



UCA

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

Biblioteca Digital



Lukac de Stier, María L.

Respuesta virtuosa del personalismo ontológico a la bioética principista

Vida y Ética. Año 11, N° 1, Junio 2010

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

LUKAC de STIER, María L., “Respuesta virtuosa del personalismo ontológico a la bioética principista”, *Vida y Ética*, año 11, n° 1, Buenos Aires, (junio, 2010).

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/respuesta-personalismo-ontologico-bioetica.pdf>

Se recomienda ingresar la fecha de consulta entre corchetes, al final de la cita Ej: [Fecha de acceso octubre 9, 2001].

RESPUESTA VIRTUOSA DEL PERSONALISMO ONTOLÓGICO A LA BIOÉTICA PRINCIPISTA

Dra. María L. Lukac de Stier

- Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA)
- Profesora Titular Ordinaria de Filosofía de grado en la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Facultad de Psicología y Educación, y de posgrado en Instituto de Ciencias Políticas e Instituto de Bioética (UCA)
- Ha sido profesora visitante en varias universidades europeas y norteamericanas
- Profesora Honoraria de la Universidad Autónoma de Guadalajara (México)
- Colaboradora extranjera del Centre Thomas Hobbes de la Université Paris Descartes (Sorbonne)
- Miembro de la *International Hobbes Association*
- Actualmente se desempeña como investigadora independiente del CONICET
- Directora de la Especialización en Filosofía Política de la Universidad Católica de Santa Fe
- Presidenta de la Asociación de Estudios Hobbesianos de la Argentina
- Tesorera de la Sociedad Tomista Argentina
- Miembro Correspondiente de la *Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino*
- Miembro Fundador del Consejo Académico de Ética en Medicina, dependiente de la Academia Nacional de Medicina
- Miembro del Instituto de Bioética de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Jurídicas
- Miembro de Número de la Academia del Plata
- Miembro titular del Comité de Ética Independiente (CEI) y del Comité de Revisión Institucional (CRI) del Instituto de Bioética, Facultad de Ciencias Médicas (UCA)
- Entre sus publicaciones se destacan *Neomarxismo Yugoslavo, Aspectos doctrinarios* (1981), *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes* (1999), *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes* (compiladora, 2008)
- Ha colaborado en catorce volúmenes colectivos y ha escrito cerca de un centenar de artículos de su especialidad en revistas filosóficas argentinas y extranjeras.

Palabras clave

- Personalismo ontológico
- Ética de las virtudes
- Virtudes cardinales

Key words

- Ontological Personalism
- Ethic of virtues
- Cardinal virtues

RESUMEN

Este trabajo intenta presentar una respuesta desde el Personalismo ontológico a la Bioética principista, fundándose en una ética de las virtudes que apela a la clásica noción de virtud moral como hábito operativo bueno que hace buena la obra y bueno al que obra. Se analizan así, antropológica y éticamente, las virtudes de la prudencia, de la justicia, de la fortaleza y de la templanza, mostrando la aplicación de cada una de ellas al campo bioético.

ABSTRACT

This work attempts to present a response to Principled bioethics from an ontological personalist approach, based on an ethic of virtues which resorts to the classical notion of moral virtue as a good operating habit which makes man good and which makes him do his work well. Thus, the virtues of Prudence, Justice and Temperance are anthropologically and ethically analyzed and their applications in the field of bioethics are shown.

En varios trabajos previos hemos hecho el análisis de los famosos "principios" de la Bioética anglo-sajona, [1] también denominada Bioética procedimental, oponiendo a este principismo las corrientes personalistas que surgieron mayormente en Europa. También hemos señalado las diferencias entre los diversos tipos de personalismo, estableciendo que sólo el Personalismo ontológicamente fundado puede dar respuesta, desde una "cultura de la vida", a las cuestiones bioéticas más comprometidas. [2]

Ahora intentaremos analizar los tipos de conducta que propone el Personalismo ontológico como respuesta concreta que los agentes bioéticos involucrados pueden oponer frente a los principios bioéticos anglo-sajones. Hemos denominado esta respuesta como "virtuosa" porque apelaremos a la clásica noción de virtud moral como hábito operativo bueno que hace buena la obra y bueno al que obra. Incluso en el ámbito anglo-sajón han surgido pensadores que tienden a revalorar la así llamada "ética de las virtudes", con-

[1] LUKAC DE STIER, María L., "El humanismo personalista en Bioética", AA.VV., *L'umanesimo cristiano nel III Millennio: La prospettiva di Tommaso d'Aquino. Atti del Congresso Internazionale della Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis e Società Internazionale Tommaso d'Aquino*, vol. II, Vaticano, 2005, pp. 761-771.

[2] LUKAC DE STIER, María L., "Fundamentos filosóficos de la Bioética contemporánea", *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas*, t. XXXIV, Parte II-Institutos, Buenos Aires, 2008, pp. 17-41.

siderada como contrapuesta, o por los menos prioritaria, con respecto a la "ética de los principios". [3]

Si el modelo bioético personalista centra su objetivo en el respeto de la persona humana y su dignidad, sobrenaturalmente fundada en ser imagen y semejanza de Dios, naturalmente fundada en ser una racionalidad subsistente, único ser capaz de reflexión y de autodeterminación, importará sobremanera aceptar que el hombre es un ser imperfecto y perfecto a la vez. Esto implica que durante toda su vida, por su inteligencia y voluntad libres, se oriente a perfeccionar su naturaleza buscando la plenitud en el ser, que lo haga más sabio y mejor persona, a la vez que desarrolle, armónicamente, todas sus potencialidades. Esta tendencia a la plenitud se concreta, cotidianamente, por el ordenamiento de todos y cada uno de los actos deliberados y libres al fin último del hombre que es, subjetivamente, su perfección y, objetivamente, la felicidad o bienaventuranza.

Probablemente, quien lea estas líneas, puede pensar que si bien nuestros actos cotidianos pueden ser deliberados y

libres, no siempre los ordenamos, conscientemente a nuestro fin último. Sin embargo, tal ordenamiento está implícito en la teleología que gobierna nuestra vida, pues hagamos lo que hagamos, nuestros actos o bien nos acercan al fin último y esto los constituye en actos rectos o moralmente buenos que nos perfeccionan, o bien nos alejan del fin último y esto los constituye en actos viciados o moralmente malos que nos defecionan. Recuérdense que los dos polos sobre los que se funda la Bioética personalista, tal como lo enseña Sgreccia, son el Personalismo y la Teleología. [4]

Ahora bien, la rectitud de los actos humanos no puede lograrse en forma constante sin el ejercicio de las virtudes morales que inclinan la voluntad habitualmente al bien, porque el obrar bien no surge, necesariamente, del conocimiento puramente teórico sino que requiere una buena disposición acerca de los fines. No basta el proceso lógico de la inteligencia a partir de los primeros principios morales captados por la sindéresis, sino que se necesita de una voluntad inclinada habitualmente al bien por las virtudes morales.

[3] PELLEGRINO, E. D. y THOMASMA, D. C., *Virtues in Medical Practice*, Nueva York, OUP, 1993; PELLEGRINO, E. D., "A Philosophical Sources of Medical Morality", *J. Med. Phil.*, 4/1, (1977), pp. 1-7; PALAZZANI, L., "Bioetica dei principi e bioetica delle virtù. Il dibattito attuale negli Stati Uniti", *Medicina e Morale*, n. 1, (1992), pp. 59-86.

[4] SGRECCIA, E., *Manual de Bioética*, t. 1, Madrid, BAC, 2009, p. 75.

Es necesario, por lo tanto, proponer el ejercicio de las virtudes cardinales para perfeccionar tanto la inteligencia como la voluntad del hombre en orden a lograr un recto vivir, que en eso consiste la vida moral.

En síntesis, la inteligencia debe ser perfeccionada por la **prudencia** para que incline, habitualmente, la inteligencia práctica al juicio verdadero. La voluntad debe ser perfeccionada por las virtudes morales, a saber: la **justicia**, la **fortaleza** y la **templanza**. Por la justicia, para que la voluntad no sólo busque su propio bien individual, sino que obre conforme al bien de la sociedad, y el hombre pueda habitualmente renunciar a sus propios intereses frente al bien común. Por la fortaleza, para que la voluntad se robustezca y busque habitualmente, con constancia y sin decaimiento, el bien honesto. Por la templanza, para que la voluntad regule el apetito sensitivo y domine la concupiscencia.

Hasta aquí, sintéticamente, hemos señalado la función de las virtudes en

orden al perfeccionamiento de todo hombre. Cabe ahora analizar el posible aporte de cada una de estas virtudes cardinales ejercitadas en la práctica médica, de modo tal que puedan constituir propuestas válidas como soluciones prescriptivas, para así dar cumplimiento a uno de los objetivos de la Bioética personalista.

Pero antes de entrar en el análisis de cada una de estas virtudes conviene recordar la noción de virtud, como hábito operativo [5] que perfecciona las potencias espirituales para que siempre obren bien. Este hábito se adquiere por la repetición de actos [6] que da como resultado la facilidad y permanencia con respecto a la verdad y al bien.

Pasemos ahora a la consideración de la primera de las virtudes cardinales: la prudencia. Ésta se define como la *recta ratio agibilium*, es decir, la recta razón en el obrar. [7] La prudencia es virtud intelectual porque sus actos perfeccionan el entendimiento, [8] pero no tiene por finalidad el puro conocer, sino el conocer

[5] Cfr. DE AQUINO, Tomás, *Summa Theologiae*, [S. Th.], I-II, q. 55, a 2, c: "Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis, ad agere. Et ideo de ratione virtutis humanae est quod sit habitus operativus".

[6] Cfr. ibid., q. 51 a 2, c: "Nam omne quod patitur et movetur ab alio disponitur per actum agentis: unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus"; S. Th., I-II, q. 51, a. 3, c: "Habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos".

[7] Cfr. ibid., q. 57, a 4, c: "Et ideo ad prudentiam quae est recta ratio agibilium, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines: quod quidem est per appetitum rectum".

[8] Cfr. ibid., q. 58, a. 3, ad 1: "Prudentia, secundum essentiam suam, est intellectualis virtus. Sed secundum materiam, convenit cum virtutibus moralibus; est enim recta ratio agibilium".

para obrar bien. El prudente debe conocer tanto los primeros principios universales, que obtiene por la sindéresis, combatiendo así la ignorancia, como las realidades concretas, el aquí y el ahora en el que debe aplicar esos principios, venciendo así la necesidad.

Analícemos la importancia de esta virtud en la práctica médica. En la medida que el profesional esté convencido de que no hay enfermedades sino enfermos, la prudencia le permitirá tratar cada caso tomando en cuenta la realidad bio-psíquica integral del paciente, de su medio, de sus posibilidades sociales, familiares y económicas. La aplicación de los conocimientos y técnicas más avanzadas deberá concretarlas el profesional respetando el aquí y el ahora del paciente.

La verdadera prudencia es el arte de gobernarse a sí mismo, obrando bien conforme a una elección recta y no sólo por impulsos o pasiones. [9] La virtud de la prudencia perfecciona al hombre en orden a **deliberar** y **elegir** los medios que conducen rectamente a su fin último. [10] En el campo médico es fundamental

evaluar la prudencia con la que el profesional elige los medios que conducen al fin, sea éste restituir la salud o lograr la mejor calidad de vida posible para su paciente. Y en esta elección es fundamental que el médico proceda racionalmente y con una voluntad educada de modo tal que pueda evitar que lo dominen pasiones que pueden acecharlo, como la búsqueda de fama, la pretensión de infalibilidad o el sentimiento de omnipotencia. También, la conducta prudente podrá alejarlo del encarnizamiento terapéutico, una de las deformaciones más frecuentes de la medicina contemporánea.

En cuanto a la relación de la prudencia con las otras virtudes cardinales, debemos recordar que la prudencia es **causa, medida y forma** de las virtudes morales. Todas ellas dependen de la prudencia. Es "causa" porque participa intrínsecamente, por la deliberación, en todo acto virtuoso. No le señala a la virtud los fines pero sí los medios. Es "medida" porque el "justo medio" en que consiste la virtud es determinado por la razón recta (*recta ratio*). Y es "forma", o

[9] Cfr. *ibid.*, q. 57, a. 5, c: "Bene vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat: ut scilicet, secundum electionem rectum operetur, non solum ex impetu aut passione".

[10] *Íd.*: "Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis; quia consilium et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem. Et haec virtus est prudentia".

informa, porque imprime en cada virtud el medio de la razón. Aplicando esto al proceder médico, podemos afirmar que la conducta prudente será también causa de todo acto justo, adecuado a la patología y situación personal del paciente, establecerá el justo medio para la terapia adecuada y constituirá la forma para que el paciente asuma de modo racional su situación.

Pasemos, ahora, a la primera de las virtudes morales: la justicia. Es el hábito según el cual cada persona, con constante y perpetua voluntad da a cada uno lo suyo, lo debido. [11] Esto supone que algo es propio de alguien, por lo tanto, la justicia presupone y reconoce derechos, [12] y reconoce al otro como "otro", merecedor de mi respeto. El sujeto de la justicia es la voluntad porque perfecciona a ésta. A diferencia de las otras virtudes morales, rectifica las operaciones exteriores, es decir, contempla los deberes para con el prójimo, que a su vez tiene ciertos derechos. Es, por tanto, la virtud del **buen ciudadano**, pues mientras otras virtudes morales persiguen el bien de cada individuo particular, la justicia se orienta al bien de los demás.

Aplicando esta virtud al campo bioético nos conduce a la obligación de

igualdad en los tratamientos, a la distribución equitativa de los servicios de salud de la comunidad. La justicia es el principio rector para decidir a qué individuos adjudicar determinadas terapias o tecnología médica escasa o costosa. Y es, precisamente, el comportamiento virtuoso el que evitará reducir un verdadero tema de justicia a la ecuación utilitarista costo-beneficio propio de la Bioética principista, con el agravante que tal ecuación es reductivamente considerada desde el mero interés económico. Aquí, precisamente, cabe aclarar que de todos los principios postulados por la Bioética anglo-sajona, éste es el que menos razones ofrece para ser objetado, pues, indudablemente, todo tema bioético entraña una cuestión de justicia. Sin embargo, debemos plantear una observación relativa a la denominación, en el sentido de que no es suficientemente precisa.

El principio trata, restrictivamente, de la justicia distributiva o justicia social, vale decir, que de las tres formas tradicionales de la justicia, la conmutativa (de los individuos entre sí), la distributiva (del todo social con los individuos) y la legal (de los individuos con el todo social), el principio bioético se restringe a una sola, por importante que ésta sea. Ciertamente, la justicia social es sólo una

[11] *Ibid.*, II-II, q. 58, a. 11, c: "Proprius actus iustitiae nihil est aliud quam reddere unicuique quod suum est".

[12] *Ibid.*, q. 58, a. 1, c: "Iustitiae est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit".

parte porque, en un sentido amplio, el principio de justicia, más allá de la Bioética anglo-sajona, tiene un ámbito mucho más extenso, e incluso comprende la problemática relativa a los principios de beneficencia y de no-maleficencia. Por ejemplo, respetar la integridad del prójimo es deber de justicia. También lo es no dañar al sujeto de experimentación o no destruir embriones humanos, etc.

El sentido restrictivo de justicia tiene su fundamento filosófico remoto en Thomas Hobbes, filósofo contractualista del siglo XVI, para quien "la ética igual que la política (esto es la ciencia de lo justo e injusto, la igualdad y la desigualdad) pueden ser demostradas *a priori*, porque nosotros mismos hacemos los principios, esto es, las causas de la justicia (es decir, la ley y los pactos), de donde es sabido qué es la justicia e igualdad, y sus opuestos la injusticia y desigualdad. Pues antes de que los pactos y leyes fueran redactados ni la justicia, ni la injusticia, ni el bien público, ni el mal público, eran naturales entre los hombres más que lo que lo eran entre las bestias". [13]

El fundamento próximo se encuentra en las filosofías de Rawls (1921-2002) y Nozick (1938-2002), dos filósofos liberales de formación analítica que tienen sus raíces en el utilitarismo y el contractualismo, optando Rawls por el *consecuencialismo* y Nozick por el *procedimentalismo*. Se califica como consecuencialista aquella postura que determina sustantivamente un resultado al que debe llegar cualquier sociedad que quiera merecer la clasificación de justa; y por procedimentalista, aquella postura que define un conjunto de derechos y llama justa a cualquier sociedad que respete esos derechos, sean cuales fueren las consecuencias obtenidas del respeto de los mismos. [14] Precisamente, frente a este tipo de éticas que podríamos englobar en una denominación más amplia, que contiene a ambas, como ética por acuerdo o ética por consenso, [15] surge en el mismo Estados Unidos, una reacción que propone volver a la ética de la virtudes de raigambre aristotélica, cuyo principal exponente es Alasdair MacIntyre, [16] por entender que este tipo de ética se funda en el reconocimiento de valores y bienes abso-

[13] HOBBS, Thomas, *De Homine*, O. L. II, edición Molesworth *Opera Philosophica Latina (O. L.)*, Londres 1839-1845, 2º ed., Scientia Verlag, 1966, p. 94.

[14] Para una ampliación referida al pensamiento de Rawls y Nozick, ver LUKAC DE STIER, María L., "Fundamentos filosóficos de la Bioética contemporánea", op. cit.

[15] Véase GAUTHIER, David, *La moral por acuerdo*, Alcira Bixio (trad.), Barcelona, Gedisa, 1994.

[16] Véase, MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1981; *Whose Justice? Which Rationality?*, London, Duckworth, 1988.

lutos, lo que hoy día el filósofo australiano John Finnis, profesor de Oxford, llama "absolutos morales". [17]

Volviendo al terreno bioético, practicar virtuosamente el principio de justicia, también supone reconocer al otro, el paciente, los familiares del mismo, los demás agentes bioéticos, en su alteridad y sus derechos personales, para superar la reducción que habitualmente se da al considerar este principio desde la sola perspectiva económica del costo-beneficio. También ha de considerarse que la virtud sólo se logra si se practica integralmente la justicia y no sólo una de sus formas.

Es conveniente, antes de pasar a la consideración de otra de las virtudes morales, reconocer la superioridad y los límites de la justicia. Entre las virtudes que reciben la denominación de morales, es la justicia la que tiene primacía, pues el hombre que más estrictamente merece ser llamado **bueno** es el hombre **justo**. Esta denominación aparece ya usada en el Antiguo Testamento como equivalente de **hombre santo**. La superioridad de la justicia se explica también por ser difusora del Bien, y por residir como en su sujeto en la parte más noble del alma: el **apetito espiritual** o **voluntad**.

En cierto sentido el límite de la justicia lo determina el estar dispuesto a dar lo que no se está obligado. Ejemplos de esto son: la **afabilidad**, la **alegría** para con los otros y, fundamentalmente, la **misericordia**. Tomás de Aquino sostiene que "la justicia sin misericordia es crueldad" (*In Matth.* 5, 2).

Aquí también, tenemos elementos muy valiosos para nuestra respuesta virtuosa. En el ámbito médico y bioético, la afabilidad de los agentes involucrados, su alegría, puede ser un ejemplo de vida para los pacientes, que comprenden en ese instante que para los profesionales no son, solamente, objeto de su obligación, sino el otro, el prójimo, que necesita ayuda. Al diagnosticar y medicar, la afabilidad y alegría engendran confianza y esperanza en el paciente, que por empatía con los agentes bioéticos asumirá su problema encontrando un sentido a su sufrimiento. Finalmente, la misericordia frente al dolor humano, aportará ese "plus" de compromiso personal del profesional con su paciente y actuará como "barrera virtuosa" frente al encarnizamiento terapéutico.

Volvamos, ahora, a nociones generales del actuar virtuoso en orden a establecer el marco adecuado para el

[17] FINNIS, John, *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*, Washington, Catholic University of America Press, 1991.

tratamiento de las virtudes de la fortaleza y de la templanza. Es propio de la virtud humana el hacer que el hombre y sus obras se sometan a la razón. Tomás de Aquino nos dice que esto puede suceder de tres modos. Primeramente, en cuanto que la razón misma es rectificadora, y tal rectificación proviene de las virtudes intelectuales. En segundo lugar, en cuanto que la rectitud de la razón se aplica a las cosas humanas y esto es tarea de la justicia. En tercer término, finalmente, en cuanto se apartan los obstáculos que impiden esa rectitud. [18] Existe una doble clase de obstáculos que impiden a la voluntad humana someterse a la rectitud de la razón. Una de ellas consiste en aquella atracción del objeto deleitable que implica alejamiento de lo exigido por la recta razón. Esta clase de impedimentos es evitada por la templanza. El otro tipo de obstáculos es el que aleja a la voluntad del orden de la razón por la inminencia de dificultades y peligros que atemorizan al hombre apartándolo de la búsqueda del bien. Para quitar este tipo de obstáculos se necesita de la fortaleza.

Pasemos, entonces, a considerar la fortaleza como la virtud del bien arduo. El

término "fortaleza" puede tomarse en dos sentidos. Uno, por el que implica la firmeza de ánimo en general, y así es condición necesaria de toda virtud, porque como sostiene Aristóteles, para que haya virtud es necesario obrar firme y constantemente. [19] En el segundo sentido significa la especial firmeza para resistir y rechazar todos los peligros graves en los cuales es difícil mantener la rectitud. De hecho esta virtud supone la debilidad y vulnerabilidad de la naturaleza humana. Tiene como sujeto al irascible que le da al hombre la fuerza para luchar contra cualquier pasión adversa al fin último, y le da firmeza frente a los peligros de muerte. Dispone a la voluntad frente a lo que es conforme a la razón contra los asaltos de las pasiones y fatigas de los trabajos. [20] Siendo una virtud, le es propio tender siempre al bien; luego el hombre debe enfrentar aún los peligros de muerte por conseguir un bien. El ejemplo supremo de esto es el martirio. [21] Para no ser malentendido como un gesto de bravuconería, diremos que la fortaleza no es virtud sin la prudencia y sin ponerse al servicio de la justicia. Tomás de Aquino nos dice, con gran sabiduría: "El hombre no pone su vida en peligro de muerte más

[18] DE AQUINO, Tomás, *S. Th.* II-II, q. 123, a. 1, c.

[19] ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, II, c. 4, n. 3 (1105a32).

[20] DE AQUINO, Tomás, *S. Th.* II-II, q. 123, a. 3, c: "Et ideo fortitudo principaliter est circa timores rerum difficilium, quae retrahere possunt voluntatem a sequela rationis".

[21] *Ibid.*, a. 5, c y ad 1.

que cuando se trata de conservar la justicia. De ahí que la dignidad de la fortaleza sea una dignidad que depende de la virtud anterior". [22]

Ahora bien, lo propio de la virtud de fortaleza es eliminar los obstáculos que apartan la voluntad de la dirección de la razón. El apartarse de algo difícil es propio del temor que implica el alejamiento de un mal difícil de vencer. Por esto, la fortaleza se ocupa, principalmente, de ese temor de las cosas difíciles que pueden impedir que la voluntad obedezca a la razón. No obstante, su objeto propio no se reduce sólo a resistir el impacto de las dificultades, conteniendo el temor, sino también atacando con moderación ciertos peligros para apartarlos, lo que es propio de la audacia. En función de este doble objeto, el Aquinate afirma que "la fortaleza es acerca de los temores y audacias, reprimiendo aquéllos y moderando éstas". [23]

Si aplicamos lo dicho hasta aquí al terreno bioético, inmediatamente surgirá en nuestra reflexión la importancia del cultivo de esta virtud de parte de todos los agentes involucrados en un problema bioético, tanto los profesionales, como los pacientes y sus familiares, ya que las dificultades propias de las enfermedades,

del inicio y del final de la vida, así como la inminencia de la muerte, producen lógicos temores en quien lo sufre directamente, pero también en quien acompaña ese sufrimiento o quien debe ayudar a superarlo desde su diagnóstico y tratamiento. Ciertamente, el ejercicio de esta virtud puede ser diverso de acuerdo al agente bioético del que se trate. Generalmente, en los pacientes y familiares la fortaleza será imprescindible para reprimir los temores, si bien de algún modo también estarán presentes la audacia y la cólera, como actos del irascible, ordenados a luchar contra la enfermedad y apartar en la medida de lo posible, los peligros de la muerte inminente. No obstante, la moderación de la audacia correspondería, principalmente, a los profesionales que atienden el problema para evitar caer en encarnizamiento terapéutico, llevados por una praxis médica imprudente o soberbia. Otro vicio a evitar, por parte de los profesionales de la salud, será la frialdad e indiferencia frente al dolor o sufrimiento del paciente y sus familiares a partir de una falsa noción de fortaleza, ya que la raíz de la verdadera fortaleza es el amor. Por esto mismo, san Agustín, sabiamente, afirma que la fortaleza es amor que soporta fácilmente todo por el objeto amado. [24] Si bien no es habitual, tam-

[22] *Ibid.*, a. 12, ad 3.

[23] *Ibid.*, a. 3, c.

[24] DE HIPONA, Agustín, *De moribus Eccl.*, L I, c.15.

bién en los profesionales pueden aparecer temores que hay que reprimir: temor al contagio de ciertas enfermedades, temor frente a una intervención complicada, temor frente a la propia muerte. Por acostumbrados que estén a lidiar, desde lo profesional, con males como la enfermedad, la discapacidad, la invalidez y la muerte, cuando cualquiera de ellas se proyecte sobre su propia persona provocará lógicos temores que solamente el fuerte podrá reprimir, a la vez que podrá moderar la audacia.

También habrá que tener en cuenta que la fortaleza tiene como acto principal el soportar cosas que naturalmente producen tristeza, como pueden ser los sufrimientos corpóreos o las pérdidas de seres queridos. Y, como acertadamente afirma el Aquinate, con ese realismo digno de admiración, "el dolor sensible del cuerpo impide al alma sentir el placer de la virtud", [25] no será el enfermo, desde su sufrimiento, el que pueda experimentar de inmediato el valor de la fortaleza, pero ayudado por la actitud fuerte de sus médicos, del personal sanitario, de los acompañantes terapéuticos,

de sus familiares, podrá sobreponerse a la tristeza natural de sus padecimientos, recuperando la esperanza y logrando que su razón no sea absorbida por el dolor corporal. Este logro lo convierte en un "hombre fuerte", en el que la tristeza del alma es superada por la virtud. Si además, asistido por la gracia divina, puede unir su sufrimiento a la Pasión de Cristo, su dolor adquirirá un sentido trascendente que mutará la tristeza en gozo, por hacerlo participe de la redención. [26]

Llegamos así a la cuarta de las virtudes cardinales, la templanza, que es la moderación y la medida en el apetito sensible. [27] Es la virtud que domina y ordena las pasiones, permitiendo a la voluntad abstenerse fácilmente de lo deleitable opuesto al bien moral. Tiene como sujeto al apetito concupiscible. Es propio de toda virtud moral, como sostiene Tomás de Aquino, conservar el bien de la razón contra las pasiones que lo atacan. Este ataque puede darse de dos formas: en cuanto que el apetito sensitivo persigue los bienes corporales o sensibles y en cuanto que rehuye los males de ese mismo orden. La virtud que corrige

[25] Cfr. DE AQUINO, Tomás, *S. Th.*, II-II, q. 123, a. 8, c.

[26] Cfr. JUAN PABLO II, *Carta Apostólica "Salvifici doloris" sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano*, 11 de febrero de 1984, n. 19: "... todo hombre, en su sufrimiento, puede hacerse también participe del sufrimiento redentor de Cristo".

[27] DE AQUINO, Tomás, *S. Th.* II-II, q. 141, a. 2, c: "Temperantia retrahit ab his quae contra rationem appetitum alliciunt". Cfr. *id.*, a. 3.

esto último, acabamos de ver, es la fortaleza. Con respecto a la primera forma hemos de decir que el apetito sensitivo se opone a la razón por falta de medida. En verdad, los bienes sensibles y corporales en sí mismos no se oponen a la razón, sino más bien se subordinan a ella, que los utiliza como instrumentos en orden a la consecución del propio fin. Esos mismos bienes se oponen a la razón, sólo cuando el apetito sensitivo tiende desordenadamente a ellos, en forma desmesurada. Precisamente, para ordenar esa tendencia y poner medida se necesita de la templanza, cuya tarea principal apunta a la moderación de los deseos y placeres, pero también se ocupa de la tristeza producida por la ausencia de tales bienes. [28]

En cuanto a la jerarquía que la templanza ocupa dentro de las virtudes cardinales, es la última, sigue a la fortaleza, pues no es en sí la realización del bien. *Per se*, sólo la prudencia y la justicia (además de las virtudes teologales) producen el bien en el hombre. La moderación, la medida y la castidad no son la perfección del hombre sino que crean los presupuestos necesarios para la realización en el hombre del bien y para su

orientación al fin específico, porque mantienen y defienden el orden natural dentro del sujeto humano. [29]

La templanza es la disposición del alma que modera cualquier pasión u operación de modo que no exceda el debido límite, luego no sólo es freno de la concupiscencia y de la lujuria, sino también señorío sobre el dolor, humildad frente a los honores y gloria de este mundo, aceptación de la *creatureidad* frente a la "omnipotencia" de la ciencia contemporánea, continencia del espíritu frente a la "*curiositas*", [30] etc. Es en este último sentido que, principalmente, la templanza es parte de la respuesta virtuosa que propone el Personalismo ontológico, si bien en tanto freno de la concupiscencia también incide en temas bioéticos como el de la salud reproductiva, la planificación familiar natural, el rechazo de las relaciones homosexuales y lésbicas, etc. Particularmente, nos interesa el señorío sobre el dolor que supone una tarea conjunta de la fortaleza y de la templanza, pues hemos dicho que esta última también se ocupa de la tristeza que procede de la carencia de placeres. Pensemos en la renuncia que los pacientes, según los casos, deben hacer de cier-

[28] Cfr. *ibíd.*, a. 3, c.

[29] Cfr. *ibíd.*, a. 6, c.

[30] Cfr. *ibíd.*, q. 167, a. 1, c. Sto. Tomás presenta a la "*curiositas*" como el vicio al que se opone la "*studiositas*". Ver: *ibíd.*, q. 166, a. 1, c.

tos placeres sensibles como pueden ser la comida y la bebida, en aras de recuperar o de mantener su salud. Naturalmente, la carencia de esos bienes produce una tristeza de ánimo en el paciente que, en la medida que esté asistido por ambas virtudes -fortaleza y templanza-, logrará superar este estado que, ciertamente, no contribuye a su recuperación. Si, por otra parte, nos concentramos en los pacientes que están en el final de sus vidas, donde las pasiones naturalmente se aquietan, también descubriremos cierta tristeza procedente, por un lado, del vislumbrar la cercanía de la muerte, y por otro, del tomar conciencia que los bienes sensibles ya no les causan el placer que les producían en su juventud. Para alejar, aunque sea parcial y momentáneamente, esa tristeza también necesitarán de la tarea conjunta de la fortaleza y la templanza.

Volvemos a repetir lo dicho con respecto a la virtud de fortaleza. El ejercicio de la templanza puede ser diverso de acuerdo al agente bioético del que se trate. Así, el ejercicio de la templanza en los profesionales de la salud consistirá más bien en moderar sus deseos frente a los honores y glorias de este mundo,

logrando así una actitud humilde, de servicio al sufriente. La templanza, también, moderará ese deseo de sentirse omnipotente, dueño de la vida y de la muerte, restos de nuestra naturaleza caída por el pecado original de querer ser como Dios. Sólo la virtud de la templanza logra frenar la soberbia y permite aceptar nuestra *creatureidad* frente al progreso científico-técnico que inclina la ciencia contemporánea a buscar un desarrollo ilimitado, que se mueva y opere más allá del bien y del mal.

Finalizamos esta propuesta desde el Personalismo bioético, ontológicamente fundado, concluyendo que la conducta ética médica adecuada debe centrarse en los valores asumidos, principalmente la defensa de la vida, el hipocrático *primum non nocere* y en la vivencia de las cuatro virtudes cardinales a las que hemos aludido, porque sobre ellas se apoyan firmemente todas las demás virtudes, y, en torno a ellas puede construirse un modelo bioético que, a través del método triangular, [31] integre armónicamente los avances de la ciencia, sin desnaturalizar su objeto, con la Antropología y la Filosofía Moral.

[31] Cfr. SGRECCIA, E, *Manual de Bioética*, op. cit., pp. 73-75.