

¿A QUÉ INOCENTES DEBEMOS SACRIFICAR? LA SELECCIÓN DE PACIENTES PARA LA DISTRIBUCIÓN DE RECURSOS SANITARIOS¹

PABLO DE LORA

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

En este artículo se analiza hasta qué punto el alcance de los deberes de asistencia sanitaria (entendidos éstos como deberes positivos especiales o institucionales) varía en función del contexto, es decir, de que la acción salvadora sea productiva o distributiva y del tipo de bien que se encuentra en peligro. Se examinan las tesis de Frances Kamm (en particular la noción de *objetividad* y sus distintos niveles) y David Wassermann al respecto, para concluir que es la presencia de la incertidumbre (la imposibilidad de identificar con precisión los bienes en peligro) lo que permite modificar el contenido y alcance de la obligación cuando estamos planificando cuántos recursos sanitarios debe haber. A favor de esta solución se apela a nuestras intuiciones morales más básicas, y, en relación con éstas, se discuten las objeciones que, al recurso a las dichas intuiciones, ha esgrimido Blanca Rodríguez López.

Palabras clave: asistencia sanitaria, utilitarismo, consecuencialismo, deontologismo, imparcialidad, objetividad, coherentismo moral, intuiciones, intuicionismo, equilibrio reflexivo, razonamiento moral

ABSTRACT

In this article the author assesses the extent to which someone's duty to heal or provide health care is context-dependent. In particular, de Lora examines the discussion between F. M. Kamm and David Wassermann and concludes that the key to argue in favour of the context-dependency of the above mentioned duty is our incapability to identify what sort of goods or risks are at stake. Therefore, the content of the duty might vary if we are facing the question of how much of something there should be (for the sake of healing someone) as opposed to whom it ought to be provided. Our intuitions or common moral sense militates in favour of this solution, although the appeal to intuitions

1 Este artículo forma parte de los resultados obtenidos en el desarrollo del proyecto de investigación "El utilitarismo como base de la ética aplicada", de referencia HUM2004-05983-C04-02 y que ha sido cofinanciado por el Ministerio de Educación y Ciencia, y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER).

in order to justify our moral thesis is controversial, as Blanca Rodríguez López has recently, and persuasively, shown.

Keywords: health care, utilitarianism, consequentialism, deontology, impartiality, subjectivity, moral coherentism, intuitions, intuitionism, reflective equilibrium, moral reasoning

Purgada de su componente consecuencialista,
la intuición de que uno no debe cometer
un asesinato para evitar que ocurran
cinco cosas igualmente malas, sigue siendo
*una intuición en busca de fundamento*²

1. INTRODUCCIÓN

En muchas constituciones del mundo se reconoce el derecho a la asistencia sanitaria o a la protección de la salud. Cuál sea el alcance de dicho derecho, si, por ejemplo, tiene carácter fundamental y por lo tanto vincula a los poderes públicos y es justiciable por parte de los tribunales, es una cuestión muy controvertida. No me voy a ocupar de ella en esta ocasión³, sino que voy a dar por supuesto que hay alguna manera de dar sentido al mencionado derecho y que por tanto existen deberes correlativos de asistencia sanitaria. Dichos deberes pueden ser, por razones obvias, bien “institucionales”, bien “especiales”, pero no así “generales” pues no todo el mundo tiene la capacidad de curar al prójimo⁴. En el primer caso, de lo que hablamos es de la obligación de la comunidad política de disponer de un sistema “universal” de protección de la salud. En el segundo, hacemos referencia a obligaciones adscritas a los individuos por el rol que se ocupa, concretamente, por el hecho de ser profesional de la salud (tendemos a pensar que, en una situación de emergencia, un médico que esté presente no puede dejar de asistir a quien se ha puesto repentinamente enfer-

2 Scheffler, 1982, p. 112.

3 Me permito remitirme a mi trabajo “El derecho a la protección de la salud”, en *Constitución y derechos fundamentales*, Jerónimo Betegón, Francisco J. Laporta, Juan Ramón de Páramo y Luis Prieto Sanchís (eds.), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2004, pp. 875-909.

4 Si el derecho es, por el contrario, la “protección de la salud” y no ya la “asistencia sanitaria”, sí cabe hablar entonces de deberes generales por las razones que se exponen a continuación: básicamente, que todos podemos afectar la salud de los demás con nuestras acciones. En ese sentido la configuración del derecho a la protección de la salud no dista mucho de la configuración del derecho a la vida o a la integridad física.

mo). Por todo ello, el deber de asistencia sanitaria no tiene el carácter de otras obligaciones positivas que postulamos; por ejemplo ayudar a quien se encuentra en peligro de perder algún bien considerado valioso cuando, para nosotros, desplegar ese auxilio no supone un sacrificio de envergadura que ponga en peligro alguno o algunos de los bienes que nos pertenecen (y que legítimamente podemos querer conservar⁵), ni requiere de nosotros una especial pericia. En estos casos la ayuda nos incumbe a todos, esto es, el deber es universal.

2. LA IRRELEVANCIA DEL CONTEXTO PARA LA PRIORIDAD DE LA VIDA:

Lo que en las próximas páginas pretendo explorar es si dichos deberes especiales de asistencia sanitaria tienen el mismo perfil independientemente del contexto, o si, por el contrario, mutan con el cambio de situación, aunque los bienes que se encuentran en juego sean los mismos en uno y otro caso. Un magnífico y muy gráfico ejemplo de Xavier Calsamiglia puede ayudarnos a precisar mejor de qué estamos hablando⁶.

A un centro de asistencia sanitaria acuden 20 enfermos crónicos y 20 enfermos agudos. El equipo de urgencias debe decidir cómo afrontar la situación habida cuenta de los siguientes escenarios para cada grupo de enfermos en función de si reciben o no tratamiento. Cuando se trata de enfermos crónicos, al ser tratados se curan, mientras que si no reciben tratamiento, un 20% de ellos se convierten en enfermos agudos. Cuando de los enfermos agudos hablamos, el tratamiento conduce al 20% de ellos a la curación, y al 80% al estado de enfermo crónico. Si no reciben tratamiento, el 50% de ellos morirá. Este centro cuenta con un presupuesto de 120 unidades monetarias. El tratamiento del enfermo crónico consume 1 unidad monetaria, mientras que el de los agudos consume 5. Imaginemos que a la apertura del hospital, hay una cola de 100 enfermos crónicos y 20 enfermos agudos. Con los recursos disponibles, por tanto, se puede tratar a todos los agudos, pero sólo a 20 crónicos.

Pues bien, muchos considerarían que, en la medida en que la vida es el bien más importante, y los enfermos agudos, frente a los crónicos, cuentan con un altísimo riesgo (50%) de perder su vida, debemos volcarnos en ellos. La pertinente pregunta que nos plantea Calsamiglia es: ¿qué pasa en un siguiente período de tiempo, una vez que nos hemos gastado nuestros recursos y nos han repuesto con una misma cantidad y contamos con otros veinte enfermos de cada categoría? La siguiente tabla ilustra la (penosa) evolución de la situación:

5 Nuestra propia vida, obviamente, pero también algunos otros componentes importantes de nuestros planes de vida.

6 Xavier Calsamiglia, 1998, pp. 234-236.

	Período 1	Período 2	Período 3	Período 4	Período 5	Período 6	Total
Crónicos ¹	100	100	119	135	147	157	
Agudos ²	20	36	46	55	62	69	
Crónicos tratados	20	0	0	0	0	0	
Agudos tratados	20	24	24	24	24	24	
Muertes ³	0	6	11	15	19	22	73

- 1 En los períodos subsiguientes al período 1, el número x de enfermos crónicos es el resultado de sumar a 20 el 80% de los enfermos crónicos que no fueron tratados en el período anterior y el 80% de los enfermos agudos que fueron tratados.
- 2 En los períodos subsiguientes al período 1, el número x de enfermos agudos es el resultado de sumar a 20 el 20% de los enfermos crónicos que no fueron tratados en el período anterior y el 50% de los enfermos agudos no tratados.
- 3 El número de fallecimientos corresponde al 50% de los enfermos agudos no tratados.

Supongamos ahora que, a la apertura del centro sanitario, decidimos atender a la mitad de los agudos, pudiendo así dedicar nuestros recursos a tratar a algunos enfermos crónicos. La evolución de esa decisión a lo largo del tiempo se presenta en la siguiente tabla⁷.

	Período 1	Período 2	Período 3	Período 4	Período 5	Período 6	Total
Crónicos	100	48	31	33	33	33	
Agudos	20	28	27	25	24	23	
Crónicos tratados	70	50	35	35	35	35	
Agudos tratados	10	14	17	17	17	17	
Muertes	5	7	5	4	3	3	27

El corolario del planteamiento de Calsamiglia es que, teniendo en cuenta los efectos en el largo plazo, es “preferible” dejar morir a 5 de los enfermos que llegan urgentemente a nuestro centro hospitalario nada más abierto éste. De lo contrario, como nos previene Calsamiglia, estamos otorgando mucho más valor a las vidas actuales que a las vidas futuras, violando, probablemente, un requisito moral básico como es el de la imparcialidad⁸. Como señalara Henry Sidgwick en *The Methods of Ethics* “... el momento en el que un ser humano existe no puede afectar al valor de su bienestar desde un punto de vista universal”⁹.

Frances Kamm, sin embargo, ha señalado que tenemos la obligación de usar un recurso del que disponemos si así salvamos la vida a alguien, y esa

7 Calsamiglia, 1998, p. 236 (he hecho ligeras adaptaciones en su ejemplo).

8 *Ibid.* En la misma línea Stein, 2002, pp. 222-223.

9 1981 (1874), p. 414.

obligación no queda desplazada por el coste de oportunidad que ello supone para otros que, en el futuro, pudieran beneficiarse de nuestra asistencia y que entonces perecerán. Hay una suerte de "imposibilidad de resistirnos", arguye Kamm, a la petición de ayuda salvadora actual cuando podemos salvar a quien *tenemos junto a nosotros*¹⁰. En cambio, esa situación de disponer de un recurso salvador ya no se producirá en el futuro, precisamente porque tal recurso fue empleado en el pasado. La "queja" por quien no recibe la ayuda no será atendible porque en ese momento ya no será cierto que hemos dejado de usar medios existentes a nuestro alcance para salvar las vidas de muchos otros, cosa que sí haríamos si, como en el ejemplo de Calsamiglia, dejamos de lado a los agudos¹¹.

Supongamos ahora que no estamos tratando de determinar cómo distribuir los recursos sanitarios existentes, sino que nos encontramos planificando "cuánto de algo debe haber" para curar una dolencia determinada, o qué tipo de política preventiva de la enfermedad o de investigación para su tratamiento debemos financiar. Entonces, indica Kamm, puede que la vida de alguien no sea lo primero y que prefiramos salvaguardar un mayor número de otros bienes menores: "Podemos directamente sufragar la curación de una patología existente que produce la pérdida de un brazo en quien la padece... y no así financiar una investigación para curar una enfermedad rara. Esto significa que seremos capaces de ayudar a los primeros, y más numerosos, grupos de enfermos y que no tendremos medios para ayudar al más pequeño grupo cuando necesiten un tratamiento con el que salvar sus vidas"¹².

En ambos planteamientos, y frente a la opinión de Calsamiglia, se desliza que las vidas futuras o estadísticas "cuentan mucho menos". En el primer caso frente a las "vidas actuales"; en el segundo frente al mayor número de, por ejemplo, "brazos actuales". En resumen: para Kamm, en un contexto de distribución, el mayor número de vidas que se pudieran salvar en el futuro, cuando disponemos del recurso y la víctima actual está urgida por conservar su vida, no tiene ningún peso frente a la vida de esta última. Tampoco un mayor número de bienes menores actuales. En un contexto de producción, sin embargo, sí parece estar permitido trocar la salvación de vidas futuras por los brazos actuales al decidir nuestra política de oferta¹³.

10 Algo similar al "derecho de queja" que fundamenta los derechos básicos de los individuos en la teoría de Scanlon; véase 1998, 232-233.

11 1993, pp. 141-142.

12 *Ibid.*, p. 184.

13 Esa política de oferta se traduce en la resolución de lo que Bobbitt y Calabresi denominan "dilemas trágicos de primer nivel": la determinación de *cuánto de algo deber haber*; véase 1978, p. 19.

Esta manera asimétrica de justificar tales canjes de bienes en función de que el contexto sea el de producción o distribución de los recursos sanitarios salvadores, no ha estado exenta de objeciones severas. Imaginemos, nos sugiere David Wasserman, que 21 menores viven aislados en una cabaña, y que, debido a una rara patología, todos menos uno perderán sus piernas en el próximo invierno a no ser que el cuidador produzca un medicamento específico. El menor restante, sin embargo, morirá si el monitor no produce una medicina distinta y no cabe la posibilidad de producir las dos. "Parece claro - afirma Wasserman- que si se debe favorecer la vida sobre las extremidades en la sala de urgencias, también se ha de favorecer en este caso, y así y todo esto supone un deber de producir o procurar recursos ..."¹⁴.

Bajo mi interpretación de la tesis de Kamm, el contraejemplo de Wasserman podría ser respondido por aquella en el sentido de que en el caso de la cabaña todas las víctimas, sus daños y el plazo en que se producirán, están perfectamente delimitadas. Podríamos dar la razón a Wasserman y entender que, en el supuesto que nos plantea, no hay ninguna diferencia moralmente relevante entre la producción y la distribución del recurso que permita apelar al principio de salvar la vida a toda costa cuando disponemos del recurso, pero no en cambio cuando nos planteamos generarlo. Pero Kamm, creo, estaría también de acuerdo. El factor crucial, que, me parece, permite la asimetría en el planteamiento de Kamm, no es la inminencia de la pérdida de la vida (que sea el próximo invierno o dentro de cinco minutos cuando se produce el daño, no puede marcar la diferencia), sino la identificabilidad de los bienes en juego¹⁵. Esto es lo que nos autoriza a que a la hora de la producción de aquello que podremos emplear para satisfacer el derecho a la asistencia sanitaria en el futuro, no actuemos bajo el llamado "deber de rescate"¹⁶. Y no lo hacemos, no sólo porque de hecho se sufragan investigaciones que permitirán en el futuro paliar dolencias menores frente al seguro mayor sufrimiento de un menor número de personas, sino porque, aun cuando esas miserias futuras acontecerán en la forma de graves enfermedades y padecimientos, no hay por ello Estado que deje de proveer fondos para cuidar los parques y jardines, por ejemplo¹⁷.

14 2002, p. 67. Véase también Brock, 1998, p. 965.

15 En ese sentido, véase Paul Dolan y Jan Abel Olsen, 2002, p. 123.

16 De acuerdo con este principio, formulado por Albert Jonsen, cuando se trata de salvar la vida a alguien no se pueden escatimar esfuerzos. En una época en la que la medicina no era capaz de ofrecer una curación o prolongación efectiva de la vida se podía abrazar la regla del rescate porque salía "gratis". Véase Charles Fried, 1976, pp. 29-30 y Ronald Dworkin, 1993, pp. 885-886.

17 En ese sentido Brock, 1998, p. 966. Así y todo, el principio de rescate sigue teniendo una considerable prevalencia "sobre el papel". Véase a este respecto el documento de trabajo del Grupo de Trabajo de la Comisión de Bioética de Nuffield relativo a las decisiones de cuidado intensivo en la medicina fetal y neonatal, en el que se afirma que: "Los profesionales de la sa-

3. "SOBJETIVIDAD" Y EQUIDAD

Una manera alternativa de atacar la asimetría defendida por Kamm consiste en postular que, tampoco en la "sala de urgencias", esto es, en un contexto de distribución, debemos estar guiados por el principio de rescate, es decir, primando siempre la mayor necesidad aunque sea del menor número de pacientes. Es lo que se ilustra en el ejemplo de Calsamiglia con el que iniciaba este trabajo. Kamm estaría por tanto en el error pero no ya porque, como parece sugerir Wasserman, el principio de que la mayor necesidad, aunque sea del menor número, haya de informar la resolución de *todos* dilemas trágicos en el ámbito de la asistencia sanitaria, sino porque, en puridad, *no debe informar ninguno*: es la maximización del bienestar sanitario agregado lo que habría de gobernar tanto la producción como la distribución de los escasos recursos sanitarios.

Y, sin embargo, a algunos nos parece que Kamm tiene razón. Estimamos que, así como nos está permitido librar fondos para asuntos de "menor cuantía", no destinando por tanto todo el presupuesto a generar los recursos que permiten el tratamiento de las enfermedades más graves, si aparecen en un hospital cien personas en riesgo de perder un brazo y una en riesgo de perder su vida y sólo se dispone de un cirujano, no es admisible canjear una vida por atender a los cien infortunados cuyos brazos peligran. ¿Cuál es la raíz de esa obligación de salvar la vida en el aquí y ahora que un utilitarista consecuente podría no admitir?

En el ejemplo de Calsamiglia que presenté más arriba, se apelaba a la "imparcialidad" como razón para sacrificar a los cinco enfermos agudos que llegan al hospital. De otro modo estaríamos discriminando a favor de las vidas actuales, y éstas, tanto como las futuras, *deben contar lo mismo*. "Colocarnos en el lugar del otro", así como "tratar al prójimo como uno mismo quisiera ser tratado", son dos manifestaciones de ese principio de la rectitud ética que parece acompañar a morales tan heterogéneas como el cristianismo o el hinduismo. También teorías éticas aparentemente incompatibles como el deontologismo o el utilitarismo hacen bandera de la imparcialidad como un requisito esen-

hud que cuidan los bebés en las unidades intensivas de neonatología deben seguir proveyendo la mejor atención posible para "el bebé que tienen delante". Un número limitado de puestos en una unidad de cuidado intensivo neonatal puede implicar que la ocupación continuada de uno niegue el tratamiento a un nuevo caso que llegue al hospital. No obstante ello, el Grupo de Trabajo ha concluido que incluso en esas circunstancias las decisiones deben alcanzarse no por consideraciones económicas sino por los juicios clínicos sobre el bebé en cuestión, decisiones que tienen en cuenta los mejores intereses de todos los bebés implicados" ("Critical care decisions in fetal and neonatal medicine: ethical issues", 16 de noviembre de 2006, Nuffield Council on Bioethics, http://www.nuffieldbioethics.org/go/ourwork/prolonginglife/publication_406.html).

cialmente constitutivo del punto de vista moral. Así como para Kant uno debía comportarse siguiendo aquella máxima que quisiera al tiempo ver convertida en ley universal, Henry Sidgwick afirmaba que: “[e]l bien de cualquier individuo no es de mayor importancia, desde el punto de vista (si lo puedo decir así) del Universo, que el bien de cualquier otro...”¹⁸.

La imparcialidad, sin embargo, no es un término de significado unívoco. La imparcialidad es, en realidad, un concepto ambiguo, y, además, admite grados. El utilitarismo, en la lectura que del mismo ha hecho Kamm, se caracterizaría por abrazar la versión extrema de la imparcialidad, la que, como gráficamente indica Sidgwick, permite la comparación de bienes desde el punto de vista del Universo, es decir, *sin adoptar ni tener en cuenta el punto de vista de nadie*. Al otro lado del espectro, una posición radicalmente centrada en el agente, se identificaría por negar la posibilidad de jerarquizar estados de cosas como mejores o peores a secas, pues lo mejor o peor es siempre mejor o peor *teniendo en cuenta el punto de vista de alguien*.

Supongamos que el cirujano de guardia de nuestro hospital puede tratar a Juan y Pedro que corren el riesgo de perder sus piernas o a José que se encuentra al borde de la muerte. Imaginemos, además, que el utilitarista-objetivista prioriza un estado de cosas en el que una persona vive y dos personas pierden sus piernas a un estado de cosas en el que dos personas conservan sus piernas y una persona muere. Para el utilitarista-objetivista, no sólo es obligatorio que el cirujano salve a José, sino que también lo es para Juan y Pedro, es decir, éstos no estarían excusados por preferir salvar sus piernas antes que salvar a José. Al otro lado del espectro de la imparcialidad, para el deontologista-subjetivista Juan y Pedro estarían siempre excusados por no sacrificar ninguno de sus bienes para salvar la vida de José: podrían, incluso, preferir conservar sus uñas en peligro. El cirujano, además, puede resolver a quién atender tirando una moneda al aire, pues, en el fondo, la perspectiva de perder las piernas es para Juan y Pedro al menos igual de trágica, *desde su punto de vista*, que la de perder la vida para José, *desde su punto de vista*, y como no existe un arquimédico punto de vista que se sitúe por encima del de ambos, el médico está legitimado para actuar favoreciendo a uno o a otro.

Entre la *Scilla* del objetivismo utilitarista y la *Caribdis* del subjetivismo deontologista, Kamm ha tratado de articular una propuesta híbrida con la que superar los inconvenientes de ambas teorías, perspectiva que ella misma ha bautizado como “sobjetiva”¹⁹ y con la que pretende dar entrada a un elemento

18 Sidgwick, 1981 (1874), p. 382. A su juicio, el principio de Bentham de lograr la mayor felicidad para el mayor número debía ser entendido simplemente como que: “la felicidad de una persona ha de contarse tanto como la de otra...”; *ibid.*, p. 432.

19 Traduzco así con toda la fidelidad posible el *subjectivity* en el original.

que descuidaría el utilitarista (la equidad²⁰) y, además, ofrecer argumentos no-consecuencialistas para, en la elección entre salvar un número de vidas y un número mayor, optar por la segunda alternativa²¹. En síntesis, el punto de vista subjetivo propende a la evaluación objetiva de cuán significativa es la pérdida *para* un individuo, si bien lo que éste perdería debe ser aproximadamente tan importante para él como lo es para otro lo que él perdería. El hecho de que las pérdidas deban ser aproximadamente equivalentes debería servir, en la presentación de Kamm, para discriminar entre utilidades, esto es, para poder juzgar como irrelevantes y no ponderables ciertas ganancias o utilidades que algunos obtienen. Si hemos de elegir dar una medicina para salvar la vida de A o la de B y resulta que B necesita menos, con lo que podría utilizarse el resto para curar el dolor de garganta pasajero de C, no podemos dejar de dar las mismas oportunidades a A y B *por ese hecho*. A, el sacrificado, tendría motivos para quejarse si la razón para sacrificarle es haber computado la curación de la faringitis de C.

Que la imparcialidad admite grados, como antes apuntaba, se refleja en el hecho de que Kamm señala varias formas posibles en las que la "subjetividad"

20 Para Broome, en cambio, la equidad no requiere más que la "igual satisfacción de las pretensiones de los individuos", pero no así que se satisfaga la de alguno de ellos, sino que se satisfagan en igual grado. De esa manera, Broome considera que si, pudiendo hacerlo, se decidiera no salvar a nadie, eso no sería *injusto* ("unfair"), aunque sí incorrecto porque el resultado es malo. En tal supuesto de inacción, la bondad de ayudar al menos a uno frente a cinco supera las consideraciones de equidad (véase 1998, p. 956). La idea de equidad de Kamm es distinta y consiste en mantener con respecto a cada individuo el respeto que se merece. Por ello estima que puede ser también equitativo, además de bueno, salvar a cinco antes que a uno sin dejar al azar ese resultado.

21 Se trata del problema que planteara Taurek en su legendario artículo de 1975 "Should the Numbers Count?". La razón para inclinarse por salvar al mayor número no es para Kamm la mera agregación de utilidades, sino el empleo de un procedimiento que, en aras a la equidad, tiene en cuenta la legítima pretensión de todos los individuos, pretensiones que se confrontan o ponderan una por una. Inclinamos por tirar la moneda al aire, como sostuvo Taurek, supone dejar de considerar las pretensiones de los otros individuos que están en el grupo mayor si resulta que la suerte favorece al grupo menor; es como si dichos individuos no hubieran podido llegar a confrontar sus pretensiones con las de todos los individuos del grupo menor, y por tanto su presencia no marcara ninguna diferencia moralmente relevante (para Kamm, un no-consecuencialista no puede admitir tal resultado y por ello no puede emplear el procedimiento de la suerte). Véase Kamm, 1993, pp. 116-118 y en la misma línea argumentativa, Scanlon, 1998, p. 232. Como señalan Wasserman y Strudler, el problema, entre otros, de este procedimiento de "contienda" como vía no consecucionalista para sí contar números, es que resulta extraño afirmar que los agraviados por el procedimiento del azar, todos ellos pertenecientes al grupo compuesto por más individuos, son sólo los que no pudieron enfrentar su pretensión a los individuos que componen el grupo menor (es decir un número de personas equivalente al resultado de restar los que componen el grupo minoritario al grupo mayor), y no así todos los del grupo más numeroso, además de que resultan inidentificables. Junto a ello, el procedimiento esgrimido tiene un aire "aditivista" en la medida en que se presupone la comparabilidad y mensurabilidad de las pretensiones en contienda; véase 2003, pp. 80-81, 90.

se manifiesta, distintas variantes que surgen en función de lo que se consideren utilidades irrelevantes y las *razones por las que se consideran como tales*. En la primera versión de la subjetividad (Sob_1), siempre son utilidades irrelevantes aquellos bienes o intereses que no llegan a tener la categoría de bien o interés “contendiente”, es decir, los intereses menores que en ningún caso nos impactan obligándonos a modificar las iguales posibilidades que han de conferirse a los que se disputan el bien, cuando este es, como en el caso de la vida, muy trascendental. El que un interés o bien sí impacte se traduce sencillamente en que pueda agregarse o no al “sumatorio” de beneficios. Imaginemos que nuestro cirujano puede salvar a Pedro o quitarle una verruga a José. Una vez que concluimos que no se puede sacrificar a Pedro, la extirpación de la verruga de José no hace que dejemos de tirar una moneda al aire cuando la situación es tal que podemos salvar a Ana (opción 1) o a Pedro y además paliar la pequeña molestia de José (opción 2). Esto último no inclina la balanza a favor de la opción 2, sino que debemos mantener el azar como modo de resolver el dilema²².

Transitamos hacia una forma de subjetividad más “objetiva” (Sob_2) cuando se tiene en cuenta la responsabilidad moral personal de cada individuo y no sólo sus intereses o deseos: el cirujano *sí toma en consideración*, aunque no *adopte*, la perspectiva de Tomás, para quien perder su brazo es peor que la circunstancia de que Ana pierda su vida (de nuevo, obviamente, desde el punto de vista de Tomás). De hecho, entendemos que Tomás no está obligado a sacrificar su brazo por Ana, o, lo que es lo mismo, estaría excusado por no hacerlo, y esa es la razón (la ausencia de una obligación moral de sacrificio) por la que en Sob_2 el brazo de Tomás desempata y excluye como legítimo el uso de la moneda siempre y cuando con ello se salve una vida (en este caso la de Pedro²³).

En el siguiente nivel de subjetividad (Sob_3) también las ganancias o utilidades de un tercero podrían inclinar la balanza, pero no tanto porque adoptemos la perspectiva de quien no perderá la vida, pero sí un bien importante, cuanto porque tal bien podría incluso tener algún peso (no equivalente, pero sí alguna posibilidad de ser preferido) frente a la vida de alguien. Sería el caso del médico que puede, o bien ayudar a quien se encuentra en peligro de sufrir una parálisis total, o bien socorrer a otro cuya vida corre peligro²⁴.

En Sob_4 las pérdidas significativas de los individuos (inferiores a la de la propia vida) siempre se agregan para lograr el desempate a favor de uno de los dos “contendientes” por su vida, pero, a diferencia de Sob_3 , la razón para el desempate es que tales pérdidas agregadas podrían incluso inclinar la balanza a favor del sacrificio del individuo cuya vida corre peligro: la idea sería que,

22 Kamm, 1993, pp. 154-155.

23 *Ibid.*, pp. 166-167.

24 *Id.*, pp 170-171.

porque un médico podría legítimamente preferir salvar los brazos de tres personas y dejar morir a una cuarta, cuando la alternativa es entre salvar la vida de José o la de Ana y los brazos de Jaime, Miguel y Pedro, es una incorrección moral dar las mismas oportunidades a las vidas de José y Ana²⁵.

Cuando nos movemos para alcanzar *Sob₅* todo lo que sea de preocupación para los individuos, desde su punto de vista, es agregable en la escala de equivalentes, *incluyendo aquellas pérdidas que alguien estaría obligado a arros-trar para salvar una vida*: estamos inmersos de lleno en el consecuencialismo utilitarista donde los números (entendiendo por tales la agregación de cualesquiera utilidades) lo son todo²⁶.

Entre las distintas versiones de la subjetividad, Kamm se inclina por una combinación de las versiones 3 y 4²⁷. En su opinión, esa mezcla representaría de manera más adecuada nuestra moralidad de sentido común, esa moralidad que nos dicta “contar los números”, y por ello, entiéndase bien, nos *prohíbe* tirar una moneda al aire como procedimiento para decidir si salvar la vida de un número *n* de individuos o de un número *n+1* de sujetos, pero que también nos impone ciertos umbrales de necesidad a la hora de satisfacer las demandas de algunos pacientes frente a otras de carácter menor aunque mucho mayores en número. Así, aquellos cuyas necesidades sanitarias son básicas cuentan con un título especial (*un derecho*) sobre los recursos que provoca la priorización de su tratamiento. Los umbrales de necesidad y su traducción en “derechos”, son un filtro para purgar los excesos a los que conduce el aditivismo característico de la ética utilitarista clásica: por encima de ese umbral la satisfacción de necesidades importa más a medida que mayores necesidades tienen los individuos en cuestión, más número de esos individuos hay y es mayor el nivel de satisfacción de la necesidad alcanzable mediante el tratamiento. Por debajo de ese umbral, sin embargo, sólo atenderíamos al criterio de que la satisfacción global de necesidad debe maximizarse²⁸.

Tal y como hemos visto, lo primero, la sustitución de equivalentes (“vida” por “vida”, “brazo” por “brazo”, pero en ningún caso “vida” por “mil catarros”), que es el presupuesto para optar por un procedimiento “mayoritario”, se justificaría de modo no utilitarista porque se adopta un punto de vista moral subjetivo que toma en cuenta la perspectiva de los individuos afectados aunque al tiempo objetiva la magnitud de ciertos bienes. La estrategia de Kamm parte de la asunción de que sí hay estados de cosas peores *a secas*, aunque no tienen que ser necesariamente el producto de la adopción de un punto de vista “uni-

25 *Id.*, pp. 180-183.

26 *Id.*, p. 186.

27 *Id.*, p. 185.

28 Véase Crisp, 2002, pp. 139-140 y en una línea semejante, defendiendo la que denomina versión “prioritarista” del utilitarismo, Otsuka, 2006, p. 127.

versal", y que cabe designar así, como peores que otros, a *aquellos mundos en los que más individuos están peor cuando irremisiblemente algunos menos van a estar mal*²⁹.

En cuanto a la influencia del contexto para sí poder trocar lo que *prima facie* no son equivalentes (producir antirretrovirales con los que ayudar a los enfermos del SIDA, pero no por ello dejar de financiar cremas para la piel) creo que el mejor argumento para justificar la asimetría radica precisamente en la inexistencia de equivalentes, y no así en el argumento "emotivo" de, en los propios términos de Kamm, "nuestra imposibilidad para resistirnos" a la salvación de quien se enfrenta a nosotros con un rostro preciso. Como en otros muchos ámbitos, que nuestras reacciones morales sean las que son, sin la debida reflexión, no da pábulo a crasos errores de razonamiento o incoherencias gruesas. Podemos admitir que, salvo milagro o catástrofe, en el futuro habrá seres que sufrirán del Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida, pero sencillamente no podemos determinar cuántos³⁰. La propia Kamm en la respuesta a sus críticos ha apelado a algo parecido: "Imagínese que tengo un coche y que una persona muy enferma me pide que le lleve al hospital. Tengo el deber de hacerlo. Pero no tengo la obligación de comprar un coche para que así, cuando alguien seriamente enfermo me lo pida, poder llevarle al hospital (posiblemente pueda incluso dejar de comprar un coche para así no tener que estar en la posición de tener que llevar a la gente al hospital cuando me aborda)"³¹.

Esa incertidumbre nos autoriza a no ser tan imparciales como nos exigen quienes, tras la estela de Sidgwick, no admiten que mero paso del tiempo haga que, por aplicación de una tasa de descuento, el bienestar de los seres futuros importe menos³². Si en la, por llamarla así, "oficina de planificación y dedicación de los recursos", dispusiéramos de toda la información, como ocurre en la sala de urgencias o de admisiones del ejemplo de Calsamiglia, no habría lugar para la consideración asimétrica de los bienes en peligro. No estaría justificado dejar de salvar vidas para atender otras necesidades menores. En tal escenario de información casi-perfecta, no hay lugar tampoco para la "doctrina del doble efecto": ni el médico ni el planificador podrían desconocer que con su decisión

29 Para deontologistas más "irredentos" como Philippa Foot, en ese juego de calcular utilidades tal vez el no-utilitarista tiene las de perder. Para ella, uno de los argumentos más felices para oponerse al utilitarismo consiste precisamente en recordar que carecemos de métrica alguna con la que jerarquizar el bienestar agregado de los distintos estados de cosas, y que por tanto nuestro juicio debe proyectarse sobre las acciones mismas, sobre el carácter o intenciones de quien las realiza; véase 1993, pp. 409-410, 417-418.

30 Haciendo uso de la terminología de Parfit, dichos pacientes son pacientes futuros (y no así "potenciales"), en la medida en que existirán en todo caso, o con muy alta probabilidad, independientemente de nuestras elecciones; véase, 1984, p. 355.

31 1998, p. 973.

32 Broome, 1992, p. 108.

causan un número concreto de víctimas o pérdidas de bienes, aunque se ignore, en el segundo caso, la identidad de aquellas³³. Incluso cuando la información no es perfecta, tampoco la doctrina del doble efecto tiene la mordiente deseada: el médico que deja de salvar a alguien siempre puede, como el que planifica, apelar a su ausencia de "intención directa de matar".

4. EXCURSUS: SOBRE EL SENTIDO COMÚN, LAS INTUICIONES Y LA ÉTICA

Habría reparado probablemente el lector en la apelación que hace Kamm a la "moralidad de sentido común" para abogar por una forma de subjetividad, y no por otra (la más próxima al utilitarismo)³⁴. El contraste de los principios o teorías éticas con las intuiciones, o con ese presunto "sentido moral común", es un resorte muy recurrente en la discusión filosófico-moral y un tópico ampliamente debatido. En las páginas de esta misma revista, Blanca Rodríguez López se suma, de manera muy fina, a dicha polémica, aunque sus conclusiones al respecto son, si se me permite la chanza, sumamente contraintuitivas. Por esa razón, y porque en su trabajo responde a una objeción que yo le hice cuando lo presento públicamente en Granada en mayo de 2006, me permito dedicar estas próximas líneas a calibrar su planteamiento.

Como bien expone Blanca, el utilitarismo sería "anti-intuicionista" tanto en un sentido técnico (rechaza una metaética "objetivista" como es el intuicionismo) como en su sentido no-técnico (desconfía de la existencia de un sentido moral común), aunque no desconoce la importancia de algunas convicciones morales enraizadas que son el fruto del aprendizaje o de la evolución del sentimiento moral. En todo caso, el razonamiento ético, del que emergen los principios universales de acción, es producto del nivel crítico de la ética y no de su nivel "intuitivo", de acuerdo con la celebrada diferenciación de Hare. Así, las intuiciones, como creencias primarias no suficientemente reflexivas, deben ceder paso ante el despliegue del razonamiento práctico, y, en último término, abandonarse.

El problema, como señala Rodríguez López, es que las intuiciones tienen una fuerte resistencia a ser postergadas. Se trata de las que la autora llama "intuiciones recalcitrantes", aquellas creencias que, además de incompatibles con la teoría postulada, son inmunes a su desvelamiento como meros prejuicios, frutos de una tradición cultural cambiante o de la inculturación. El trabajo de

33 Y es que desconocer la identidad de la víctima, o su inexistencia actual, no es una eximente para, por ejemplo, quien coloca una bomba con efecto retardado; así, Carter, 2001, pp. 443-444.

34 Otros autores, como Brock, consideran sin embargo, por las mismas razones basadas en la "moralidad de sentido común" que la forma de "subjetividad" más plausible es Sob₁, es decir, el agregativismo utilitarista; véase 1998, pp. 963, 966-967.

Rodríguez López consiste, esencialmente, en dar razones por las cuales un utilitarista "... debe tenerlas en cuenta en la práctica, admitiendo el rechazo de las mismas, en sus dos sentidos, a nivel teórico" (p... de esta misma publicación). La primera razón es la evitación de consecuencias indeseables que podrían seguirse de dejar de lado la intuición (argumento de la pendiente resbaladiza). Por razones consecuencialistas, pues, orillamos lo que "en (buena) teoría" deberíamos hacer. Para Rodríguez López, esta es una justificación, por decirlo así, "a medias", no concluyente, pues en definitiva se basa en una conjetura no siempre garantizada, y, además, conduce al conservadurismo.

Sin embargo puede haber razones para el conservadurismo si contemplamos las intuiciones como el resultado de mecanismos adaptativos. En todo caso, Rodríguez López recuerda que nada garantiza que todo comportamiento que siga el instinto es bueno, o que siga siendo útil, en términos de adaptación, por efecto del paso del tiempo. Hay un instinto, nos recuerda, detrás de los embarazos de las adolescentes, y, sin embargo, todas las razones apuntan a controlar la población con medidas que restrinjan la natalidad. Algo parecido podríamos señalar en relación con nuestros deberes de ayuda al prójimo y nuestra proclividad para beneficiar primero a los seres que tenemos más próximos por razones afectivas o de otra índole. A veces, por tanto, lo mejor es desoír esas intuiciones.

Una tercera razón para tener en cuenta las intuiciones recalcitrantes es que éstas sean como "corazonadas". Sabemos, sin poder explicar muy bien cómo, que algo es bueno o malo. En realidad, de lo que estamos hablando es de una forma "económica" de tomar decisiones a partir de la aplicación de reglas de experiencia que se han revelado útiles en el pasado, en circunstancias en las que hay escasez de tiempo para deliberar. Por ello es muy recomendable que un utilitarista no tire por la borda dichas corazonadas.

Pero la razón más fuerte para que un utilitarista acoja las intuiciones recalcitrantes, el único "argumento sólido", según Rodríguez López, tiene que ver con el hecho de que las convicciones morales fuertemente enraizadas en la conciencia de los agentes determinan sentimientos morales firmes, es decir, sus preferencias. Supongamos, sin embargo, que las mismas son crasamente irracionales. ¿Deben pese a todo entrar a formar parte del cálculo?

La respuesta de Rodríguez López es afirmativa: las intuiciones recalcitrantes deben tenerse en cuenta, lo cual "... no significa necesariamente aceptarlas ni darlas prioridad, sino simplemente considerarlas como una preferencia más de la situación que, junto con otras, debe entrar en el cálculo de utilidad. En el caso de la adolescente embarazada, su preferencia debe ser considerada junto con las de otras personas, digamos el padre adolescente cuya vida va a verse seriamente condicionada y las de todos los demás involucrados. Que la preferencia de la adolescente tenga más peso que las demás es una cuestión

que debe estudiarse concienzudamente, pero el peso relativo de las distintas preferencias no plantea problemas sustancialmente distintos a los que aparecen habitualmente” (p... de esta misma publicación).

Un agente utilitarista “coherente”, según Rodríguez López, convendría en que, en efecto, su intuición recalcitrante es una más a sopesar. Sin embargo, aquellos que no son utilitaristas (coherentes o incoherentes, hemos de suponer), bien pudieran colocar su preferencia, derivada de una intuición irracional, en otra escala e imposibilitar así que se haga lo que resulta de la evaluación de todas las preferencias relevantes. Rodríguez López destaca que esta dificultad, con todo, es la dificultad genérica que plantean quienes son parciales a favor de uno mismo. Cuando dichas convicciones o intuiciones son mayoritarias en la sociedad (admitir la licitud de la dieta carnívora, por ejemplo), un utilitarista consecuente debe sopesar si intentar pese a todo aplicar las conclusiones derivadas del utilitarismo, o, en atención a las nefastas repercusiones que ello tendría, refrenarse de hacerlo; para Rodríguez López: “No puede decirse que las conclusiones utilitaristas no pueden aplicarse, pues tendrían malas consecuencias. Si tienen malas consecuencias, entonces no es la acción correcta” (p... de esta misma revista).

Mi objeción a Blanca tenía que ver con su inclinación a contar con las intuiciones recalcitrantes del médico contrario al aborto o a la eutanasia, y cómo, en la medida en que su preferencia fuera muy intensa, su actitud contraria a la interrupción voluntaria del embarazo o a la disposición de la propia vida, pudiera acabar siendo triunfante. Para ello, la teoría de Blanca le estaría recomendando al médico que se mostrara “lo más contrario” posible a dichas prácticas, incluso mediante el recurso a la violencia (como de hecho ocurre frente a muchas clínicas en Estados Unidos donde se practican abortos). Estaríamos así no ya sólo teniendo en cuenta las intuiciones recalcitrantes, sino alentando su defensa mediante los medios más extremos.

En su respuesta, Blanca apunta a que habremos de estar atentos al comportamiento de los agentes, a la conducta que revela el coste de oportunidad en el que aquellos están dispuestos a incurrir por preferir algo. Para estimar la intensidad de la preferencia en el caso del médico “pro-vida”: “... no tenemos en cuenta toda su conducta sino solo aquella conducta electiva relevante para realizar dicha estimación. Parte de la conducta del médico citada más arriba es directamente relevante, por ejemplo, el dinero que pierde declarándose en huelga, o el puesto de trabajo al que renuncia para satisfacer su preferencia contraria a la eutanasia. Estas conductas muestran el precio que nuestro médico está dispuesto a pagar. Ahora estamos en condiciones de comprender cuál es el malentendido subyacente a la objeción, así como porque los disturbios públicos no son (al menos en principio y directamente) relevantes al caso y por tanto no deben ser tenidos en cuenta. La conducta relevante es relevante

porque muestra el precio que el individuo está dispuesto a pagar, los sacrificios que él está dispuesto a hacer, pero de ningún modo cumple esta función el precio o los sacrificios que impone a los demás. Y esto no por ninguna consideración de orden moral (está mal causar disturbios públicos, luego no podemos ceder a las presiones de los que causan los provocan) sino sencillamente porque el precio que paga el individuo x no es relevante para estimar la intensidad de una preferencia del individuo y , no resulta informativo del grado de intensidad de la preferencia de y , por mucho que y sea la causa última del precio que paga x ".

En realidad, Rodríguez López es consciente de que las formas violentas de comportamiento del médico, o en general de quienes sostienen una intuición recalcitrante, también pueden considerarse "precios dispuestos a pagar" por el agente, y por tanto, indicadores de la intensidad de la preferencia. De nuevo habla Rodríguez López: "Participar en los disturbios, al fin y al cabo, le cuesta algo al que los provoca: tiempo (que podría haber empleado en ir al cine), un cierto riesgo de ser detenido y sancionado etc. En la medida en que tal conducta supone un precio a pagar por el individuo, debe tomarse en cuenta a la hora de estimar la intensidad de su preferencia... alguien que altera el orden público tirando piedras y con un riesgo grande de recibir un balazo muestra, a parte del coste impuesto a los demás, una intensidad mayor de sus preferencias de la mostrada por quién, encapuchado, de noche y con poco riesgo, quema los coches aparcados en la vía pública" (p... de esta misma publicación).

Creo que este extracto de sus propias palabras basta para responder a su respuesta a mi objeción: Rodríguez López misma se contesta admitiendo que, desde un punto de vista conceptual, también serían catalogables como costes de oportunidad los sacrificios que estaría dispuesto a arrostrar quien, incluso, llegaría a matar a otros para que su preferencia triunfe (podemos pensar en el sacrificio máximo que supone una condena a ser ejecutado en un país donde existe la pena de muerte). No hemos logrado, por todo ello, un buen remedio para un problema no menor: la admisión de las intuiciones recalcitrantes como preferencias a contrapesar tiene como consecuencia la incitación a que quienes las sostienen lo hagan del modo más intenso posible para poder así pasar por encima de otros factores relevantes en el cálculo.

Me interesa más, sin embargo, profundizar en las consideraciones críticas que Rodríguez López hace del recurso a las intuiciones, o al sentido moral común, como metodología de la ética. Su planteamiento es deudor de muchos otros utilitaristas que han visto en la racionalidad (presunta y con mayúsculas) del que el utilitarismo sería manifestación, en su simplicidad o economía de presupuestos "ontológicos"³⁵, pero, sobre todo, en su carácter profundamente

35 En ese sentido, entre otros muchos autores, Scanlon, 1998, pp. 229-230.

reformador, las mejores credenciales para su defensa. Eso mismo ha llevado a recelar, cuando no a denostar, metodologías alternativas en ética, singularmente, el “método” del equilibrio reflexivo o constructivismo kantiano propuesto por Rawls como una vía intermedia entre el fundacionalismo bajo el que parece cobijarse la ética normativa utilitarista, y el intuicionismo puro y duro³⁶.

En defensa del equilibrio reflexivo o el coherentismo moral, Rawls ha parangonado al filósofo moral con el científico que parte de “hechos o datos crudos” proporcionados por la realidad que investiga. Para el primero, ese material en bruto son las “intuiciones morales”, nuestras reacciones “no consideradas” o juicios irreflexivos sobre lo que hacer o lo que decir de determinados comportamientos³⁷. Para Singer, y probablemente también para Blanca Rodríguez López y otros tantos, el principal error en el que se incurre con dicha analogía tiene que ver con la función que Rawls presupone a la ética normativa: explicar la “realidad moral” formada por las intuiciones ordinarias. En realidad, lejos de proceder de tal forma, una teoría moral constituye el intento de responder a la pregunta “¿qué debemos hacer?”, para lo cual es perfectamente posible empezar diciendo: “olvídesse de todas sus intuiciones y haga lo que genere las mejores consecuencias”³⁸.

Recalando en una serie de estudios llevados a cabo por el psicólogo Jonathan Haidt en los que se trata de comprobar si el proceso de juicio moral es más reflexivo que emocional a partir del examen de las reacciones de una serie de sujetos expuestos a un supuesto de incesto, o los análisis mediante resonancias cerebrales de otros tantos individuos a quienes se les pide una solución al legendario “problema del tranvía” planteado por Philippa Foot, Singer aduce que serán las neurociencias, más que la filosofía moral, las que nos expliquen porqué la mayoría de los individuos no se hacen cruces a la hora de desviar el

36 El equilibrio reflexivo es, según Rawls, no-fundacionalista porque “... ningún tipo de juicio reflexivo sobre la justicia política, o nivel general particular alguno cuenta con todo el peso de la justificación pública...”; 2001, p. 31. Por otro lado, el equilibrio reflexivo puede ser “estrecho” (*narrow*) cuando una persona da la concepción de la justicia política que provoca el menor número de revisiones en los juicios iniciales de esa persona, es decir, una concepción de la justicia alternativa ni la fuerza de los distintos argumentos en su apoyo se toman en consideración por dicha persona, y es amplio (*wide*), en cambio, cuando sí tiene en cuenta esas otras alternativas; 2001, pp. 30-31.

37 Como es bien sabido, en el planteamiento rawlsiano son juicios “considerados” aquellos que se emiten cuando las condiciones son favorables para el ejercicio de la racionalidad y el sentido de la justicia; véase 2001, p. 29. Haidt, por su parte, define la intuición moral como la “... aparición repentina en la conciencia de un juicio moral que incluye una valoración afectiva (bueno-malo, me gusta-me disgusta) sin ninguna conciencia de haber pasado por los estadios de búsqueda, ponderación de la evidencia o inferencia de una conclusión... un proceso similar al juicio estético: uno ve u oye acerca de un acontecimiento social e instantáneamente siente aprobación o desaprobación”; 2001, p. 818.

38 Singer, 2005, pp. 345-346.

tranvía hacia el ramal donde sólo perecerá una persona para así salvar a las cinco que se encuentran en la zona hacia la que se dirige el vehículo sin frenos, y, en cambio, cuando la solución consiste en empujar a una persona obesa que hará que el tranvía cambie su rumbo salvando a esos mismos cinco sujetos, esa misma mayoría encuentra injustificable tal acción³⁹. No existe ninguna necesidad, señala Singer, de justificar la distinta creencia en el segundo caso, mediante la adaptación o refinamiento de los principios que conforman la teoría, tal y como nos pediría Rawls⁴⁰.

Hay sin duda, como afirma Singer, una equivocación de principio cuando se atribuye a la ética normativa una tarea explicativa del fenómeno moral, misión ésta que corresponde a la antropología, la sociología, la psicología evolucionista o, en los últimos tiempos, a las llamadas ciencias cognitivas. ¿Es el constructivismo rawlsiano una manifestación, consciente o inconsciente, de tal confusión? Sinceramente no lo parece. A mi juicio, el equilibrio reflexivo rawlsiano, visto en su mejor perspectiva, supone el intento de cultivar la ética normativa sin compromiso alguno con una metaética objetivista, pero con “los pies en la Tierra”, es decir, asumiendo determinadas circunstancias o hechos brutos como punto de partida (entre los cuales se encuentran ciertas creencias básicas, las que Blanca Rodríguez López tal vez tilde de “intuiciones recalitrantes”) para que así los principios de acción tengan alguna posibilidad de impacto sobre las estructuras básicas de nuestra convivencia. Un intento, por otro lado, del que también la obra de Singer sería, me parece, partícipe a pesar de su proclamada distancia frente a la empresa rawlsiana⁴¹.

Tomemos, por ejemplo, la insistencia del autor de *Liberación animal* en que extraigamos las lecciones pertinentes del darwinismo. Ese aprendizaje se traduce en la necesidad de que la reflexión política y moral no “cuelgue de la brocha de los principios o de los valores” sino que esté bien anclada en algunos de los elementos que conforman el material del que estamos hechos y está hecho el mundo. Si yo no he entendido mal a Singer, el conjunto de condiciones humanas que revela el darwinismo constituiría, a su vez, el conjunto de “premisas auxiliares” del razonamiento moral que la izquierda política debería acoger de una vez si es que quiere tener alguna influencia con sus propuestas: “...una comprensión de la naturaleza humana a la luz de la teoría evolutiva

39 En el estudio de Haidt, lo que se concluye es la defensa de lo que llama “intuicionismo social”: el juicio moral es causado por intuiciones morales reactivas y es seguido (si acaso) por un razonamiento moral *ex post facto*; véase 2001, p. 817.

40 Singer, 2005, pp. 347-348.

41 Así, señala Rawls, la práctica del equilibrio reflexivo implica cotejar que una concepción aparezca, en debida reflexión, como una concepción que ha aclarado nuestra comprensión; ha hecho más coherentes nuestras convicciones y ha estrechado las discrepancias entre las convicciones conscientes fuertemente mantenidas de quienes afirman los principios básicos de las instituciones democráticas; 2001, p. 134.

puede ayudarnos en la evaluación del precio que tendremos que pagar por lograr nuestras metas sociales y políticas⁴². Y es que hay, nos dice Singer, algunos “universales” que entierran el sueño de todas aquellas éticas que han confluído en la posibilidad del surgimiento de sociedades justas a partir de la construcción de los hombres nuevos. Nuestra presunta maleabilidad se da de bruces con algunos de nuestros rasgos más conspicuos. Habla de nuevo Singer: “... somos seres sociales a los que no nos son indiferentes los intereses de nuestros parientes. Nuestra disposición para formar relaciones cooperativas y reconocer obligaciones recíprocas es otro universal...”⁴³. Pero, parafraseando a Hume, podemos añadir más “circunstancias” de la ética: nuestra aversión a la muerte y al castigo físico en la medida en que somos seres vulnerables (¿será una casualidad lo que la mayoría de los códigos penales del mundo disponen como “castigos?”), y que esa vulnerabilidad nos alcanza a *todos*, lo cual permite que podamos predicar nuestra igualdad “aproximada”⁴⁴; nuestro afán por la libertad o la sensación de que algunas cosas nos pertenecen “por naturaleza”, aunque no las hayamos merecido (nuestros riñones, pulmones y demás órganos, por poner el caso extremo), así como el incontestable dato de que preferimos nuestros propios intereses o los de nuestros seres más cercanos, antes que los del prójimo, aunque tengamos la capacidad (teórica) de ponernos en el lugar del otro o de adoptar una perspectiva imparcial, y, al fin, la propia capacidad racional y el sentido de la justicia⁴⁵.

El propio Singer ha procedido en más de una ocasión a partir de ciertas “intuiciones”, si entendemos por tales juicios que a su vez no podemos fundamentar pero que nos parecen obvios. No puede ser de otra forma. Tomemos su célebre trabajo “Hambre, riqueza y moralidad”. Allí se establece un axioma incontestable: “el sufrimiento y la muerte causados por ausencia de comida, techo y asistencia médica, son malos”⁴⁶. Este principio o punto de partida, es, como él mismo reconoce, indemostrable, es decir, frente a aquel que adujera, en cambio, lo irrelevante de morir por inanición, no tendríamos una respuesta⁴⁷.

En otras ocasiones, el rigor de la conclusión, derivada, por ejemplo, de la célebre obligación de actuar de acuerdo con el “punto de vista del Universo”,

42 2000, p. 317.

43 *Ibid.*, p. 319.

44 Hart, 1994, pp. 194-195. “Incluso el más fuerte – afirma Hart – debe dormir de cuando en cuando, y, entonces, pierde temporalmente su superioridad” (*ibid.*, p. 195).

45 Rawls, 2001, p. 29.

46 Singer, 2000, p. 136.

47 “Los que no estén de acuerdo pueden dejar de leer”, señala (2000, p. 137). Estamos, como indica Kamm, ante una intuición no distinta del principio general del utilitarismo de que la felicidad es buena; véase Kamm, 1998, p. 971, o, como recuerda Rawls, del tipo de juicios de los que “uno nunca espera claudicar” como el que emitió Lincoln: “si la esclavitud no es errónea, nada lo es” (2001, p. 29).

se mitiga ante la existencia de otras instituciones o circunstancias “útiles”, o que, incluso, pudieran igualmente ser justificadas bajo el parámetro de la imparcialidad. Es el supuesto de quien puede salvar a su hija de las llamas que asolan su colegio o a cincuenta de sus compañeros: “Si contrápesamos el rescate de nuestra hija directamente desde una perspectiva imparcial - afirma Singer -, *lo enjuiciaríamos como algo erróneo*, pero si consideramos, en primer lugar, la deseabilidad del amor paternal por los hijos, y a continuación que este acto estuvo motivado por ese amor, estaremos más dispuestos a aceptarlo”⁴⁸. La justificación imparcial de esta parcialidad radica en el hecho de que el resto de los padres podrían pensar “equitativamente” que ellos habrían obrado igual. De nuevo nos encontramos ante un universal del que no podemos liberarnos, aunque Singer insista en que lo “erróneo” es no hacerlo, esto es, no ser absolutamente imparciales. ¿Pero qué querría decir aquí “erróneo”? ¿Cómo puede ser erróneo algo – salvar antes a nuestros propios hijos- que todo el mundo, según Singer, admitiría? ¿Qué queda entonces de la dimensión “práctica” de la ética normativa cuando esta queda desembarazada tan radicalmente de sentimientos, creencias y actitudes tan enraizados en nosotros?

Si queda algo es porque se está abrazando una metaética objetivista que no hace depender la verdad o corrección del juicio moral de las creencias y actitudes de la gente, sino de ciertos “hechos brutos”⁴⁹. Resultaría entonces que, en materia moral, como en física del estado sólido, *todos* podemos estar equivocados. Y sin embargo, ni Singer ni Blanca Rodríguez López están dispuestos a semejante compromiso: “... no defiendo la objetividad de la ética en el sentido tradicional –señala el primero. Las verdades éticas no están escritas en la fábrica del universo: en ese aspecto el subjetivista está en lo cierto. Si no hubiera seres con deseos o preferencias de ninguna clase, nada sería valioso y la ética carecería de todo contenido”⁵⁰. La objetividad buscada es, en cambio, la de la racionalidad: “La posibilidad de ser conducido, mediante el razonamiento, a la perspectiva del universo aporta tanta “objetividad” como puede haber. Cuando mi capacidad de razonamiento me muestra que el sufrimiento de otro ser es muy similar a mi propio sufrimiento y (en un caso apropiado) importa justo tanto a ese otro ser que lo que a mi me concierne el mío, entonces mi raciocinio me muestra algo que es innegablemente *cierto*. Aún puedo escoger ignorarlo, pero entonces no puedo negar por más tiempo que mi perspectiva es más estrecha y limitada de lo que podría ser. Esto puede no ser suficiente para derivar una posición ética objetivamente verdadera. (Uno siempre puede preguntar: ¿por qué es

48 Singer, 2000, p. 309 (cursivas mías).

49 Haciendo uso de una terminología popularizada por John Searle, Timmons también atribuye al constructivismo la tesis de la “dependencia” de la verdad moral de ciertas actitudes o convenciones humanas; véase 2003, p. 394.

50 Singer, 2000, p. 310.

tan bueno tener una perspectiva más amplia y comprensiva?) Pero es lo más cercano a un fundamento objetivo de la ética que cabe encontrar”⁵¹.

La pregunta será entonces si el puro despliegue de la razón a partir de ciertas intuiciones axiomáticas proporciona los principios de acción o parámetros de enjuiciamiento, por encima de cuales sean las creencias, prácticas o formas de vida de los individuos, o si, más bien, como propone el constructivismo rawlsiano, debemos contrastar tales conclusiones con los juicios “considerados” de los que se supone son “clientes” del filósofo moral.

El carácter preferente de esta segunda opción bien pudiera surgir de una doble consideración que formulo a modo de sucesivos interrogantes: ¿de qué vale una teoría moral cuyas consecuencias nadie o casi nadie cree sensatas? ¿*Fiat utilitas pereat mundus*? ¿Cómo discriminar entre la validez de distintas éticas normativas si todas ellas pueden ser igualmente racionales desde el punto de vista de su justificabilidad o lógica interna?

Hay una forma (seguramente débil) de coherentismo reflexivo del que también participa Blanca Rodríguez López (como no podía ser de otra forma). Viene a señalar ella en su trabajo, con mucha razón, lo autocontradictorio que para un consecuencialista utilitarista supone decir que no son de aplicación las conclusiones utilitaristas pues tendrían malas consecuencias. Y es que si las tienen, entonces no estaríamos ante la acción correcta. Las preguntas nos asaltan inmediatamente: ¿Cómo puede haber existido en tal caso una “conclusión utilitarista” en primer lugar? ¿Qué carácter práctico tendría dicha conclusión? Pero, por otro lado: ¿en qué sentido cabe afirmar la existencia de una “teoría” utilitarista que no puede esperar a ser formulada – a calificar como correctas e incorrectas ciertas acciones – sin que previamente se haya comprobado su “despliegue” en el mundo? ¿Y si sólo puede verse finalmente confirmada una vez se han contrastado sus consecuencias, esto es, el producto de las preferencias y por tanto de las creencias de la gente, no hay en ello algo que tiene un muy parecido aire de familia con el equilibrio reflexivo?

5. CONCLUSIONES:

Existen varias formas posibles de justificar que tenemos la obligación de atender al moribundo antes que a los *muchos más* que puedan perder un bien de menor importancia, cuando no podemos aliviar a todos, y sin embargo no dejar por ello de reservar recursos para que en el futuro quienes sufren de condiciones menos severas puedan ser atendidos, aunque ello tenga como consecuencia el que dispondremos de menos posibilidades de atender a los *muchos más* moribundos. Una primera consiste en hacer descansar nuestro juicio en

51 *Ibid.*

las meras reacciones emotivas de quienes se tuvieran que enfrentar al dilema en la sala de urgencias o en la oficina planificadora del Ministerio de Sanidad. Puesto que en un caso, pero no en el otro, la inmensa mayoría encontraría imposible aguantar la mirada de quien yace en extrema gravedad en la sala de urgencias y optaría entonces por prestarle ayuda de manera prioritaria, es incorrecto acudir en auxilio de quienes perderán entonces sus uñas.

La propia Kamm ha apelado, como hemos visto anteriormente, a esta suerte de “justificación”. Pero ese no es ni su mejor ni su más sólido argumento. Existe una alternativa justificadora (esta vez sí) más elaborada que tiene como punto de partida la asunción de algunos principios y consideraciones más alejados de la mesilla de noche del moribundo. En particular, una idea de la imparcialidad no “impersonal”, la cual, a su vez, deberá ser contrastada con las reacciones, intuiciones o creencias morales que, por obra de factores muy diversos, son suscitadas en primer lugar en los individuos.

En su defensa del “intuicionismo social”, Jonathan Haidt ha señalado que si el razonamiento moral es una construcción post hoc con la que pretendemos justificar nuestras intuiciones morales automáticas, tal y como él defiende, hemos de reconocer que nuestra vida moral esta teñida de dos ilusiones: la que llama la “ilusión de que la cola menea al perro” y la de que “menándole la cola al perro le hacemos feliz”. En el primer caso se trata de la creencia de que nuestro juicio moral (el perro) está causado por nuestro propio razonamiento moral (la cola). En el segundo, esperamos ingenuamente que en una discusión moral cuando refutamos exitosamente los argumentos contrarios cambiaremos la forma de pensar de nuestro oponente. “Tal creencia – afirma Haidt – es como pensar que forzando a que la cola del perro se menea, moviéndola nosotros con la mano, haremos feliz al perro”⁵².

Serán o no ilusiones, y doctores tendrá la psicología social para corroborarlo, pero el hecho cierto es que nuestra vida moral discurre así: asumiendo que cuando afirmo la corrección o justicia de una determinada práctica no sólo me estoy refiriendo a mis propias reacciones emotivas, sino a lo que considero es correcto. Para ello es imprescindible la existencia de un suelo común plagado de muchos presupuestos que permita poder ofrecer al adversario una manera “nueva”, o no suficientemente entrevista, de “ver” la moralidad o inmoralidad de una institución o comportamiento (eso es precisamente, a mi juicio, lo que el método del equilibrio reflexivo supone en última instancia). Así ha ocurrido en infinidad de ocasiones a lo largo de la historia de la humanidad, como el propio Haidt reconoce en relación, por ejemplo, con el avance de los derechos civiles en los Estados Unidos. No hay duda de que para llevar el agua del supremacismo blanco al molino de la anti-segregación de la población ne-

52 2001, p. 823.

gra, fue más efectiva la apelación a metáforas e imágenes compartidas que a la lógica proposicional. Pero una cosa es que las estrategias para la persuasión racional deban ser, al tiempo, instrumentalmente racionales y otra que no quepa el convencimiento o discusión racionales en materia moral. A veces el perro es perezoso para ser feliz y hay que moverle la cola. Y es que, si por algo se caracterizan los seres humanos que denominamos agentes morales, frente a otros animales no humanos, es por su capacidad para “preferir no tener ciertas preferencias” y actuar éticamente aunque se sigan albergando determinadas apetencias. En ocasiones, el perro cuenta con una cola muy poderosa.

BIBLIOGRAFÍA:

- Broome, John: “Kamm on Fairness”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 58, n°4 (diciembre 1998), págs. 955-961.
- : *Counting the Cost of Global Warming*, The White Horse Press, 1992.
- Brock, Dan W.: “Aggregating Costs and Benefits”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 58, n°4 (diciembre 1998), págs. 963-967.
- Calabresi, Guido y Philip Bobbitt: *Tragic choices*, W. W. Norton & Company, Nueva York, 1978.
- Calsamiglia, Xavier: “Ética y gestión sanitaria: un ensayo sobre la necesidad de contar”, *Papeles de Economía Española*, n°76 (1998), págs. 232-243.
- Carter, Alan: “Can We Harm Future People?”, *Environmental Values*, Vol. 10, n°4 (noviembre 2001), págs. 429-454
- Crisp, Roger: “Treatment According to Need: Justice and the British National Health Service”, en *Medicine and Social Justice. Essays on the Distribution of Health Care*, Rosamond Rhodes, Margaret P. Battin, Anita Silvers (eds.), Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 2002, págs. 134-143
- Dolan, Paul y Jan Abel Olsen: *Distributing Health Care. Economic and Ethical Issues*, Clarendon Press, Oxford-Nueva York, 2002.
- Dworkin, Ronald: “Justice in the Distribution of Health Care”, *McGill Law Journal*, Vol. 38, n°4 (1993), págs. 883-898.
- Foot, Philippa: “Utilitarianism and the Virtues”, en *Consequentialism*, Philip Pettit (ed.), Dartmouth, Aldershot-Brookfield, 1993, págs. 407-420.
- Fried, Charles: “Equality and Rights in Medical Care”, *Hastings Center Report*, Vol. 6 (febrero 1976), págs. 29-34.
- Haidt, Jonathan: “The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment”, *Psychological Review*, Vol. 108, n°4 (2001), págs. 814-834.
- Hart, H. L. A.: *The Concept of Law*, Clarendon Press, Oxford, 1994.
- Kamm, F. M.: “Replies”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 58, n°4, (diciembre 1998) págs. 969-974.

- : *Morality, Mortality*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 1993.
- Otsuka, Michael: "Saving Lives, Moral Theory and the Claims of Individuals", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 34, n°2 (2006), págs. 109-135.
- Parfit, Derek: *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984.
- Rawls, John: *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Nelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-Londres, 2001.
- Scanlon, Thomas: *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-Londres, 1998.
- Scheffler, Samuel: *The Rejection of Consequentialism*, Clarendon Press, Oxford, 1982.
- Sidgwick, Henry: *The Methods of Ethics*, Hackett, Indianapolis-Cambridge, 1981, (reimpresión de la séptima edición publicada en 1907, 1ª ed., 1874).
- Singer, Peter: "Ethics and Intuitions", *The Journal of Ethics*, Vol. 9 (2005), págs. 331-352.
- : *Una vida ética. Escritos*, Taurus, Madrid, 2000 (traducción de Pablo de Lora).
- Stein, Mark S.: "The Distribution of Life-Saving Medical Resources: Equality, Life Expectancy, and Choice Behind the Veil", *Social Philosophy and Policy*, Vol. 19, n°2, (verano 2002), págs. 212-245.
- Timmons, Mark: "The Limits of Moral Constructivism", *Ratio*, Vol. 16, n°3, (diciembre 2003), págs. 391-423.
- Wasserman, David: "Aggregation and the Moral Relevance of Context in Health-Care Decision Making", en *Medicine and Social Justice. Essays on the Distribution of Health Care*, Rosamond Rhodes, Margaret P. Battin, Anita Silvers (eds.), Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 2002, págs. 65-77.
- Wasserman, David y Alan Strudler: "Can a Nonconsequentialist Count Lives?", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 31, n°1 (2003), págs. 71-94.