



# LOS PRINCIPIOS DE LA BIOÉTICA

JORGE JOSE FERRER, S.J.  
DOCTOR EN TEOLOGÍA MORAL  
PROFESOR ADJUNTO DE TEOLOGÍA MORAL  
UNIVERSIDAD GREGORIANA DE ROMA  
CONSULTOR Y DOCENTE DEL CENTRO DE HUMANIDADES BIOMÉDICAS  
UNIVERSIDAD CENTRAL DEL CARIBE, BAYAMÓN

Noviciado Jesuita  
Rm. 9 Buzón 5148  
San Juan, Puerto Rico, 00926-9802

## SUMMARY

*The article presents the four principles of bioethics in its already classical formulation by Beauchamp and Childress, **Principles of Biomedical Ethics** (1994): respect for autonomy, non maleficence, beneficence, and justice. After a brief historical introduction, the content of each one of the principles is examined. Principles are general rules that guide action, but they do not function as precise action guides that tell us in each concrete situation how to act. Therefore, principles must be specified, if they are going to be able to guide our conduct surpassing ethereal generality. For Beauchamp and Childress the four principles are binding prima facie. Prima facie obligations must be fulfilled unless there is a conflict with an equal or stronger obligation. When we face a conflict we need to balance the principles and rules. Balancing consists of deliberation about the relative weights of specified principles in a concrete situation. Principles have been seriously criticized during the past few years. This paper pays special consideration to D. Gracia's hierarchical ordering of the four principles and to Gert, Culver, and Clouser's common morality theory as an alternative to principlism.*

## RESUMO

*Este artigo apresenta os princípios da bioética seguindo sua já clássica formulação na edição mais recente da obra de Beauchamp e Childress, **Principles of Biomedical Ethics** (1994): autonomia, não-maleficência e justiça. Após uma breve introdução histórica, examina-se o conteúdo de cada um dos princípios contidos na proposta de Beauchamp e Childress. Os princípios são normas gerais que orientam nossas ações, mas não nos dizem como agir em cada situação concreta. Em função disso os princípios têm que ser especificados. Os quatro princípios são considerados de prima facie, ou seja, cada um deles se impõe como obrigatório, a não ser que ocorra um conflito com outro dever moral de igual ou maior valor na situação concreta.*

*Os conflitos entre os princípios especificados são resolvidos através da ponderação. A ponderação é um processo de deliberação racional para determinar que abrigações morais devem prevalecer na situação concreta analisada. A bioética baseada nos princípios tem recebido muitas críticas. Nosso trabalho examina fundamentalmente a proposta de um ordenamento hierárquico dos princípios na avaliação de Diego Gracia, assim como a sugerida por Gert, Culver e Clouser.*

## 1. HISTORIA DE LA FORMULACION DE LOS PRINCIPIOS

**E**l 12 de julio de 1974, el Presidente de los Estados Unidos firmó un proyecto de ley que ha venido a ser conocido como *National Research Act* (Ley Nacional para la Investigación Científica). La nueva ley creaba una comisión encargada de estudiar las cuestiones éticas relativas a la investigación científica en los campos de la biomedicina y de las ciencias de la conducta (*National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research*). La creación de la Comisión respondía, al menos en parte, a la conmoción de la opinión pública por la revelación de algunos de los abusos cometidos por los investigadores en el manejo de los sujetos humanos en sus experimentos. La Comisión tenía la misión de revisar la normativa del Gobierno Federal de los Estados Unidos a propósito de la investigación científica, con el fin de proteger los derechos y el bienestar de los sujetos humanos. Se le encomendó, además, la tarea de formular principios generales que pudiesen guiar, desde el punto de vista ético, la investigación futura. El informe final de la Comisión, conocido como *Belmont Report*, publicado en 1978, identificó tres principios generales fundamentales: 1) respeto por las personas, 2) beneficencia y 3) justicia.<sup>2</sup>

La propuesta de Beauchamp y Childress -no olvidemos que la primera edición de *Principles* vio la luz pública en 1979- desarrolla los principios enunciados por la *National Commission* en el Informe Belmont. El principio de respeto por las personas se interpreta en este Informe en la clave netamente autonomista que va a ser posteriormente distintiva de la obra de Beauchamp y Childress. Según el Informe Belmont, el principio de respeto a las personas se apoya en dos convicciones morales fundamentales: 1) se debe tratar a las personas como agentes autónomos y 2) se deben tutelar los derechos de las personas cuya autonomía está disminuida. De estas convicciones se desprenderían, siempre según el Informe, dos obligaciones morales: 1) el reconocimiento de la autonomía ajena y 2) la protección de las personas cuya autonomía está comprometida. El reconocimiento de la autonomía ajena implica que las opciones de las personas autónomas se deben respetar, siempre y cuando no lesionen la autonomía y los derechos de terceras personas. El principio de beneficencia incluiría tanto la obligación de no hacer el mal (la no maleficencia) como la de promover el bien ajeno. La justicia se entiende desde la perspectiva de la justicia distributiva.

La propuesta teórica de Beauchamp y Childress en *Principles* se inspira en el Informe Belmont, desarrollando y profundizando su intuición fundamental en cuanto a los principios generales de la ética de la investigación. Beauchamp

y Childress amplían el campo de acción de los principios, que ya no se limitan al ámbito de la investigación sino a toda la actividad biomédica.

## **2. EL CONTENIDO DE LOS PRINCIPIOS EN LA PROPUESTA DE BEAUCHAMP Y CHILDRESS**

Aunque la obra de Beauchamp y Childress no agota de ninguna manera la bioética basada en los principios es, sin duda, la propuesta que ha tenido mayor fortuna. Tiene razón Diego Gracia cuando afirma que sin este libro no se puede entender la historia de la bioética:

La bioética apareció hace unos veinte años, cuando se puso a punto un particular sistema de manejo de valores y resolución de conflictos. Como es bien sabido, fue la llamada "teoría de los cuatro principios", formulada por vez primera por Beauchamp y Childress en 1979, en su libro **Principles of Biomedical Ethics**, sin el cual es imposible entender toda la historia de la bioética. Todas las teorías se han construido hasta el día de hoy en diálogo con ésta, ya en favor, ya en contra suya.<sup>3</sup>

Precisamente por eso expongo con detenimiento la propuesta de Beauchamp y Childress antes de pasar revista, si bien de modo somero, a la discusión crítica que se ha generado en torno al paradigma de los principios:

### **1. El principio de respeto de la autonomía**

Aunque Beauchamp y Childress niegan la existencia de un orden lexicográfico entre los principios bioéticos -que, como veremos más adelante, es una de las dificultades señaladas por sus críticos-, no cabe duda de que el respeto por la autonomía juega un papel central en su propuesta, como en toda la bioética angloamericana. Los autores examinan el concepto de autonomía en el contexto de la toma de decisiones en el ámbito biomédico. Se proponen encontrar una comprensión de la autonomía que permita determinar el campo de acción humana amparado por las normas éticas y legales sobre el consentimiento informado, el derecho a rechazar tratamientos médicos, los deberes relacionados con la obligación profesional de guardar el secreto médico o de decir la verdad al enfermo.<sup>5</sup>

#### **a) El concepto de autonomía<sup>6</sup>**

Aunque el concepto de autonomía tiene su origen en la teoría política, se ha extendido a los individuos y es esa acepción que interesa en nuestro contexto. La autonomía personal se refiere a la capacidad que tienen las perso-

nas para autogobernarse, libres tanto de influencias externas que los controlen como de limitaciones personales que les impidan hacer una verdadera opción, como podría ser una comprensión inadecuada del objeto o las circunstancias de la elección. El *individuo autónomo* obra libremente, en conformidad con un plan de acción que él mismo ha elegido. Por otra parte, las acciones de una persona cuya *autonomía está disminuida* están controladas, al menos en parte, por otras personas y es incapaz, por las razones que sean, de deliberar o de actuar en conformidad con sus deseos y planes. Prácticamente todas las teorías sobre la autonomía admiten que existen al menos dos condiciones esenciales para que las acciones de una persona sean autónomas: 1) *libertad externa*, es decir, el agente debe estar libre de influencias externas que lo controlen; 2) *agencia (o libertad interna)*, es decir, el sujeto debe tener la capacidad para obrar intencionalmente<sup>7</sup>. Beauchamp y Childress exigen que se den tres condiciones, como veremos enseguida.

#### **b) Personas autónomas y acciones autónomas<sup>8</sup>**

Algunas teorías de la autonomía se esfuerzan por definir las características que distinguen a la *persona autónoma*. Beauchamp y Childress se interesan por determinar los rasgos característicos, no de las personas autónomas, sino de las *acciones autónomas*. Las personas autónomas -es decir, aquellas que poseen la capacidad para autodeterminarse y regirse a sí mismas- hacen ocasionalmente decisiones que no son autónomas, por ignorancia, porque están deprimidas o por otros factores internos o externos. De la misma manera personas con autonomía limitada pueden hacer ocasionalmente decisiones autónomas. Por ejemplo, usualmente consideramos que una persona encarcelada tiene su autonomía seriamente comprometida. Sin embargo, puede dar un consentimiento matrimonial válido.

Una acción es autónoma si el agente moral obra: 1) intencionalmente, 2) con comprensión y 3) sin influencias externas que determinen o controlen su acción. Beauchamp y Childress opinan que la intencionalidad no admite grados. Está presente o no. La acción es intencional si se hace con advertencia y conforme a un plan querido (*willed*, aunque no necesariamente *wanted*) por el agente<sup>9</sup>. Sin embargo, la comprensión y la libertad de controles externos sí admiten grados. Por lo tanto, podemos afirmar que existen diversos grados de autonomía en las acciones humanas. Estas pueden ser más o menos autónomas. Para que la acción sea autónoma basta con que se den una comprensión y una libertad de controles externos *substanciales*. La comprensión no tiene que ser plena ni la libertad de control tiene que ser completa. Naturalmente, no es fácil determinar en qué consiste una "comprensión substancial" o una "libertad substancial de controles externos". No obstante, los autores piensan que es posible establecer "umbra-

les" (*thresholds*) razonables que marquen la autonomía de las decisiones en circunstancias específicas. Es muy posible que los criterios deban ser más exigentes en unos contextos que en otros.

**c) El principio de respeto por la autonomía: su contenido normativo**

Hasta ahora hemos intentado determinar cuándo el individuo obra autónomamente y sus acciones son, por lo tanto, dignas del respeto debido a las decisiones verdaderamente autónomas. No es lo mismo ser autónomo que ser respetado como un sujeto autónomo. El respeto por la autonomía exige, cuando menos, que: 1) se reconozca el derecho del sujeto moral -de la persona que es capaz de decidir autónomamente- a tener sus propios puntos de vista, 2) hacer sus propias opciones y 3) obrar en conformidad con sus valores y creencias. La obligación de respetar la autonomía exigirá de nosotros, en muchas ocasiones, que actuemos positivamente en favor de la autonomía ajena. No basta, en todos los casos, con una actitud respetuosa que se abstiene de interferir con las decisiones autónomas de otras personas. Por eso, Beauchamp y Childress señalan que el respeto por la autonomía ajena exige *acciones* y no sólo *actitudes*. El respeto exige que hagamos lo que está a nuestro alcance para potenciar la autonomía de los seres personales.

Expresado negativamente, el principio de respeto por las personas y su autonomía exige que **las acciones autónomas de las personas no sean sometidas por otras personas a controles externos que las limiten o las impidan**. Además de las obligaciones contenidas en la formulación negativa, el principio de respeto por la autonomía contiene también **obligaciones positivas**. El principio nos obliga a favorecer y promover el ejercicio de la autonomía personal. Por eso obliga a los profesionales de la salud a revelar la información necesaria a sus pacientes, tanto acerca del diagnóstico como de las opciones terapéuticas disponibles y a obtener su consentimiento informado antes de someterlos a intervenciones terapéuticas.

**2. El principio de no maleficencia<sup>11</sup>**

El principio de no maleficencia afirma, esencialmente, **la obligación de no hacer daño intencionalmente**. Se suele relacionar con la (supuesta) máxima hipocrática del *primum non nocere*. A pesar de lo discutible que es la autenticidad hipocrática de esta máxima, no se puede negar que el *Juramento hipocrático* recoge la obligación de no hacer daño, junto a la de hacer el bien: "Haré uso del régimen de vida para ayuda del enfermo, según mi capacidad y recto entender. Del daño y de la injusticia le preservaré"<sup>11</sup>. En todo caso, no hace falta recurrir a la tradición hipocrática para legitimar el principio de no maleficencia en ética y en bioética. Diego Gracia sostiene que el principio de no maleficencia es el fundamento de la ética médica<sup>12</sup>. Nos atreveríamos a decir más: es el principio básico de todo sistema moral. Lo podemos encon-

trar en el primer principio del orden moral de la tradición medieval: "haz el bien y evita el mal".

Beauchamp y Childress distinguen, con razón desde mi punto de vista, el principio de no maleficencia del principio de beneficencia. Aunque la no maleficencia y la beneficencia son similares y no es siempre posible hacer una distinción neta entre ellas, unir las en el mismo principio oscurece distinciones importantes. Las obligaciones negativas del principio de no maleficencia, que nos prohíbe hacer daño (Vgr., no matarás, no robarás, no levantarás falso testimonio), son claramente distintas de las obligaciones positivas que nos impone el principio de beneficencia (por ejemplo, comparte tus bienes con el necesitado, di la verdad, promueve la autonomía ajena, etc.). Los autores de **Principles** afirman que en muchos casos -no siempre desde su punto de vista ya que no existe un orden lexicográfico entre los principios- las obligaciones de no maleficencia obligan con más fuerza que las obligaciones de beneficencia. Así, por ejemplo, la obligación de no hacer daño a otra persona, empujándola al mar o a una piscina cuando no sabe nadar, parecería vincular con más fuerza que la obligación de rescatarla si hubiese caído en el agua por accidente. La precedencia de la no maleficencia no tiene, para ellos, carácter universal.

Para precisar el principio de no maleficencia en relación con el principio de beneficencia, Beauchamp y Childress recurren, como en muchas otras cosas, a la ética de W. Frankena. Este último autor une las obligaciones de no maleficencia y de beneficencia en un solo principio, que contiene cuatro obligaciones generales:

- 1) No se debe hacer mal o daño.
- 2) Se debe prevenir el mal o daño.
- 3) Se debe remover el mal o daño.
- 4) Se debe hacer o promover el bien.

Para Beauchamp y Childress, el principio de no maleficencia recoge única y exclusivamente la primera obligación general enumerada por Frankena, mientras que las restantes expresan diversos aspectos del principio de beneficencia. El principio de no maleficencia impone una obligación negativa: la prohibición de hacer el mal o daño. La forma lógica de las obligaciones de no maleficencia sería: "No hagas X". Se trataría siempre de prescripciones negativas prohibiendo una determinada acción en conducta. Las prescripciones negativas, sin embargo, no tienen en este sistema el carácter absoluto que tienen, por ejemplo, los preceptos negativos de la ley natural en la teología moral católica.

### 3. El principio de beneficencia<sup>3</sup>

La vida moral va más allá de las exigencias del respeto a la autonomía ajena y de la no maleficencia. Además de respetar a los demás en sus decisiones autónomas y de abstenernos de hacerles daño, la moralidad también nos exige que contribuyamos a su bienestar. La beneficencia exige que pongamos actos positivos para promover el bien y la realización de los demás. Beauchamp y Childress examinan dos principios bajo el título de beneficencia: *el principio de la beneficencia positiva y el principio de utilidad*.

- *La beneficencia positiva* nos obliga a obrar benéficamente en favor de los demás.
- *La utilidad* nos obliga a contrapesar los beneficios y los inconvenientes, estableciendo el balance más favorable posible.

#### a) El concepto de beneficencia

Los autores comienzan por distinguir los diversos matices de tres términos estrechamente emparentados: *beneficencia, benevolencia y el principio de beneficencia*:

- *Beneficencia*: Por beneficencia se entiende cualquier acción hecha para beneficio de otras personas.
- *Benevolencia*: Por benevolencia se entiende el rasgo de carácter o la virtud que dispone a obrar benéficamente en favor de los otros.
- *Principio de beneficencia*: Se refiere a la obligación moral de obrar para beneficiar a los demás. Muchos actos de beneficencia son supererogatorios (es decir, no son obligatorios), pero existe una obligación general de ayudar a los demás a promover sus intereses legítimos e importantes.

Como la vida moral es compleja, los beneficios no suelen darse en forma únicamente pura. Usualmente la acción benéfica conlleva también costos y riesgos. Esto es particularmente cierto en el campo de la biomedicina. Las intervenciones médicas conllevan típicamente riesgo y tienen contraindicaciones. Por eso Beauchamp y Childress opinan que es indispensable tener, junto al principio de beneficencia positiva, otro principio que nos ayude a la hora de poner en la balanza los costos y los beneficios: el principio de utilidad. No debe confundirse con el clásico principio de la tradición utilitarista. En el sistema de nuestros autores no es, de ninguna manera, el principio único y preeminente. Si así fuese prevalecería siempre, por encima de cualquier otra consideración, en casos de conflicto. Al principio de utilidad que proponen Beauchamp y Childress, se le podría llamar también "principio de proporcionalidad".

**b) ¿Es obligatoria la beneficencia?**

Algunos autores sostienen que no existen obligaciones de beneficencia en sentido estricto. La beneficencia sería un ideal moral, nunca una obligación en sentido estricto. Para empezar, Beauchamp y Childress señalan que aunque no hubiese acciones benéficas obligatorias, la beneficencia ocuparía un puesto de honor en la vida moral. Basta con pensar en acciones tales como la donación de un órgano para ser trasplantado a un extraño. Nadie sostendría que es una acción obligatoria, pero ninguno pondrá en duda que es un acto digno de alabanza y de gran valor moral. Por otra parte, prácticamente sería difícil encontrar alguien que sostenga que estamos obligados, ordinariamente, a actos de heroísmo, aunque éstos sean sumamente benéficos para otras personas. Tampoco estamos obligados a beneficiar a los otros, cada vez que se ofrece la oportunidad de hacerlo. Por ejemplo, no estamos moralmente obligados a realizar todos los actos de generosidad que podrían ser benéficos para otras personas, sin que por ello nos convirtamos en personas inmorales. La generosidad o la caridad heroica exceden los requisitos de la moralidad y, precisamente por eso, las reconocemos como signos de santidad.

No obstante, los autores afirman la obligatoriedad de algunas acciones de beneficencia. Proteger los derechos ajenos, prevenir los daños que podrían afectar a terceras personas o rescatar a personas que están en peligro son acciones de beneficencia que podrían tener carácter obligatorio.

Parte de la confusión que existe entre las obligaciones estrictas de beneficencia y los ideales morales (que no son obligatorios) se puede superar, desde el punto de vista de los autores, introduciendo una distinción entre la *beneficencia general* y la *beneficencia específica*.

- La *beneficencia específica* nos obliga a obrar benéficamente hacia las personas con las que nos vinculan relaciones especiales: hijos, amigos, pacientes, etc.
- La *beneficencia general* nos obliga a obrar benéficamente más allá de las relaciones especiales, con todas las personas.

Nadie cuestiona la existencia de obligaciones de beneficencia específica, pero no todos están convencidos de que existan obligaciones de beneficencia general en sentido estricto. Aun cuando se admita la existencia de unas *obligaciones de beneficencia general*, no es siempre fácil establecer cuáles serían sus límites (aunque suele admitirse que no se trata de obligaciones ilimitadas). Peter Singer dice que el límite de esta obligación se encuentra cuando la donación de tiempo y esfuerzos causaría al agente moral tanto

sufrimiento como el que su contribución podría aliviar<sup>14</sup>. Beauchamp y Childress ofrecen la siguiente criteriología para determinar cuándo existe una obligación de beneficencia (general), en ausencia de relaciones especiales:

Quando no existen relaciones particulares (contratos, deberes profesionales, amistad, relaciones familiares ... ), una persona (X) está obligada a obrar beneficentemente en favor de otra (Y) solamente si se satisfacen las siguientes condiciones:

1. Y corre un riesgo significativo de pérdida o de daño que afectaría su vida, su salud o cualquier otro interés suyo fundamental e importante.
2. La acción de X (solo o en unión con otros) es necesaria para prevenir la pérdida o daño de Y.
3. Existe una gran probabilidad de que la acción de X tenga éxito, es decir, que logre prevenir eficazmente el daño o la pérdida que amenaza a Y.
4. La acción de X no le supondría riesgos, costos o cargas significativas.
5. El beneficio que Y obtendría sobrepasa los posibles daños, costos o cargas que la acción pudiese suponer para X.<sup>15</sup>

Los autores sostienen que cuando se dan estas cinco condiciones, todas y cada una de ellas, se da una obligación de beneficencia, aun en ausencia de relaciones particulares (es decir, cuando no existen obligaciones de *beneficencia específica*).

#### **c) Beneficencia y no maleficencia: sus diferencias**

Las reglas morales basadas en el principio de no maleficencia: 1) son prohibiciones negativas; 2) se deben obedecer imparcialmente; 3) pueden dar pie para establecer prohibiciones sancionadas por la ley. Por el contrario, las obligaciones de beneficencia: 1) imponen acciones positivas; 2) no siempre exigen una obediencia imparcial; 3) en pocas ocasiones dan pie para el establecimiento de obligaciones sancionadas por la ley. Particular atención merece el segundo requisito, el que se refiere a la "obediencia imparcial".

#### **4. El principio de justicia<sup>16</sup>**

La justicia tiene que ver con lo que es debido a las personas, con aquello que de alguna manera les pertenece o les corresponde. Cuando a una persona le corresponden beneficios o cargas en la comunidad, estamos ante una cuestión de justicia. La injusticia conlleva una omisión o comisión que deniega o quita a alguien aquello que le era debido, que le correspondía como suyo,

bien sea porque se le ha negado a alguien su derecho o porque la distribución de cargas no ha sido equitativa.

En el ámbito biomédico la dimensión o especie de la justicia que nos interesa más es la *justicia distributiva*, que se refiere, en sentido amplio, a la distribución equitativa de los derechos, beneficios y responsabilidades o cargas en la sociedad. Su espectro es amplísimo y toca, entre otras cosas, a las leyes fiscales, a la distribución de recursos para las diversas necesidades sociales (educación, sanidad, defensa, etc.) y a la distribución de oportunidades en la sociedad. Los problemas de distribución surgen porque los bienes son escasos y las necesidades múltiples. Los problemas de distribución se comienzan a plantear cuando un determinado bien es insuficiente para todos.

Para determinar si la distribución de cargas y beneficios es justa, es preciso recurrir a criterios de justicia que nos puedan guiar en esa distribución. Los criterios de justicia pueden ser formales o materiales. La historia de la filosofía y del derecho conoce una pluralidad de criterios, tanto de uno como de otro tipo.

#### **a) El criterio formal de la justicia distributiva**

Común a todas las teorías de la justicia es el así llamado principio de justicia (o de igualdad) formal, tradicionalmente atribuido a Aristóteles: *casos iguales se deben tratar igualmente y casos desiguales se deben tratar desigualmente*. Es un principio formal porque carece de contenidos concretos. No nos indica desde qué punto de vista los casos son o deben ser iguales, ni nos da criterios para determinar la igualdad. Simplemente nos dice que las personas que sean iguales en cuanto a la característica o circunstancias relevantes en la situación, deben recibir un trato igual.

El problema obvio con este criterio es su falta de contenido concreto. Por eso, es insuficiente por sí solo. Para poder asegurarnos que estamos obrando en conformidad con las exigencias de la justicia distributiva necesitamos contar con *principios materiales de justicia distributiva*.

#### **b) Criterios materiales de justicia**

Los criterios que especifican las características relevantes para recibir un trato igualitario son materiales porque identifican las características decisivas para la realización equitativa de la distribución. Algunos principios materiales de justicia distributiva que se encuentran en la literatura ética son los siguientes:

1. A cada uno una porción igual.

2. A cada uno según sus necesidades.
3. A cada uno según sus esfuerzos.
4. A cada uno según su aportación.
5. A cada uno según su mérito.
6. A cada uno según las reglas de intercambio en un mercado libre.<sup>17</sup>

Nada impide que aceptemos más de un criterio material y algunas teorías éticas aceptarían todos los que se han enumerado. Beauchamp y Childress piensan que sería plausible defender que cada uno de ellos recoge una obligación *prima facie*, cuya fuerza vinculante no puede valorarse adecuadamente sin tomar en cuenta las circunstancias particulares o la esfera de la vida en la que el principio se va a aplicar. Por supuesto, si quisiésemos incluirlos todos en una teoría de la justicia, probablemente sería necesario establecer criterios de precedencia o prioridad entre ellos, si no queremos encontrarnos en situaciones de conflicto prácticamente irresolubles. En todo caso, la mayor parte de las sociedades usan varios de estos criterios en la elaboración de legislación y en la formulación de políticas públicas.

### **3. EL RAZONAMIENTO MORAL EN LA PROPUESTA TEORICA DE BEAUCHAMP Y CHILDRESS**

Los principios, tal y como han sido presentados, son muy generales y, por sí solos, son insuficientes para guiarnos en las múltiples decisiones morales que es preciso tomar cada día en la praxis clínica y en la investigación biomédica. Tienen que ser "especificados" para poder brindarnos orientaciones concretas para la vida moral. Especificados o no, los principios entran en conflicto a la hora de tomar decisiones en situaciones complejas. Por eso, además de especificarlos, será necesario ponderarlos o ponerlos en la balanza, para determinar qué principio prevalece, de hecho, en cada situación de conflicto concreta.

#### **1. Especificación\***

Las normas generales dejan un amplio margen de indeterminación. Si han de ser útiles para la vida moral, es necesario que se pueda descender del plano de lo general al de lo específico, indicándonos así qué situaciones están regidas por el principio o norma general. Si un principio carece de una adecuada especificación, es inútil para guiarnos en la vida moral (ya que, como escribió el Aquinate, la vida moral versa siempre sobre lo concreto). Consideremos unos ejemplos sencillos relacionados con el principio de no maleficencia, que prohíbe que hagamos daño a otras personas. El principio no nos dice en qué

consiste el mal (moral) en la situación concreta y ello no es siempre evidente. Por ejemplo:

- Suministrar una transfusión de sangre a un paciente, si está médicamente indicada, no es, en términos generales, un acto maleficente. Pero podría serlo si el paciente es un testigo de Jehová que la rechaza por razones de conciencia.
- Normalmente pensamos que quitar la vida a una persona es una violación del principio de no maleficencia, pero podría haber situaciones en las que no estuviese tan claro. Tradicionalmente hemos aceptado varias excepciones como la justa defensa o la guerra justa. De manera semejante, los defensores modernos de la eutanasia y del suicidio médicamente asistido opinan que dichas actividades no son violaciones del principio ético que prohíbe hacer el mal. Es, pues, evidente que el principio por sí solo, en su abstracción y generalidad, es insuficiente para zanjar estos dilemas y desacuerdos morales.

Por eso, los principios generales tienen necesidad de ser traducidos o concretados en normas particulares concretas, dotadas de contenido material o específico. A ese proceso de concretar el principio los autores lo denominan "especificación". Al especificar el principio, es necesario tomar en cuenta una pluralidad de factores, como las normas jurídicas, la cultura, etc. La especificación no es un proceso meramente deductivo, sino que es mucho más complejo. La aplicación pura y simple del principio o norma general no suele ser posible en los casos complejos. La especificación es un proceso progresivo y tiene que ser justificado racionalmente. La justificación racional debe mostrar la coherencia de la norma especificada con el principio general y con las otras normas morales implicadas en el caso concreto. Según los autores, especificación sería, en el fondo, un proceso de deliberación para resolver las cuestiones morales concretas a partir de los principios generales de la vida moral.

La especificación de las normas, por sí sola, no basta para evitar todos los conflictos entre los principios y normas morales. No importa cuánto se refine la normativa moral a través de la especificación, siempre se seguirán encontrando situaciones de conflicto. Por eso, es necesario recurrir a otro método para ponderar los principios y ver qué deber prevalece en situaciones de conflicto.

## **2. La ponderación o los principios puestos en la balanza<sup>9</sup>**

Además de especificar los principios y las normas morales (así como los derechos y deberes) es necesario ponderarlos o sopesarlos para determinar cuál es el principio, norma o derecho preponderante que sobrepasa a los otros en la

situación concreta. Mientras que la *especificación* consiste en el desarrollo del significado del principio o norma moral a través de un proceso deliberativo, el *ponderar* los principios y normas supone un juicio acerca de su peso relativo en una situación concreta. Por supuesto que la especificación y la ponderación de los principios no son procesos que se excluyen mutuamente. Por el contrario, frecuentemente van de la mano, ayudándose y necesiándose mutuamente. Sin embargo, es posible e incluso necesario que los distingamos, aunque muchas veces sea imposible separarlos en la práctica. La ponderación es particularmente útil en la valoración de casos individuales, mientras que la especificación lo es en el desarrollo de directrices generales de acción.

Para comprender la ponderación de los principios en situaciones de conflicto es indispensable que entendamos el concepto de vinculación *prima facie* de las normas. Los autores toman el término *prima facie* de la obra del pensador inglés Sir David Ross, uno de los principales estudiosos de Aristóteles del siglo XX y autor de varias obras morales, entre las que destaca su famoso libro **The Right and the Good**, publicado en 1930<sup>20</sup>. Ross distingue entre los deberes *prima facie* (*prima facie duties*) y los deberes de hecho (*actual duties*). Inspirándose en la distinción hecha por Ross, Beauchamp y Childress distinguen entre *obligaciones prima facie* y *obligaciones de hecho*. Una obligación moral *prima facie* nos vincula (i.e., debemos cumplir con ella) a no ser que entre en conflicto con otra obligación que tenga, en la situación, el mismo o mayor peso. En otra palabra, una obligación *prima facie* nos vincula mientras no sea sobrepasada por otras obligaciones morales. Solamente la obligación moral preponderante constituye la obligación de hecho (el *actual duty* de Ross) en las circunstancias concretas en las que se encuentra el sujeto moral.

Ahora bien, ¿cuáles son los criterios para decidir cuál es el valor o norma preponderante en la situación concreta? El criterio aquí es de índole consecuencialista. En caso de conflicto entre los principios y normas que nos vinculan *prima facie*, el sujeto moral debe optar por la alternativa que maximiza el bien en la situación. Es decir, el agente moral debe localizar y realizar "el mayor balance posible de bien sobre mal". La imagen de la balanza pretende captar el proceso deliberativo del agente, ya que éste tiene que calcular qué alternativa producirá las mejores consecuencias. Por otra parte, los autores insisten en que esta ponderación no es ni puramente subjetiva ni meramente intuitiva. Para asegurar que el proceso salva los escollos del excesivo subjetivismo, formulan una lista de condiciones que limitan o regulan el proceso de ponderación moral:

1. Las razones que apoyan la observancia de la norma preponderante deben ser mejores que las que apoyarían la observancia de la norma sobrepasada.

2. El objetivo moral que justifica la infracción de la norma es realizable.
3. No existen alternativas moralmente preferibles (es decir, si hubiese una *alternativa que consigue el mismo objetivo sin lesionar ninguna norma moral, esa alternativa sería preferible y obligatoria*).
4. Es obligatorio elegir la alternativa que infringe el menor número de normas posible (siempre y cuando que sea compatible con el objetivo primario de la acción).
5. El agente está obligado a minimizar los efectos negativos de la infracción.

Parece necesario admitir que, a pesar de estas condiciones y del requisito de coherencia moral al que están sujetas todas las decisiones morales, algunas veces será imposible determinar cuál es el principio o norma preponderante. Beauchamp y Childress admiten expresamente que su propuesta no es capaz de darnos una respuesta clara y precisa para todos nuestros dilemas morales.

#### 4. LA CRÍTICA AL “PRINCIPIALISMO”

He intentado exponer, con la mayor claridad posible en un artículo breve, la propuesta teórica de Beauchamp y Childress como prototípica de la bioética basada en los principios de nivel intermedio, lo que ha venido a conocerse como *principlism* -que podría vertirse a nuestra lengua como *principlism* o *principialismo*, siendo esta última la traducción que prefiero-, desde el famoso artículo de K. Danner Clouser y Bernard Gert, *A Critique of Principlism*<sup>21</sup>. Durante los últimos años se ha dado un amplio debate crítico en torno al principialismo<sup>22</sup>. En realidad, la mayor parte de las propuestas -como la nueva casuística de Jonsen y Toulmin o la ética de la virtud de Pellegrino y Thomasma- son complementarias al paradigma principialista y no verdaderas alternativas. Desde mi punto de vista, sólo Gert y Clouser se han esforzado por hacer una crítica a fondo y presentar una genuina alternativa al principialismo<sup>23</sup>. En 1992, Kevin W. Wildes resumía las críticas planteadas a la propuesta principialista bajo tres grandes capítulos: 1) no se ofrece una justificación convincente de la tabla de principios que se adopta como canónica; 2) no se explica suficientemente la vinculación entre los principios postulados en la tabla canónica; 3) no se explicita suficientemente el significado de los principios<sup>24</sup>. El mismo Wildes reconoce que el esfuerzo por responder a estas críticas supone el abandono de la inspiración originaria de todo el proyecto principialista de Beauchamp y Childress: la búsqueda de principios de nivel intermedio que permitan la solución moral de las cues-

tiones bioéticas sin que sea necesario adentrarse en las complejas e interminables discusiones acerca de las teorías éticas y sus fundamentos últimos<sup>25</sup>. En realidad, Beauchamp y Childress han tomado en cuenta a sus críticos en las sucesivas ediciones de su ya clásico libro, hasta el punto que Gert, Culver y Clouser escribían en 1997 que la cuarta edición de **Principles** ha acomodado tan bien las críticas formuladas a las ediciones anteriores que podría no ser ya el principialismo contra el que ellos -particularmente Gert y Clouser- habían estado enfilando sus cañones filosóficos, al menos desde 1990.<sup>26</sup>

Gert, Culver y Clouser sostienen que el principialismo erra en su comprensión de la naturaleza misma de la vida moral y de los fundamentos de la ética<sup>27</sup>. Tradicionalmente en la reflexión ética, los principios encuentran su significado en el contexto de la teoría moral que los formula. Así, por ejemplo, el principio de utilidad tiene un significado claro en el contexto de la teoría utilitarista. Los cuatro principios formulados por Beauchamp y Childress son distintos precisamente por estar desgajados de un fundamento teórico claro y unificado. Son más bien como recordatorios de los tópicos que hay que tener en cuenta en la toma de decisiones morales. Gert, Culver y Clouser señalan que solamente el principio de no maleficencia cualifica como una genuina guía para la acción moral. El principio de justicia manda estar atentos a la equitativa distribución de los beneficios y las cargas en la sociedad, pero no nos dice qué debe entenderse por justicia. En otras palabras, mientras no se admita una comprensión determinada de la justicia, el principio no tiene ninguna utilidad práctica. Los principios de autonomía y beneficencia son, en la opinión de estos autores, aún más problemáticos. En realidad son formulaciones formales que recogen los valores morales fundamentales, pero que están vacíos de contenidos concretos. Naturalmente que Beauchamp y Childress pueden responder que precisamente por eso los principios tienen que ser especificados. Gert, Culver y Clouser admiten que la adición de la especificación al principialismo es un acierto que se debe aplaudir<sup>28</sup>. No obstante, en ausencia de una teoría moral amplia es difícil de explicar el paso del principio general a la norma especificada. Opino que esta crítica es acertada. Sin una teoría moral de fondo es muy difícil dar cuenta de la relación precisa entre los principios generales y las normas particulares, debido, al menos en parte, a la necesaria vaguedad de los mismos principios generales. Cabe preguntarse si los principios, en su formulación general, podrían lograr consensos morales entre personas con visiones de esta índole muy diversas. Es al menos plausible que los acuerdos morales que se consiguen aplicando los principios de nivel intermedio sean el resultado de acuerdos subyacentes implícitos en cuanto a la visión moral de fondo, a la visión de la vida buena. Los desacuerdos se convierten en disputas irresolubles una vez que se tocan puntos álgidos entre personas y comunidades con comprensiones irreconciliables de la vida buena. Tanto los *pro life* como los *pro choice* aceptan -o pueden aceptar- los cuatro principios

de la bioética, pero mientras para unos la realización de un aborto es un acto claramente maleficente e injusto, para los segundos es una acción benéfica y justa, en cuanto reconoce el derecho de la mujer al dominio sobre su cuerpo. La base del desacuerdo no se da necesariamente en el nivel de los principios intermedios, sino en un nivel mucho más fundamental.

Otra grave dificultad del sistema de Beauchamp y Childress es la ausencia de un orden jerárquico o lexicográfico entre los principios, que permita ponderarlos a partir de supuestos racionales. A pesar de todas las reglas que los autores de *Principles* nos dan para guiarnos en la ponderación, es difícil sustraerse a la idea de que se trata de un proceso intuitivo y hasta arbitrario. Sobre este particular ofrece un correctivo útil Diego Gracia<sup>29</sup>. El autor español propone un ordenamiento jerárquico de los principios, admitido por eticistas de la talla de David Ross, John Rawls y, hasta cierto punto, por el mismo William Frankena. La no maleficencia y la justicia tienen prioridad sobre la beneficencia y la autonomía. Nuestro deber de no hacer daño es claramente superior al de hacer el bien. Cabe afirmar otro tanto de la justicia. Por eso los demás pueden obligarnos a no hacer daño o a no ser injustos, pero no pueden obligarnos a ser benéficos (fuera del caso de las relaciones especiales). Un acto de estricta beneficencia debe ser dado y recibido libremente. Por ende, opina Gracia, la beneficencia se halla intrínsecamente relacionada con la autonomía. El sujeto moral define autónomamente su sistema de valores, sus objetivos de vida, su propia idea de perfección y felicidad y así define lo que es benéfica para él. Lo que es benéfica para una persona no lo es necesariamente para otra (Vgr., una transfusión de sangre no es benéfica para un testigo de Jehová, mientras que lo es para la mayor parte de las personas). En este nivel, que tiene que ver con la perfección y la felicidad, todos somos diferentes y los principios de autonomía y beneficencia obligan a respetar esa diferencia. Aquí estamos en el nivel de lo privado.

Pero hay otro nivel moral, que podemos llamar el nivel público. Porque vivimos en sociedad es necesario que haya ciertos preceptos morales que se apliquen a todos por igual. En este nivel se encuentran los principios de no maleficencia y justicia. Si los deberes privados entran en conflicto con los públicos, los segundos tienen la preferencia o prioridad. Por ende, los cuatro principios de la bioética deben ordenarse en dos niveles: uno privado, que comprende los principios de autonomía y beneficencia y otro público, con los de no maleficencia y justicia. Aunque genéticamente el orden privado tiene prioridad sobre el orden público, desde el punto de vista de la jerarquía es a la inversa. En caso de conflicto entre un deber privado y otro público, el público tiene siempre prioridad. Ciertamente el ordenamiento lexicográfico de Gracia nos da unos criterios claros para la ponderación de los principios en caso de conflicto. Además, nos da unas orientaciones más precisas para la especificación, ya que el contenido concreto de los principios del nivel público es fruto del acuerdo social. Para Gracia, la estructura for-

mal de la moralidad humana es absoluta, pero los contenidos concretos los va construyendo la razón humana mediante la inteligencia y la razón. Se trata, por lo tanto, de una realidad dinámica, histórica y socialmente contextualizada. Solamente el canon básico de la moralidad que manda la igual consideración y respeto de todos los seres humanos (y que pienso que Kant recoge felizmente en la segunda formulación del imperativo categórico, el llamado principio de humanidad) es inmutable y absoluto en cuanto que formal<sup>30</sup>. Cualquier especificación en contradicción con este canon fundamental de la moralidad debe ser rechazada como inmoral. Pero lo que Gracia hace aquí, además de establecer una jerarquía entre los principios, es introducir una teoría de fondo no sólo de la moralidad sino también del conocimiento y, en el fondo, de la realidad misma, que es lo que faltaría -por profesión propia- a Beauchamp y Childress.

Sin embargo, como ya he sugerido antes, cabe preguntarse si en realidad falta esa teoría de fondo o si solamente está implícita o disfrazada, porque quizá haya también que admitir otro señalamiento de Diego Gracia -y no sólo suyo- que la propuesta de Beauchamp y Childress es, en verdad, utilitarista. A partir de esta visión de fondo, es posible lograr algunos acuerdos substantivos -y no sólo de procedimientos- en la solución de problemas concretos. Esa es la opinión de H. T. Engelhardt y no creo que está del todo desencaminada<sup>31</sup>. Detrás de los acuerdos morales a los que se llega en la resolución de los casos concretos subyace una visión moral compartida, al menos parcialmente. No se trata entonces de preguntarnos si los principios intermedios, por si solos, bastan para la resolución de los problemas morales que se plantean en el campo de la biomedicina. En mi opinión, es evidente que no bastan. La cuestión es, desde mi punto de vista, si el principialismo básicamente utilitarista de Beauchamp y Childress y sus cuatro principios del mismo nivel constituyen un marco de referencia satisfactorio para la bioética. Nuevamente mi respuesta es negativa. Creo que la propuesta de Diego Gracia, con el apoyo fundacional zubiriano y el ordenamiento lexicográfico de los principios en dos niveles, es mucho más satisfactoria, lo cual no supone de ninguna manera negarle un lugar al razonamiento teleológico en la compleja estructura del juicio moral<sup>32</sup>.

## **5. LA PROPUESTA ALTERNATIVA DE GERT, CULVER Y CLOUSER**

No quiero terminar estas consideraciones sin exponer los elementos esenciales de la propuesta verdaderamente alternativa de Gert, Culver y Clouser<sup>33</sup>. Para estos autores, la moralidad es un sistema complejo que tiene cuatro elementos

constitutivos principales: las normas morales, los ideales morales, la descripción de las características moralmente significativas de las situaciones y un procedimiento para la resolución de conflictos. El sistema moral precede a la teoría ética. Esta última es una descripción y justificación del sistema moral. La teoría ética tiene la función de mostrar que la moralidad es un sistema que las personas racionales e imparciales encuentran aceptable como un sistema público que se aplica a todo el mundo. La función del eticista es análoga a la del gramático que intenta poner al descubierto la lógica que subyace a una lengua, tal y como la emplean aquellos para quienes es su vernáculo. *Imparcialidad y racionalidad* son dos rasgos constitutivos y esenciales de la moralidad. Esto significa que: 1) las normas morales deben ser comprensibles para todas las personas y, por ende, deben basarse sobre presupuestos cuya negación sería irracional (Vgr.: que los humanos sufren y mueren y que, como norma general, desean evitar ambas cosas); 2) las normas morales se aplican imparcialmente a todas las personas que están en situaciones con las mismas circunstancias moralmente relevantes, pero sobre esta última afirmación volveremos en el párrafo siguiente.

La moralidad -i.e., el sistema moral- existe para minimizar el sufrimiento y los daños para todos aquellos a quienes ampara. Los males o daños que conciernen a los seres humanos se pueden recoger en una lista finita y específica: la muerte, el dolor, la pérdida de la libertad y la pérdida del placer. No existe un orden lexicográfico universalmente válido que permita ordenar jerárquicamente estos males. Una jerarquización diversa de los mismos está, sin duda, en el origen de muchas disputas morales. Las normas morales son prohibiciones que nos mandan que evitemos causar uno de los males o daños que los seres humanos racionales deseamos evitar: no mates, no mientas, no causes dolor, no quebrantes tus promesas. Esencial al sistema de Gert, Culver y Clouser es la distinción entre normas e ideales morales. Mientras las normas son prohibiciones que proscriben la maleficencia y el daño, los ideales nos inspiran y animan a obrar activamente para prevenir o aliviar el mal y el dolor en el mundo. Las normas morales nos obligan a todos, todo el tiempo y con todos (i.e., *imparcialmente*). Cualquier violación de una regla moral exige una justificación. La excepción que se admite en un caso debe admitirse para cualquier otra situación con las mismas circunstancias moralmente significativas. Los ideales no pueden vincularnos de esa manera porque no es posible realizarlos todo el tiempo y con todos. Aun la persona más dedicada al cultivo de la vida moral necesita descansar, comer y establecer prioridades en su vida y relaciones. La realización de los ideales morales es loable, pero rara vez puede imponerse como obligatoria, fuera de relaciones especiales en las que un determinado ideal podría considerarse como parte de los deberes de estado del sujeto moral.

Esta propuesta tiene la ventaja de darnos una definición clara de las normas morales y un listado preciso de las mismas. También nos proporciona una teo-

ría básica sobre la vida moral, si bien carece de la visión metafísica que tiene, por ejemplo, la fundamentación zubiriana de la propuesta de Gracia. Es una teoría más bien tenue. Como contrapartida, es preciso admitir que se trata de una presentación razonable y accesible a personas que no tienen formación filosófica. Lamentablemente el espacio del que disponemos en este artículo no nos permite ahondar más en su presentación y crítica, pero debo decir que, desde mi punto de vista, es la única propuesta teórica en el actual debate sobre los fundamentos de la bioética que considero como una verdadera alternativa al paradigma principialista. El problema de la vaguedad de los principios se pretende resolver usando las normas morales, más precisas y concretas, como punto de partida y como núcleo de la vida moral. De otra parte, el mismo listado de normas morales que nos dan estos autores puede ser engañoso en su aparente simplicidad. Las normas que se nos dan (no matar, no causar dolor, no engañar, etc.) están ellas mismas necesitadas de un proceso de ulterior especificación para poder guiarnos en las decisiones concretas de cada día. Los autores no nos explican cómo se hace ese proceso. La distinción entre normas e ideales me parece, sin embargo, útil y acertada. Recuerda la antigua distinción entre preceptos negativos y positivos con la que guarda, en mi opinión, una relación de analogía. Se trata, pues, de una visión alternativa que merece un estudio atento. Está, sin embargo, por verse si puede sustituir el paradigma de los cuatro principios.

## BALANCE PROVISIONAL

En resumidas cuentas, creo que los cuatro principios constituyen una formulación válida de los valores fundamentales de la vida moral. La beneficencia y la no maleficencia son los valores recogidos en la clásica formulación medieval del primer precepto de la ley moral: *haz el bien y evita el mal*. La justicia es ya desde la antigüedad clásica el principio rector del orden social y el respeto por la autonomía expresa la adquisición moral más característica de la modernidad, consagrando la separación entre el orden privado y el orden público. Sin embargo, la aceptación de los principios no indica la aceptación del principialismo de Beauchamp y Childress. Si bien es cierto que se trata de una contribución notable con la que es necesario contar, creo que precisa matizaciones como las propuestas por Diego Gracia. El ordenamiento lexicográfico de los principios es necesario para la resolución racional de los conflictos entre ellos. Por otra parte, tienen razón tanto Diego Gracia como Gert, Culver y Clouser cuando insisten en la necesidad de una teoría de fondo que fundamente racionalmente la fuerza vinculante del orden moral. El problema que se nos plantea ahora es la búsqueda de esa teoría. Algunos, como Engelhardt, nos dirían que es una tarea imposible en el politeísmo de la posmodernidad.

Otros como Gracia y como Gert y sus colaboradores son más optimistas. Pero la cuestión sobre la fundamentación última de la moralidad la dejamos abierta en este artículo, que ha tenido el propósito, mucho más modesto, de exponer los famosos "principios de la bioética" (o el así llamado "mantra de Georgetown"), asomándose también a la discusión crítica en torno a los mismos, que está todavía viva en el debate sobre los fundamentos teóricos de la bioética.

## RESUMEN

*Este artículo presenta los principios de la bioética siguiendo su ya clásica formulación en la más reciente edición de la obra de Beauchamp y Childress, **Principles of Biomedical Ethics** (1994): respeto por la autonomía, no maleficencia, beneficencia y justicia. Después de una breve introducción histórica, se examina el contenido de cada uno de los principios en la propuesta de Beauchamp y Childress. Los principios son normas generales que orientan nuestras acciones, pero no nos dicen lo que hay que hacer en cada situación concreta. Por eso los principios tienen que ser especificados. Los cuatro principios son vinculantes prima facie. Es decir, cada uno de ellos nos obliga, a no ser que entre en conflicto con otro deber moral de igual o mayor peso en la situación concreta. Los conflictos entre los principios especificados se resuelven a través de la ponderación. La ponderación es un proceso de deliberación racional para determinar qué obligaciones morales prevalecen en la situación concreta. El paradigma de la bioética basada en los principios ha recibido muchas críticas. Nuestro trabajo examina principalmente la propuesta de un ordenamiento jerárquico de los principios que presenta D. Gracia. También se examina la propuesta de Gert, Culver y Clouser como una alternativa teórica al paradigma principialista.*

## REFERENCIAS

1. Cf. SPICER C. M., Introduction: *Kennedy Institute of Ethics Journal* 5 (1995) vii; JONSEN A. R. y TOULMIN S., *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley, University of California Press, 1988, 16-19. De ahora nos referiremos a esta National Commission for the Protection of Humans Subjects of Biomedical and Behavioral Research simplemente como Comisión o Comisión Nacional.
2. "To be sure, this report came late in the National Commission's deliberations, after much of the work on problem areas had been completed ..., and it may have been motivated in part by the legislative mandate to identify the ethical principles that should govern research involving human subjects. But another plausible interpretation is that these general principles were already embedded in the Commission's agreements about problem areas ... and that the Belmont Report simply articulated these principles with greater clarity." (CHILDRESS J. F., *Principles-Oriented Bioethics ...*, 85.) Childress responde así a los planteamientos de JONSON A. R. y TOULMIN S., *The Abuse ...*, 16-20.
3. GRACIA D., Cuestión de principios, en FEITO L. (Ed.), *Estudios de bioética*, Madrid, Dykinson, 1997, 20.
4. *Principles*, Capt. 3, 120-188.
5. *Principles*, 120.
6. *Principles*, 120-121.
7. La distinción entre "libertad interna" y "libertad externa" es mía. El original inglés usa liberty y agency (*Principles* 121).
8. *Principles*, 121-125.
9. Los autores discuten el concepto de intención en el capítulo dedicado a la no-maleficencia: *Principles*, 208-210.
10. *Principles*, Capt. 4, 189-258.
11. GRACIA D., *Fundamentos de bioética*, Madrid, Eudema, 1989, 46.
12. GRACIA D., *Primum non nocere. El principio de no-maleficencia como fundamento de la ética médica*, Madrid, *Real Academia Nacional de Medicina*, 1991.

13. *Principles*, Capt. 5, 259-325.
14. Si las obligaciones de beneficencia fuesen ilimitadas sería difícil, quizá, justificar la inversión de tiempo y dinero en el estudio de la bioética, cuando hay seres humanos que no tienen suficiente comida. ¿Cómo puedo justificar el dinero invertido en libros de filosofía? A lo mejor se podría apuntar que, a largo plazo, mi dedicación al estudio contribuye más al bien común que la inversión de mi tiempo y recursos en el servicio directo a los pobres. Sin embargo, difícilmente se podría justificar que yo invirtiese mi dinero en libros de bioética sacrificando, por ejemplo, la alimentación de mis hijos. Aquí se ve con claridad la diferencia entre la beneficencia general y la específica.
15. *Principles*, 266.
16. *Principles*, Capt. 6, 326-394.
17. Estos son los ejemplos enumerados por Beauchamp y Childress, pero es claro que se podrían añadir otros, como: a cada uno según su estirpe, según su nacionalidad, según su capacidad para pagar, su preparación académica, etc.
18. *Principles*, 28-32.
19. *Principles*, 33-37.
20. ROSS W. D., *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press, 1930. Existe traducción española: *Lo correcto y lo bueno*, Salamanca, *Sígueme*, 1994.
21. CLOUSER K. D. y GERT B., *A Critique of Principlism: The Journal of Medicine and Philosophy* 15 (1990), 219-236.
22. Para una visión de conjunto del debate Cf. DU BOSE E. R., HAMEL R. y O'CONNELL L. J. (Eds.), *A Matter of Principles*, Ferment in U. S. Bioethics, Valley Forge, *Trinity Press International*, 1994.
23. Me baso sobre todo en su más reciente libro: GERT B., CULVER C. M. y CLOUSER K. D., *Bioethics. A Return to Fundamentals*, New York, Oxford University Press, 1997. En la elaboración de este artículo he usado también el artículo de CLOUSER K. D., *Common Morality as an Alternative to Principlism: Kennedy Institute of Ethics Journal* 5 (1995) 219-236.

24. WILDES K. W., Principles, Rules, Duties, and Babel: Bioethics in the Face of Posmodernity: *The Journal of Medicine and Philosophy* 17 (1992) 483.
25. Ibídem.
26. GERT B., CULVER C. M. y CLOUSER K. D., Bioethics ..., 72. Los autores citan la *recensión hecha por Ezekiel Emanuel a la cuarta edición de Principles: The Beginning of the End of Principlism: Hastings Center Report* 25 (1995) 37-38, cita 3, p. 91.
27. GERT B., CLULVER C. M. y CLOUSER K. D., *Bioethics...*, 75-86.
28. Sobre la especificación Cf. *ib.*, 88-91.
29. GRACIA D., *Cuestión ...*, 21-29.
30. *ib.*, 35-38.
31. ENGELHARDT H. T., *The Foundations of Bioethics, New York, Oxford University Press, 1996, 56-59.*
32. GRACIA D., *Cuestión ...*, 34-41.
33. GERT B., CULVER C. M. y CLOUSER K. D., *Bioethics ...*, 1-69. Más condensado en CLOUSER K. D., *Common Morality ...*, especialmente 226-233.