

APROXIMACIÓN A LA OBJECCIÓN DE CONCIENCIA EN EL ÁMBITO SANITARIO

Francisco José Alarcos Martínez

Sumario: La objeción de conciencia es una figura bastante moderna, aunque existen precedentes en la historia que serían su caldo de cultivo, que hay que situar en un contexto de exaltación del Yo autónomo y el conflicto de derechos que de ello se desprende al interior de sociedades moralmente plurales con madurez moral y personal "a la intemperie". Los conflictos también tienen que ver con la escisión de la moral en dos esferas, privada y pública, irreconcilable o antagónica. Dentro del ámbito sanitario la revitalización de las éticas profesionales en general y la ética médica en particular, así como la reformulación de nuevos fines de la medicina y la comprensión de la salud, están dando lugar a que la objeción incorpore matices de extraordinaria novedad.

Summary: Conscientious objection is a quite modern figure, though there are precedents in history which could be considered as its culture medium. It must be situated in a context of exaltation of the autonomous Ego and the conflict of rights, which is derived from it at the interior of societies morally plural, with moral and personal maturity "out in the open." Conflicts also have to do with the division of morality in two spheres of influence, private and public, irreconcilable or antagonistic. Within the field of sanitary activity, the revitalization of the professional ethics, in general, and the medical ethics, in particular, likewise the reformulation of the new objectives of medicine and the new understanding of health, are giving rise to the fact that the objection may incorporate nuances of extraordinary novelty.

Palabras clave: Objeción de conciencia, conflicto moral, ética médica, salud.

Key words: conscientious objection, moral conflict, medical ethic, health.

Fecha de recepción: 30 septiembre de 2010

Fecha de aceptación y versión final: 12 octubre de 2010

1. La conciencia moral: un largo proceso de maduración histórica

Por lo menos en Occidente, la cuestión de la conciencia moral es una temática que cuenta con no menos de veintiséis siglos de historia cuyo tratamiento ha ido –como seguirá haciéndolo en el futuro– evolucionando. Ciertamente, de la Grecia clásica, pasando por el cristianismo paulino, la teología escolástica, la reforma protestante, la ilus-

tración moderna, hasta la declaración de los derechos humanos y la vinculación de la dignidad humana a la fidelidad a la conciencia en el Concilio Vaticano II¹, se han dado numerosos matices y aportaciones en la forma de entender el tema de la conciencia que han ido enriqueciendo la reflexión y su comprensión, pero en ningún caso podemos decir que estemos en el zenit o culmen de ese proceso². Más bien me atrevo a pensar que estamos en un momento donde se pueden estar produciendo profundos avances³. Basta observar el trasvase desde una conciencia moral ligada exclusivamente al ámbito personal, como hasta ahora venía sucediendo, a una conciencia moral que, sostenida en la persona singular, contiene elementos incluyentes de alcance global. Vincular la conciencia moral a la ecología es un ejemplo de esta novedad⁴.

En la cuestión de la objeción de conciencia, creo que puede estar ocurriendo algo similar. Ligada desde hace siglos a temas como el servicio militar o el aborto, la colaboración con sistemas políticos injustos o el pago de impuestos más tarde, hasta la objeción a la educación para la ciudadanía en nuestros días, la cuestión parece que se va ampliando y extendiendo. La conciencia, en cuanto centro profundo del yo personal, del que brotan las actitudes fundamentales que configuran la experiencia diaria, es considerada como la fuente última de las opciones humanas, a partir de la cual cobra sentido y consistencia la actividad del hombre. Es aquí donde emergen la “razones de conciencia”. Pero ¿qué encierra este concepto?

El término “conciencia moral”⁵ tiene acepciones y significados distintos. Para unos, como Sócrates, la conciencia moral puede ser uno de los aspectos del “demonio” que interviene en momentos decisivos de la existencia humana y aparece no indicando

¹ “En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo. La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad” (La cursiva es mía). C. VAT. II, Constitución *Gaudium et Spes*, 16.

² Como afirmaba Wilhelm Dilthey: “Las ideas del mundo no son productos del pensamiento. No surgen de la mera voluntad del conocer. La comprensión de la realidad es un momento importante en su formación, pero sólo uno de ellos. Brotan de la conducta vital, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica. La elevación de la vida a la conciencia en el conocimiento de la realidad, la estimación de la vida y la actividad volitiva es el lento y difícil trabajo que ha realizado la humanidad en la evolución de las concepciones de la vida”, en *Teoría de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Madrid 1974, 49.

³ Cf. M. SÁENZ, “El despertar de la conciencia” en *Biblia y Fe* 21 (1995) 5-28.

⁴ Cf. J. MOSTERÍN, “El nivel ecológico de la conciencia moral” en *Revista de Occidente* 194-195 (1997) 13-36.

⁵ Para ver el tema de la conciencia moral, cf. M. VIDAL, *Moral de Actitudes* Vol. I. PS, Madrid 1990, 489-497; S. PRIVITERA, “Conciencia” en: *Nuevo Diccionario de Teología Moral*. Paulinas, Madrid 1992, 233-256; J. FERRATER MORA, “Conciencia moral” en *Diccionario de Filosofía* Vol. I. Ariel, Barcelona 2001, 625-628; V. MIRANDA, “El tema de la conciencia en la reflexión moral de nuestros días” en *Moralía* 19 (1996) 365-388; E. LÓPEZ AZPITARTE, “La conciencia: entre el legalismo y la creatividad” en *Revista Agustiniiana* 40 (1999) 447-477; A. EDWARDS, “La voz de la conciencia” en *Revista Católica* 99 (1999) 11-15.

lo que se debe hacer, sino lo que se debe omitir. Para otros, como Aristóteles, aparece como dimensión procedente del sentido moral que se identifica frecuentemente con la prudencia. Los estoicos acentúan la naturaleza racional de la moral y, como consecuencia, la conciencia moral es para ellos la voz racional de la naturaleza. Muchos Padres de la Iglesia y muchos escolásticos entienden la conciencia moral como una *sindéresis* (la razón que, de modo natural, señala y preceptúa el bien y rechaza el mal. Por eso, el hombre no es indiferente ante el bien y el mal, sino que experimenta de modo natural que debe amar el bien y evitar el mal). Además, Tomás de Aquino plantea la conciencia moral como un espíritu que indica si un acto es justo o no.

Descartes hablará de un remordimiento de conciencia como de “una especie de tristeza que procede de la duda que se tiene de que una cosa que se hace o se ha hecho sea buena; pues si se estuviera completamente seguro de que lo que se hace es malo, uno se abstendría de hacerlo, tanto cuanto la voluntad sólo se vuelca hacia las cosas que tienen alguna apariencia de bondad; y si se estuviera seguro que lo que se ha hecho ya es malo, uno tendría arrepentimiento, no sólo remordimiento”. El remordimiento es entendido, pues, casi literalmente, como la acción y efecto de un “morder” por parte de la conciencia (moral), a menos que conciencia moral y remordimiento no sean una y la misma cosa. A primera vista, parece que Spinoza opina algo semejante al hablar del “mordisco de conciencia”, al que define como “la tristeza que se opone a la delicia”. Esto es interesante, pues la conciencia moral ha sido entendida durante mucho tiempo como “corrector”, con un carácter de sanción para los actos pasados, olvidando su perfil de anticipación para los futuros. Pero sólo cuando se dan ambos vectores, puede estimarse que tal conciencia es plenamente moral o ética.

En los últimos cien años, la concepción de la conciencia moral ha seguido muy fielmente las líneas generales de las correspondientes doctrinas éticas: los neokantianos han definido la conciencia moral al hilo de la idea del deber, los partidarios de la ética material de los valores la han definido como el producto de las exigencias planteadas por éstos, los intuicionistas éticos la han basado en la llamada intuición moral, los utilitaristas la han definido en función del bienestar del mayor número, etc.

No han faltado quienes han acentuado el carácter estrictamente social de la conciencia moral, o su carácter estrictamente natural (marxismo, darwinismo ético), o quienes han intentado “desenmascarar” la conciencia moral como una “traición a la vida”, como una especie de super-ego circunstancial acuñado por intereses familiares o culturales, según afirmaba a su manera Nietzsche. Scheler consideraba que la conciencia moral era un eco dejado por la creencia religiosa y que no puede adquirir vida de nuevo sin sumergirse otra vez en dicha creencia. Heidegger ha examinado el problema de la conciencia moral desde un punto de vista existencial: la conciencia moral es una llamada que revela a la existencia su vocación, lo que ella es en su autenticidad. Es una “voz” que no dice nada, que permanece silenciosa, porque no viene de fuera, sino de dentro de la existencia. Por eso, la conciencia moral se revela como la llamada (o “vocación”) del cuidado en tanto que ser de la existencia finita. Como la existencia, la conciencia moral es siempre la mía. Sobre todo, cuando dicha conciencia deja de

remitirse al contexto de la acción correcta para ponerse en referencia –como es el caso del primer Heidegger– con la aceptación del propio ser mortal. Ningún hombre puede pedir auxilio a otro (o a otros) para determinar cuál es la vocación que le es propia y que se manifiesta por la interpelación del “decir callando” de su conciencia moral.

Sea lo que fuere, la conciencia parece ser el yo captado en sus últimas dimensiones, el lugar donde el hombre se autoconoce y decide desde sí mismo. Sería, por tanto, una realidad unitaria, más aún, el centro de unificación de la persona. Pero esta unidad no es un dato inmediato, sino el resultado de un proceso fatigoso de unificación. En ella confluyen los mecanismos instintivos y los dinamismos psicológicos del inconsciente, con ella se relacionan los elementos de racionalidad y voluntariedad propios del ser humano. Esto da razón de la necesidad de una continua formación (y autoformación) de la conciencia, si no se quiere acabar en manos de unas fuerzas de disgregación, que determinan la ruptura de la persona. El mismo proceso de la formación de la conciencia es una dinámica que no se puede separar del proceso más global de integración y maduración de la persona misma. Los desarrollos psicosociales y su dinámica en la constitución del sujeto moral cubren toda una gama que va desde la sedimentación de la propia subjetividad hasta los procesos de objetivación que llevan al compromiso social, pasando por la fase de apertura o aceptación de la reciprocidad.

Hoy, un análisis de la conciencia que se fundamente sobre el principio de la posición idealista de que “el yo es en la medida en que es por sí”, esto es, en la medida en que se afirma a sí mismo, ha de ser revisada en profundidad. Hay que decir más bien: “el yo es en la medida en que es en relación”. Esta última afirmación hay que entenderla no sólo en sentido óntico-existencial, sino en un sentido rigurosamente ontológico: fuera de la relación no hay individualidad humana. El ser humano es un ser constitutivamente relacional. La decisión moral en conciencia, a pesar de estar claramente condicionada por elementos de carácter bio-psíquico y socio-cultural, es también expresión de la realidad más profunda del hombre a partir del encuentro con los otros, en su ser “sí mismo como otro”, en palabras de P. Ricoeur⁶. Para éste, “la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra”⁷. *Sí mismo como otro* designa el sentido de una subjetividad construida no simplemente en el marco de una relación exterior de semejanza con los otros, sino en una inevitable implicación con ellos. Se trata precisamente de pensar el “sí mismo en cuanto otro”. La alteridad ética del otro da paso a una comunidad ética que está constituida no por una suma de egos autónomos e intercambiables, sino por un nosotros que no sólo no anula la autonomía ética, sino que posibilita la libertad auténtica de cada ego y de la comunidad misma en cuanto tal.

La comprensión de la persona como sujeto moral supone ya una aceptación del esquema y principio relacional en lo que constituye la base misma del universo moral. La conciencia es el lugar donde se verifica este acontecimiento. En consecuencia, el ac-

⁶ Cf. P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI. Madrid 1996.

⁷ *Ibid.*, XIV.

ceso a la misma permite captar el obrar del hombre en su espesor más profundamente humano, como fruto de un proyecto que se va desplegando en el tiempo y en el espacio, y que se encarna en los hechos concretos de la vida cotidiana. Afirmar que la conciencia es el criterio último (y decisivo) para juzgar el obrar moral humano no significa negar la necesidad de recurrir a los valores y a las normas que lo codifican. Ya hemos dicho que la conciencia no puede concebirse en términos rígidamente individuales. Al ser realidad de la persona, hace esencialmente relación a los demás, al mundo, a Dios. La persona se realiza solamente en una red de relaciones, que definen concretamente, y en cierta medida circunscriben, el ámbito de sus posibilidades expresivas. El mundo de los valores engendra esta posibilidad, es decir, ofrece los parámetros por los que debe orientarse su comportamiento, si desea concurrir al desarrollo armonioso de sí mismo y de sus relaciones con los demás hombres y con Dios.

2. Figuras precedentes a la objeción en la historia desde la tensionalidad entre conciencia y ley

La gran prueba histórica para la conciencia ha sido su interacción con la ley. Por más que nos empeñemos, nunca nos encontraremos en la historia de la moral con una reflexión unívoca y nítida sobre la conciencia, sino con una reflexión análoga: la conciencia se afirma y determina por su situación ante la ley. Al no ser la conciencia moral un absoluto autónomo en la decisión y valoración moral, ésta se ve determinada y condicionada, a veces, por la existencia de ese otro gran “criterio” de moralidad y comportamiento que es la ley (autoridad) y, sobre todo, por la forma de concebir la relación entre ambas. Por eso, todo discurso sobre la conciencia está impregnado de una connatural tensión y un cierto nivel de conflicto. Pues bien, si la historia de la objeción de conciencia –como muestra Diego Gracia en otro capítulo de este mismo libro– es bastante reciente, la tensionalidad conciencia-ley es bastante antigua. Y la cuestión es si podemos encontrar alguna figura que pudiese ser precedente a la objeción en la historia occidental. Desde la filosofía y la teología moral, lo más cercano a lo que hoy denominamos objeción de conciencia sería el concepto de *epiqueya*⁸.

Siguiendo en parte a Günter VIRT⁹, en la epiqueya se reflejan las vicisitudes de la tradición, las cimas elevadas, los empobrecimientos conceptuales y los períodos de olvido ético. En la epiqueya se entrecruzan, como casi en ningún otro ámbito, numerosos

⁸ “Epiqueya”, según el *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, es la “interpretación moderada y prudente de la ley, según las circunstancias de tiempo, lugar y persona”.

⁹ Cf. G. VIRT, “Epiqueya y autodeterminación moral”, en D. MIETH, *La teología moral ¿en fuera de juego?* Herder, Barcelona 1995, 229-250. “Contrariamente a la concepción alicorta y extremadamente angosta de la epiqueya de la Neoescolástica del siglo pasado y hasta aproximadamente el concilio Vaticano II, en el momento presente la epiqueya podría volver a desplegar todo su potencial de solución de problemas mediante la renovación de la ética de las virtudes, de cara a las diferenciadas circunstancias y los desafíos de la vida moderna. La virtud de la epiqueya admite las normas generales, que son indispensables para la convivencia solidaria de las personas. Pero toma también en serio las circunstancias existenciales internas y externas, a menudo inusuales, de la historia de la libertad humana e insiste en la capacidad de corregir y mejorar las normas –y de actuar en consecuencia– con autonomía e independencia, en situaciones concretas, siempre de acuerdo con la verdad expresada en la norma general”. *o. c.*, 236.

campos de problemas: el problema de las fórmulas normativas enteramente concretas de validez absoluta y sin ninguna excepción posible, el problema de la teoría de las virtudes en general y, en conexión con él, el problema de la conciencia y de la competencia ética del hombre, además del problema de la relación entre la ética existencialista y la ética esencialista. La epiqueya es, sin duda, una de las más antiguas categorías utilizadas en ética.

Desde Aristóteles¹⁰ tenemos noticia de ella, pero no sólo en él. Fueron muchos los filósofos griegos que analizaron el tema de quién es capaz de (está facultado para) introducir modificaciones en las leyes generales –que nunca pueden tener en cuenta todas las posibles situaciones de la vida– cuando surgen circunstancias excepcionales, y con qué criterios debe juzgarse si la modificación –condicionada por la situación– mejora la norma o, por el contrario, la vacía de contenido. De hecho, algunos círculos, guiados por intereses políticos, habían instrumentalizado la epiqueya para combatir las leyes.

Ya Platón¹¹, miembro de un partido aristocrático carente de influencia política, desengañado y sin confianza alguna en los estamentos sociales de su ciudad, Atenas, intentó solucionar el problema derivado del hecho de que las normas concretas nunca pueden incorporar a su formulación positiva todas las condiciones necesarias para su validez mediante el recurso de conceder la potestad de introducir las correcciones necesarias únicamente al rey-filósofo. Éste tiene el deber de salvar lo común, pero respetando a la vez plenamente las circunstancias especiales de cada ciudadano. No pueden desempeñar esta tarea las leyes generales, en cuyo nombre pueden cometerse crímenes, como la condena a muerte de Sócrates. En su obra póstuma, Platón propone que sean los jueces quienes, desde su comprensión del sentido de las leyes, las adapten a las circunstancias especiales: la ley propone lo general, mientras que el juez dedica su atención a lo concreto. Pero en ningún caso otorga Platón a los ciudadanos particulares la virtud de la epiqueya.

Aristóteles defendía, en cambio, la idea de que todo ciudadano libre –capaz de conocimiento moral y legislador potencial– está facultado para crear, con independencia de las normas legales generales, una justicia mejor cuando ello sea necesario, es decir, cuando deban tenerse presentes y respetarse las peculiares circunstancias de una persona o colectivo. Para poder definir este proceso a través de la virtud de la epiqueya, tuvo que resolver previamente –dada la situación histórica en que se hallaba inmerso– el siguiente trilema: o bien la ley es una expresión adecuada de lo que es justo, y entonces la epiqueya no es un bien moral, sino mero vaciamiento de lo justo; o bien la ley no es una definición satisfactoria de lo justo, de modo que en ella no puede descubrirse lo que es moralmente recto, sino cabalmente en la epiqueya; o bien ambas cosas, epiqueya y ley, se identifican. Aristóteles solucionó el problema merced a una clarificación del

¹⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Libro V, cap. 10, 1137a 31 -1138a 5.

¹¹ Cf. PLATÓN, *Política*. “La ley... persigue lo mismo que un hombre autocomplacido e ignorante, que no quiere otra cosa sino seguir sus propios dictados y que, fuera del campo que se ha fijado para sí mismo, no permite que otro plantee preguntas ni siquiera cuando para este otro tal vez algo nuevo es mejor”. *o. c.*, 294c.

hasta entonces impreciso concepto de epiqueya: lo *epieikés* pertenece al género de lo justo, en cuyo interior se distingue un campo garantizado mediante normas formuladas en términos generales y otro, mucho más vasto, de aspectos no cubiertos por formulaciones legales. La diferencia no es estadística. El fundamento de esta distinción se halla, en efecto, en el carácter general y abstracto de todas las formulaciones legales, por un lado, y en la multiplicidad y diversidad de las realidades concretas que las leyes quieren regular, por el otro. Así, pues, lo que a primera vista podría parecer un vaciamiento de la ley, puede ser de hecho su perfeccionamiento. “Ésta es, precisamente, la esencia de la epiqueya –apostilla Aristóteles–: justificación de la ley allí donde presenta lagunas en razón de su redacción genérica”¹².

Tomás de Aquino, comentando a Aristóteles en este tema, sostiene: “Nuestro entendimiento puede decir algo universalmente con verdad sobre ciertas cosas, como en las necesarias en las cuales no puede acontecer que se produzca defecto. Pero en ciertas otras no es posible que se diga algo que sea verdadero universalmente, como en las contingentes, en las cuales, aunque algo sea verdad en la mayoría de los casos, sin embargo, en algunos pocos no lo es. Y tales son los hechos humanos sobre los cuales se dan las leyes”¹³. Y, en otro lugar, añade: “Por recaer las leyes sobre los hechos humanos singulares y contingentes, a la vez que de infinitos modos variables, no es posible instituir una ley absolutamente universal. Los legisladores atienden para establecer sus leyes a los hechos ordinarios, por lo cual puede suceder que alguna vez se equivoquen y atenten contra la justicia y el bien común, cuyo fomento intenta precisamente la ley”¹⁴. La epiqueya no es, pues, una instancia situada fuera de la conciencia, sino una de las formas de la justicia, y más concretamente una justicia mejor, porque tiene en cuenta más aspectos de los que puede contemplar la formulación general de las leyes. El gran mérito de esta concepción reside en que, según ella, la epiqueya no actúa contra la ley sino que busca, con espíritu decidido, el óptimo moral en las situaciones concretas, con independencia del tenor literal de la ley¹⁵.

Aristóteles reflexionó también sobre cómo podría conseguir el hombre, en los afanes de cada día, la mejora de las leyes a que está siempre obligado. Ve en la razón práctica no sólo la facultad de buscar y dictar normas (*frónesis*) y de someterlas a comprobación (*sínesis*), sino también, y sobre todo, una capacidad de discernimiento de las situaciones concretas cuando se hace preciso para mejorar la norma (*gnome*). La epiqueya no se basa en una especial agudeza intelectual, ni tampoco en un fanático afán de exactitud en el campo ético. Es, más bien, la capacidad, adquirida en libertad y cultivada mediante el ejercicio, de conciliar su conocimiento de la situación concreta (*gnome*) con el punto de vista de los otros, de contemplarla con los ojos de los demás (*syngnome* significa comprensión a una con otros). Y esto presupone la disposición a situar en segundo término las propias reclamaciones y a enjuiciar las situaciones en un

¹² ARISTÓTELES, *o. c.* 14, 1137b 26s.

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios al libro V de la Ética de Aristóteles*, lec. XVI.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II, II, 120, 1.

¹⁵ Cf. G. VIRT, “Epiqueya y autodeterminación moral”, *o. c.*, 233.

contexto más amplio –esto es, desde el punto de vista y desde los justificados intereses de los otros– para abrirse a una visión más dilatada de la justicia. La epiqueya se convierte, así, en principio dinámico de la justicia.

Con el hundimiento de la democracia ateniense, desaparecieron también las bases de la concepción aristotélica de la epiqueya. Ya no había ciudadanos libres capaces de asumir la responsabilidad de ser sus propios legisladores. Sólo había un hombre libre: el soberano. En los espejos de príncipes de la época posterior se redujo la epiqueya al aspecto –ajeno al campo jurídico– de la clemencia o la benevolencia, y degeneró en una actitud condescendiente de los detentadores del poder, en la que no faltaban elementos arbitrarios. Hasta Alberto Magno no se volvió a recuperar la plenitud de la virtud de la epiqueya de Aristóteles. Su discípulo, Tomás de Aquino, incorporó al concepto preciso aristotélico, mediante la equiparación de la epiqueya con la *aequitas*, las aportaciones de la tradición cristiana y del derecho romano. La epiqueya es para Tomás de Aquino la forma perfecta de la justicia. Es en ella donde la justicia se realiza primariamente, porque tiene en cuenta más aspectos que la justicia de las normas, con sus formulaciones genéricas. Por consiguiente, la justicia de la ley tiene que guiarse por la epiqueya y no a la inversa. La epiqueya es en cierto modo “la regla suprema de las acciones humanas”. Consiste en la capacidad de juzgar por sí mismo la situación concreta de la acción, con todas sus circunstancias, a la luz de los principios supremos de la moralidad¹⁶.

En la Edad Moderna ejerció una influencia determinante la opinión del escolástico tardío español Francisco Suárez. Suárez negó que la epiqueya fuera una virtud específica y distribuyó sus funciones entre las virtudes restantes, fundamentalmente la de la obediencia. Según él, sólo se requiere la epiqueya cuando el cumplimiento de una ley acarrea consecuencias inmorales; y sólo está permitida si la observancia literal de un precepto legal resultara ser insospechadamente gravosa o si por ciertos indicios claros pudiera deducirse que el legislador no quiso obligar en este caso excepcional¹⁷. Desde entonces, la epiqueya quedó reducida a una especie de técnica de la interpretación de la ley. En los manuales escolásticos, la epiqueya no desempeñó apenas ningún papel y quedó circunscrita a minúsculos detalles¹⁸.

¹⁶ Cf. S. PRIVITERA, “Principios morales tradicionales”: en AAVV, *Nuevo Diccionario de Teología Moral*. Paulinas, Madrid 1992, 1474-1483. Tomás de Aquino explica que “al tratar de las leyes, por ser los actos humanos, sobre los que recaen las leyes, singulares y contingentes, que pueden ofrecer ilimitadas formas, no fue posible establecer una ley que no fallase en un caso concreto. Los legisladores legislan según lo que sucede en la mayoría de los casos, pero observar punto por punto la ley en todos los casos va contra la equidad y contra el bien común, que es el que persigue la ley”. Por ello, “es propio de la epiqueya regular algo, a saber: el cumplimiento de la letra de la ley”. Cf. *Suma Teológica*, II – II, q. 120, art. 1 y art. 2, ad 3. El problema consiste en que “sucede con frecuencia que cumplir una norma es provechoso para el bien común en la generalidad de los casos, mientras que en un caso particular es sumamente nocivo. Pero como el legislador no puede atender a todos los casos singulares, formula la ley de acuerdo con lo que acontece de ordinario, mirando a lo que es mejor para la utilidad común. En consecuencia, si surge un caso en que esta ley es dañosa para el bien común, no se debe cumplir”. Cf. *Suma Teológica*, I – II, q. 96, art. 6. Ver también *Suma Teológica*, II – II, q. 60, art. 5, ad 2; II – II, q. 80, art. 1, ad 4 y 5.

¹⁷ Cf. F. SUÁREZ, *De legibus ac deo legislatore* VI, 6 y 7.

¹⁸ Cf. G. VIRT, “Epiqueya y autodeterminación moral”, *o. c.* 236.

Ya en nuestra época, E. Hamel ha desarrollado una serie de aportaciones sobre la epiqueya enormemente interesantes para el tema que nos ocupa¹⁹. Según la concepción que en los últimos decenios se ha venido imponiendo, la califica como “una virtud moral que, bajo la guía de la prudencia, corrige la ley positiva, según los más altos principios del derecho natural, cuando resulta incompleta por causa de su carácter universal. No es una lesión o disminución del derecho, sino más bien una corrección del mismo...”²⁰. Es él quien plantea una forma nueva de aplicación de la epiqueya: “Puede suceder que la ley positiva constituya una norma insuficiente para una situación que, en consideración al derecho natural y a las exigencias del bien común, exige más de lo que está estrictamente fijado, en este preciso momento, por las prescripciones legales. Más allá del mandamiento legal, la epiqueya sugerirá o incluso impondrá, si es el caso, una prestación que supere lo que al presente exige la ley positiva. En efecto, el derecho positivo, que puede accidentalmente ser defectuoso a causa de su exagerado rigor, ¿no podría serlo también, a veces, a causa de su insuficiente firmeza?”²¹. En sentido estricto, la epiqueya no se concibe según la lógica de la excepción, de la tolerancia o de la dispensa. La epiqueya es principio de una opción excelente en un marco deliberativo-prudencial que permite a la razón práctica percibir la acción concreta que podemos y debemos realizar.

3. El contexto actual donde se plantea la conciencia y la objeción

Lo que parece relevante de fondo es detectar el contexto en el que en nuestros días se plantea el tema de la conciencia y los elementos que están haciendo aflorar el tema de la objeción a nuevos espacios. No sería fácil plantearlos en un orden lexicográfico, por lo que me limito a presentarlos sin acentuar o jerarquizar ninguno de ellos, pues todos interrelacionan o afectan a todos.

3.1. La exaltación del Yo autónomo y el conflicto de derechos

La particular importancia que se otorga hoy a la temática sobre la objeción de conciencia va relacionada con las tendencias modernas a hacer autónomas todas las esferas de la existencia. En el marco socio-sanitario y de la salud, uno de los bienes primarios más cotizados en nuestras sociedades, se detecta esto de una manera patente. Por ejemplo, hubiese sido impensable una “Ley de autonomía del paciente” en la tradición médica a mediados del siglo pasado. Llega así a la praxis lo que ya aparece en el marco ilustrado y moderno muchos años antes: “La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les convienen; por el contrario,

¹⁹ Cf. E. HAMEL, “Epiqueya”: en L. ROSSI-A. VALSECCHI, (dir.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*. Paulinas, Madrid 1974, 298-306; “La vertu d’épikie” en *Sciences Ecclésiastiques* 13 (1961) 35-56; “Fontes graeci doctrinae de epikeia”: en *Periodica* 53 (1964) 169-185; “L’usage de l’épikie” en *Studia Moralia* 3 (1965) 48-81.

²⁰ *Ibid.*, 306.

²¹ *Ibid.*, 305.

toda heteronomía del arbitrio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria a su principio y a la moralidad de la voluntad”²².

La impregnación kantiana de la conciencia como “tribunal interno”²³ es entendida como la facultad a la que compete el juicio sobre lo moralmente bueno y recto en sí, sobre la bondad moral de la propia actitud y sobre la rectitud moral del comportamiento, pero no como origen del deber moral. Esto será importante, pues no permitirá hacer coincidir exactamente al Yo autónomo del marco liberal, en el que se vincula el origen del deber moral a la libertad y a la propiedad²⁴, con el estrictamente kantiano. Pero, desde un sincretismo entre ambas posiciones, sí se ha configurado un marco cultural en el que las decisiones tomadas en libertad son identificadas con ser tomadas en conciencia, con lo que se podrá rechazar desde la conciencia todo lo no elegido. La conciencia moral, y la objeción, se convertirán así en la herramienta que salvaguarde el origen del deber: la libertad individual.

Sin embargo, si la libertad individual es el único cimiento que sostiene las decisiones de la conciencia moral, aparecen conflictos y tensiones. Por una parte, éstos emergen en el nivel de la fundamentación: ¿Es la libertad individual un valor absoluto que ha de ser respetado como una obligación perfecta? ¿Las elecciones tomadas en libertad han de estar sometidas sólo al criterio de que sean libres o han de vincularse a otros criterios, como el de universalización formulado de diferentes modos en el imperativo categórico kantiano? ¿Cualquier elección individual amparada por el derecho puede vincular a otros que no la comparten? Y, por otra, nos topamos con el problema de la objeción, amparada también por el derecho, a participar en las decisiones de otro individuo que ejerce su libertad, pero no ya invocando su libertad sino su conciencia. Cuando se sacraliza la libertad individual, aparece un nuevo elemento que no resuelve el

²² I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires, 1968, 39.

²³ “Todo hombre tiene conciencia moral y se siente observado, amenazado y sometido a respeto por un juez interior. Y esa autoridad que vela en él por las leyes no es algo producido arbitrariamente por él mismo, sino inherente a su ser. Cuando pretende huir de ella, le sigue como su sombra. Puede, sin duda, aturdirse y adormecerse con placeres y distracciones, mas no puede evitar volver en sí y despertar de cuando en cuando tan pronto como percibe su terrible voz. Puede incluso, en su extrema depravación, llegar a no prestarle atención, pero lo que no puede en ningún caso es dejar de oírla”. I. KANT, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos 1989, 438.

²⁴ “El objeto de este ensayo es el de proclamar un principio muy sencillo encaminado a regir de modo absoluto la conducta de la sociedad en relación con el individuo, en todo aquello que suponga imposición o control, bien se aplique la fuerza física, en forma de penas legales, o la coacción moral de la opinión pública. Tal principio es el siguiente: el único objeto que autoriza a los hombres, individual o colectivamente, a turbar la libertad de acción de cualquiera de sus semejantes, es la propia defensa; la única razón legítima para usar de la fuerza contra un miembro de una comunidad civilizada es la de impedirle perjudicar a otros; pero el bien de este individuo, sea físico, sea moral, no es razón suficiente. Ningún hombre puede, en buena lid, ser obligado a actuar o a abstenerse de hacerlo, porque de esa actuación o abstención haya de derivarse un bien para él, porque ello le ha de hacer más dichoso, o porque, en opinión de los demás, hacerlo sea prudente o justo. Estas son buenas razones para discutir con él, para convencerle o para suplicarle, pero no para obligarle a causarle daño alguno si obra de modo diferente a nuestros deseos. Para que esta coacción fuese justificable, sería necesario que la conducta de este hombre tuviese por objeto el perjuicio de otro. *Para aquello que no le atañe más que a él, su independencia es, de hecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su espíritu, el individuo es soberano*” (la cursiva es mía). J. S. MILL, *Sobre la libertad*. Orbis, Barcelona 1984, 32.

clásico planteamiento de “mi libertad termina donde empieza la libertad de los demás”. Si la elección está amparada por el derecho, ya no existe un mero conflicto entre libertades, sino entre libertades, derecho y conciencia²⁵, entendida ésta en clave rigurosamente moral. Y esto abre un debate interesantísimo. Si la autonomía moral y el ejercicio de la libertad individual se ponen como obligaciones perfectas, las situamos dentro de las éticas de mínimos, aquellas que han de ser respetadas incluso coactivamente. Pero nadie creo que se atreva a situar la autonomía en ese nivel. Lo cual quiere decir que su desarrollo ha de vincularse con los máximos de cada uno, pero éste es justamente también el ámbito donde se sitúa la objeción de conciencia. Nadie, en principio, objeta desde los mínimos que garantizan la *civitas*, sino desde los máximos a los que se aspira como sujeto moral autolegisador. Lo cual pone de manifiesto que los contenidos vinculados al ejercicio de la libertad personal y a la objeción no están en el umbral de una ética de mínimos, sino en los contenidos máximos de cada cual, en la idea moral del bien que habite dentro de cada uno. Esto quiere decir que ninguno de los dos –ni libertad ni objeción– son derechos absolutos y que pueden tener restricciones a la hora de ponerlos en práctica, aunque formalmente, y sólo formalmente, aparezcan amparados o recogidos en el derecho.

Así, pues, ni la libertad ni la objeción, aunque tengan vinculaciones con el derecho, son cuestiones reductibles al mismo. Muchos las sitúan en el marco de los conflictos de valores²⁶, de mucho más calado y envergadura que lo meramente jurídico. Éste es uno de los contextos –como veremos más adelante, cuando abordemos la excelencia profesional– en los que hay que situar la aparición de nuevos escenarios de la objeción, incluido el sanitario²⁷. Trasvasar el tema de lo jurídico a lo ético es la tarea urgente a realizar. Mucho antes que regular la objeción, hay que deliberar sobre cómo resolver los valores en conflicto y los paradigmas en los que se sustentan éstos, superando el reduccionismo liberal y el reduccionismo jurídico.

²⁵ Cf. L. PRIETO, “Libertad y objeción de conciencia” en: *Persona y Derecho* 54/1, 2006, 259-273; “La libertad de conciencia” en J. BETEGÓN–J. R. DE PÁRAMO–F. J. LAPORTA–L. PRIETO SANCHÍS (coord.), *Constitución y derechos fundamentales*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2004, 623-637; F. FLORES, *La objeción de conciencia en el derecho penal*, Comares, Granada 2001; M. GASCÓN, *Obediencia al derecho y objeción de conciencia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1989; C. M. ROMEO CASABONA, “Delimitaciones conceptuales sobre la objeción de conciencia en el Derecho penal” en: G. QUINTERO–F. MORALES, (coord.), *El nuevo Derecho penal español. Estudios penales en memoria del Profesor José Manuel Valle Muñiz*, Aranzadi, Pamplona 2001, 1769-1788.

²⁶ Cf. D. GRACIA–J. J. RODRÍGUEZ SENDÍN (dirs), *Ética de la objeción de conciencia*, Fundación de Ciencias de la Salud, Madrid 2008.

²⁷ Cf. J. M^a. ANTEQUERA, “Libertad de conciencia, libertad clínica y tratamientos sanitarios” en: F. ABELLÁN–J. M^a. ANTEQUERA–R. GARCÍA–D. LARIOS–I. MARTÍN–J. SÁNCHEZ-CARO, *Libertad de conciencia y salud. Guía de casos prácticos*, Comares, Granada 2008, 152-187; J. L. BELTRÁN, “La objeción de conciencia de los profesionales sanitarios” en: *Derecho y Salud* 13 (2005) 63-72; “Una propuesta de regulación de la objeción de conciencia en el ámbito de la asistencia sanitaria” en: *Derecho y Salud* 16, 2008, 135-146; K. MARTÍNEZ, “Medicina y objeción de conciencia” en: *Anales del Sistema Sanitario de Navarra* 30, 2007, 215-223; S. SIEIRA MUCIENTES, *La objeción de conciencia sanitaria*, Dykinson. UPCO, Madrid 2000; J. A. SEOANE RODRÍGUEZ, “El primero de la objeción de conciencia médica” en *Revista para el Análisis del Derecho* 4 (2009). Se puede acceder al documento en http://www.indret.com/pdf/682_es.pdf.

3.2. *La consolidación de sociedades moralmente plurales con madurez moral y personal “a la intemperie”*

Son sociedades plurales aquellas en las que conviven personas con distintas concepciones de vida buena. En la actualidad, esto es un dato que se impone y que no requiere mucha justificación, ni demostración. Frente a sociedades tradicionales con un código moral único, con una sola idea de lo bueno, que impregnaba el marco legal, identificando ambos, lo que podemos constatar en nuestros días es la consolidación de sociedades con códigos morales diferentes entre los individuos que las conforman y que no pueden ser reflejados a nivel jurídico en su totalidad. Ninguna moral individual puede elevarse, por tanto, a rango legal para ser impuesta al resto de ciudadanos. Lo jurídico tendrá que situarse, pues, en los mínimos que garantizan la convivencia y la justicia, pero no en las ideas de lo bueno que cada individuo posee. Esto plantea a las sociedades moralmente plurales, por lo menos, dos grandes problemas.

Como primer problema, el pluralismo plantea qué tipo de respuesta debe dar el Estado a las diferentes concepciones del bien²⁸. Tratarlas como iguales exige al Estado o bien ser neutral acerca del problema de la vida buena, o bien tener una teoría acerca de lo que deberían ser los seres humanos y tratar a todos los ciudadanos desde esa concepción. Ante esto se han dado dos grandes posturas: liberal y comunitarista. La primera supone que las decisiones políticas deben ser independientes de cualquier concepción de la vida buena, ya que, en caso contrario, el Estado apoyaría unas concepciones y no otras, tratando a los ciudadanos de forma desigual²⁹. El *liberalismo*, aunque con distintas variantes, adopta esta primera concepción de la igualdad, que exige al gobierno, para ser justo, asumir un principio de neutralidad respecto a las distintas concepciones de vida buena³⁰. La segunda posición, la *comunitarista*³¹, aunque también en versiones diversas, entenderá que una comunidad precisa tener una cierta concepción compartida de vida buena para poder tratar a los ciudadanos como la persona buena desearía ser tratada. Entiende que tratar a una persona como igual significa tratarla como desearía ser tratada una persona buena: el buen gobierno reconoce las vidas buenas y tratar como igual significa tratar a cada persona como si deseara llevar la vida que de hecho es buena.

²⁸ Cf. V. CAMPS—O. GUARGLIA—F. SALMERÓN (Eds.), *Concepciones de la ética*. Trotta, Madrid 1992.

²⁹ Cf. L. DUMONT, *Ensayos sobre el individualismo*. Alianza, Madrid 1987; R. DAHRENDORF, *El nuevo liberalismo*. Tecnos, Madrid 1982; B. L. CROWLEY, *The Self, the Individual and the Community. Liberalism in the Political Thought of F. A. Von Hayek and Sidney and Beatriz Webb*. Clarendon Press, Oxford 1987.

³⁰ Cf. E. J. EMANUEL, *The Ends of Human Life. Medical Ethics in the Liberal Polity*. Harvard University Press, Cambridge 1992. “En las sociedades modernas, típicamente los individuos sostienen una pluralidad de concepciones acerca del significado, propósito y valor de la vida, es decir que los individuos tienen diversas concepciones de la vida buena. Según el ideal de la neutralidad, el Estado debe tolerar estas diversas concepciones de la vida buena, sin tratar de imponer una concepción particular de lo que es digno y bueno. El Estado es neutral cuando no basa sus leyes en ninguna concepción particular de la vida buena, dejando así que los ciudadanos afirmen y persigan sus propios ideales del bien”. *o. c.*, 35.

³¹ Cf. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*. Crítica, Barcelona 1984; E. LLEDÓ, “Aristóteles y la ética de la polis” en V. CAMPS, *Historia de la ética I*. Crítica, Barcelona 1988, 136-204; C. THIEBAUT, “Neoaristotelismos contemporáneos”: en V. CAMPS (ED.), *Concepciones de la ética*. *o. c.*, 29-51.

El segundo problema, no menos importante, y que no se plantea al Estado sino a las personas que desarrollan su existencia en el contexto de una sociedad moralmente plural, es que la vida moral no se puede sostener sólo atendiendo a los *mínimos*³², pues éstos garantizan la convivencia, pero no dotan de sentido y argumento a la biografía de cada cual. Esto último es un trabajo que exige esfuerzo, descubrimiento y estimación de lo valioso sin soporte en lo legal o jurídico. La vivencia personal de *máximos* felicitantes no queda más remedio que realizarla “a la intemperie”. Y esto no es fácil³³. Si la ética de mínimos tiene que ver con la exigencia ineludible de respetar aquellos contenidos morales que las sociedades van considerando imprescindibles para realizar efectivamente la idea de respeto a las personas y garantizar la convivencia pacífica, conteniendo por eso deberes de obligación perfecta que se les relaciona con los principios de no-maleficencia y de justicia, la ética de máximos, por el contrario, tiene que ver con la realización de los ideales y planes de vida buena y feliz, que tienen un carácter marcadamente subjetivo. El respeto a su contenido es un deber de obligación imperfecta, pues no es correlativo de ningún derecho vinculante. Su cumplimiento sólo es obligado para aquel que se lo fija como objetivo de valor. Un dato interesante, si se analiza la historia de la ética occidental, es que contenidos que al principio eran considerados “de máximos” con el tiempo son reconocidos intersubjetivamente como valiosos e incorporados al acervo de la ética de mínimos: los derechos humanos son un buen ejemplo de ello. Y es que el progreso moral no se produce por el consenso inicial de unos mínimos que luego cada uno completa con los máximos que le parece. Más bien se trata de lo contrario. Se desarrollan unos máximos –planes de vida o propuestas de vida feliz– por parte de determinadas personas, grupos sociales, culturales o religiosos que luego, con el tiempo, se extienden socialmente y, en parte o en su totalidad, son redefinidos intersubjetivamente como de interés moral para toda la colectividad, convirtiéndose así en mínimos comunes para todos. Esto parece importante, pues no hay posibilidad de sostener mínimos éticos para todos sin maduración moral personal de máximos. Vivir sin proyectos felicitantes a nivel personal equivale a vivir en la “orfandad moral”.

Acaso se pueda afirmar la existencia hoy de un verdadero “desajuste social” entre personas que han alcanzado un alto nivel de madurez moral (10-15% de la población)³⁴ y la orfandad moral de otra parte de sociedad que identifica lo moral con lo legal. Asistimos a la paradoja de invocar las decisiones en conciencia, como seña de identidad de la pluralidad moral en la que vivimos, a la vez que no tenemos suficientemente madurada la experiencia moral. La “madurez moral”, que L. Kohlberg³⁵ situaba en el nivel post-convencional, permite tomar conciencia de principios éticos universales que

³² Sobre este tema, el trabajo de Adela Cortina es especialmente relevante y al que me remito. Cf. A. CORTINA, *Ética mínima*, Tecnos. Madrid, 1986; *Ética sin moral*, Tecnos. Madrid, 1990; *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos. Madrid, 1993; *Ciudadanos del mundo*, Alianza Editorial. Madrid, 1997; *Hasta un pueblo de demonios*, Taurus. Madrid, 1998; *Alianza y contrato*, Trotta. Madrid, 2000; *Ética de razón cordial*, Nobel. Oviedo 2007.

³³ AAVV., “El enigma de la conciencia. ¿Por qué nos desorientamos los humanos?” en: *Biblia y Fe* 21 (1995) 5-146.

³⁴ A. AUER, “¿Es la Iglesia, hoy en día, todavía “éticamente habitable”?” en D. MIETH, (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego? Una respuesta a la encíclica “Veritatis splendor”*. Herder, Barcelona 1996, 347.

³⁵ Cf. L. KOHLBERG, *Psicología del desarrollo moral*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1992.

se han de seguir y que tienen prioridad sobre las obligaciones legales, institucionales y convencionales. Se obra con arreglo a estos principios porque, como ser racional, se ha captado su validez y uno se siente comprometido a seguirlos. Es en este estadio cuando impera la regla de oro de la moralidad: “hacer al otro lo que quiero para mí”. Y se tiene además el coraje de enfrentarse a las leyes que atentan a los principios éticos universales, como el de la dignidad humana o el de la igualdad. Sin embargo, no está nada claro que nos encontremos ya en ese umbral de desarrollo moral, por mucho que en el discurso público se presuponga que lo hemos alcanzado.

La hipernormativización de la sociedad, ligada al desajuste anterior, a través de ordenamientos jurídicos que pretenden, mediante lo legal, regular las esferas de la vida personal y social para no volver a un “estado salvaje”, pone de manifiesto aquello de que “a menos moral, más ley”. Aquí nos topamos, a mi modo de ver, con otra paradoja. Invocando la libertad, la democracia y los derechos, cada posición ideológica, política o religiosa vive con la pretensión de que se eleve a norma jurídica su visión particular. Hay una cierta debilidad e incapacidad, en las instituciones que encarnan diferentes ideas y creencias, para hacer crecer y madurar en sus convicciones a sus integrantes sin tener que acudir a la coacción legal. Pero, además de debilidad e incapacidad, hay algo más, algo que tiene que ver con la gestión del poder. El “empoderamiento” (*empowerment*) social tiende a disminuir el poder institucional de cualquier tipo. Y no se empodera generando normas para todo, asfixiando y regulando, más para imponer que para ayudar a madurar y crecer individual y socialmente. Más aún, las grandes cuestiones a lo largo de la historia en torno a la conciencia y a la objeción siempre han estado ligadas a la resistencia y a la imposición de normas. El mito del “lecho de Procusto³⁶” parece ser un arquetipo que se va repitiendo con variantes en las diferentes etapas de la historia, y frente al cual algunas figuras se revelan por valores, ideales o convicciones, resistiéndose a ser mutilados o estirados por la norma. La hipernormativización es, en suma, el rostro de la despersonalización, en cuanto al proceso de maduración en las convicciones morales personales, y de la desresponsabilización, en cuanto a la respuesta que cada cual ha de dar a la interpelación de la realidad.

3.3. *La escisión de la moral en dos esferas, privada y pública, irreconciliables o antagónicas*

A nadie le extraña escuchar aquello de que “en mi vida personal hago lo que me apetece mientras no dañe a nadie, así que nadie tiene que decirme nada”. Ha emergido una escisión entre el ámbito de lo privado y lo público que difícilmente se encuentra tan

³⁶ Procusto era el apodo del mítico posadero de Eleusis, aquella famosa ciudad de la antigua Grecia donde se celebraban los ritos misteriosos de las diosas Deméter y Perséfone. Era hijo de Poseidón, el dios de los mares, y por eso su estatura era gigantesca y su fuerza descomunal. Su verdadero nombre era Damastes, pero le apodaban Procusto, que significa “el estirador”, por su peculiar sistema de hacer amable la estancia a los huéspedes de su posada. Procusto les obligaba a acostarse en una cama de hierro, y a quien no se ajustaba a ella, porque su estatura era mayor que el lecho, le serraba los pies que sobresalían de la cama; y si el desdichado era de estatura más corta, entonces le estiraba las piernas hasta que se ajustaran exactamente al fatídico catre. Según algunas versiones de la leyenda, la cama estaba dotada de un mecanismo móvil por el que se alargaba o acortaba según el deseo del verdugo, con lo que nadie podía ajustarse exactamente a ella y, por tanto, todo el que caía en sus manos era sometido a la mutilación o el descoyuntamiento. Procusto terminó su malvada existencia de la misma manera que sus víctimas. Fue capturado por Teseo, que lo acostó en su camastro de hierro y le sometió a la misma tortura que tantas veces él había aplicado.

radicalizado en la historia pasada como en nuestro tiempo³⁷. Si bien es verdad –según mostró P. Aries³⁸– que siempre se dio una tensión entre ambas esferas, sobre todo para salvar al yo de la invasión e injerencia pública, no es menos cierto que la coherencia moral entre lo personal y lo social ha permanecido invariablemente como valor estimable. Sobre todo en el desempeño de determinadas profesiones con muchos siglos de ejercicio, esa coherencia ha sido una nota identitaria. Ser juez dictando sentencias por la mañana y jugador empedernido por la noche, médico cirujano que interviene a corazón abierto en el hospital y bebedor hasta el amanecer, o sacerdote con magnífico verbo para exhortar a sus fieles a compartir en la caridad y empresario dedicado a explotar trabajadores inmigrantes, todo ello son comportamientos poco compatibles moralmente.

Desde mi parecer, no hay morales privadas y públicas en el nivel personal. Más bien hay que decir que sólo hay una moral y que ésta siempre es pública³⁹. Toda decisión, por muy personal y privada que sea, tiene consecuencias para terceros. No hay humanamente hablando nada que, cuando tengo que tomar decisiones, sólo me afecte a mí. Sin embargo, mediáticamente ha calado el planteamiento de elevar al ámbito de lo sagrado e intocable la esfera de lo privado, de sacralizar las decisiones individuales sin conexión alguna con los demás, todo lo cual genera conflictos importantes. Si una persona decide, por ejemplo, abortar o poner fin a su vida mediante ayuda médica, ésa no es una elección exclusivamente privada, sino que posee determinadas implicaciones públicas de terceros. Si elevamos a carácter absoluto lo decidido en privado, lo público, la parte tercera que tiene que intervenir para que pueda realizar mi elección, se convierte entonces en un mero instrumento al servicio de mi privacidad negando su responsabilidad. Se olvida, en esta posición, que los otros son también sujetos morales que pueden alegar razones para no intervenir en lo decidido por cada cual. Si de lo que se trata en la decisión personal, además, es recogido en clave de derecho, emerge un problema que ya no es sólo entre dos o más sujetos morales, sino entre sujetos morales y la sociedad política. No es extraño, por tanto, que sea aquí donde emerja la cuestión de la objeción de conciencia.

Ante esto, es razonable pensar que la moral de cada uno no es tan de cada uno, sino que es también moral de los demás, siendo inclusiva de todos los que comparten la esfera vital en la que cada uno vive instalado. Lógicamente, hay que aceptar una cierta graduación que vendrá determinada por la mayor o menor afectación de la elección que se realice. Pero esto vale tanto para derribar el mito de una moral exclusivamente privada, como para vincular las decisiones tomadas en conciencia no sólo referidas a uno mismo, sino también a los otros en mí. La conciencia moral personal, así pues, tiene una dimensión pública inherente que no es posible dejar de atender. Cuando sólo se invoca la moral privada o la conciencia propia para tomar decisiones sin ensanchar la justificación a esferas públicas,

³⁷ He analizado el tema en F. J. ALARCOS, *Para vivir la ética en la vida pública*. Verbo Divino. Estella 1999.

³⁸ Cf. PH. ARIÈS, “Para una historia de la vida privada” en PH. ARIÈS–G. DUBY, *Historia de la vida privada* V. Taurus, Madrid 1992, 7-19. Es interesante también H. BEJAR, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*. Alianza, Madrid 1988.

³⁹ Cf., C. GÓMEZ–J. MUGUERZA (eds.), *La aventura de la moralidad. Paradigmas, fronteras y problemas de la ética*. Alianza, Madrid 2007.

se ingresa entonces en un marco de inmoralidad. Es en esta fina y sutil articulación entre el yo, los afectados por la decisión y la sociedad política en general, en definitiva, donde radica otra cuestión de fondo de extraordinaria actualidad en el tema que nos ocupa: la desprivatización de las decisiones morales en conciencia.

4. La objeción de conciencia en el contexto de las profesiones sanitarias

4.1. *La revitalización de las éticas profesionales en general y la ética médica en particular*

El ejercicio profesional es un tipo de actividad que presta un servicio específico a la sociedad de una forma institucionalizada. Para que pueda considerarse realmente una profesión el servicio que preste ha de ser indispensable para que la vida humana pueda desarrollarse dignamente, como es el caso del personal sanitario, docentes, juristas, ingenieros, arquitectos, empresarios, economistas y un largo etcétera que son imprescindibles, no sólo para mantener la vida humana, sino para promover una vida de calidad. Además, la profesión se considera como una suerte de vocación, lo cual no significa que alguien se sienta llamado a ella desde la infancia, sino que cada profesión exige contar con unas aptitudes determinadas para su ejercicio y con un peculiar interés por la meta que esa actividad concreta persigue⁴⁰. Sin sensibilidad hacia el sufrimiento de la persona enferma, sin preocupación por transmitir el saber y formar en la autonomía, sin afán por la justicia, mal se puede ser un buen médico, enfermera, docente o jurista. Por último, el profesional, al ingresar en su profesión, se compromete a perseguir las metas de esa actividad social, sean cuales fueren sus móviles privados para incorporarse a ella. Cada una tiene una meta precisa, unos bienes internos, por la que cobra su sentido y legitimidad social. Transmitir conocimientos y educar en la autonomía es el bien de la docencia; ampliar la información de los ciudadanos y proporcionarles opiniones diversas es el de la actividad informativa; prevenir la enfermedad, cuidar y curar es el bien de las profesiones sanitarias; trabajar por una convivencia más justa debe ser la meta de los juristas en sus diferentes dedicaciones.

La corrección profesional vendría determinada por la clásica deontología, que ha tenido un largo recorrido en algunas profesiones. El “juicio jurídico” versará siempre sobre lo legal o lo ilegal, lo que se adapta o respeta la norma establecida en la ley. El “juicio ético”, por su parte, se articula sobre lo bueno y lo malo. Si el primero atiende a la finalidad de la ley, lo justo o lo injusto, la ética se fija en la realización del fin bueno y la deliberación⁴¹ sobre medios para alcanzarlo. Tensiona en la aspiración hacia lo mejor, inherente a cada acti-

⁴⁰ Sobre el tema hay mucha bibliografía, por ello remito solo a alguna de la más accesible. Cf. A. HORTAL, “La ética profesional en el contexto universitario” en AAVV., *La ética en la universidad. Orientaciones básicas*. Universidad de Deusto, Bilbao 1995, 57-71; *Ética General de las Profesiones*. Desclée De Brouwer. Bilbao 2002; A. CORTINA-J. CONILL (dirs.), *Diez palabras clave en ética de las profesiones*. Verbo divino, Estella 2000; J. A. CEBALLOS, *Introducción a la ética profesional*. ICAI-ICADE, Madrid 1997; D. GRACIA, “Ética profesional y ética institucional: ¿convergencia o conflicto?” en *Revista española de salud pública*, 5 (2006) 457-467.

⁴¹ Es muy interesante analizar y poner de relieve el término deliberación. Cf. M. C. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*. Antonio Machado, Madrid 1995. Es especial el cap. 10 dedicado a “la deliberación no científica”, 373-401.

vidad profesional, sin que venga determinado por imperativo legal. Por debajo de lo legal se está en la negligencia, en lo sancionable o punible y, por eso, hay obligaciones profesionales que se pueden imponer coactivamente. Sin embargo, la aspiración al mayor bien inherente a cada profesión no se puede imponer. Sólo detectando, profundizando y estimando el fin bueno, el mejor, implícito en cada actividad, cada cual lo puede incorporar como deber moral. Es en esa dinámica donde se abre el escenario de la aspiración a la excelencia.

Para el Diccionario de la Real Academia Española, la excelencia es la “superior calidad o bondad que hace digna de singular aprecio y estimación una persona o cosa”. Dentro de la historia de la ética, este término se ha desarrollado siempre de la mano de las éticas de la virtud, cuyo prototipo es la ética aristotélica. Y dentro de la historia de la ética de las profesiones, remite de forma preferente a la ética de los médicos hipocráticos. Excelencia se dice en griego *areté*, que los latinos tradujeron por *virtus*, y tiene que ver con los hábitos, actitudes, disposiciones o modos de vida que nos acercan a un ideal de perfección. En el caso de los médicos hipocráticos, este ideal de perfección consistía en la realización del fin o bien interno que da sentido a la actividad de la profesión médica: el cuidado de la salud de los pacientes. Para realizar este fin, los médicos hipocráticos necesitaban conocimientos, habilidades y actitudes. Sólo la combinación de las tres les ponía en el camino de la excelencia.

Por otra parte, la idea contemporánea de excelencia se ha considerado vinculada a las éticas de máximos. Pues bien, en el tema de la objeción, las “razones de conciencia” siempre deberían estar vinculadas a las “razones de excelencia”. Cualquier profesional que sólo desarrolle su actividad desde la norma jurídica, en las actuales circunstancias, estaría renunciando a esa aspiración. Para V. Camps, “los profesionales sanitarios deben tratar a personas o individuos que siempre presentan características y se encuentran en situaciones singulares. De algún modo, cada caso es único. Por ello la medicina o la enfermería son profesiones en las que es evidente que la aplicación automática de unas normas o unos protocolos no puede funcionar... La excelencia profesional incluye, pues, esa prudencia que radica en atender al caso concreto, desviándose incluso de la norma habitual si el caso lo requiere, pero sólo si lo requiere. Una decisión prudencial no es la aplicación de una fórmula previamente aprendida. Es una decisión personal del buen profesional”⁴². No es de extrañar, por tanto, que en los últimos años sea éste uno de los temas sobre los que más se está trabajando⁴³. De hecho, en febrero del año 2002 se publicó simultáneamente en las revistas *Lancet*⁴⁴ y *Annals of Internal Medicine*⁴⁵ un documento que muestra bien este interés. Es la propuesta de un nuevo Código o Carta Constitucional para la profesión médica, que propone los ideales a los que “todos los

⁴² V. CAMPS, “La excelencia en las profesiones sanitarias” en *Humanitas* 21 (2007), 7.

⁴³ Cf. D. GRACIA, “Contenidos históricos de la profesión médica. La sanidad y las profesiones sanitarias en el centro de un debate social” en *La formación de los profesionales de la salud*. Fundación BBV, Bilbao 1998, 304-312.

⁴⁴ Cf. “Medical Professionalism in the new millennium: a physicians charter” en *Lancet* 359 (2002) 520-2.

⁴⁵ Cf. “Medical Professionalism in the new millennium: a physician charter” en *Ann Intern Med* 136 (2002) 243-6; L. BLANK-H. KIMBALL-W. McDONALD-J. MERINO, “Medical professionalism in the new millennium: a physician charter 15 months later” en: *Ann Intern Med* 138 (2003) 839-41.

profesionales de la medicina pueden y debieran aspirar”. Las expectativas individuales y sociales respecto de los profesionales sanitarios son reconocidamente altas, pero al cultivo y ejercicio de estas cualidades debiera aspirar todo profesional sanitario, contribuyendo de este modo a resaltar la nobleza de la profesión y su propia dignidad.

Seguramente, a todos nosotros nos gustaría que, estando enfermos, nos atendiera un médico que fuese a la vez idóneo, responsable, honesto, compasivo y prudente: no todas esas actitudes vienen determinadas por lo jurídico, sino más bien por la aspiración a la excelencia. Y recordemos que los valores que articulan la excelencia se hallan estrechamente unidos a aquellos valores que obligan, en conciencia, a tomar decisiones no solamente prudentes –lo cual ya alcanza una instancia muy alta a nivel moral– sino óptimas. Pues bien, éste sería el marco donde habría que situar la discusión en el caso de la objeción de conciencia sanitaria.

La ética profesional, actualmente, nos ha ayudado a descubrir que esta figura de la objeción, a la que tan harto frecuentemente se recurre, no se reduce a una mera apelación para salvar los mínimos o, en su caso, para no cumplir con determinadas prestaciones amparadas en la ley. Si es verdad que la objeción vinculada a la excelencia persigue los óptimos, eso quiere decir que no supone un punto de partida, sino un punto de llegada en un proceso prudencial de toma de decisiones. Dicho con otras palabras, si vinculamos objeción de conciencia y excelencia profesional *en cada caso*, hay que deliberar en ese caso concreto a fin de tratar de encontrar el *optimum* pertinente, la justificación del mayor bien posible o, en su defecto, del menor mal evitable, esto es, de lo menos malo. Alguno inmediatamente podrá argüir que el mal menor siempre es mal objetivamente y, por ello, hay que objetar. Pero entonces está olvidándose de que –como indicábamos al principio de este texto sobre la comprensión de la conciencia moral en la posición socrática– ésta no es una instancia que solamente enjuicia el mal, sino también que indica los valores que se deben salvar en un conflicto. Tiene, pues, una función no sólo prohibitiva, sino sustancialmente indicativa, a la que hay que prestar obediencia, entendiendo ésta última no desde la sumisión, sino desde escucha atenta⁴⁶. No sólo afirmamos que obedecer la conciencia implica ponerse a su escucha, sino también que la misma conciencia es escucha atenta (obediente) de la realidad axiológica en conflicto.

En el marco de la profesión médica y la ética a ella pareja, ya hemos indicado que ambas van unidas a los fines, fines que, si hasta ahora y durante veinticinco siglos se formulaban desde la tradición hipocrática, hoy en día se amplían –como expondremos a continuación–, lo cual también contextualiza la objeción de conciencia profesional desde un horizonte más abierto e inclusivo.

⁴⁶ El término ‘obedecer’ proviene del latín *oboedire*, el cual a su vez procede de la expresión *ob audire*, que significa ‘escuchar a’. *Oboedire* quiere decir, pues, ‘saber escuchar’ a algo o alguien. Suele entenderse como hacer caso a la fuerza, ser sumiso a un mandato. Pero esto no es del todo así. Más bien, hay que vincularlo a la idea de estar atentos y saber escuchar. No sólo oír, sino captar, analizar y reflexionar para ser capaces de discernir y tener libertad de escoger lo que debemos hacer y perseguir.

4.2. *La reformulación de nuevos fines de la medicina y la comprensión de la salud*

El fin de la medicina ha sido siempre curar las enfermedades, restablecer la salud, aliviar los sufrimientos y consolar al enfermo. Sin embargo, la medicina⁴⁷, tal y como se ha entendido durante tantos siglos en Occidente, toca a su fin. La profesión médica, la figura del médico, la formación médica, el concepto mismo de medicina, con sus fines y sus límites, están ahora en un proceso de profunda transformación y redefinición⁴⁸. A causa de los numerosos avances científicos y las nuevas relaciones sanitarias, surge la necesidad de reflexionar sobre cuáles son los fines de la medicina en la actualidad. A finales de 1996, el *Hastings Center*⁴⁹, uno de los centros de referencia mundial en temas de bioética, publicó un estudio sobre los fines de la medicina a la luz de las posibilidades y problemas contemporáneos. En este estudio participaban grupos de trabajo de diferentes países con equipos multidisciplinares, reuniendo a personas provenientes de la medicina, la biología, el derecho, la ética, la administración, la política y la salud pública.

El grupo comienza su informe recordando que la medicina se interesa por la salud, y que para diseñar las metas actuales de la medicina es necesario definir en qué consiste ésta. Así, escribe: “Por ‘salud’ entendemos la experiencia de bienestar e integridad del cuerpo y de la mente, caracterizada por una aceptable ausencia de condiciones patológicas y, consecuentemente, por la capacidad de la persona para perseguir sus metas vitales y para funcionar en un contexto social y laboral habitual”. Esta definición difiere de la ofrecida por la Organización Mundial de la Salud en 1947, que ponía el énfasis en un completo bienestar físico, mental y social. Entiende que la medicina nunca puede conseguir un bienestar completo y que, por tanto, el concepto de salud debería ser revisado. El informe nos muestra cuáles son los cuatro fines de la medicina en la actualidad, que se pueden aplicar a todas las profesiones sanitarias en general, teniendo en cuenta que ninguna meta tiene prioridad frente a las demás:

- *La prevención de la enfermedad y de las lesiones, y la promoción y mantenimiento de la salud.* La promoción de la salud y la prevención de la enfermedad constituyen valores centrales de la medicina. Poner el énfasis en la prevención ayudará a compensar el énfasis actual en la tecnología curativa.

- *El alivio del dolor y del sufrimiento causado por la enfermedad y las dolencias.*

- *La asistencia y curación de los enfermos y el cuidado de los que no pueden ser curados.* Cuando la gente se siente enferma, acude a la medicina buscando la causa de

⁴⁷ Cf. A. GOIC, *El fin de la Medicina*. Mediterráneo, Santiago de Chile. 2000.

⁴⁸ Cf. J. A. SEOANE, “La relación clínica en el siglo XXI: cuestiones médicas, éticas y jurídicas” en: *Derecho y Salud*, 16 (2008) 1-27.

⁴⁹ Cf. THE HASTINGS CENTER, “The Goals of Medicine. Setting New Priorities”. (Special Supplement) *Hastings Center Report* 26 (1996) S1-S27. También hay traducción al castellano: D. CALLAHAN (dir.), “Los fines de la medicina. El establecimiento de unas prioridades nuevas”, *Fundació Víctor Grifols i Lucas*, Barcelona 2004. Se puede acceder al documento en <http://www.fundaciongrifols.org/docs/pub11%20esp.pdf>.

la dolencia. La medicina investiga la causa de esa dolencia y trata de combatirla, lo cual es una meta importante, pero los pacientes buscan algo más que curación: buscan comprensión y compromiso moral con su situación.

- *Evitar la muerte prematura y velar por una muerte en paz.* La medicina contemporánea trata a la muerte como el enemigo supremo. El médico ha de procurar que, cuando llegue el momento de la muerte, se den las circunstancias clínicas adecuadas para que ésta se produzca en paz, entendiendo por muerte en paz “aquella en la que el dolor y el sufrimiento han sido minimizados mediante los cuidados paliativos adecuados, en donde los pacientes nunca son abandonados o descuidados y en donde la atención de quienes no van a sobrevivir es considerada igual de importante que la de quienes sí sobrevivirán”.

Si el fin de la medicina tradicional, el solo curar y salvar, se amplía de acuerdo con las líneas maestras del citado informe, la objeción de conciencia cobra nuevos espacios. Es una obligación profesional prevenir la enfermedad, paliar el dolor, cuidar la fragilidad, velar por una muerte en paz, etc. Esto quiere decir que no se debe hacer objeción de aquellas prácticas que forman parte de los nuevos fines de la medicina. Por ejemplo, mantener la vida a toda costa negándose a realizar la limitación de esfuerzo terapéutico o no velar por una muerte en paz rehusando administrar suficiente cloruro mórfico para no acortar la conciencia en fases terminales y de agonía, alegando en ambos casos razones de conciencia, es inmoral. Y ello es así porque el fin tradicional sobre el que se sostenía la objeción, esto es, la vida como valor supremo y su conservación, ha quedado desbordado y enriquecido por otros valores complementarios.

Desde esta perspectiva de los nuevos fines de la medicina, no cabe duda de que hay que replantar la objeción de conciencia como medio para la promoción de la excelencia sanitaria, incorporando novedosas dimensiones: hay que objetar, desde la conciencia, a mantener el dolor como valor en sí mismo cuando es posible calmarlo y pide ser calmado; hay que objetar también cuando la vida lograda reclama su final más que su mantenimiento y prolongación artificial; y asimismo cuando no se previene una vida saludable, entendiendo la salud más ligada al sentido biográfico que al bienestar biológico; y cuando el ejercicio profesional se torna en un mero instrumento de enriquecimiento económico; y cuando la praxis asistencial pretende elevarse a rango cuasi divino, donde la fe en Dios y la confianza en el ser humano se desplazan hacia la fría técnica, la gris burocracia y la organización anónima. La objeción, pues, no es una figura del pasado. Tampoco es el reducto de posiciones ideológicas más o menos conservadoras. Es el compromiso con las decisiones óptimas que humanicen y dignifiquen la vida humana, frente a todo aquello que viene dado por la legalidad, el imperativo tecnológico, económico y burocrático, desde los valores de la excelencia. La objeción es una exigencia de la excelencia profesional, que se eleva sobre los alicortos mínimos morales de la ley.

Para concluir, aproximarnos a la objeción de conciencia sanitaria en nuestros días nos obliga a eliminar prejuicios ante ella. Con demasiada frecuencia, la figura del

objector para unos ha estado ligada a posturas progresistas, como es el caso de la objeción al servicio militar obligatorio en los años de la transición política española, y para otros a posturas conservadoras, como la reciente objeción a la impartición de la asignatura de educación para la ciudadanía. Urge desideologizar la objeción de conciencia. La historia, como gran banco de pruebas que es, va decantando aquellas razones valiosas que maduran a los individuos y a las sociedades, y que en un primer momento parecían raras, extrañas, ininteligibles, más allá del momento concreto. No se trata de hacer un alegato a favor o en contra de la objeción. Se trata de descubrir los valores por los cuales hay personas que están dispuestas a pagar un alto precio por no plegarse a lo establecido por convenciones sociales o jurídicas. Se trata de enlazar el “sagrario del hombre” con la realidad concreta en la cual está empeñado y donde se juega su profesionalidad, su calidad humana y su construcción biográfica. Se trata de que la conciencia moral sea la expresión de la verdad que hay de los otros en mí, de la exigencia de justicia de los otros hacia mí, de la aspiración a la excelencia que los otros esperan de mí. Si la objeción de conciencia no responde ni a la verdad, ni a la justicia, ni a la excelencia, hay que cuestionarse si es una objeción de conciencia o de conveniencia.