infalibilidad papal, es la que se ofrece en estos libros a los estudiantes de los primeros cursos de las disciplinas biológicas y jurídicas, católicos y no católicos.

Si se observa las titulaciones de los coautores que escriben sobre alguno de los problemas de Bioética, se aprecia una constante: que la mayoría reúnen un Doctorado en alguna disciplina biomédica o jurídica y un Master en Bioética². ¿Cuántos años han empleado en obtener el Doctorado? ¿Cuántos en obtener el Master en Bioética? Sin embargo, de lo que escriben no es de su especialidad académica, en la que acreditan competencia, sino de Bioética cuando, normalmente (me refiero a la normalidad académica), quienes suelen escribir de temas éticos son profesionales que también han obtenido un Doctorado, en este caso en Filosofía, con alguna otra cualificación que exige una especialización ulterior (Profesor Titular, Catedrático, etc.) ¿Qué decir de un Doctor en Filosofía que escribiera sobre temas específicamente jurídicos, médicos, farmacológicos, etc., después de haber hecho el correspondiente Master? ¿Lo haría con competencia? ¿No sería descalificado como un caso de intrusismo de aficionado en un campo profesio-

sional institucionalizado? Ésta es la pregunta pertinente que hay que hacerse sobre los autores de estos libros de Bioética, lo cual tiene, me parece, una explicación relativamente fácil. Los autores y autoras de referencia comparten una característica común: son, como ya se apuntó, católicos militantes, y poseen una formación de base en ética católica, adquirida en sus instituciones y organizaciones respectivas. Pues bien, esta ética católica, homologada académicamente por el Master en Bioética, es la que se suministra en estos libros, presentada bajo la etiqueta de Doctorados científicos y Masters, y vendiendo (los libros son mercancías) como competencia o autoridad profesional lo que no es más que fidelidad al autoritarismo confesional. A partir de este truco católico-profesional es perfectamente explicable que un Doctor en Biología, y Master en Bioética, por supuesto! se permita salir al paso de quienes justifican la opción de investigar con embriones advirtiendo que «lo hacen sin aportar ningún *fundamento ontológico* a su propuesta» (Vicente Franch Meneu, «Investigación con células madre y clonación», *Manual*, p. 365, cursiva mía, G. B.). ¿Con qué autoridad pontificia sobre el «fundamento ontológico» como canon de la ética: con la de Doctor en Biología o con la de Master en Bioética? Si, como parece, es con ésta, ¿no debieran haberle dicho en el Master que el uso ingenuo de la noción de «fundamento ontológico», sin mayores matices, ya no es de recibo en la ética académica, crecientemente «no fundamentalista» o «antifundamentalista»? Lo que impide este paso crítico no es, precisamente, la ética académica, sino el compromiso católico. Tan arbitrariamente utilizado aquí como la arbitrariedad con la que un Catedrático de Filosofía del Derecho de una Universidad pública, explica la dignidad humana (la que se degrada supuestamente en la clonación de embriones) mediante el argumento de autoridad en que suelen

terminar las argumentaciones católicas: apelando a una cita de la Autoridad Infalible, en este caso el Papa Juan Pablo II (J. Ballesteros, «Exigencias de la dignidad humana en biojurídica», *Manual*, p. 193). ¿Quién es el que escribe aquí: el Catedrático de Filosofía del Derecho que discrimina opciones argumentales, o el creyente católico que sustituye el juicio crítico por el autoritarismo confesional, ignorando consciente y libremente todas las otras opciones?

¿No debieran saber estas cosas los estudiantes de los primeros cursos de las carreras preferentemente biojurídicas? En lugar de ello, se les presentan estos libros con la apariencia de la misma normalidad que la de un libro de Química, Biología, Medicina o Derecho de los que se usan habitualmente, en las respectivas Facultades, en la enseñanza normalizada. «Normalizada» quiere decir que la norma institucional prescribe que se enseñen esas disciplinas y no sus dobles pre-científicos como la Alquimia, el Animismo, el Curanderismo, la Ley del Talión o la Astrología. Lo sarcástico de la situación que plantean libros como los que me ocupan es que presentan como académicamente normal, y única, una versión de la ética que histórica y conceptualmente está, respecto a la ética académica normalizada en las Facultades de Filosofía de las Universidades Públicas, en la misma posición que la Alquimia, El Animismo, la Astrología, etc., respecto a las correspondientes disciplinas científicas. Un balance provisional de esta situación es que, si bien libros como éstos pueden reforzar la presencia proselitista de la ética católica en el sistema universitario, producen un efecto perverso que hasta los mismos católicos ilustrados acabarán por lamentar: el emprobrecimiento, la devaluación y la miserabilización intelectual de la ética académica comparativamente con otras disciplinas. Uno de los muchos efectos perversos del uso del espacio público para intereses privados.

Seguramente los datos científicos que se utilizan en estos libros no sean equiparables a su ética. Como carezco de criterios para decidirlo admito sin problemas que no; que los datos científicos manejados son solventes. Pero entonces, el balance final sobre su normalidad académica es, cuando menos, contradictoria. ¿Cómo tomar académicamente en serio —si el lector no es católico— a autores que mezclan con tanta facilidad y tan fácil carencia de juicio crítico, lo académico con lo confesional y la ciencia con la superstición? Los destinatarios de estos libros, estudiantes universitarios, tienen el derecho democrático a que quienes se dirigen a ellos como profesionales solventes del ramo no les engañen sobre un hecho elemental: que la amalgama de teología moral católica con la metafísica antigua no es la ética que está normalizada en el sistema universitario público, en el que se enseña e investiga una ética inspirada en una filosofía laica, aconfesional y no dogmática, abierta y autocrítica, capaz de ponerse en cuestión a sí misma en el debate argumental en lugar de someterse a la camisa de fuerza de dogmas fideístas.

Naturalmente, la introducción de esta ética teológica en el sistema universitario (público y privado, asimilado recientemente al primero) no obedece a razones epistemológicas como incorporar una nueva línea de conocimiento abierta por el avance de la investigación, sino a otro tipo de motivos que habría que relacionar abiertamente con el proselitismo católico y sus efectos culturales, institucionales y, en fin de cuentas, políticos. La comunidad o las comunidades católicas son una masa electoral considerable, en un país en el que la mayor parte del electorado —al menos en las dos últimas legislaturas— respalda el sesgo confesional, católico, del gobierno, aunque el Estado sea constitucionalmente aconfesional. Por ejemplo, la política científica en materia de investigación biotecnológica está en manos de Comités inte-

grados mayoritariamente por católicos ultraortodoxos. Nada que oponer, ya que han sido nombrados por un Gobierno salido de las Urnas por decisión de la mayoría. Pero entonces debemos reconocer abiertamente que estamos no tanto ante cuestiones de ética académica cuanto ante la vieja alianza entre el poder político y la teología católica, que en este país se conoce como «nacionalcatolicismo». Reconocer esto es tanto más urgente cuanto que en esta alianza se utilizan recursos humanos y económicos del sistema universitario público, incluida la homologación que éste proporciona a Universidades privadas y, a través de ellas, a espacios confesionales privados, como Iglesias, Seminarios, Colegios, Revistas, etc.

Ahora bien, en una sociedad democrática, las creencias y métodos propios de una comunidad de amigos morales, los amigos católicos en este caso, no puede hacerse extensivo a todos los «extraños morales» que pueblan las aulas universitarias y el espacio público no universitario por la vía de disimularse lo que es, un credo confesional privado, y simularse como lo que no es, la ética académica normalizada en el sistema universitario. La ignorancia evitable de la que vengo hablando no puede ser asumida por dicho sistema (al que pertenecen algunos coautores del *Manual*) ni por el privado desde que está institucionalmente equiparado al anterior. De hecho, esta ignorancia no se produce en otros contextos, a cargo de autores respetables como A. MacIntyre, cuya adhesión al tomismo se produce en el contexto de un debate inteligente e informado con la ética moderna y contemporánea. O como Ch. Taylor, cuya reconocida confesionalidad católica no le ha impedido construir una obra filosófica, una ética (de la autenticidad) y una política (del reconocimiento) respetadas y estudiadas hoy en todo el mundo académico. O como T. Engelhardt (*Los fundamentos de la Bioética*, 1995), de quien tomo la distinción

anterior entre «amigos» y «extraños» morales, y que se confiesa católico ortodoxo para, a continuación, reconocer el pluralismo ético de las sociedades democráticas y, coherentemente, admitir que *honestamente* no está moralmente legitimado para presentar sus creencias éticas privadas como creencias éticas públicas; mucho menos para hacerlas pasar por las únicas posibles, es decir, las únicas correctas, siendo todas las otras incorrectas. Si hiciera eso, se vería a sí mismo transgrediendo el principio del *respeto* a las otras comunidades de «amigos morales» que pueblan el espacio público democrático. No es que Engelhardt comparta o admire las creencias morales de estas comunidades o subcomunidades; lo que ocurre es que se siente moralmente obligado a no ignorarlas: a no ignorar a *los otros*. Y admitir que éstos, con sus propias creencias morales, forman parte del espacio público democrático con el mismo derecho que él con las suyas. Por eso sostiene que el espacio público democrático no puede identificarse con el espacio privado de ninguna de las comunidades de amigos morales que lo integran. Ni siquiera con el de la suya, la de los católicos ortodoxos. De ahí el principio del respeto.

Todo este bagaje de ética democrática o ética política es ignorado en los dos libros que comentamos y sustituido por un compromiso sin la menor fisura autocrítica con el *autoritarismo* que, como dan a entender estos libros a los estudiantes a los que van dirigidos, constituye el modelo normativo de la ética y la política. Es el caso, por ejemplo, de López Barahona y Antuñano Alea cuando escriben a propósito de la clonación de embriones: «... buscar una respuesta en la mera opinión consensuada y mayoritaria del pueblo soberano es, además de ilógico, ilusorio, irresponsable y muy cercano a la demagogia. Lo responsable, lo maduro, lo racional y sensato, lo *verdaderamente* humano, es afrontar la cuestión e intentar responderla con toda

la *hondura* y la *verdad* de que sea capaz» (p. 55; cursivas mías, G. B.).

Estamos aquí ante un ejemplo paradigmático —no el único en el conjunto de los dos libros— de la ignorancia autoritaria evitable y, por lo tanto, no inocente. Para ser concreto aclararé que la que funciona en este caso concreto es ignorancia metaética, entendiendo por tal, como es usual en la ética académica, la discusión de la validez o pretensión de validez de los enunciados éticos como los utilizados en el texto transcrito. Sus autores asumen implícitamente, sin sombra de duda, la tesis clásica de que la validez de tales enunciados se identifica con su verdad, de ahí el peso que tienen el adjetivo «verdaderamente» y el sustantivo «verdad» (el término «hondura» es retórico: se limita a asociar cierto valor diferencial a quien se presenta como buscador de la verdad). Pero ¿de qué verdad se trata? De la verdad sobre los embriones y su condición de la individualidades «verdaderamente» humanas, la misma verdad de un óvulo recién fecundado por un espermatozoide, o de un feto de dos, tres o cuatro semanas, etc. (de ahí que la discusión sobre los embriones sea representativa de un campo problemático más amplio). El problema de fondo, que los autores o no abordan o dan por resuelto sin mayores problemas, es que esta verdad tiene dos caras. Una científica, proporcionada por la Biología molecular, que presenta al embrión como una unidad de información genética individual, singular e irrepetible, y otra metafísico/teológica, proporcionada por la biología animista, según la cual una individualidad genética humana es, al mismo tiempo, una individualidad *espiritual*. Esta espiritualidad es la esencia común a todas las individualidades genéticas humanas comprendidas entre el momento de la concepción y el momento de la defunción; y esa esencia espiritual o alma es la clave de la personalidad humana, irreducible a la simple información genética. Esto es «lo verda-

deramente humano» o «toda la verdad» a que se refieren los autores del texto citado y, de hecho, el mensaje ético fundamental en el que convergen los autores/as que abordan problemas relacionados de un modo u otro con la vida humana (casi todos). De donde se deduce que el recurso sistemático a la biología animista constituye la seña de identidad teórica de los diversos trabajos que integran estos dos libros.

La característica más sobresaliente de la biología animista es que cualquiera puede poblarla de las entidades que elija arbitrariamente (almas, espíritus, esencias, naturalezas: metafísicas no físicas, etc.), y atribuir a dichas entidades un significado no menos arbitrario o idiosincrático. A diferencia de la biología molecular que se atiene implacablemente a un método empírico y su uso público y crítico, la biología animista no incluye ningún método de prueba o discusión crítica pública. A quienes la practican les es suficiente con la intuición o método intuicionista que, como han señalado autores diversos (Noel-Smith, Bunge, Hudson, Holmes, etc.), al sustraerse a la crítica pública no constituye un método de conocimiento genuino, por lo que es la coartada metódica perfecta para el autoritarismo (también puede derivar hacia el libertarismo emotivista, pero en este caso no hay peligro). Pondré algunos ejemplos. J. L. del Barco sostiene que la persona no se oculta, sino que se manifiesta, para lo cual requiere un «escenario adecuado». Este escenario adecuado es la esencia: «lo que la persona tiene para salir a escena...». Por si hubiera equívocos el autor insiste: «por esencia humana se entiende... el entero ámbito del disponer humano: facultades (sensibles y espirituales) y el cuerpo humano», a lo cual se añaden otras fases tan distintivamente informativas como las transcritas («La Bioética como urdimbre humanizadora», *M.*, pp. 68-69). De esta definición de la esencia humana permite a su autor decir de ella

que lo es todo (en o de la humanidad), con lo cual está diciendo, a la vez, que no es nada, nada en especial. En la Monografía se proporciona una definición de persona como «subsistente diferenciado de naturaleza racional» que sus autores toman de Boecio y para cuya aclaración recurren a Aristóteles y Tomás de Aquino (p. 43); y sin ulteriores matizaciones (redefiniciones de la racionalidad en términos comunicativos y ya no en los del sustancialismo metafísico) se utiliza como si de un dogma filosófico se tratara. Y es que la «dogmática» es, en fin de cuentas, otra de las claves metódicas de estos libros. Léase, si no, lo que escribe J. Ballesteros sobre el mismo problema, el de la persona, como irreductible al genoma, aunque éste sea condición de posibilidad de aquélla, tomado de un Discurso del Papa a la Academia Pontificia de la Vida: «el genoma humano no sólo tiene un significado biológico, es portador de una dignidad antropológica, que tiene su fundamento en el *alma espiritual* que lo impregna y vivifica» («Exigencias de la dignidad humana en biojurídica», *M.*, p. 193; cursiva mía, G. B.).

Esta irrevocable invocación a la Autoridad Papal es, en realidad, una invocación a una autoridad animista o en animismo, ni científica ni filosófica. Éstas trabajan sobre el principio de la publicidad crítica, mientras que las creencias animistas, al hacer referencia a un ámbito de realidad situado en la exterioridad del espacio empírico y su publicidad crítica, que son las únicas que permiten la constitución de una autoridad indiscutible o infalible, y, por lo tanto, la únicas susceptibles de proporcionar la base doctrinal del *autoritarismo* ético y político predemocrático y antidemocrático que ejemplifican la Iglesia Católica y muchas de sus organizaciones. Ésta es la motivación de fondo de que todo el peso de la argumentación ética de estos libros se apoye en la indiscutibilidad de las creencias animistas en versión meta-

física o teológica o, mejor, en la amalgama de las dos.

Ahora bien, ¿es realmente indiscutible la Biología animista? En modo alguno. Y ello tanto desde la Biología molecular (en algunos de cuyos aspectos son Doctores algunos autores que nos ocupan) como desde la Filosofía (que todos ellos confunden inapelablemente con una variante de animismo: la Metafísica idealista). Desde la Biología molecular se presupone la invalidez científica de la biología animista como condición de posibilidad de su propia autoconstitución sobre bases bioquímicas y estructuras moleculares. El recurso al secreto animista como el «principio vital» en la metafísica antigua o moderna (romántica, por ejemplo) ha sido desbancado, por las moléculas de carbono y su estructura, definitivamente. Desde la normalidad académica no se puede ignorar esta ruptura epistemológica radical con las explicaciones animistas de la vida: lo que él llama la «antigua alianza» entre animismo y naturalismo. Por lo tanto, estas explicaciones no pueden ser tomadas en serio como bases de ninguna ética o, dicho de otro modo, ninguna ética que se sustente en ellas puede ser tomada en serio desde el punto de vista de la racionalidad académica o, en la jerga del autor, de la objetividad científica (J. Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Barral, 1970, pp. 183 y ss.). ¿Cómo es posible que los autores de los libros de referencia puedan mantener, de forma coherente, su adhesión a la Biología molecular en sus respectivas profesiones de médicos, farmacéuticos, etc., y, a la vez, la adhesión a la biología animista bajo la forma de sus creencias metafísicas y teológicas? Cualquier médico o cualquier farmacéutico harían el ridículo tratando a sus pacientes con los solos recursos de la medicina y la farmacología hipocráticas o, saltando siglos, de la medicina y la farmacología judías del siglo XIII. Pues bien, ¿qué es lo que está fallando, o sobrando, para que la ética de esos mis-

mos médicos o farmacéuticos siga siendo la hipocrática o la tomista?

Por otro lado, la biología animista y su condición metafísica de base, también es incompatible con el desarrollo crítico de la filosofía moderna y contemporánea, hasta su condición posmoderna o posmetafísica. Al asumir una metaética de base metafísica, los autores de referencia se sitúan a contracorriente del movimiento autocrítico que llevó a la filosofía, durante todo el siglo xx, a hacerse cargo de su propia transformación semiótica y su giro lingüístico, que habría de desembocar en el reconocimiento de su condición *posmetafísica*, llevada por uno de sus portavoces más autorizados, J. Habermas, a la entraña del pensamiento bioético en su reciente *El futuro de la naturaleza humana* (2002). Ahora bien, ¿cuáles son las consecuencias de esta transformación o giro metódico de la filosofía para el problema metaético que me viene ocupando a partir del texto de López Barahona y Antuñano Alea, es decir, para el problema de la validez de los enunciados éticos? Más concretamente, para la identificación entre validez y verdad y, más aún, para la versión metafísica de la verdad que asumen los autores sin ninguna duda ni discernimiento. Al proceder así están ignorando, en su acto de escritura, dos hechos cruciales en el

desarrollo de la reflexión metaética durante el siglo xx, vinculados ambos al giro lingüístico. Uno, la crítica de la identificación entre validez metaética y verdad semántica, ontológica o científica, llevada a cabo en el contexto del análisis pragmático del lenguaje ético iniciado por Stevenson en 1944 en su *Ethics and Language*. Otro, que para mantener la identificación entre validez metaética y verdad en el ámbito del análisis pragmático del lenguaje, es preciso redefinir el significado de la verdad en términos pragmáticos: la empresa en que han empeñado buena parte de sus esfuerzos filosóficos autores como Apel y Habermas. Pues bien, el resultado de esta redefinición pragmática de la verdad es, precisamente, la verdad como *consenso*, cuya materialización contingente tiene lugar en el ámbito de la democracia pluralista a cargo del pueblo soberano. Justo lo que niegan con tanto énfasis los autores mencionados (con el consenso de sus coautores) ¡en nombre de la verdad metafísica y teológica! ¿No tienen derecho a saber todo esto los estudiantes de los primeros cursos de cualquier carrera universitaria y sean o no católicos?

Gabriel Bello Reguera
Universidad de La Laguna

NOTAS

¹ Tomás Garrido, p. 17.

² A este respecto quiero aclarar que, seguramente, no toda la formación ofrecida a través de los Masters

de Bioética sea cuestionable. Me consta que existen casos que cultivan un alto grado de excelencia académica.

EN TORNO A LA ÉTICA DE LA ENFERMERÍA: UNA DIGNIFICACIÓN NECESARIA

LYDIA FEITO GRANDE: *Ética profesional de la enfermería. Filosofía de la enfermería como ética del cuidado*, Madrid, PPC, 2000. Prólogo de Diego Gracia.

Lydia Feito Grande nos introduce en el campo de la enfermería a través de un concienzudo recorrido a través de la ética y un riguroso tratamiento de las definiciones y los términos utilizados con el objetivo de sentar las bases necesarias para la posible construcción de una «ética enfermera». La idea central que guía la exposición es la de la necesidad de vislumbrar aquellos objetivos de la enfermería, de su sentido o de lo que es específico de la misma y que le confiere, según la autora, relevancia moral, pues se trata de un terreno profesional en el que la categoría de responsabilidad adquiere un lugar destacado. El libro comienza, pues, con un acercamiento al ámbito de la enfermería señalando, como aspecto fundamental de la misma, su intrínseca relación con lo humano. Una relación que exige un cierto grado de vocación, entendida ésta, no en el viejo sentido de gracia divina que es concedida tan sólo a unos pocos privilegiados, sino como una suerte de «exigencia personal» (p. 179): Quienes aspiran a desarrollar esta profesión no pueden hacerlo simplemente por cuestiones lucrativas, sino que han de asumirla como una dedicación que requiere de una concordancia con las propias convicciones e ideales personales. Uno de los contextos de discusión va a ser, pues, el de la ética de las profesiones.

El problema que se nos presenta es la falta de reflexión que actualmente existe en torno a estas cuestiones. La «mecanización» cada vez mayor de la enfermería impide pensar sobre el sentido que debe guiar a esta profesión así como sobre las

repercusiones y las consecuencias de su ejercicio. Y es aquí donde la ética cobra especial importancia en tanto que inspiradora de sentido. El lugar que ocupa la bioética es, también, de gran calado para la formulación de una ética de la enfermería. Su tratamiento se hace necesario frente a la enorme diversidad de problemas planteados a partir de la gran cantidad de avances científico-tecnológicos cuyo desarrollo acelerado apenas deja tiempo para la reflexión. La necesidad de pensar sobre la labor moral vinculada a la enfermería deriva de la gran implicación personal que ésta conlleva y que, sin embargo, no es tomada en cuenta ni se valora socialmente lo suficiente. Los objetivos que, en esta dirección, se plantea la autora son los de analizar la enfermería como profesión, atendiendo a su identidad y características propias, a la vez que a la complejidad de los conflictos morales a los que inevitablemente se enfrenta quien se dedica a ella.

La filosofía ocupa, entonces, un lugar central en la construcción de una ética enfermera: una filosofía de la enfermería que nos permita contar con las herramientas necesarias para la elaboración de dicha ética que, a su vez, pueda servir de guía, o al menos de modo orientativo, a los profesionales de la enfermería. No conviene olvidar la imposibilidad de entender la enfermería sin un concepto de ser humano como un «ser digno de ser respetado, ayudado y consolado» (p. 22), y, desde esa perspectiva, la ética se presenta como el arma más eficaz a la hora de decidir cómo actuar, dando razones sobre la toma de decisiones, fundamentándolas y teniendo en cuenta aquellas ideas socio-culturales sobre las que se asientan. La condición del enfermo es la de la vulnerabilidad que demanda atención como conjura a la posi-

bilidad lesiva del abandono. La particularidad doliente del enfermo parece exigir de forma imperativa la dedicación del cuidado.

Ahora bien, el primer paso que establece la autora para construir la ética enfermera lo constituye la pregunta por ese quehacer ético implícito en el acto de cuidar. La justificación del fundamento y el sentido de todas aquellas acciones que tienen lugar dentro del ámbito socio-sanitario y que requieren, dado su carácter crítico y relevante, especial atención, exige una reflexión previa sobre lo que sea la ética. Y la idea básica aquí va a ser la de la asunción de la ética desde un «principio universalista» (p. 52) que, a su vez, tiene por principio básico la dignidad de las personas. Se da, entonces, prioridad a las éticas deontológicas, aquellas que apuestan por la universalizabilidad. Esto es, se atiende a una ética de mínimos, a una suerte de moral civil. De lo que se trata es de poder disponer de un modelo común que establezca una serie de puntos básicos en los que todos podamos estar de acuerdo.

La ética de máximos —de orientación teleológica—, por otro lado, referida a las éticas materiales —aquellas que dan prioridad a los contenidos específicos como la felicidad—, quedaría restringida al ámbito de la moral individual. Si bien resulta más útil a la hora de guiar nuestras acciones, también es cierto que su carácter menos universalizable impide su ampliación al conjunto de la sociedad. Las pretensiones de universalidad de la ética por las que se toma aquí partido deberán tomar en consideración la pluralidad y globalidad, así como prestar gran atención al diálogo con las diferentes esferas de la vida social como pueden ser la política o el derecho. L. Feito señala dos grandes discusiones abiertas que deben ser objeto de reflexión por parte de la ética: la discusión entre liberalismo y comunitarismo, por un lado, y la discusión entre la ética de la justicia y la ética del cuidado, por otro. En la pri-

mera de ellas, la autora toma partido por la corriente liberal frente a la comunitarista. Como hemos visto, se parte de la idea de que un modelo con pretensiones de universalidad que garantice una ética de mínimos estableciendo ciertos patrones acerca de lo correcto, es deseable frente a una ética particularista y, por lo tanto, difícilmente universalizable. En la segunda de las discusiones, entre una ética de la justicia y una ética del cuidado, no hay una inclinación hacia una u otra postura en particular. Lo que encontramos es un intento de complementación de ambas éticas: la ética del cuidado necesita de la ética de la justicia así como de la aspiración a la universalidad, citada anteriormente, para ser posible.

Así las cosas, la autora va a rechazar aquellas posiciones que se centren principalmente en las éticas del cuidado, como es el caso de N. Noddings, y a acercarse más a posicionamientos como el de C. Gilligan¹, quien considera que el olvido del polo femenino que se da en la teoría del desarrollo moral de Kohlberg impide el paso a la madurez. Ésta sólo es posible cuando la ética de la justicia viene acompañada por la ética del cuidado, vinculada a valores tradicionalmente femeninos.

La ética de la justicia, vinculada a los derechos, y la ética del cuidado, vinculada a la responsabilidad, tendrían que colaborar para construir una ética enfermera acorde con un concepto de ser humano como ser digno de respeto, ayuda, cuidado y comprensión. La autora no cree que podamos alcanzar una ética en términos absolutos, cerrada, más bien señala el carácter inacabado de la misma. De lo que se trataría, entonces, es de aspirar a una ética de mínimos, hacia un compromiso con un ideal. Por supuesto, las revisiones serían constantes estando siempre abiertos a nuevos contenidos y razonamientos.

Lo que se rechaza desde estos planteamientos es el tratamiento que, según la autora, ha hecho de la ética de la justicia

y la ética del cuidado, la ética feminista desarrollada a partir de los años setenta. Ésta habría separado tajantemente ambas éticas en función de los procesos de masculinización y feminización que habrían sufrido una y otra respectivamente. Semejante diferenciación vendría a suponer, dice, la reproducción de viejos esquemas sexistas antes que su superación, enclausrando, consecuentemente, a la mujer en el rol tradicional de cuidadora frente al rol masculino asociado a la ética de la justicia como imparcialidad y de la salvaguarda de los derechos. L. Feito considera que es imposible desvincular unas éticas «femeninas» de otras «masculinas» en tanto que no podemos hablar de contenidos de la moral que se encuentren en relación de dependencia con respecto al género y porque el comportamiento de los individuos depende, no de una, sino de múltiples variables que de ninguna manera pueden ser reducidas a semejante distinción, ni tampoco entendidas como determinantes biológicos.

Creemos que al atender al subtexto de género de la ética del cuidado, nuestra autora, simplifica demasiado las cosas. El impacto del libro de Gilligan ha hecho correr ríos de tinta en el contexto feminista. Un contexto habitado por numerosas discrepancias y, por tanto, ajeno al monolitismo². Frente al feminismo cultural o diferencialista, han habido numerosas reacciones críticas frente a la propuesta idealizada de una ética del cuidado que ha sido entendida como un refuerzo de la visión tradicional del reparto sexista de roles. Los feminismos de la igualdad y los de la diferencia en sus debates han conjugado distintos énfasis: la defensa de una

normatividad equitativa para ambos sexos con la necesidad de una revisión axiológica de los valores sociales, puesto que a los connotados masculinamente se les atribuye el prestigio y la autoridad mientras que los connotados femeninamente son sistemáticamente devaluados. El problema, en este contexto de la enfermería, es que, además, nos encontramos con un sector fuertemente femenino que se ha construido como extensión de los roles del cuidado que la sociedad patriarcal ha asignado en exclusiva a las mujeres —el caso de la fundadora de la enfermería moderna Florence Nightingale sería paradigmático—. Los contextos institucionales en donde operan las enfermeras —hospitales, centros de salud,...— están, también, fuertemente jerarquizados debido a la concepción tradicionalmente subsidiaria que se da al cuidar, frente al curar, actividad prestigiada por el poder médico. El caso es que es necesario cuestionar las prioridades y las atribuciones: muchas veces debe ser también objetivo de la medicina el cuidar, frente a la imposibilidad de la curación. Revalorizar las tareas del cuidado es un imperativo en una sociedad que no otorga valor al trabajo reproductivo, que mayoritariamente desarrollan las mujeres, y que consiste, nada más y nada menos, en perpetuar las condiciones más favorables para la vida misma. Lydia Feito, en suma, nos llama la atención sobre la relevancia ética de un sector de actividad profesional necesitado de una mayor estima pública y pone las bases para ulteriores desarrollos de la ética de la enfermería

Lucía Acosta Martín
Universidad de La Laguna

NOTAS

¹ Cf. C. Gilligan, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, FCE, 1985, y para un tratamiento crítico M. J. Guerra, «Escuchando la “voz diferente” ¿afecta el género al razonamiento moral?», en *Mujer, identidad y reconocimiento. Habermas y la crítica feminista*, Sta. Cruz de Tenerife, Instituto Canario de la Mujer, 1998, pp. 224-244.

² Cf. M. J. Guerra Palmero, «A vueltas con la experiencia moral de las mujeres: ética del cuidado y de la responsabilidad», en *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Madrid, Complutense, 2001, pp. 131-138.

¿ESTÁ VIVO EL EMOTIVISMO ÉTICO?

SIMON BLACKBURN: *Ruling Passions. A theory of practical reasoning* [El gobierno de las pasiones. Una teoría del razonamiento práctico], Oxford, Oxford University Press, 1998, 334 pp.

La filósofa británica Elizabeth Anscombe dijo alguna vez que no podría haber una filosofía adecuada de la ética si no se lograba fundarla en una adecuada filosofía de la mente. En *Ruling Passions* el filósofo cantabrigense Simon Blackburn comparte explícitamente ese aserto y trata de satisfacer esa necesidad. Tal esfuerzo se lleva a cabo, sin embargo, desde una perspectiva que Anscombe adversa. El autor presenta, en efecto, una visión acabada de una postura metateórica de rancio abolengo dentro de la vida relativamente corta de la filosofía analítica: el emotivismo ético. No le da, sin embargo, ese nombre (acaso por su carga emotiva), sino que emplea más bien los de «proyectivismo», «expresivismo» o el que el autor ha acuñado, cuasi-realismo.

Blackburn acepta la corrección del argumento de Moore llamado «de la pregunta abierta»: Frente a cualquier intento de definir los términos éticos fundamentales, como, por ejemplo, «bueno», en términos de propiedades del mundo tales como «lo que genera la mayor felicidad»,

«lo conducente a la evolución de la especie» o «lo ordenado por Dios», siempre es posible preguntar con sentido si una situación o acción que presente tales características es realmente buena. Sin embargo, para dar cuenta de por qué ello es así, Blackburn se separa, como era de esperar, de la respuesta del propio Moore. Lo que ofrece es una exposición de los planteamientos básicos de la teoría emotivista, modernizándola y dotándola de una adecuada teoría del lenguaje, que reafirma la distinción entre el conocimiento del mundo y de los hechos, por una parte, y las actitudes del sujeto, por la otra, situando en éstas lo característico de los fenómenos morales. Así desarrolla una teoría en la que describe al sujeto de la moralidad de una manera naturalista, esto es, fácilmente encajable en la descripción que del mundo hacen las ciencias naturales, lo cual le confiere atractivo para aquellos que prefieren ir ligeros de equipaje metafísico. Articula así una psicología del agente que hace suyos algunos de los planteamientos del filósofo de la mente Daniel Dennett, lo que introduce una considerable mejora respecto de las versiones más primitivas del emotivismo.

En un capítulo de gran interés para el lector interesado en el desarrollo de la metaética analítica de los últimos cuarenta

años, el autor procede a defender la teoría expresivista contra los ataques que se le han dirigido desde diversos ángulos. Uno de los principales fue originalmente formulado por Geach en la década de los sesenta, pero ha sido esgrimido con gran frecuencia en tiempos más recientes. El argumento en cuestión sostiene que si se le da al lenguaje moral una función expresiva, entonces no puede darse cuenta de los usos de términos morales como «bueno» en contextos donde el hablante no se compromete afectivamente con su empleo, tales como los condicionales del tipo: «si desprecuparse de los problemas familiares es bueno, mi padre ha de estar muy bien». Blackburn muestra que, en casos como éstos, el empleo de una teoría minimalista de la verdad que se limite a señalar que «*p* es verdadera si y sólo si *p*» (por ejemplo, «*X es bueno* es verdadera si y sólo si *X es bueno*») permite manejar los términos y expresiones morales en contextos veritativo-funcionales sin que ello implique el compromiso con concepciones más «robustas» de la verdad, que afirmen la existencia de problemáticos hechos morales o misteriosas estructuras objetivas de la racionalidad práctica. En adición a esta propuesta, el autor hace una crítica efectiva de diversas formulaciones del realismo moral que se han ofrecido en los últimos veinte años, entre ellas las de filósofos como John McDowell o Thomas Nagel, evidenciando las dificultades de una epistemología de «creseos» (*besires*: química mezcla de creencias y deseos) y la evanescencia ontológica que presentarían unos hechos morales de realidad análoga a la de los colores.

Blackburn realiza una excelente crítica del egoísmo ético en tres niveles. Como egoísmo psicológico, esto es, como tesis acerca de cómo funciona de hecho la psicología humana, la discusión presenta una particular elegancia al usar los argumentos del obispo Butler contra los planteamientos contemporáneos en ese sentido, exhi-

biendo con claridad las graves distorsiones de la psicología humana que conllevan las tesis del egoísmo psicológico. En este mismo nivel es también de gran agudeza su examen de las posibilidades que ofrece la sociobiología para los estudios de la ética. Aunque muestra interés, e incluso cierto entusiasmo por esa línea de investigación, no deja de introducir una nota de cautela frente al optimismo excesivo, y con frecuencia ingenuo, de muchos entusiastas de la disciplina. Este aspecto de su planteamiento le hace marcar distancia respecto de los de otro importante defensor del expresivismo, Allan Gibbard.

En un segundo nivel de tratamiento del egoísmo, Blackburn examina las credenciales de éste como propuesta ética, mostrando —sin moralizar— sus numerosas debilidades; en particular, el absurdo que supone pretender alguna especie de conexión especial entre racionalidad e interés egoísta. Por último, dedica un capítulo aparte a un minucioso análisis de los esfuerzos por presentar el egoísmo como un marco analítico para la comprensión de la actuación de los agentes morales, donde funcionaría como una especie de plantilla teórica para la interpretación de nuestros congéneres. A partir de la formulación clásica que hiciera F. P. Ramsey del principio de maximización de la utilidad esperada, Blackburn evalúa las potencialidades de la aplicación de la teoría de juegos y la teoría de la decisión racional a la ética, que tanta importancia tienen en los planteamientos de numerosos autores contemporáneos, de Rawls a Gauthier. Soslayando los tecnicismos innecesarios que con frecuencia nublan la discusión de las cuestiones sustanciales, el autor revela cómo, en muchos casos, lo que luce como un abstracto y descarnado análisis científico de la manera en que se conducen los agentes, introduce preconcepciones valorativas de dudosa aceptabilidad, arrojadas bajo el manto de lo que el Agente Racional hace en cada situación. Al igual de lo que

ocurre con la sociobiología, encontramos en Blackburn, frente a la teoría de juegos y de la decisión racional, una actitud que combina un genuino interés por las herramientas teóricas que se ofrecen, con una nota de reserva frente al optimismo exagerado y, sobre todo, ante los riesgos de ideologización (si bien él no usa esta terminología).

El libro ofrece también una crítica económica y efectiva, si bien no precisamente novedosa, de lo que el autor llama «la ilusión kantiana» de una racionalidad práctica objetiva, separada de cualquier componente desiderativo, y que constituya la fuente de autoridad de la moral. La concepción de Blackburn al respecto es, por el contrario, explícitamente tributaria de las de Hume y Adam Smith; del «hombre interior» u «observador imparcial» que representa en cada agente la perspectiva de los otros miembros de la comunidad, y confiere a las formulaciones morales del sujeto una autoridad y objetividad necesariamente limitadas. A lo largo de todo el trabajo nos presenta una exposición sugerente de una psicología filosófica verosímil, en la que rechaza la identificación de la base afectiva y volitiva de los seres humanos con un conjunto de caprichos irracionales; por el contrario, de manera realista pondera la variedad y diversidad de tipos de deseos que desplegamos, situando el lugar de los valores en aquel núcleo de deseos y disposiciones que, habiendo sido firmemente establecido por la socialización, es reafirmado por la voluntad del sujeto de no alterarlos salvo en función del sopesamiento reflexivo con otros deseos, a los que entonces se reco-

noce el mismo grado de centralidad e importancia.

Si el libro presenta una debilidad, ésta se halla probablemente en el último capítulo, titulado «Relativism, Subjectivism, Knowledge», en el que el autor se esfuerza por mostrar que su teoría metaética en realidad lo deja todo «tal como está», y que los anhelos por un componente más poderoso de racionalidad y objetividad en la ética pueden quedar más que adecuadamente satisfechos por su versión del expresivismo. No parece, sin embargo, que esta postura pueda escapar a un relativismo en el plano metaético, pero no queda clara la medida en que Blackburn concede esto último. Nos hallamos aquí ante un equilibrio inestable, producto de una tesis que, al tiempo que suministra una imagen naturalista de los agentes morales, situando la moralidad en las actitudes de los sujetos y reconociendo que esa base natural puede soportar las más diversas actitudes, insiste en afirmaciones tales como la de que, aun si no hubiera discurso moral, ciertas acciones seguirían siendo malas. Esta afirmación tiene sentido en un nivel de ética normativa, pero no parece que pueda ser aceptada en el nivel de la meta-teoría. Quizás lo honesto habría sido admitir que en la ética, como en todo lo demás, la pérdida de la inocencia tiene un precio, y en este caso es el de ciertas ilusiones acendradas acerca del alcance de la objetividad y la racionalidad de nuestros juicios morales.

*Pedro Pablo Urriola
Instituto de Estudios Avanzados
y Universidad Simón Bolívar
Caracas*

DESILUSTRADO Y DESMEMORIADO PRESENTE

ALAIN FINKIELKRAUT: *L'imparfait du présent. Pièces breves*, París, Gallimard, 2002, 283 pp.

Los primeros compases del año 2002 han abrazado entre sus dominios del tiempo (apenas con un mes de diferencia) dos hechos relevantes para la cultura francesa, y europea en general, uno luctuoso, el otro dichoso: el fallecimiento del sociólogo Pierre Bourdieu y la aparición en las librerías de un nuevo libro del filósofo Alain Finkielkraut, respectivamente. No son, claro está, los únicos acontecimientos que cabe reseñar y retener, que ligar o asociar, en el período señalado, pero, a menudo, seleccionamos algunos en particular de entre la inabarcable totalidad al objeto de crear una constelación con la que comprender mejor lo que nos pasa, distinguiendo de esta forma lo que tenemos no sólo delante o detrás, sino también a los lados. Para asegurar esa comprensión, unos pretenden explicar *todo* lo que tiene lugar (en un contexto, digámoslo así, «de justificación»), otros, sin despreciar las causas, centran su atención en examinar las consecuencias que acompañan a los hechos y a los programas de investigación que los intentan atrapar, interviniendo de manera crítica en el decurso y discurso del presente (en un contexto, vale decir, «de descubrimiento» y reconocimiento de valores). Podemos afirmar, con la esperanza de no simplificar demasiado el asunto, que la primera dimensión intelectual la cubre el trabajo sociológico, y el segundo, la reflexión moral y política.

No es casual, en consecuencia, que Finkielkraut en sus ensayos coteje, e incluso oponga, sus particulares análisis de la realidad, desde la segunda perspectiva apuntada, con los que llevan a cabo los *sociólogos contemporáneos* (o, al menos, gran

parte de ellos). Bourdieu —junto a otros representantes de su espectro profesional— es traído a cuento, en más de una ocasión, en el libro que ahora llama nuestra atención, *L'imparfait du présent*, como ejemplo representativo de esos espíritus analíticos que, según señalaba Péguy, no están lejos de llegar a ser «*gens qui regordent d'explications*», pero que a la hora de la verdad dejan las cosas como están, y se someten y pliegan a la fuerza de los hechos, al imperio de los sentidos y a las razones de la pasión, demostrando con tal actitud, dicho sea de paso, más debilidad que potencia (lo mismo ocurre con esos investigadores que, en su simpleza, cualquier fenómeno se les antoja *complejo*, lo sea o no: será para darse importancia).

Según la óptica sociologista, los individuos están encerrados dentro de sus identidades y roles sociales, igualados en razón de su clase, su sexo, su edad, su religión, su ideología, sus preferencias y opciones personales y asociativas, su pertenencia a una minoría o comunidad originaria: he aquí la derivación básica de su visión de las cosas en el democratismo igualitarista hoy imperante («Notre époque a una thèse qui peut s'enoncer ainsi: *Nous sommes tous égaux, et tout est égal, car tout est culturel*», p. 90).

El resultado no se traduce, sin embargo, en *más cultura*, sino en *multicultura*, y en su soporte teórico: el multiculturalismo. La escuela es hoy el principal escenario donde se materializa y se consume lo que en otros libros rotuló Finkielkraut como la «derrota del pensamiento» o la «humanidad perdida». Precisamente la escuela —que según el proyecto ilustrado tenía encomendada la tarea de la emancipación del hombre por medio de la razón y el conocimiento, de la instrucción pública— se ve hoy sometida a la presión de la violencia,

la indisciplina y la desinstrucción. La jerarquía, el esfuerzo y el mérito son juzgados por la nueva interpretación democrática (y justificado por *l'ordre sociologique*) como simples expresiones de ofensa y de humillación hacia los alumnos; la noción de jerarquía, el respeto a los profesores (ahora sólo *profs*) y el cumplimiento de tareas son percibidos como empeños contumaces del más rancio *fascismo*. La escuela, en fin, antaño recinto de estudio, labor y recíproco reconocimiento de deberes, junto al ámbito urbano, en general, desusado espacio de comunicación y cooperación, se han convertido en lugares de máxima tensión, en territorios de manifestación de la agresividad y de la reclamación de derechos... naturales, conformando así un teatro de ruido y furia.

La gente en las calles y locales públicos no conversa apenas, tan sólo grita y vocifera, exige, demanda. Por doquier los teléfonos móviles aúllan sin conmiseración, ni turbación de sus propietarios, alterando la paz ciudadana y el silencio, lo mismo que esa «música ambiental» que, subida de tono y decibelios, se adueña de cafés y restaurantes (y ya no es insólito percibirla hasta en museos y hospitales) sin que sea declarado el fenómeno lo que es: atentado doloso y doloroso al «derecho de gentes discretas».

Todo esto informa de una exaltación de la agresividad y de un dominio de la cólera que colma las sociedades actuales, y que, por supuesto, tienen sus indefectibles causas y su forzosa explicación, o al menos a ello atiende con presteza la tarea sociológica. ¿Son los jóvenes de hoy violentos energúmenos cuando se comportan como tales en muchas de sus manifestaciones? No, sólo *ener-humanos*, entiéndase: humanos todavía muy vivaces, con mucha *energía*. ¿Es la rebelión en las aulas expresión de crisis «republicana» de los valores de civilidad y educación? No, sólo exhibición del descontento juvenil y de las condiciones de marginación que se sufre en los

barrios desfavorecidos, mero síndrome de «*jeunes de banlieue*»: «Pour le sociologue, la violence procède de l'inégalité et l'inégalité du trop de culture, c'est-à-dire d'aristocratie qu'il y a encore dans le culturel» (p. 211). Los sujetos se comportan como *deben* de hacerlo, como es previsible: he aquí la concepción determinista hoy dominante en cierto discurso intelectual anti-dominación.

Y es que para Finkielkraut, la violencia escolar y la urbana son, en rigor, una consecuencia de lo que denomina «*le dogme du crime originel*», pabellón ideográfico que se ha adueñado de gran parte del discurso de los *observadores sociales* y se ha erigido en santo y seña del *progresismo* del presente. Lo que en el pasado se tildaba de culpa o pecado original, motivo de todos los males, hoy se entiende como idea y fundamento de la rebelión contra la dominación. En breve: hoy la rebelión queda encarnada en la lucha contra la democracia liberal, Occidente, Israel, América..., y contra esa presencia se aúnan todas las fuerzas y se concentran todas las presiones (éste sí que sería, por cierto, el auténtico *pensamiento único* enfrentado al *eje del Mal*).

Finkielkraut, que compone su ensayo en forma de anotaciones puntuales y fechadas, de notas sobre noticias y acontecimientos, *carnets* sobre el transcurrir del presente en el año que inaugura el tercer milenio, *pièces breves* (según reza el subtítulo), no podía dejar sin comentar el conflicto árabe-israelí y los atentados terroristas del 11 de septiembre, acaso los acontecimientos más explosivos del año 2001. Pues bien, ambos casos, y, en particular, la recepción que han tenido en Europa, son ejemplos palpables de la materialización del mencionado «dogma del crimen original». Para *le progresisme*, la causa palestina y la evidenciada vulnerabilidad de Estados Unidos son los hechos decisivos (y simbólicos) que legitiman hoy la revuelta contra la injusticia y la dominación, y

todo queda justificado en la persecución de esa empresa. El antisemitismo florece así de nuevo, enmascarado de odio al sionismo, y el antiliberalismo se pone al día bajo un frente de lucha contra el capitalismo y la globalización. «Imbécillité des pessimistes. Ils prévoient la catastrophe alors que, ni vu ni connu, elle a déjà eu lieu. Ils noircissent l'avenir quand c'est le présent qui est sinistré» (p. 188).

Lo imperfecto del presente se revela, entonces, en el hecho de no haber logrado apoderarse definitivamente del pasado, quedando así pendiente de su efectivo establecimiento. El presente se dice imperfecto cuando no está a la altura de los tiempos, de *su* tiempo. Gran parte de los problemas que obstaculizan y malogran la acción de los hombres deriva de un hecho fatalmente patente: no haber aprendido la lección de la historia. Y así la historia se repite con su déficit de memoria y de lealtad hacia lo pasado: la historia de los errores humanos tiene su causa primordial precisamente en el olvido de sus errores y en la ingratitud (asuntos éstos que compusieron el tema central de anteriores libros de Finkelkraut, en concreto: *L'ingratitude*).

A comienzos de los años cincuenta del siglo xx, Hannah Arendt dirigió a la humanidad tres dramáticos interrogantes que

compendiaban la zozobra de una generación: «¿Qué ha sucedido? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo ha podido suceder?» Medio siglo más tarde, Finkelkraut, siguiendo la traza de su mentor intelectual, arroja sobre la mesa de la historia las graves cuestiones de nuestro presente: ¿La experiencia totalitaria ha tenido lugar para nada? ¿El nazismo y el comunismo han sido efectivamente derrotados? ¿Ya no se recuerda Auschwitz y Tian'anmen? ¿Qué ha quedado del drama de Sarajevo y de la condena de los nacionalismos étnicos? ¿El holocausto judío es comparable con la ocupación israelí de los territorios palestinos? ¿No se es consciente de los riesgos que conlleva banalizar el mal? ¿Cómo se puede frivolar acerca del terrorismo islamista, o del terrorismo sin más, aunque sea el «imperio americano» el objeto de la masacre?: «Les crimes terroristes sont, d'un même geste herméneutique, expliqués et excusés par le *crime originel* de la domination» (p. 225). Como escribía Albert Camus en *Les Justes*: «même dans la destruction, il y a des limites». Hoy esos límites se han pulverizado. No es extraño, pues, que la humanidad entera esté viviendo una situación límite.

Fernando Rodríguez Genovés
IES «Camp de Túria», Valencia

LA UTOPIÍA Y EL NUEVO MUNDO

PAZ SERRANO GASSENT: *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, Madrid, Fondo de Cultura Económica/UNED, 2001.

Parece como si el destino de las grandes ideas utópicas (y, en general, alternativas) de la humanidad, al menos en el marco

de nuestra cultura, fuera siempre hacerse templo, institución o realidad político-social en el otro lugar, en un lugar frente al cual, o en relación polémica con el cual, fueron pensadas. Esto es lo que la utopía comparte con la profecía. Ya en la Antigüedad pasó algo así: para cuajar, las utopías tuvieron que atravesar el desierto o

migrar al centro del Imperio. Y de las utopías modernas, como de los profetas, puede decirse con verdad que tampoco triunfaron en su tierra de nacimiento. La utopía de More transmigró a Michoacán, a través de la obra de Vasco de Quiroga, mientras el propio More pagaba con su vida la audacia de su espíritu crítico.

Vasco de Quiroga fue uno de los personajes más interesantes que dio la España de la primera mitad del siglo XVI. Nacido en Madrigal de las Altas Torres, juez y obispo en la Nueva España, conocido como «Tata Vasco» por las comunidades indígenas, Vasco de Quiroga fundó el colegio mixto de San Nicolás, en Pátzcuaro, se preocupó por conocer y conservar las lenguas autóctonas y propició una insólita experiencia sociocultural en las tierras de Tacubaya, Michoacán y Santa Fe de la Laguna.

Junto con Bartolomé de las Casas, y a veces discutiendo con él sobre la mejor manera de ayudar a los indios, Quiroga simboliza la sensibilidad del europeo culto que, en el encontronazo de culturas del origen de la modernidad, quiso entender los hábitos y las costumbres de «los otros» y defender los derechos de estos otros contra los desmanes de conquistadores y encomenderos. Todavía a estas alturas de la historia su actividad en favor de los indios sigue siendo más conocida y estudiada en América que en España. Las monografías disponibles hoy entre nosotros sobre la obra de Vasco de Quiroga se cuentan con los dedos de una mano. Ya por eso es de justicia saludar la oportunidad de este libro de Paz Serrano que sigue las huellas de los trabajos de Silvio Zavala y Marcel Bataillon, entre otros, y que es el resultado de una investigación de años en la UNED y en la UNAM.

Para el historiador de las ideas, y aun para el aficionado a la historia, lo más fascinante de la obra de Vasco de Quiroga es que se propuso llevar a la práctica, desde los años treinta del siglo XVI, la primera

gran utopía renacentista, el ideario del humanista Thomas More. Resulta fascinante porque esta obra prueba que, en algunos casos, los ejercicios de la imaginación utópica no son en balde, no caen en saco roto, no son sólo ensueños especulativos totalmente distanciados de lo que es la realidad o de lo que la realidad puede llegar a ser.

Paz Serrano contextualiza y reconstruye el itinerario intelectual que condujo desde el no-lugar inventado por el canciller inglés en su Utopía a los pueblos-hospitales contruidos para los amerindios por iniciativa y bajo la supervisión de Vasco de Quiroga. Probablemente ésta es una de las historias más hermosas del Renacimiento y del Humanismo. Pues, habiendo nacido esta primera utopía moderna de las vagas noticias que More y Erasmo tenían del nuevo mundo recién descubierto, a través de los relatos de Vespucci, unas pocas décadas después se convierte, precisamente con Vasco de Quiroga como protagonista, en un proyecto social realizable. Y realizable, ahí está lo interesante, justamente en el nuevo mundo, en un lugar cultural y geográficamente muy próximo al que More había imaginado para sus amaurotas.

Ya esto es muy indicativo de la naturaleza y del destino de las utopías modernas: un autor inventa un no-lugar, donde se vive como nos gustaría que se viviese en nuestras sociedades, y lo hace partiendo de una combinación entre invención y tratamiento *ad hoc* de vaporosas noticias sobre un mundo aún casi desconocido; para ello sitúa la acción en un no-lugar del que sugiere que es en realidad algún lugar de América y logra así agudizar la sensibilidad de los contemporáneos europeos que empiezan a sentir entonces el malestar de la modernidad. Hasta tal punto que, veinte años después, un partidario español de la utopía de More puede proponerse realizarla tal cual en un lugar real, Michoacán, que, en cierto modo, podría corresponder al no-lugar imaginado por

More. Sólo que lo hace ya con un conocimiento detallado, que More no pudo tener, de lo que eran los hábitos y costumbres de aquellas gentes. La paradoja, notable, es que el cuento moral de More, que había sido escrito para nosotros, los europeos, imaginando lo bien que podría irnos si nos decidiéramos a vivir como los supuestos amerindios, acaba aplicándose a los americanos, no imaginarios, sino reales, en nombre de los ideales de otro europeo, también cristiano y humanista, que quiere ayudar a los indios con la utopía de More.

Paz Serrano profundiza en esta hermosa historia y estudia con detalle qué ideas de las expresadas por More en su Utopía interesaron más a Vasco de Quiroga y por qué. Y analiza también, comparativamente, hábitos, costumbres e instituciones imaginadas por More en su Utopía (en contraposición con lo que era entonces la vida de los ingleses y europeos) para subrayar las causas por las cuales, en los pueblos-hospitales de México, la realidad en construcción que Vasco de Quiroga propugnaba tuvo que separarse del ideario utópico imaginado por el canciller inglés. Tal separación se produce en función de un mejor conocimiento de las necesidades de aquellas gentes, pero también de la correlación de fuerzas existente entre los encomenderos, los evangelizadores y los propios indios.

Se ve así, a través de este análisis comparativo, cómo la ambigüedad de la propuesta utópica, que en More se expresaba mediante el distanciamiento irónico respecto del relato de Hytlodeo, va tomando cuerpo en otra ambigüedad: la del obispo jurista trasladado a México, pero que al mismo tiempo tiene la cabeza puesta en los debates sobre la colonización y los derechos que se desarrollan en la Península. Resulta de ahí que Vasco de Quiroga en cierto modo está también nepantla, entre dos culturas, es decir, con el alma dividida

entre las implicaciones del universalismo evangelizador y los intereses económico-políticos de la Corona, de un lado, y la convicción de que el lugar de la utopía era justamente el nuevo mundo, de otro. Por eso el seguidor utópico de More, Vasco de Quiroga, que es al mismo tiempo un protagonista de la colonización española de América, se hace pragmático, se desliza hacia el pragmatismo.

Paz Serrano da en este libro muchas pistas para situar a Vasco de Quiroga en el debate hispánico sobre los derechos del otro en los orígenes de la modernidad. Y aunque contrapone aquel pragmatismo (de obispo jurista) al radicalismo (de obispo profeta) de Bartolomé de las Casas, no admite que la formación jurídica de Vasco de Quiroga haya conducido a éste, en su vejez, al pragmatismo cínico de tantos otros contemporáneos suyos que, en la década de los cincuenta, y siguiendo a Ginés de Sepúlveda, combatieron en España contra el punto de vista lascasiano. En este punto el libro tercia en la polémica entre Benno Biermann y Silvio Zavala a propósito de una obra titulada *De debellandis indis*, publicada por René Acuña, y a veces atribuida a Vasco de Quiroga. Atendiendo al contenido de esta obra, en la que se justifica el hacer la guerra a los indios e incluso su depredación, habría que concluir que, en efecto, de ser suya, Vasco de Quiroga habría entrado en contradicción con el propósito que le llevó a propiciar los pueblos-hospitales. Pero otro de los méritos de la investigación de Paz Serrano es precisamente la solidez de su argumentación en el sentido de que aquella atribución tan discutida no se puede mantener a la luz de la comparación de los textos (pp. 378-389).

Un libro ecuánime para una historia fascinante.

Francisco Fernández Buey
Universidad Pompeu Fabra