

# Limitación del esfuerzo terapéutico: lo que nos enseña la historia

Diego Gracia

*Catedrático de la Historia de la Medicina en la Facultad de Medicina (UCM)*  
*Director del Máster y «Experto» en Bioética de la UCM*  
*Director del Instituto de Bioética de la Fundación de Ciencias de la Salud*  
*Director del Máster de Bioética de la OPS/OMS*

## 1. INTRODUCCIÓN

Hace años presenté en este mismo Seminario una ponencia sobre la historia de la eutanasia. El título que se me ha dado ahora es el de «El final de la vida: introducción histórica». Me vería obligado a repetir bastantes cosas de las que entonces dije. Por eso prefiero ceñirme más a lo que es el objeto de esta reunión, la limitación del esfuerzo terapéutico (LET), y dedicar mi ponencia al enfoque histórico de este problema. ¿Qué podemos aprender del pasado respecto a la limitación del esfuerzo terapéutico?

Pero antes intentemos precisar qué es o qué se entiende por limitación del esfuerzo terapéutico. No es fácil determinar su contenido, entre otras cosas porque esa expresión no se utiliza, que yo sepa, en lenguas distintas de la española. Si uno la busca en el *Thesaurus* de descriptores del *Medline*, advertirá, no sin sorpresa, que no existe, y que la literatura sobre ese tema se halla indizada bajo los descriptores: *Withholding Treatment*, *Withdrawing Treatment*, *Withdrawing Care* y *Cessation of Treatment*. Por otra parte, todos estos términos son de introducción muy reciente. De hecho, *Withholding Treatment* fue incluido en el *Thesaurus* el año 2002. Entre 1999 y 2002 la literatura se indizó bajo el epígrafe *Passive Euthanasia*. La descripción del término añade que lo considera distinto a *Refusal to Treatment*.

Como todo verdadero *Thesaurus*, el del *Medline* define los términos que utiliza, único modo de saber con precisión cuál es el ámbito semántico que cubren. En el caso de *Withholding Treatment*, la descripción del término dice: «La no iniciación o la retirada de uno o varios tratamientos particulares, que a menudo, pero no necesariamente, son técnicas de soporte vital, de un paciente o de un sujeto de investigación como parte de un protocolo de investigación. El concepto se diferencia del “Rechazo del tratamiento”, en que el rechazo a tratar al paciente o grupo de pacientes recae en el profesional sanitario o la institución, incluso cuando los pacientes o sus representantes demandan el tratamiento. La no iniciación de terapias de soporte vital se indiza generalmente sólo bajo “Eutanasia, pasiva”, a no ser que la distinción entre no iniciar y retirar tratamientos, o la cuestión de retirar tratamientos paliativos más que curativos, se halle sometida a debate. Año de introducción: 2002».

De todo esto cabe concluir varias cosas. La primera, que todos estos términos son muy recientes, tienen muy poca historia. La segunda, que la limitación del esfuerzo terapéutico se entiende hoy en un sentido bastante restrictivo, que la diferencia de la renuncia voluntaria al tratamiento. Tercera, que por limitación de esfuerzo terapéutico entendemos el no poner ciertos procedimientos, sobre todo técnicas de soporte vital, o el retirarlos, cuando el resultado de ello es la muerte. Y cuarto, que generalmente se ha indizado y se sigue indizando toda esta literatura bajo el epígrafe de Eutanasia pasiva.

Todo esto es muy reciente. Las técnicas de soporte vital tienen aún menos de medio siglo de existencia, y la limitación del esfuerzo terapéutico, que generalmente consiste en la retirada de medidas de soporte vital, también. Cabe decir que la historia de este problema no va más allá de la aparición de las Unidades de Cuidados Intensivos, que como es bien sabido comenzaron a ver la luz en los años cincuenta<sup>1</sup>.

Y la pregunta es: ¿qué pasó antes? ¿Se limitaron esfuerzos terapéuticos, aunque no fueran los propios de las técnicas de soporte vital? Y la respuesta es que sí. Lo cual tiene gran importancia para la reflexión ética. Como principio general, cabe decir que a lo largo de toda la historia los seres humanos han creído que tenían obligaciones morales con la vida, con la protección y conservación de la vida, pero que esas obligaciones parecen ceder en ciertos momentos en que entran en conflicto con otros valores. Esto es lo que ha venido cambiando a lo largo del tiempo. El problema de la limitación del esfuerzo terapéutico no tiene que ver sólo ni principalmente con las técnicas de soporte vital, sino con los valores desde las que se las ma-

---

<sup>1</sup> P. G. BERTHELTSEN y M. CRONQVIST, «The first intensive care unit in the world: Copenhagen 1953», *Acta Anaesthesiologica Scandinavica* 47 (10) (2003) 1190.

neja, y en general con el modo como se gestionan las situaciones vitales comprometidas. De ahí que en lo que sigue tengamos que hacer más una historia de valores que una historia de la evolución de las técnicas de soporte vital. Veamos.

## 2. POR QUÉ LA LIMITACIÓN DEL ESFUERZO TERAPÉUTICO ES UN PROBLEMA MORAL

La LET es un «problema ético». De eso no hay la menor duda. Pero muchas veces no prestamos suficiente atención a lo que es un problema ético. Un problema ético es siempre un conflicto de valores. Los problemas éticos no tienen que ver directamente con los hechos, ni con las tecnologías, sino con los valores. Esto es algo que conviene aclarar desde el primer momento. Para lo cual es necesario que comencemos distinguiendo entre hechos, valores y deberes.

Los hechos son datos de percepción. La ciencia se ocupa de hechos, y la técnica los construye. Lo que nos permite ver un TAC es el interior de un paciente, convirtiendo en dato de percepción visual algo que inmediatamente no lo es. El médico se ocupa de unos hechos que se llaman clínicos. Así, los signos clínicos, los datos fisiopatológicos, las pruebas de laboratorio, etc. Sobre los hechos cabe muy poca discusión, precisamente porque son muy objetivos: todos vemos más o menos igual las cosas, etc.

El problema comienza porque no todo son hechos. Hay cosas que no son hechos, y que, sin embargo, resultan fundamentales en nuestras vidas. Son los valores. Todos valoramos y no podemos no valorar. Valorar es consustancial con la vida humana. Pero los valores no son hechos; es decir, no son datos de percepción. Todo lo que percibimos lo valoramos instantáneamente, pero la valoración no se identifica con la percepción. Percibiendo lo mismo podemos valorar distintamente y viceversa. Y es que la mente humana no sólo percibe, también estima. Valorar es estimar. Lo que percibimos, lo estimamos como bello o feo, bueno o malo, agradable o desagradable, etc. El mundo de los valores es el más importante que tenemos en la vida. Por los valores, religiosos, políticos, económicos, estéticos, se mata y se muere, cosa que difícilmente sucede por los hechos. Los valores son los que dotan de identidad a nuestras vidas. Unos nos diferenciamos de otros más por los valores que asumimos como propios que por los hechos. Dime qué valores tienes y te diré quién eres.

Pero aún hay un tercer mundo, distinto de los dos citados, el de los hechos y el de los valores. Es el mundo de los deberes, el propiamente moral. Y así como el de los valores se monta sobre el de los hechos, el mundo del deber reposa sobre el del valor. De hecho, el deber moral consiste siempre

en la realización de valores. La ética es siempre práctica, consiste en hacer o no hacer, en realizar o no realizar. Y lo que tiene que realizar son valores. Ésa es la obligación moral de todo ser humano.

Ahora bien, esa realización está llena de problemas. Uno es la pluralidad de valores entre los seres humanos, que hace que no coincidamos muchas veces en lo que creemos que debemos hacer. Otro problema es que los valores que nos exigen su más puntual realización pueden entrar en conflicto entre sí en una situación concreta. Sucede con frecuencia que varios valores nos exijan su realización a la vez, y que ello no sea posible. Eso es lo que se llama técnicamente un «conflicto de valores». Los problemas morales consisten siempre en conflictos de valor. No podemos hacer todo lo que deberíamos. Eso es lo que exige diferenciar el orden del «debería ser» del orden del «debe ser». Uno debería no mentir nunca, pero cree que a veces debe mentir, porque se lo exige otro valor, como puede ser el del respeto de la persona con la que estoy hablando. El debería y el debe no coinciden la mayor parte de las veces, y ello porque los valores son conflictivos, entran en conflicto entre sí.

Pues bien, esto es lo que sucede en el caso de la LET. La LET es un problema moral porque en ella hay uno o varios conflictos de valor. Uno de los valores en juego es siempre la vida. Este valor puede entrar en conflicto con otros varios. Esto dará lugar a distintos tipos de conflictos, que analizaremos seguidamente. Ni que decir tiene que la determinación de nuestro deber moral será distinto según el valor que entre en conflicto con la vida. Eso nos obliga a diferenciar distintos tipos de conflictos. Es lo que vamos a ver a continuación.

### 3. EL CONFLICTO CLÁSICO: LA ÉTICA DEL DESAHUCIO

Repitamos la conclusión del epígrafe anterior. El problema ético de la limitación del esfuerzo terapéutico consiste siempre en un conflicto entre dos valores. Uno es el valor vida. El otro, en el caso de la tradición clásica, es el orden de la naturaleza, que a la vez se considera el orden divino y, por tanto, el orden moral. El valor fundamental no es la vida, es el orden, *ordo*, el concepto fundamental en San Agustín y en toda la tradición medieval, y antes en la filosofía grecolatina.

La naturaleza tiene un orden, un *logos*, y el ser humano, también. Esta idea, que se halla en la filosofía griega desde sus mismos orígenes, cobra nuevo vigor en la filosofía estoica, donde cristaliza en el concepto de «ley natural», que poco después interpretan teológicamente las tres grandes tradiciones religiosas del Mediterráneo, el judaísmo, el cristianismo y la religión musulmana.

La naturaleza tiene un orden, y el ser humano también. El orden a que se halla sometida la vida humana tiene una primera fase de formación, otra de meseta o plenitud y una tercera de caída. Aristóteles llamó a la primera de «generación» y a la tercera de «corrupción»<sup>2</sup>. Son fases naturales y no adaptarse a ellas es, simplemente, antinatural y, por tanto, también in-moral.

La terminación de la vida humana puede deberse a causas accidentales o a causas sustanciales. Son accidentales aquellos factores que pueden revertirse con la ayuda de procedimientos al alcance de los seres humanos, como cambios en la forma de vida, fármacos, cirugía, etc. Recordemos que para los griegos todos esos procedimientos no pueden hacer otra cosa que modificar accidentalmente la sustancia del ser humano. Por eso mismo, cuando lo que pone fin a la vida humana no tiene carácter accidental sino sustancial, el médico no debe intervenir. Su única misión es diagnosticar la situación y dejar que la naturaleza siga su curso. Son las enfermedades que los hipocráticos llamaron *kath' ananken*, por necesidad forzosa de la naturaleza<sup>3</sup>. Ante ellas el médico no debe intervenir. Su obligación es conocer que se trata de una situación «mortal de necesidad», como dicen los partes forenses hasta el día de hoy, y respetar el designio de la naturaleza.

Reparemos en lo que hace el médico en estas situaciones. Su tarea es saber si se trata de una enfermedad mortal de necesidad o no. Está obligado, pues, a realizar un diagnóstico y un pronóstico. El pronóstico *quoad vitam* será esperanzado o desesperado; por tanto, permitirá abrigar esperanzas de recuperación o no. En este último caso, la situación se llama desesperada. Ésta ha sido la terminología típica en muchas lenguas. Así, en inglés se habla de *Hopeless ill patients*, y en alemán de *Hoffnungslos*. En español hemos dicho lo mismo, pero con unos términos un poco distintos. Aquí se llamó a esos pacientes «desahuciados». Es un término curioso, que deriva del verbo latino *fido*, que significó confiar, de donde el sustantivo *fiducia*, confianza. Este último término pasó tal cual al castellano, cuyo diccionario todavía lo recoge, si bien como arcaísmo. De hecho, el adjetivo «fiduciario» sigue teniendo vigencia en el mundo del derecho y de las finanzas. El término *fiducia* fue sufriendo distintas transformaciones fonéticas, hasta convertirse en *hucia* (*fiducia* > *fiuzia* > *fuzia* > *hucia*), término que según el DRAE es un arcaísmo que significa «fianza, aval, confianza». A partir del sustantivo *hucia* se constituyó el verbo *ahuciar*. Es frecuente que en español los verbos se construyan añadiendo a los sustantivos una *a-* inicial. Así, de «montón» sale «amontonar», de «viento», «aventar» y de «huevo», «ahuevar». Del mismo modo, de «hucia» se construyó «ahuciar», que el DRAE de-

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción*, Gredos, Madrid, 1987.

<sup>3</sup> P. LAÍN ENTRALGO, *La medicina hipocrática*, Alianza, Madrid, 1987, 227-230.

fine como «esperanzar o dar confianza». Si se le añade el prefijo *des-*, el resultado es el término «desahuciar», que tiene el sentido de «desesperanzar o retirar la confianza». Este término se halla construido como otros muchos, «desahuecar» (hueco, ahuecar, desahuecar), «desahijar» (hijo, ahijar, desahijar) o «desahumar» (humo, ahumar, desahumar).

Me interesaba reconstruir la historia de los términos desahucio y desahuciar, porque de ellos se deriva una importante consecuencia ética. Desahuciar significa no tener confianza, dado que su origen es el término latino *fido* que significa fe, confianza, lo que Lutero llamó fe fiduciaria, fe confiada. Cuando se intenta traducir esto a términos morales, resulta que la pérdida de confianza o de fe se identifica con la pérdida de la probabilidad de curación. Tomo aquí probabilidad en el sentido moral que tiene este término ya desde Aristóteles. No es probable o razonable esperar la curación. O dicho de otra forma, hay «certeza moral» de que no se va a curar. No se trata de certeza física sino de certeza moral. En eso consiste el desahucio, en tener la certeza moral de que ya no es posible la curación. El médico puede desahuciar al paciente porque tiene la certeza moral, no física, de que ya no puede curarse. ¿Qué certeza es ésta? Aquella que se alcanza cuando la probabilidad de curación es muy baja. ¿Cuánto de baja? Esta pregunta no tuvo sentido antes del proceso de matematización de la idea de probabilidad, ya en el siglo XVII. Pero, en cualquier caso, no hay duda que una probabilidad del 1 o del 3 por 100 es suficiente para actuar con certeza moral. Al menos, así se ha hecho tradicionalmente.

Si bien el sustantivo «hucia» y el verbo «ahuciar» han caído en desuso, no así su derivado «desahuciar», que ha conservado su vigencia en el mundo de la medicina hasta hace muy pocas décadas y aún goza de perfecta salud en el del derecho, con el sentido de desalojo. En el mundo de la medicina, el desahucio ha sido el modo clásico de limitación del esfuerzo terapéutico. A partir de ese momento, el médico pasaba a un discreto segundo término, dejando la delantera al sacerdote, para que el enfermo arreglara los asuntos del alma, y al notario, para que pusiera en orden los terrenales o del cuerpo. Él se limitaba a un simple control de síntomas.

¿Por qué ha perdido vigencia el desahucio desde hace algunas décadas? Por dos razones. La primera, por la aparición, ya señalada, de las técnicas de soporte vital y los cuidados intensivos, que permiten intervenir en todo tipo de situaciones. Y la segunda y quizá más importante, porque en el caso de las enfermedades crónicas, y muy en especial las oncológicas, se ha puesto a punto un concepto pronóstico alternativo, el de «terminalidad». Los pacientes que antes se desahuciaban ahora son terminales.

Me interesa resaltar que tanto en el caso de los enfermos críticos como en el de los enfermos terminales, la medicina actual predica la conducta activa, ya sea intensiva o paliativa. La antigua abstención terapéutica ha

desaparecido en muy buena medida. Lo cual se debe, además de todo eso, a un cambio evidente en el sistema de valores. Es lo que tenemos que analizar ahora.

#### 4. LA ESTIMACIÓN MODERNA DE LA VIDA COMO VALOR MÁXIMO

El valor vida nunca ha sido considerado el fundamental o el más importante. De hecho, las sociedades tradicionales no han tenido un gran aprecio a la vida. Han puesto por encima de ella muchos otros valores, religiosos, patrióticos, sociales, familiares, etc. Perder la vida no ha sido visto nunca como un gran problema; más aún, se consideró un hecho moralmente positivo. «El que pierde su vida la ganará, y el que la gana, la perderá»<sup>4</sup>. El autor de la carta a los hebreos, por su parte, declara que Jesús vino a «liberar a todos aquellos que con el miedo de la muerte estaban durante toda su vida sujetos a la esclavitud»<sup>5</sup>. Tener mucho aprecio a esta vida era considerado signo de poca fe, esperanza y amor.

Hay que esperar a la cultura burguesa para que el aprecio de la vida suba de grado y se convierta en básico, en fundamental<sup>6</sup>. El burgués tiende a anteponer la vida a cualquier otro valor. Lo cual hace que en caso de que este valor, la vida, entre en conflicto con otros, el burgués tienda a pensar que la vida es el valor más importante, aquel que uno tiene obligación moral de proteger. Cosas que en la etapa anterior eran valoradas como moralmente positivas, pasan ahora a ser tenidas por moralmente negativas, y viceversa. Eso es lo que permite entender que, como ha señalado Walzer, las catedrales medievales hayan sido sustituidas por los grandes hospitales. Lo que en la Edad Media era cuidado por la vida eterna, se ha transformado en nuestra cultura en apego por la vida temporal<sup>7</sup>. El hombre moderno pone su amor en esta vida y espera que la ciencia sea capaz de prolongarla cada vez más, hasta que la muerte desaparezca en el horizonte. Fue Descartes quien escribió esto en su *Discurso del método*: «La conservación de la salud es sin duda el primer bien y el fundamento de todos los bienes de esta vida; porque hasta el espíritu depende de tal modo de la disposición de los órganos del cuerpo, que si es posible encontrar algún medio de que los hombres sean buenos e inteligentes, creo que ese medio hay que buscarlo en la medicina. Verdad es que la de ahora contiene muy

<sup>4</sup> Mt 10, 39.

<sup>5</sup> Hebreos 2, 15.

<sup>6</sup> W. SOMBART, *El burgués*, Alianza, Madrid, 1977.

<sup>7</sup> M. WALZER, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza, Madrid, 1996.

pocas cosas que tengan tanta importancia, pero —y digo esto sin el menor intento de menospreciarla— nadie se atreverá a poner en duda que lo que se sabe es una cosa insignificante comparada con lo que queda por saber, y que podríamos librarnos de infinidad de enfermedades y hasta del debilitamiento de la vejez, si se tuviera un exacto conocimiento de sus causas y de los remedios de que nos ha provisto la Naturaleza»<sup>8</sup>.

Cuando ahora, en el mundo moderno, hablamos de vida, nos referimos a la vida terrena, no a la otra vida, la futura, que el burgués ve cada vez con mayor recelo. El burgués quiere vivir y ser feliz, pero aquí, en este mundo, precisamente porque cada vez desconfía más del otro. La vida se convierte así en el valor máximo, el fundamental. Todo gira en torno a ella. No es un azar que sea en este contexto en el que se elabora la teoría de los derechos humanos, ni que el primero y principal de ellos sea el «derecho a la vida». Esto sucede en el siglo xvii<sup>9</sup>. Algo que a nosotros nos parece inconcebible. ¿Cómo es que se ha tardado tanto en formular este derecho, que nosotros consideramos como universal?

Pero hay más. Porque ese derecho se convierte pronto, con las revoluciones liberales, en base y fundamento de todo otro derecho, sobre todo del derecho penal. Éste se codificó a comienzos del siglo xix, precisamente, con el objetivo de proteger el derecho de todo ciudadano a la vida. De modo que la misión del derecho penal se entiende que es precisamente ésa, proteger la vida contra todo tipo de asechanza, incluso la que procede del propio individuo. Eso explica que en esas codificaciones el suicidio se tipificara como delito. Como se ha dicho tantas veces por la jurisprudencia, la vida es el *prius* de todos los demás derechos, razón por la cual es un derecho que no es de libre disposición del individuo, de modo que éste pueda renunciar a ella.

## 5. LOS DISTINTOS TIPOS ÉTICOS DE LET

Vimos al comienzo cómo la LET ha ido adquiriendo un sentido muy preciso en los últimos años, que la separa de términos al parecer similares, como renuncia al tratamiento por parte del paciente, por un lado, y eutanasia pasiva, por el otro. Sin embargo, desde el punto de vista ético conviene organizar la limitación del esfuerzo terapéutico de otro modo, de acuerdo con los valores en conflicto, ya que esto es lo propio de la ética.

Siguiendo este procedimiento, cabe distinguir distintos tipos de limitación del esfuerzo terapéutico, según que la vida entre en conflicto con el

---

<sup>8</sup> R. DESCARTES, *Discurso del método*, Sexta parte, Porrúa, México, 1984, 33-4.

<sup>9</sup> J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1969, 6.

valor de la autonomía, o con el valor de la eficiencia, o con el de la no-maleficencia, o el de la eficacia. En el primer caso, los actos a favor de la vida pueden resultar «extraordinarios»; en el segundo, «desproporcionados», en el tercero, «contraindicados» y, en el curso, «fútiles». Los analizaremos sucesivamente.

### 5.1. El conflicto entre vida y autonomía

La vida puede entrar en conflicto con la autonomía o voluntad del paciente. En este caso hablamos de rechazo o renuncia al tratamiento. Esto tiene su ética especial, que clásicamente ha girado en torno a los conceptos de *ordinario* y *extraordinario*. Este binomio, como es bien sabido, tiene su historia, que conviene recordar.

El origen se halla, probablemente, en Aristóteles, quien al comienzo del libro III de la *Ética a Nicómaco*, al hablar de los actos voluntarios, involuntarios y mixtos, escribe: «Se tiene indulgencia cuando uno hace lo que no debe sometido a una presión que rebasa la naturaleza humana y que nadie podría soportar (*tèn anthropínen phýsin hypertéinei kai medeis án hypomeínai*)»<sup>10</sup>. Extraordinario sería, según esto, todo aquello «que rebasa la naturaleza humana y que nadie podría soportar».

En su comentario a la *Ética a Nicómaco*, Tomás de Aquino hace una interpretación curiosa de este párrafo: piensa que la presión insostenible no es la que sufre el individuo en el momento de realizar su acto, sino la que sufriría caso de realizarlo. Para él se trata de un acto que el agente teme realizar por los males que le acarrearía, superiores a los que puede soportar cualquier naturaleza humana. Tomás de Aquino piensa que en esos casos no hay obligación moral de realizar lo debido, siempre y cuando lo efectuado no lesione gravemente la decencia. Se trata, pues, de un acto en el que las consecuencias previstas son tan negativas, que si bien no es posible «alabar» el acto, sí permiten «consentirlo», siempre y cuando no lesione gravemente la honestidad. Y para explicar esto, pone los siguientes ejemplos: *Put a si aliqui immineret sustinere ignis adustionem, nisi diceret aliquod iocosum mendacium, vel nisi aliqua vilia et abiecta opera faceret quae non decerent eius dignitatem*<sup>11</sup>. El primer ejemplo es, pues, el de alguien a quien se obligara a soportar un fuego que le quemara, caso de no decir alguna mentira jocosa, y el segundo, el de quien hace algo vil o abyecto que no lesiona su dignidad. Advértase la cláusula que añade Tomás de Aquino y que se halla ausente en Aristóteles: para que algo pueda considerarse extraor-

<sup>10</sup> *Et Nic III 1: 23-25.*

<sup>11</sup> S. THOMAE AQUINATIS, *In decem libros Ethicorum Aristelis ad Nicomachum Expositio*, L. III, l. II, n. 394, Marietti, Torino, 1964, 115.

dinario es preciso que no sea intrínsecamente malo, y con lo que, por tanto, pueda tenerse «venia», condescendencia o licencia, que de ahí viene el concepto de «venial». Es la teoría de la ley natural la que va a permitir a toda la escolástica distinguir los pecados en «mortales» y «veniales», cosa absolutamente desconocida en la tradición anterior y, por supuesto, en Aristóteles. En cualquier caso, parece claro que cuando las consecuencias son tan malas para el individuo que no va a poder soportarlas, tiene «venia» para contravenir lo debido, siempre que no atente contra «la decencia propia de su estado» (*decentia ad statum suum*) o «no dañe su dignidad» (*non deceret eius dignitatem*). Son interesantes estas dos expresiones, pues dejan dicho claramente que la aplicación de este principio será distinta según el rango social o la *dignitas* de la persona. Hay cosas que son indignas en un estado y no en otro. Dicho de otro modo: lo que «rebas la naturaleza humana» depende de la dignidad de la persona de que se trate, y por tanto no puede aplicarse de modo uniforme a todos los seres humanos. Las naturalezas humanas son distintas, y el rango social es un elemento más de la naturaleza del ser humano. Lo que es ordinario en un nivel puede resultar extraordinario en otro, y viceversa. Sólo tras la bancarrota del naturalismo, ya bien entrado el mundo moderno, los problemas socio-económicos serán separados de los criterios subjetivos por los que algo se considera extraordinario, y junto o frente al concepto de «extraordinario» aparecerá el de «desproporcionado», como luego veremos.

Todo esto concuerda con otro principio que establece Tomás de Aquino en punto a los deberes morales con el cuerpo y con la vida. Dice que cuidar de ellos es una obligación moral, pero no de modo absoluto, sino *debito modo*, en forma debida. *Inditum autem est unicuique naturaliter ut propriam vitam amet, et ea quae ad ipsam ordinantur, tamen debito modo: ut scilicet amentur huiusmodi non quasi finis constituatur in eis, sed secundum quod eis utendum est propter ultimum finem*<sup>12</sup>. Por tanto, hay obligación de cuidar del cuerpo y de la vida, pero no de modo absoluto sino en forma debida, es decir, teniendo en cuenta que no son fines en sí mismos, sino medios en orden al último fin, que no es otro que la *beatitudo* o bienaventuranza eterna. De ahí la tranquilidad de conciencia con la que maneja el acortamiento de la vida.

Estas ideas llevaron a Francisco de Vitoria a establecer que algunos medios son obligatorios en orden a la conservación de la vida, y que esos son los que cada uno usa comunmente en su estado. Los demás no serían obligatorios. En su *Relección de Templanza*, Vitoria se plantea las obligaciones

<sup>12</sup> «Es comprensible que cada uno ame naturalmente su propia vida y las cosas que se ordenan a ella, pero *debito modo*: de forma que se amen no como fines en sí mismas sino como medios en orden al *ultimum finem*». *S. Th.* II-II, q. 126, a. 1 c.

morales de los seres humanos en relación al alimento. La primera cuestión que se plantea es «si tiene el hombre obligación absoluta y por qué derecho». Parte del principio general de que «todos tenemos obligación de conservar la propia vida mediante el alimento»<sup>13</sup>, pero él mismo se plantea la siguiente dificultad: «Parece que no, porque de otra suerte el enfermo, que por repugnancia de los alimentos no comiera, debiera ser culpado de pecado mortal». Y en la respuesta a esa dificultad escribe: «Si un enfermo puede tomar alimento con alguna esperanza de vida, tiene obligación de tomarlo, como se tiene también de dárselo si no puede él tomarlo. [Pero] si el decaimiento de espíritu es tan grande y tanta la alteración del apetito, que sólo con gran trabajo y casi con cierto tormento puede el enfermo tomar alimento, entonces se considera como imposibilitado y se excusa de pecado, por lo menos mortal, principalmente cuando es escasa la esperanza de vida, o nula»<sup>14</sup>.

Vitoria distingue con toda precisión los alimentos de las medicinas, y piensa que la obligación general de conservar la vida obliga más a ingerir alimentos que a tomar medicinas, ya que los primeros están más naturalmente ordenados a la conservación de la vida que los segundos. Así, escribe: «No es lo mismo [la obligación] de la medicina que del alimento. Pues el alimento es de suyo medio ordenado a la vida animal y natural, mas no la medicina; y no tiene el hombre obligación de echar mano de todos los medios posibles para conservar la vida, sino de los medios de suyo ordenados a ello». Para Vitoria, «una cosa es morir por defecto de alimento, lo que se imputaría al hombre y fuera muerte violenta, y otra cosa morir en fuerza de una enfermedad que ha invadido el cuerpo naturalmente. Y así, no comer fuera matarse; mas no tomar la medicina fuera no impedir la muerte que amenaza, a lo cual no siempre está el hombre obligado, pues consta que en algún caso podría uno defender lícitamente alguna vez su vida, pero no tendría obligación de ello; y una cosa es no alargar la vida y otra cosa acortarla. Lo segundo es siempre ilícito, mas no lo primero». La conclusión de todo este razonamiento es «que si alguno tuviese certidumbre moral de que por la medicina habría de recobrar la salud y sin la medicina moriría, no parece que se pueda excusar de pecado mortal, porque si no diese medicina al prójimo que está enfermo de muerte pecaría mortalmente, y la medicina es de suyo ordenada por la naturaleza a la salud. Mas, como esto apenas puede saberse ciertamente, por eso no pueden ser condenados como mortalmente pecadores los que propusieren abstenerse en general de todas las medicinas, aunque no sea esto

<sup>13</sup> FRANCISCO DE VITORIA, «Relección de Templanza», en FRANCISCO DE VITORIA, *Relecciones teológicas*, t. 2, Librería Religiosa Hernández, Madrid, 1917, 141.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 143.

laudable, comoquiera que Dios creó la medicina para el caso de necesidad, como dice Salomón»<sup>15</sup>.

Conviene analizar estos argumentos con alguna detención. Lo primero llamativo es que en estos párrafos no se utiliza el término «ordinario» sino el de «ordenado». En la relección sobre homicidio escribe: «No tiene cualquiera obligación de poner todos los medios para conservar la vida, sino que es suficiente poner todos los medicos necesarios para conseguir aquello que es a esto ordenado»<sup>16</sup>. ¿A qué orden se refiere? Al orden de la naturaleza. Las cosas son más o menos obligatorias según su mayor o menor proximidad al orden de la naturaleza. Así, por ejemplo, los alimentos están más ordenados naturalmente a la conservación de la vida que las medicinas, y por tanto son más exigibles moralmente. De hecho, alimentarse es obligatorio, salvo que ello cueste «gran trabajo». Vitoria pone algún otro ejemplos de «gran trabajo»: «Nadie tiene obligación, sólo para conservar la vida, de abandonar la patria, u otras cosas parecidas»<sup>17</sup>. Y concluye: «Para la solución de las objeciones es de notar, que una cosa es no prolongar la vida y otra acortarla. Pues a lo primero no siempre está obligado el hombre, y cumple con que ponga los medios ordinarios de conservarla; y hasta dudo si estaría obligado a dar todos sus bienes por una medicina»<sup>18</sup>. Aquí sí aparece la expresión «medio ordinario». Uno no está obligado a prolongar su vida más que con medios ordinarios, entendiendo por tales aquellos que no le cuesten «gran trabajo». Esto último debe considerarse «extraordinario»: «Cada hombre tiene obligación de conservar la vida por el alimento, usando sólo cantidad suficiente de él; mas, los casos extraordinarios no caen bajo obligación»<sup>19</sup>. «No hay obligación de usar alimentos exquisitos y delicadísimos y preciosísimos, aunque sean muy saludables»<sup>20</sup>. «Nadie tendría obligación de abstenerse del vino para vivir más tiempo»<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 143-4.

<sup>16</sup> FRANCISCO DE VITORIA, «Relección de Homicidio», en FRANCISCO DE VITORIA, *Relecciones teológicas*, t. 2, Librería Religiosa Hernández, Madrid, 1917, 233.

<sup>17</sup> FRANCISCO DE VITORIA, «Relección de Templanza», en FRANCISCO DE VITORIA, *op. cit.*, 183.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 184-5. En la relección sobre el homicidio aclara más este último punto, al afirmar que «nadie que se halle en extrema necesidad tiene obligación de salvar su vida a costa de cualquier dinero o de todo su patrimonio [...] Pues si alguien necesitara para la salud de una hierba, como, por ejemplo, de una raíz del Ponto, la que no pudiese tener sino a costa de su reino o principado, no tendría obligación de entregarlo por ella». «No tiene obligación de dar todo el patrimonio para la conservación de la vida». FRANCISCO DE VITORIA, «Relección de Homicidio», en FRANCISCO DE VITORIA, *op. cit.*, 220 y 233.

<sup>19</sup> FRANCISCO DE VITORIA, «Relección de Templanza», *op. cit.*, 186.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 188.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 189. En la relección sobre homicidio aclara más este ejemplo: «No tiene obligación el hombre de usar alimentos óptimos no nocivos, como los peces; y, si el médico advirtió que bebiendo vino se viviría diez años más que bebiendo agua, no por eso deja de ser lícito abstenerse del vino, pues beber agua no es contrario a la vida, ni abstenerse de vino es

«No hay obligación de prolongar la vida ni cambiarse a otro lugar más sano, [ni] tampoco cambiar de comida»<sup>22</sup>. Lo que Vitoria entiende por «mucho tiempo» queda explicitado en otro lugar, en que parece hacerlo sinónimo de «diez años o muchos más»<sup>23</sup>. De todo lo cual concluye Vitoria: «Si alguien usa alimentos comunes a todos los hombres y en cantidad ordinariamente suficiente para la salud, si por esto se abrevia su vida, aunque notablemente, y se dé uno cuenta, no se peca»<sup>24</sup>.

Esto respecto de los alimentos. El caso de las medicinas es algo distinto. Aquí Vitoria utiliza un criterio más amplio o menos riguroso, precisamente porque las medicinas están menos ordenadas naturalmente a la conservación de la vida. Su tesis es que la obligación de tomar medicinas sólo existe cuando se tiene «certeza moral» de que con ellas recobraría la salud y salvaría la vida, cosa que Vitoria considera prácticamente imposible de saber, razón por la cual no puede considerarse obligatorio el tomar medicinas. Quien actúa así, dice Vitoria, moriría a causa de su enfermedad, y por tanto no se habría matado sino que sólo se habría dejado morir. «Una cosa es no alargar la vida y otra cosa acortarla». Como es obvio, aquí está de nuevo actuando el criterio del orden de la naturaleza, que hace que la vida tenga un término natural. Habría obligación de no acortar la vida, porque eso sería suicidio, pero no de alargarla, como en el caso de la toma de medicinas. «De lo cual se sigue un corolario, que nadie tiene obligación de usar de medicinas para prolongar la vida, aun cuando hubiese probable peligro de muerte, como tomar todos los años una droga para evitar la fiebre, u otras cosas parecidas»<sup>25</sup>. «Cuando alguien enferma sin esperanza de vida, supuesto que alguna droga preciosa pudiese prolongársela unas horas o unos días, no tendría obligación de comprarla y fuera bastante usar los remedios comunes»<sup>26</sup>.

Era importante analizar estos textos para advertir las importantísimas diferencias que nos separan del modo de razonar de Vitoria, que nos impiden, como uno desearía, trasplantar sus criterios a nuestras situaciones actuales. Ya no podemos ser naturalistas, es decir, no nos es posible aceptar que el orden de la naturaleza es criterio de moralidad. Las cosas no son más adecua-

---

disminuir la vida sino no prolongarla, a lo que nadie tiene obligación». FRANCISCO DE VITORIA, «Relección de Homicidio», *op. cit.*, 232.

<sup>22</sup> FRANCISCO DE VITORIA, «Relección de Templanza», *op. cit.*, 189. «Supuesto que alguien sepa que la India es más saludable y de clima más benigno y que allí viviría más tiempo que en la patria, no tiene deber de navegar a la India, ni siquiera de ir de una ciudad a otra más sana; pues no ha querido Dios que fuéramos tan solícitos de la vida larga». FRANCISCO DE VITORIA, «Relección de Homicidio», *op. cit.*, 231-2.

<sup>23</sup> FRANCISCO DE VITORIA, «Relección de Templanza», *op. cit.*, 185.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 189.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 189.

<sup>26</sup> FRANCISCO DE VITORIA, «Relección de Homicidio», *op. cit.*, 233.

das o más exigibles moralmente por el hecho de ser más naturales, y viceversa. De ahí que no nos valga su argumento básico, el del «orden» de la naturaleza. Pero hay un aspecto de su razonamiento que sí continúa siendo de enorme utilidad, el del carácter «ordinario» o «extraordinario» de los medios. Se trata de que las obligaciones morales para con la vida tienen límites. Un límite es el del «gran trabajo» que conlleva su cumplimiento. Y otro, la probabilidad mayor o menor de eficacia. No todos los deberes son iguales, ni un mismo deber obliga igualmente en todas las circunstancias. Lo que en un caso puede ser obligatorio no lo es en otro, dependiendo, precisamente, de las circunstancias y las consecuencias. Éstos son elementos intrínsecos del razonamiento moral.

El tema de los medios ordinarios y extraordinarios se hace común a lo largo del siglo xvii. Alfonso María de Liguorio resume la doctrina en su *Theologia moralis*. Entre los casos que pone está el de la virgen que, dada su delicadeza de conciencia, rechaza el ser examinada por un médico varón. Y la respuesta es que para ella ese examen es extraordinario, aunque no lo sería el examen hecho por una médico mujer<sup>27</sup>.

## 5.2. El conflicto entre vida y valor económico

El valor vida puede entrar en conflicto, y entra de hecho, con los recursos económicos. Este conflicto tiene hoy un carácter muy distinto que en otras épocas. La economía como disciplina no aparece hasta el siglo xviii, y no se ha convertido en un principio regulador de la vida de la sociedad más que en la cultura occidental posterior a esa fecha. Las sociedades tradicionales, entendiendo por tales las anteriores a la época de la Ilustración, tienen, por supuesto, una economía, y valoran muy positivamente la riqueza, pero no así la eficiencia, principio fundamental de toda la ciencia económica a partir del siglo xviii, es decir, la búsqueda del máximo beneficio al mínimo coste. La eficiencia como valor es muy reciente y sólo se da como tal en la cultura occidental. Es más, en ésta lo que empieza a considerarse moralmente negativo, o al menos moralmente sospechoso, es la riqueza. Habría que decir que en la sociedad occidental, a diferencia de todas las demás, ha habido un desplazamiento desde el valor riqueza hacia el valor eficiencia. Se tolera que alguien sea rico si ello es el resultado del trabajo y la eficiencia, no en otra situación. De ahí que la ética económica que podemos denominar clásica esté basada en la idea de riqueza propia de cada estado social, en tanto que la moderna se centre en la ética del trabajo y de la eficiencia.

<sup>27</sup> ALPHONSUS DE LIGORIO, *Theologia Moralis*, L III, Tr. IV, Cap. 1, Dubium 1: «An aliquando liceat occidere vel mutilare semetipsum», n.º 372: «An sit obligatio, ad servandam vitam, uti remediis extraordinariis vel nimis duris», t. I, Ex Typographia Vaticana, Romae, 1953, 627-8.

A partir de aquí se definen los deberes morales de modos claramente distintos. En el primer caso, el propio del que hemos llamado modelo clásico, se considera extraordinario todo aquello que excede las posibilidades razonables del estado o nivel socioeconómico al que pertenece la persona. De ahí que en toda esa época no sea posible establecer diferencias entre lo extraordinario y lo desproporcionado. Tanto las condiciones subjetivas como el estado o nivel socioeconómico a que se pertenece son fenómenos naturales, que obligan a cumplir con ellos en condiciones ordinarias, pero no cuando el esfuerzo se considera excesivo. Según la capacidad socioeconómica, así serán ordinarias y extraordinarias las cosas, y por tanto así se definirán los deberes.

Esto se advierte muy bien en otros dominicos de la escuela de San Esteban de Salamanca. Uno es Domingo de Soto, y el otro, Domingo Bañez. Domingo de Soto, una generación posterior a Vitoria, se pregunta en su tratado *De iustitia et iure* si se puede exponer la vida en defensa de los amigos o de cualquier otra virtud. Y su respuesta es: *licitum est, et saepissime officium, vitam corporalem exponere, non solum pro vita spirituali amici, verum et pro temporalibus; quin vero pro eius honore, et fama, et pro eius bonis temporalibus*<sup>28</sup>. Ello se debe a que, si bien el ser humano no es dueño de su vida sino custodio, esto no le obliga a conservarla a cualquier precio. La vida puede exponerse no sólo por valores espirituales sino también por los temporales. Por ejemplo, añade Soto, no es necesario seguir el mejor régimen de vida y de alimentación, o tomar la mejor medicina, a fin de conservar la vida, siempre y cuando esto no se haga por cosas banales, como ahorrar un escudo<sup>29</sup>.

Pero será Domingo Bañez, discípulo de Vitoria y de Soto, quien establezca el tema que analizamos en los términos que van a convertirse en clásicos. A finales de siglo, en 1595, en su comentario a la cuestión 65 de la II-II de Tomás de Aquino, referente a la mutilación, se pregunta si se está obligado a permitir la amputación de un miembro. En él afirma que se está obligado a poner los medios ordinarios de conservación del cuerpo y la vida, ya que somos administradores de un don divino. Y añade: «Si bien el hombre está obligado a conservar su propia vida, no es a base de medios extraordinarios sino a alimentos y vestidos comunes, a medicinas comu-

<sup>28</sup> DOMINICUS SOTO, *De Iustitia et Iure*, L. V, quaest. 1, art. VI, Venetiis, 1594, 409.

<sup>29</sup> El texto dice así: «Quamvis homo non sit suae vitae dominus, sed custos, tamen non tenetur eam omni possibili modo servare. Potest quippe eam, ut diximus, non solum pro virtute, verum et pro bonis temporalibus exponere. Quin vero etiam potest non uti optimo cibo ac regimine, aut optima medicina ad ipsam servandam. Eadem ergo ratione potest illam exponere pro amico. Sed tunc peccaret, quum illam prodigeret, hoc est, pro nullo bono fine, ut pro exiguo illam dispenderet, ut si ad L. V, quaest. 1, art. VI, defendendum valorem unius scuti periculo illam objiceret». DOMINICUS SOTO, *De Iustitia et Iure*, Venetiis, 1594, 410-11.

nes, así como a un dolor común y ordinario: no, sin embargo, a un dolor extraordinario y horrible, ni tampoco a gastos que son extraordinarios en relación al estado de ese hombre... Si bien este medio [la amputación] es proporcionado de acuerdo con la recta razón y en consecuencia es lícito, es, sin embargo, extraordinario»<sup>30</sup>. Se ve claramente que se halla en línea con lo enseñado por Vitoria y Soto. Pero añade algo que en los textos de ambos no está de modo explícito. Se trata de la definición de lo ordinario o extraordinario por «relación al estado» de una persona concreta. Estado tiene aquí el sentido del *status* clásico, es decir, el nivel socioeconómico. Lo que es ordinario para un noble puede no serlo para un labrador, y lo extraordinario es distinto para un monje y para un obispo.

Esto cambia drásticamente a partir de las revoluciones liberales del siglo XVIII. No sólo pierde vigencia la vieja la teoría de los estados, sino que además empieza a considerarse como un deber moral maximizar utilidades. Ahora bien, en el cuidado del cuerpo, como en cualquier otro aspecto de la vida humana, se cumple la ley de los rendimientos decrecientes que formuló David Ricardo, de modo que, cuanto más invertimos en prolongar la vida humana, menores son los rendimientos. Esto hace que a partir de un cierto punto el rendimiento de esas inversiones sea extremadamente bajo, y que surja la pregunta de si ellas son moralmente obligatorias, o si, por el contrario, deben considerarse desproporcionadas. Advuértase que el término desproporcionado hace referencia siempre a la relación entre coste y beneficio, es decir, al principio de utilidad.

Este principio de utilidad cobra caracteres distintos en las inversiones privadas y en las públicas. En las primeras es evidente que es cada persona o cada entidad privada la que tiene que definir algo como útil o inútil, proporcionado o desproporcionado. Si sus posibilidades económicas son muy elevadas, no hay duda de que puede considerar útil o proporcionado algo que para otras personas no lo sería en absoluto. Pero, cuando el dinero es público, la calificación de algo como proporcionado o despropor-

---

<sup>30</sup> DOMINICUS BÁÑEZ, *De Iustitia et Iure Decisiones*, Quaest. LXV, art. 1, commentarius, Salmanticae, 1594, p. 382: «Sed quaeret aliquis: An ipsemet homo teneatur pati abscisionem membri propter servandam vitam? Et videtur quod sic: quia tenetur servare vitam per media ordinata et proportionata: sed abscisio membri est medium proportionatum ad servandam vitam, ergo tenetur pati abscisionem. Respondetur et sit prima conclusio, quod non tenetur absolute loquendo. Et satio est: Quia quanvis homo teneatur conservare vitam propriam, non tenetur per media extraordinaria, sed per victum et vestitum commune, per medicinas communes, per dolorem quandam communem et ordinarium; non tamen per quandam dolorem extraordinarium et horribilem, neque etiam per sumptus extraordinarios, secundum proportionem status ipsius hominis. Ut si v.g. communem civem salutem consequatur esset certum, si insumeret tria millia ducatorum in quadam medicina, ille non tenetur insumere. Per hoc patet ad argumentum. Nam quanvis illud medium sit proportionatum secundum rectam rationem, et ex consequenti licitum, est tamen extraordinarium».

cionado vendrá marcada por los recursos disponibles y las necesidades existentes, y el punto de corte deberá ser establecido por quienes tienen la obligación de gestionar eficientemente el dinero público. Esos puntos de corte son éticamente justificables cuando están correctamente hechos, han sido establecidos por quien tiene autoridad para ello, y se aplican por igual a toda la población, evitando la segregación, marginación o discriminación de unos respecto de otros.

### 5.3. El conflicto entre vida y no-maleficencia

En este caso el binomio es *indicado/contraindicado*. Aquí la relación no es coste/beneficio sino riesgo/beneficio. Las terapias que no producen beneficio y sí perjuicio, o aquellas en que la relación riesgo/beneficio no es adecuada, no hay duda de que están contraindicadas. Éste es un juicio técnico que pertenece al profesional, quien ha de establecerlo de acuerdo con los métodos de determinación de eficacia y seguridad de los actos médicos<sup>31</sup>. El resultado de este nuevo enfoque es hoy conocido con el nombre de «medicina basada en la evidencia»<sup>32</sup>. Temas hoy muy polémicos en torno al final de la vida, como es el de la «sedación terminal», cobran todo su sentido desde esta perspectiva. Se trata de una técnica indicada para controlar los síntomas de los pacientes cuando éstos resultan refractarios a las terapéuticas convencionales.

### 5.4. El conflicto entre vida y eficacia-efectividad

Finalmente, está el conflicto entre la vida y la eficacia y efectividad de los procedimientos. Es el binomio *útil/fútil*. Aquí, utilidad se toma en un sentido distinto al de la teoría económica. Por útil no se entiende la relación entre coste y beneficio, sino la eficacia o no, efectividad o no de un procedimiento. Algo es técnicamente inútil cuando resulta ineficaz/inefectivo o de eficacia/efectividad mínima. Este tema de la futilidad ha entrado en la bioética moderna de la mano de un antiguo moralista jesuita, Albert Jonsen, buen conocedor de la tradición moral católica. Y en ella es bien sabido que el cardenal Juan de Lugo, en su análisis de uno de los axiomas clásicos de la teología moral, *moraliter pro nihilo reputatur* (algo que desde el punto de vista moral se considera despreciable o nulo), se plantea la cuestión de ciertos procedimientos médicos que se utilizan para preservar

<sup>31</sup> D. L. SACKETT, R. BRIAN HAYNES, G. H. GUYATT y P. TUGWELL, *Clinical Epidemiology: A Basic Science for Clinical Medicine*, Little, Brown and Company, Boston-Toronto-London, 1991.

<sup>32</sup> D. L. SACKETT, W. SCOTT RICHARDSON, W. ROSENBERG y R. BRIAN HAYNES, *Medicina basada en lo evidente: Cómo ejercer y enseñar la MBE*, Churchill Livingstone, Madrid, 1997.

o prolongar la vida, pero que desde el punto de vista moral son poco menos que nada o inútiles. El propio Lugo pone un ejemplo de esto. Una persona está en lo alto de un edificio en llamas. No puede escapar, pero halla un recipiente con agua, que puede arrojar al fuego a fin de retardar su propia muerte algunos minutos. Lugo se pregunta si está obligado a hacerlo. Y su respuesta es negativa, porque *moraliter pro nihilo reputatur*<sup>33</sup>.

La futilidad no sólo se distingue de la proporcionalidad o del carácter proporcionado o no de un procedimiento, y, por tanto, de la eficiencia, sino también de la autonomía del individuo, es decir, del carácter de ordinario o extraordinario, y de su condición de indicado o contraindicado. Lo fútil no se identifica con lo contraindicado. Hay muchos procedimientos fútiles que no están contraindicados. La futilidad aparece cuando algo que en principio está indicado, deja de producir beneficios al paciente, o los produce en grados mínimos, a costes no sólo económicos sino también personales, muy elevados. En este sentido, cabe decir que la futilidad tiene mucho que ver con la efectividad de los procedimientos. Por supuesto, también hay futilidad debido a la falta de eficacia de las terapéuticas. Todo lo que no tenga probada su eficacia es por definición fútil, y además puede ser maleficente, con lo cual estaría además contraindicado. Pero lo que es eficaz puede ser también fútil debido a su falta de efectividad. Como es bien sabido, la diferencia entre eficacia y efectividad está en que la eficacia se mide en condiciones ideales, de laboratorio, en tanto que la efectividad se mide en condiciones reales. Un fármaco muy eficaz en el laboratorio, puede ser inefectivo para una persona, cuando ésta no se lo puede tomar, bien por el modo de administración, o por el precio o por cualquier otra circunstancia.

## 6. EL PROBLEMA RECURRENTE: LA VOLUNTARIEDAD DEL ACTO

Hemos visto distintos tipos de LET, de acuerdo con los valores en conflicto. Un valor es siempre el de la vida, y el otro varía según las épocas históricas y las situaciones concretas. Es indudable que la vida es un valor en sí, intrínseco, como decía Moore, y que por tanto tenemos obligación de respetar. De ahí que nunca podamos querer directamente la lesión de ese valor. Siempre habremos de hacerlo de modo indirecto, porque otros valores nos obligan a hacerlo. En principio, *prima facie*, como decía Ross, to-

<sup>33</sup> JUAN DE LUGO, *Disputationes scholasticae et morales*, 7 vols., Lugduni, 1633.51. Citado por EDUARDO REGATILLO y MARCELINO ZALBA, *Theologiae Moralis Summa*, Editorial Católica, vol. II, Madrid, 1953, n. 254.

dos los valores positivos exigen su realización. Pero cuando entran en conflicto, sólo uno puede prevalecer *de facto*. Todos los valores exigen su realización *prima facie*, pero sólo uno puede realizarse *de facto*. Pues bien, cuando esto sucede, es claro que lo hacemos no por gusto sino por necesidad; es decir, lo que queremos es realizar el valor que consideramos prioritario, no lesionar el otro. Este es el tema del *voluntario indirecto* o del *principio del doble efecto*, que aquí es de enorme aplicación.

Este principio tiene una larga historia. Casi nadie conoce que se remonta a Aristóteles. En efecto, éste, al comienzo del libro tercero de la *Ética a Nicómaco*, se ocupa del tema de la «voluntariedad» de los actos humanos. Distingue cuatro tipos de actos que llama, respectivamente, «voluntario» (*hekoúsios*), «involuntario» (*akoúsia*), «no voluntario» (*ouk hekoúsios*) y «mixto» (*miktós*). No es el momento de entrar en qué entiende Aristóteles por voluntario, que no es exactamente lo que hoy consideraríamos como tal. Baste decir que para él también los animales y los niños gozan de esta propiedad. Quizá por eso sería mejor traducir ese término por «tendencia» —el *intendere* latino, la *intentio*—, y decir que en el ser humano esa tendencia es, a diferencia del animal y del niño, racional, con lo que entonces sí puede identificarse con lo que nosotros hoy definimos como voluntad.

Pues bien, después de distinguir los dos primeros tipos de actos, los voluntarios y los involuntarios, Aristóteles se plantea el problema de que hay actos que son voluntarios en un sentido pero involuntarios en otro u otros. Esto es lo que llevó a los teólogos medievales a distinguir en el mismo Dios dos tipos de voluntad, que denominaron, respectivamente, «voluntad de beneplácito» y «voluntad permisiva», expresiones que se han solidado simplificar en castellano con los términos «querer» y «permitir». No es lo mismo querer que permitir. Lo que se permite se quiere, pero sólo indirectamente. Ni que decir tiene que ésta es una distinción fundamental en ética, dado que los valores, como ya hemos visto, entran en conflicto, de modo que en situaciones concretas hay uno que queremos realizar, y otro cuya lesión o no realización permitimos. Esto sucede siempre que hay conflicto entre los deberes que Ross denominaba *prima facie*, y que por tanto no pueden realizarse a la vez, de modo que el deber *de facto* será sólo uno, aquel que queramos realizar, quedando la lesión del otro no directamente querida pero sí permitida.

Vengamos al análisis de los actos intermedios o «mixtos», aquellos que son voluntarios, pero sólo indirectamente. Es una voluntariedad ambigua, dudosa, que Aristóteles describe así: «Lo que se hace por temor a mayores males o por una causa noble —por ejemplo, si un tirano mandara a alguien cometer una acción denigrante (*aiskhrós*), teniendo en su poder a sus padres o sus hijos y éstos se salvaran si lo hacía y perecieran si no lo hacía—, es dudoso (*amfisbétésin*) si debe llamarse involuntario o voluntario. Algo

semejante ocurre también cuando se arroja al mar el cargamento en las tempestades: en términos absolutos, nadie lo hace de grado, pero por su propia salvación y la de los demás lo hacen todos los que tienen sentido. Tales acciones son, pues, mixtas (*miktai*), pero se parecen más a las voluntarias, ya que son preferibles en el momento en que se ejecutan, y el fin de las acciones es relativo al momento»<sup>34</sup>.

En este texto Aristóteles aduce dos ejemplos. Uno es el de un capitán de barco que tiene que arrojar al mar su cargamento a fin de no naufragar. Es evidente que lo hace no porque quiera tirar la carga sino porque no tiene más remedio a la vista de las circunstancias. Quiere, pero no quiere. Propiamente no quiere, sólo permite. Su voluntad es permisiva, no voluntad de beneplácito. El otro ejemplo es algo más complicado. Se trata del tirano que manda a alguien cometer una acción denigrante a fin de salvar a su familia. Aquí la cuestión está en si puede o no cometer la acción denigrante. Aristóteles no dice que no pueda. Lo deja en duda. Parece decirnos que desde luego esa acción no puede quererse directamente, con voluntad de beneplácito, pero que en cualquier caso sí puede permitirse. De ahí que añada: «Son, pues, tales acciones voluntarias, aunque quizá en un sentido absoluto sean involuntarias: nadie, en efecto, elegiría ninguna de estas cosas por sí mismo (*kath' autó*)»<sup>35</sup>.

El tema no hay duda que le preocupa y que, además, se le resiste. No acaba de ver claro si en el primero de los casos el ser humano debe evitar la comisión de algo que es denigrante o indigno, aun a costa de su vida o de la de otros. Y escribe: «Por esta clase de acciones los hombres reciben a veces incluso alabanzas, cuando soportan algo denigrante o penoso por causas grandes y nobles; o bien, a la inversa, censuras, pues soportar las mayores vergüenzas sin un motivo noble o por un motivo baladí es propio de un miserable: En algunos casos, si bien no se tributan alabanzas, se tiene indulgencia cuando uno hace lo que no debe sometido a una presión que rebasa la naturaleza humana y que nadie podría soportar. Hay quizá cosas, sin embargo, a las que no puede uno ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras los más atroces sufrimientos: así, resultan evidentemente ridículas las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre. En ocasiones es difícil discernir qué se ha de preferir a qué, y qué se ha de soportar mejor que otra cosa; pero es más difícil aún ser consecuente con el propio juicio, porque casi siempre lo que esperamos es doloroso y aquello a que se nos quiere forzar vergonzoso, por lo que se alaba o se censura a los que se han sometido o no a la violencia»<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> *Et Nic III 1: 1110 a 4-13.*

<sup>35</sup> *Et Nic III 1: 1110 a 17-19.*

<sup>36</sup> *Et Nic III 1: 1110 a 19-33.*

El párrafo es lo suficientemente sinuoso y complejo como para que tengamos razones para pensar que no ha sido compuesto de corrido ni, quizá, por la misma mano. Como es bien sabido, los textos aristotélicos son el resultado de la enseñanza de muchos años y de varias generaciones de maestros en el Liceo. La cuestión es si hay valores que pueden ser lesionados en caso de conflicto con otros valores. De modo absoluto, la respuesta es, ciertamente, un no. No se puede querer la lesión de valores. Esto parece sobradamente claro en el texto. La cuestión está en si puede permitirse, caso de conflicto con otro valor que se considere superior o preferible en un momento concreto. Quienes están dispuestos a sufrir o incluso a morir «por causas grandes y nobles» no hay duda que merecen alabanza. Pero merecen indulgencia quienes hacen lo que no deben cuando están sometidos «a una presión que rebasa la naturaleza humana y que nadie podría soportar». No parece, pues, que estos últimos merezcan un juicio moral negativo. En cualquier caso, Aristóteles dice que «quizá hay cosas a las que no puede ser uno forzado, sino que debe preferir la muerte tras los más atroces sufrimientos». No dice cuáles, y añade que «en ocasiones es difícil discernir qué se ha de preferir a qué, y qué se ha de soportar mejor que otra cosa». Habida cuenta de su principio de que «el fin de las acciones es relativo al momento», parece necesario concluir que el juicio debe tener en cuenta las circunstancias concretas del caso, y que por tanto no puede resolverse sólo a la vista de los valores en juego. La decisión correcta será aquella que se haya tomado tras un adecuado proceso de deliberación, en el cual un elemento fundamental es el tiempo. Las decisiones tienen su *kairós*.

Me he extendido en este punto, porque de él cabe concluir varias cosas muy importantes. Primera, que los valores que han de orientar la conducta humana pueden entrar en conflicto entre sí, y que en ese caso uno debe quererle directamente, y la lesión del otro o de los otros sólo puede quererle indirectamente, es decir, permitirse. Segunda, que las decisiones son siempre concretas, situadas, y que por tanto la ponderación de los valores en conflicto debe hacerse en cada caso. Es posible que haya algunos valores que por su importancia deban prevalecer siempre, y por los que sea necesario dar la vida, pero Aristóteles no dice cuáles son ellos. Esto es importante, pues más adelante, a partir de esta descripción aristotélica, se elaboró toda la teoría del voluntario indirecto o del principio del doble efecto. Y entre las condiciones que suelen ponerse para la aplicación de este principio, una de ellas es que lo elegido no sea «intrínsecamente malo». Se entiende por tal todo aquello que va contra la ley natural, como por ejemplo poner fin a la vida de una persona, incluso a petición de ésta y en situación vital desesperada. Pues bien, me interesa decir que en Aristóteles no hay nada de esto. No está el concepto de intrínsecamente malo, ni de ley natural. Es importante tener en cuenta que esa cláusula, la de que la

acción elegida no sea intrínsecamente mala, es posterior y no se encuentra en el origen de este problema.

Los textos aristotélicos pasaron a la tradición teológica cristiana a través, sobre todo, de Tomás de Aquino. Él se hace eco tangencialmente de la distinción entre actos directa e indirectamente queridos en varios lugares de su obra. Uno es a propósito del estudio de la voluntad. Allí dice que algo puede estar producido por otra cosa de dos modos, directa e indirectamente. Algo está producido directamente por otro cuando éste es el agente directo de aquello, como el calentar del calor. Decimos, por el contrario, que algo está producido indirectamente, cuando el agente no lo produce directamente, como el hundimiento de un buque decimos que se debe al capitán si este ha dejado de dirigir la nave. Tomás de Aquino añade que en este último caso el capitán será responsable del hundimiento si estaba en su potestad el evitarlo, pero si no podía dirigir la nave o no se le había encomendado ese menester, no se le culparía por el hundimiento del barco<sup>37</sup>.

El tema vuelve a salir a propósito de la pasión como privativa de voluntariedad de los actos humanos. Tomás de Aquino, como siempre, comienza distinguiendo: *Primo quidem, quod aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur: vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam et non in effectum, ut patet in eo qui voluntarie inebriatur; ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit. Secundo considerandum est quod aliquid dicitur voluntarium directe, vel indirecte: directe quidem, id in quod voluntas fertur; indirecte autem, illud in quod voluntas fertur; indirecte autem, illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet*<sup>38</sup>. Algo puede ser voluntario, por tanto, *secundum se* y *secundum suam causam*. Este último es el que se ha llamado en la tradición «voluntario *in causa*». Esta terminología es distinta, pero muy próxima a la que utiliza luego, al distinguir el voluntario directo del voluntario indirecto, como había hecho en el párrafo anteriormente citado.

Los dos textos citados pertenecen a la sección primera de la segunda parte de la *Summa Theologica*, la dedicada a la ética general. En la segunda sección, dedicada a la parte especial, el tema sale varias veces, a propósito, sobre todo, de las acciones contrarias a la vida. Una es a propósito de si es lícito matar a otro en legítima defensa. Y responde diciendo que *nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter in-*

<sup>37</sup> S Th I-II, q.6, a.3.

<sup>38</sup> S Th I-II, q.77, a.7.

*tentionem, cum sit per accidens*<sup>39</sup>. Aquí la terminología no es, pues, la de directo e indirecto, sino querido *per se* y querido *per accidens*, algo que se repite en otros lugares de la obra<sup>40</sup>. En *De malo*, Tomás de Aquino lo expone con mayor claridad: «Lo que tiene causa *per se* es intentado por su causa, en cambio lo que surge al margen de la intención del agente no es efecto *per se* sino *per accidens*; por ejemplo, la excavación de un sepulcro es causa por accidente del hallazgo de un tesoro, pues se logró al margen de la intención del cavador del sepulcro»<sup>41</sup>.

Poco después de analizar en la *Summa Theologica* el caso de la legítima defensa, Tomás de Aquino se pregunta si es lícito mutilar un miembro para salvar todo el cuerpo. En este caso se trata no de dos vidas sino de la misma vida. Es evidente que la mutilación no es lícito quererla por sí misma, puesto que es antinatural, pero sí indirectamente, para bien de todo el cuerpo<sup>42</sup>.

Todo este tema de la voluntariedad de nuestros actos es importante, porque las éticas modernas, que han dejado atrás la teoría de la ley natural y la existencia de actos intrínsecamente malos por su materia, sólo reconocen algo que siempre es malo y de modo absoluto, y es la mala voluntad. Kant lo dijo con toda claridad, y desde entonces hasta hoy nadie lo ha puesto en duda. «En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una *buena voluntad*»<sup>43</sup>. No hay nada que sea por su objeto intrínsecamente malo. Tampoco el poner fin a la vida de otra persona, o el acortar su duración. Lo que siempre será malo es querer eso *per se*, directamente, porque es lesionar un valor muy importante, la vida de una persona. Pero no cabe duda de que en caso de conflicto con otro valor, como el bienestar, o la calidad de vida, o la voluntad expresa del paciente, o la poca utilidad del procedimiento, la duración de la vida puede ceder. Lo que es fundamental es que esa lesión del valor vida no la queramos directamente, que lo directamente querido sea la realización de un valor que en esa situación parece superior, y que esto se halle solamente permitido o querido *per accidens*. Esta doctrina, presente ya en Aristóteles, sigue conservando toda su vigencia.

<sup>39</sup> *S Th* II-II, q.64, a.7.

<sup>40</sup> *S Th* II-II, q.43, a.3; I-II, q.72, a.1.

<sup>41</sup> *De malo* a.3 c. En: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, II, Filosofía (2), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003, 647.

<sup>42</sup> *S Th* II-II, q.65, a.1.

<sup>43</sup> I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 393 5-7, Ariel, Barcelona, 1996, 117.

## 7. ALGUNAS CONCLUSIONES

Quiero terminar estas reflexiones refiriéndome al modo como yo creo que deben manejarse estos conflictos. Mi tesis es que para resolverlos hay que tener en cuenta los valores que convergen en la situación, pero también las circunstancias de esa situación y las consecuencias previsibles. El modo de articular todos estos elementos se llama «deliberación», y el objetivo o término es la «prudencia» o la «responsabilidad». De lo que se trata es de tomar una decisión responsable o prudente, o varias, ya que no está dicho que todo el mundo tenga que tomar la misma. El problema no está en que sean una o varias, sino en que sean prudentes o imprudentes. Varias decisiones distintas entre sí pueden ser prudentes, y también todas pueden ser imprudentes. La prudencia no se identifica con la unanimidad, ni la imprudencia con la variabilidad.

La deliberación es un procedimiento muy clásico. Está ya en Aristóteles. Pero conviene no confundir la deliberación actual con la clásica. La deliberación clásica fue siempre aristocrática, elitista. Sólo ciertos sujetos especialmente cualificados tenían la capacidad de deliberar. Ellos eran los líderes naturales de los demás, y por eso en ellos debía residir la prudencia. Eran los sacerdotes, los políticos o gobernantes, los médicos. De ahí el paternalismo ancestral de todas estas profesiones. La deliberación actual no puede ser así. Tiene que ser democrática. ¿Cómo? Incluyendo en la deliberación, bien de forma actual o virtual, a todos los afectados por una decisión o una norma. La deliberación ha de tener en cuenta a todos los que ahora se llaman *stakeholders*. Y cuando la cuestión es importante, conviene que además se haga colectiva, como sucede en los comités de ética. Es muy probable que en el grupo que delibera no puedan estar presentes todos los afectados por la decisión, pero en ese caso quienes están en él tienen la obligación de representarlos y hacerlos presentes virtualmente. Se trata de una «democracia representativa», pero en un sentido muy distinto al hoy usual.

Frente a dogmatismo y a trivialización, deliberación. Ésta es la fórmula para resolver los problemas morales, también los relativos a la limitación del esfuerzo terapéutico.