



SUMARIO

TEMA DEL DIA

Pág.

LA INTEGRIDAD MORAL

1

Camps V.

PENSAMIENTO ACTUAL

LA RESILIENCIA EMOCIONAL, CLAVE PARA PREVENIR EL BURNOUT

18

Peguero E, Molero Arcos A, Borrell i Carrió F.

EL NOMBRE EN LA RELACIÓN MÉDICO-PACIENTE

34

Torres Jiménez JI.

ARTE, SALUD Y SOCIEDAD

100 COSAS DEL MUNDO CORAL

46

Tarragó Cruet M, Puertas Esteve D.

ACUARELAS, POEMAS INÉDITOS Y HAIKUS

62

Viejo Díaz P.

CUENTO DE LA LUNA PÁLIDA

74

López García-Franco A.



Fundació
Letamendi-Forns

REVISTA

FOLIA HUMANÍSTICA

Codirectores

Marc Antoni Broggi i Trias (PCBC)
Alexandra Albarracín Castillo

Responsable de Redacció

Beatriz Gutiérrez Muñoz

Consejo Editorial

Francesc Borrell-Carrió
Juan Carlos Hernández Clemente
Juan Medrano Albéniz
Vicente Morales Hidalgo

Correspondencia

Web:

<http://www.fundacionletamendi.com>

Correo electrónico:

info@fundacionletamendi.com

Envío de manuscritos:

[http://www.fundacionletamendi.com/revista-fo-
lia-humanistica/envio-de-manuscritos/](http://www.fundacionletamendi.com/revista-fo-
lia-humanistica/envio-de-manuscritos/)

Información editorial

Folia Humanística publica artículos por encargo solicitados a especialistas, así como aquellas propuestas enviadas por los autores y aceptadas tras su evaluación por pares de académicos especializados.

Los textos recibidos se publicarán en la lengua original (castellano, catalán, inglés y francés); los que se consideren de relevancia mayor serán traducidos al inglés y castellano.

Los artículos deben ser originales y acompañados del documento “derechos de autor” que encontrarán en la web, junto a las normas de presentación a seguir.

Cada artículo publicado al final tendrá especificado la referencia de citación, donde se incluirá el número DOI ®.

Distribución

La Revista *Folia Humanística* es de libre acceso a consultar online.

<http://www.fundacionletamendi.com/category/revista/>

Folia Humanística es una revista internacional que tiene el doble objetivo de fomentar, por un lado, la reflexión y el debate público en el ámbito de la Salud, Ciencias Sociales y Humanidades, y por el otro, la colaboración entre distintos equipos de investigación nacionales e internacionales que dinamicen el diálogo entre la filosofía de la medicina, la salud pública y la justicia social. Dividida en “Tema del día”, (artículos para el debate), “Pensamiento actual”, (artículos críticos de novedades editoriales), y “Arte, Salud y Sociedad”, la revista se esfuerza en fortalecer las conexiones entre la investigación académica, la práctica clínica, las experiencias de los pacientes y sus implicaciones éticas y estéticas en la sociedad. Todo ello con la intención de favorecer la reflexión entre diferentes disciplinas sobre temas de actualidad y las tendencias más novedosas en el campo de las Humanidades y la Salud.

Folia Humanística is an International Journal, born with the dual aim of fuelling the discussion and public debate on issues of health, social sciences and humanities and on the hand, of fostering cooperation between various research groups, both national and International, to spur the dialogue between philosophy and medicine, public health and social justice. The Journal is divided into three different sections: “main focus” (article for debate), “Contemporary thought” (critical reviews of new Publications) and “Arts, Health and Society” which all contribute to strengthening the links between academic research, clinical practice, the experience of patients and their ethical and esthetical implications for society. Ultimately, the intention of the Journal is to promote reflection at the crossroads of several disciplines on topical issues and new trends in humanities and health.

LA INTEGRIDAD MORAL.

Camps V.

Resumen: La incoherencia entre la teoría y la práctica es uno de los problemas que plantea la filosofía moral. ¿Por qué si sabemos qué debemos hacer, hacemos lo contrario? ¿Por qué pensamos una cosa y decimos o hacemos otra? Aristóteles se refirió al problema con el concepto de *akrasía*, incontinencia o debilidad de la voluntad; Kant lo hizo con la pregunta que formula al final de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: ¿cómo es posible que la razón pura sea práctica?

En este artículo analizo dos cuestiones que explican en parte el problema. En primer lugar, los principios morales son abstractos y no es difícil llegar a un acuerdo sobre ellos; lo difícil es aplicarlos correctamente, una decisión que requiere reflexión y deliberación. En segundo lugar, la concepción actual de la libertad es muy simple y no compromete al individuo con el bien común, lo cual no fomenta el sentido de responsabilidad ni el desarrollo de una conciencia moral autónoma. Corregir esa idea de libertad y asumir responsabilidades por las decisiones que se toman es el reto al que hay que atender para conseguir una integridad moral que merezca tal nombre.

Palabras clave: *Moral, Ética, Voluntad, Kant, Libertad, Responsabilidad.*

Abstract: MORAL INTEGRITY

The incoherence between theory and practice is one of the problems posed by moral philosophy. If we are aware of what we should do, why do we do the opposite? Why do we think one thing and say or do another? Aristotle addressed the problem with the concept of *akrasia*, incontinence or weakness of the will; Kant did so with the question he poses at the end of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*: how is it possible for pure reason to be practical?

In this article, I analyze two issues that partly explain the problem. First, moral principles are abstract, and it is not difficult to reach agreement on them; what is difficult is to apply them correctly, a decision that requires reflection and deliberation. Second, the current conception of freedom is very simple and does not commit the individual to the common good, it does not foster a sense of responsibility or the development of an autonomous moral conscience. Correcting this idea of freedom and assuming responsibility for the decisions we make is the challenge that must be addressed in order to achieve real moral integrity.

Key words: *Morality, Ethics, Will, Kant, Freedom, Responsibility.*

Artículo recibido: 30 abril 2025; aceptado: 4 mayo 2025.

Una persona íntegra es una persona “recta, proba, intachable”, según la define la Real Academia Española (RAE), una persona sin fisuras entre lo que piensa y dice y lo que hace. La que actúa de acuerdo con los principios que dice sostener o muestra coherencia entre sus creencias teóricas y sus prácticas. La falta de integridad es uno de los problemas a los que se ha enfrentado la ética o filosofía de la moral a lo largo de su historia, un problema que los filósofos han intentado describir o explicar

para señalar simplemente que es algo que ocurre, un rasgo de la condición humana que hay que corregir, pues, de no conseguirlo, la confianza en la ética se desvanece. No sirve de gran cosa construir y fundamentar un marco teórico de valores morales si luego, en la práctica, no funcionan, y es casi una excepción verlos reflejados en los comportamientos humanos.

Tomaré como referencia del problema mencionado a los dos filósofos, a mi juicio, más representativos del pensamiento ético, Aristóteles y Kant, artífices de dos teorías éticas distintas y complementarias: la ética de las virtudes, en el caso de Aristóteles, y la ética del imperativo categórico, en el caso de Kant. La ética de las virtudes se relaciona con la formación de la persona a través de una serie de hábitos y costumbres (lo que se llama *ethos*, de donde viene “ética”), que forjan en el individuo un carácter o una manera de ser moral, la llamada “vida buena”. Para Kant y para el pensamiento moderno, en cambio, la ética tiene que ver con el sentido del deber. Es, ante todo, el reconocimiento de unos principios a los que Kant llama imperativos categóricos, que son racionales y derivan de una “razón pura”, no de la experiencia (que está plagada de inmoralidades); tales imperativos son los criterios últimos que determinan si lo que queremos hacer es o no un deber moral.

En el libro VII de la *Ética a Nicómaco* (1), tras haber discurrido en los capítulos anteriores sobre las distintas virtudes éticas, Aristóteles se refiere a la *akrasía*, que traducimos por “incontinencia”, a saber, la dificultad de contenerse uno mismo para atenerse al juicio recto, sin dejarse llevar por deseos y pasiones incontroladas. “El incontinente –escribe el filósofo– se parece a una ciudad que decreta todo lo que se debe decretar y que tiene buenas leyes, pero no usa ninguna de ellas”. Al incontinente no le falta conocimiento moral, distingue el bien del mal, pero no hace caso de tal distinción porque su voluntad es débil y se inclina hacia lo más atractivo, que no siempre es lo más correcto. De la debilidad de la voluntad, como un impedimento para la conducta recta o para alcanzar la integridad moral, hablarán posteriormente desde San Pablo o San Agustín a Spinoza, entre otros.

Kant plantea una cuestión similar al final del libro en el que establece los criterios básicos de la moralidad, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (2). Una vez expuesto el fundamento racional del imperativo moral, como un imperativo que poseen todos los seres racionales por el hecho de tener razón, Kant formula una pregunta desconcertante: ¿cómo es posible que la razón pura sea práctica? o ¿cómo es posible que la razón moral obligue? A su juicio, no estamos, como lo creía también Aristóteles, ante una falta de conocimiento: por la razón sabemos lo que debemos hacer para actuar correctamente, conocemos el deber moral, pero, en la práctica, actuamos como si ese imperativo no existiera, prescindimos de la obligación para ceder ante lo que más nos apetece. La sensibilidad triunfa sobre la razón. Otra forma de decir que la voluntad, la voluntad de hacer lo que se debe, es débil.

Esta realidad indiscutible, ya que nos topamos a menudo con infracciones de deberes morales, muestra que la integridad moral es difícil de conseguir y mantener, lo cual nos lleva a hablar de crisis de la ética, la crisis consistente en no actuar conforme a los valores que consideramos básicos, sino dejándonos llevar por costumbres, modas, inercias, dominaciones imperceptibles, que nos empujan a conductas incívicas, corruptas, ofensivas, contrarias a la moral. Cunde la sensación generalizada de que no hay orden moral ni principios capaces de imponerse, que los valores son pura ficción y, en definitiva, las prédicas éticas no sirven para nada.

Quisiera fijarme a continuación en dos aspectos que explican las dificultades que entraña el llevar a cabo la vida buena o el vivir conforme a unos principios o deberes a los que en teoría nos entregamos. Hay que aceptar de entrada la premisa de la debilidad de la voluntad. El ser humano no es de una pieza, no es sólo razón, y además de una razón no del todo formada, tiene sentimientos que enturbian el poder de la razón. Tanto Aristóteles como Kant insisten en que el problema no radica en la falta de conocimiento: sabemos distinguir la virtud del vicio, sabemos que actuar bien es tratar a los demás como fines y no sólo como medios, que la justicia, la paz, el respeto deberían orientar el quehacer humano. Lo que ocurre

es que nos desviamos de ese saber y no somos coherentes con los valores morales en los que decimos creer. Todo esto es cierto y, para entenderlo, conviene hacer dos precisiones que, si no nos dan una fórmula para corregir la incontinencia moral, sí que pueden ayudar a explicar por qué existe esa escisión frecuente entre la teoría y la práctica. La explicación tiene que ver, por una parte, con la naturaleza del conocimiento ético, y, por otra, con el sentido de la libertad.

FORMALISMO Y ABSTRACCIÓN DE LOS VALORES ÉTICOS

Llevamos más de veinticinco siglos de pensamiento ético, no sólo occidental, sino también oriental, pues no hay que olvidar las lecciones, por ejemplo, de Confucio, a quien se atribuye la llamada “regla de oro de la moralidad”: “no trates a los demás como no quisieras que te trataran a ti”. El pensamiento moral se ha desarrollado enormemente en torno a una serie de conceptos (o valores, como nos gusta llamarlos hoy), cuyo significado ético reconocemos y, en general, aceptamos no sólo como universalmente válido, sino incluso como innegociable. Puesto que estoy escribiendo para una publicación que responde al título de “Humanidades médicas”, tomaré como ejemplo los cuatro principios de la bioética, proclamados en 1979 por el Informe Belmont. La no maleficencia y la beneficencia son dos principios que se remontan, como es sabido, al código hipocrático, y siguen siendo los criterios éticos fundamentales de la profesión médica: no hacer daño y procurar el bien del paciente. A ellos, el informe citado añadió dos principios salidos de la modernidad y de la centralidad que ésta reconoce al individuo: la autonomía y la justicia. Respetar la autonomía del paciente es reconocer su libertad como individuo para decidir sobre su cuerpo y su vida, una novedad que se ha ido introduciendo con bastante éxito en una práctica clínica hasta hace poco dominada por el paternalismo médico y la soberanía del profesional sobre el paciente. En cuanto a la justicia, un valor tan antiguo como *La República* de Platón, hoy nos habla sobre todo de la equidad como un derecho y un deber que obliga a proteger a las personas enfermas y tratarlas a todas por igual, con la dignidad que todo ser humano merece.

La ética contiene muchos más conceptos valorativos que los cuatro mencionados. Se ha dicho que todos ellos derivan, de un modo u otro, de los dos principios mayores que son la libertad y la igualdad, que implican tanto respeto, tolerancia y reconocimiento de la dignidad de la persona, como no discriminación por ninguna de las razones que motivan, de hecho, situaciones de desigualdad. Nadie, en su sano juicio, se atreve a rechazar esos principios ni reniega de ellos. Ni siquiera Trump, con todas las extravagancias que se le ocurren, es capaz de decir que apuesta por una sociedad más injusta o poco respetuosa con las libertades individuales. Lo dice, en todo caso, de una forma encubierta, enarbolando la bandera del patriotismo norteamericano como otro valor supremo que entiende a su manera interesada y que le permite incurrir en contradicciones con el principio de justicia, cuando se pronuncia a favor la deportación de inmigrantes o la persecución de ciertas libertades en el campo del saber o de la opinión pública.

Es decir, tenemos principios, pero somos débiles a la hora de llevarlos a la práctica. En el ámbito de la medicina, hace tiempo que se aplica la fórmula del consentimiento informado como la más indicada para expresar el reconocimiento de la voluntad de la persona enferma que se somete a un tratamiento invasivo. Se reconoce el respeto a su libertad, pero la práctica del consentimiento informado cada vez exhibe más deficiencias que ponen en cuestión si realmente es una fórmula de respeto a la libertad del otro o un mero instrumento de autodefensa del profesional a la hora de exigirle responsabilidades.

Las incoherencias entre la teoría y la práctica se dan porque el conocimiento ético es, y no puede dejar de ser, abstracto y formal. Estar de acuerdo sobre el valor de ideas abstractas es fácil; lo complejo es llegar a un acuerdo también sobre la interpretación que hay que dar a esas ideas. Las teorías y las leyes suelen ser generales; una casuística que quiera tenerlo todo atado y previsto y que concrete hasta lo imposible cómo hay que interpretar cada norma en cada caso acabará siendo injusta y contraria a la moralidad. Aristóteles ejemplifica el recto juicio en la virtud de la *phrónesis*, que traducimos por prudencia. El médico prudente –es uno de sus

ejemplos— no es el más sabio en su especialidad, sino el que acierta en el diagnóstico y el tratamiento con cada paciente concreto. Actuar bien es un saber no sólo teórico, sino práctico, se aprende con la repetición de actos, con la práctica, junto a la voluntad de actuar rectamente, para lo cual no hay fórmulas; de algún modo, el buen hacer ético es un acto de libertad creativa, un acto en el que el profesional libre asume su responsabilidad y se hace cargo de su propia decisión.

Por eso, porque la abstracción de los valores éticos es inevitable, sirve de muy poco conjurar las crisis de valores éticos elaborando códigos de buenas prácticas. El código puede ayudar a reflexionar especialmente sobre las malas prácticas, lo que no se debería hacer, pero tenerlo no es una garantía de la actuación correcta. Lo será sólo si nos tomamos la molestia de ir evaluando las prácticas cotidianas para descubrir si realmente encajan o no en las normas codificadas. Pero la simple redacción de un código es una tarea bastante inútil. En cambio, lo que sí es un ejemplo de cómo debe funcionar la ética aplicada a las profesiones, y en este caso a la medicina, es la existencia de comités que realizan sobre todo una tarea de deliberación. Este concepto, que también aparece en las *Éticas* de Aristóteles, ha sido señalado con razón por Diego Gracia como central en el desarrollo de la bioética (3). ¿Por qué? Porque aplicar las normas no siempre es fácil, las situaciones conflictivas generan dudas sobre si es mejor, por ejemplo, continuar un tratamiento o frenarlo, sobre cuál es el momento de empezar una sedación cuando la enfermedad está en fase terminal pero aún hay algún atisbo de posible recuperación, qué interpretación hay que dar a unas voluntades anticipadas cuando el paciente ya no tiene capacidad de decidir, cómo distinguir entre causar la muerte o ayudar a morir, hasta dónde debe llegar la medicalización de las dolencias, hasta dónde la medicina preventiva. La lista de dudas es larga y lo será más a medida que las posibilidades de actuar aumenten sin la seguridad concomitante de que siempre revierten en beneficio de la persona enferma.

La existencia de todas estas dudas en las personas que actúan o quieren hacerlo desde una conciencia moral que merezca tal nombre da cuenta de la dificultad de dar siempre con la decisión justa y lo fácil que es errar en el empeño. Por eso la

deliberación y las decisiones colegiadas que procuran llegar a acuerdos sobre lo mejor son necesarias. Hoy nos cuesta entender que adoptar posiciones distintas sobre la mejor forma de resolver un mismo caso no es una aberración que hay que evitar a toda costa. Cuando nos movemos entre juicios de valor no cabe hablar de verdad. Hay una verdad, pero lo repito, es la de los principios abstractos; la concreción no va acompañada de la misma certeza porque no somos omniscientes. Por eso, es necesario el diálogo y la confrontación de opiniones, la democracia, a fin de cuentas. Como decía Descartes, la moral a la que nuestra condición limitada nos permite aspirar es una “moral provisional”, de ensayo y error, una moral que requiere la actitud humilde de quien decide con la voluntad de hacer el bien (la “voluntad buena” kantiana), pero no siempre acierta, incurre en errores y, lo más importante, sabe aceptarlos y corregirlos. En definitiva, es así como ha ido avanzando la ciencia.

EL SENTIDO DE LA LIBERTAD

La debilidad de la voluntad es una constante de la condición humana que reconoce el bien, pero se inclina por el mal. Por eso, para que la vida en común no sea un infierno y se impongan las normas mínimas para una convivencia pacífica y justa, es necesario el derecho, la fuerza de la ley, que constriñe a los individuos y les obliga a obedecer y someterse al estado bajo la amenaza de penas y castigos en el caso de no cumplirse las normas. El liberalismo, sin embargo, al señalar como valor prioritario la libertad de las personas y establecer los derechos civiles, o derechos de la libertad, como punto de partida de la tabla de derechos fundamentales, ha ido consiguiendo mermar las constricciones legales a la libertad, a favor de un desarrollo cada vez más amplio de la autonomía individual. Ser autónomo, entendámoslo bien, no es prescindir de normas, sino aceptarlas como válidas desde el convencimiento de que son necesarias. La evolución de la conciencia moral, según explicaron simultáneamente los psicólogos Jean Piaget y Lorenz Kohlberg, se produce por la superación de una etapa infantil, en la que obedecemos la ley por imposición de la autoridad o por miedo al castigo, y evolución a una etapa en la que el individuo se

somete a una ley o a una norma porque entiende que es legítima y necesaria. Esa madurez consistente en la libre aceptación de las normas se alcanza paulatinamente y nunca de una forma totalmente satisfactoria, pues la perfección no existe; equivale a lo que antiguamente se denominaba “el uso de razón”, esto es, la capacidad individual de conducirse según los dictados de la razón y no sólo de los deseos más inmediatos.

Ocurre, sin embargo, que el progreso que en un principio supuso el reconocimiento de la libertad individual ha ido evolucionando hacia una concepción distorsionada de la libertad, que tiene poco que ver con el sentido que hay que dar a la autonomía moral. Dicha distorsión se pone de manifiesto en la diferencia entre las llamadas “libertad negativa” y “libertad positiva”. Como fue expuesto magistralmente por Isaiah Berlin, en su imprescindible libro *Dos conceptos de libertad* (4), la libertad negativa consiste en la posibilidad de hacer lo que uno desea con la única limitación de las prohibiciones impuestas por la ley. La libertad positiva, en cambio, no responde sólo a la pregunta “¿qué puedo hacer?”, sino a esta otra: “¿para qué quiero ser libre?”. La libertad negativa –dice Berlin– es una libertad *de*, en tanto la libertad positiva es una libertad *para*. Más allá de ser libre de hacer lo que deseo si la ley me lo permite, está en mi mano preguntarme si eso que deseo es lo mejor que puedo hacer, teniendo en cuenta mis circunstancias y planes concretos.

De hecho, aunque siempre nos referimos a Isaiah Berlin al nombrar ambas formas de libertad, John Stuart Mill ya tenía en mente la libertad positiva cuando definió el sentido liberal de libertad (5). El único límite para hacer lo que quiero, decía, es el daño al otro; más allá de ese daño, que no es permisible en ningún caso, cada uno puede actuar y construir su plan de vida de acuerdo con sus intereses y deseos. Ahora bien –añadió el mismo Mill–, esa libertad que no tiene más límites que la legislación no siempre merece ser contemplada como una actuación libre, pues son muchos los intereses y fuerzas que influyen en el individuo y le arrastran sin que él apenas lo perciba. En ningún caso, ese dejarse llevar es auténtica libertad, sino algo más parecido, en palabras de Mill, a “la imitación simiesca”. Con esta observación,

Mill no estaba haciendo nada más que repetir la idea kantiana de que ser moralmente autónomo es seguir la guía del imperativo categórico que nos dice: “actúa de tal manera que trates a la humanidad siempre como un fin y nunca únicamente como un medio”, no aceptar las costumbres ni los impulsos que nos dominan sin recapacitar sobre las consecuencias que la acción tiene en la relación con los demás.

Con el término “libertad como no dominación”, el filósofo Philip Pettit (6), uno de los artífices del republicanismo político, se refiere al tipo de libertad que habría que construir para conjurar los excesos de un liberalismo desenfrenado. Aunque la ideología liberal ha consagrado el valor de la libertad como el atributo que confiere dignidad al individuo, lo cierto es que ese individuo que se encuentra sometido a las directrices de la economía capitalista y de las élites más poderosas, vive engañado al pensar que actúa libremente. Lo que ocurre en realidad es que nuestras decisiones y preferencias están determinadas por dominaciones de distinto tipo, que nos influyen en todo momento. En un mundo en el que escasea la reflexión, nadie se plantea preguntas como estas: ¿quién manda en mis decisiones? ¿qué ideología me domina? ¿qué es lo políticamente correcto? ¿las redes sociales anticipan mis elecciones? ¿cómo sé que mis preferencias son mías? ¿hasta qué punto me dejo llevar por las modas?

Puesto que la libertad negativa no tiene otro móvil que el deseo, el individuo no ve motivo para seguir otra máxima que la de sus apetencias que, a su vez, son para él tan soberanas, que reclama convertirlas en derechos. Sea lo que sea lo que se le ocurra hacer, ha de serle posible, si no hay una ley que lo impida. Con esta dinámica, no hay lugar para el discernimiento, la reflexión o la duda sobre la conveniencia o no de actuar de acuerdo con los deseos. No hace falta dar muchas explicaciones para constatar que es esa libertad más simple la que predomina hoy. ¿Dónde queda en tal caso la conciencia moral? ¿Dónde está el autodominio, la autoimposición limitativa que se infiere del concepto de autonomía moral?

Ser libre engendra obligaciones, no sólo las legales, sino aquellas que forman parte del compromiso que la ciudadanía tiene con la sociedad. Un compromiso

inexistente a medida que la ideología liberal ha ido derivando hacia un neoliberalismo que no le pone frenos al egoísmo individual. La libertad de los modernos se distingue de la libertad de los antiguos en que éstos últimos se consideran libres para ocuparse de sus negocios y sus intereses, en tanto el hombre libre de la democracia ateniense sabía que era libre para dedicarse a la ocupación más excelsa: el servicio a la ciudad. Así lo explicaba el filósofo ilustrado Benjamín Constant, en su texto *La libertad de los antiguos frente a la libertad de los modernos* (7). Ni Constant ni yo misma pretendemos decir que no haya sido un progreso alcanzar una libertad “individualista”, en el sentido literal que afirma la soberanía del individuo para decidir; lo que hay que lamentar es que ese “yo soberano” se caracterice por la indiferencia con respecto al “tú” que le interpela y al “nosotros” del que debería formar parte. La indiferencia hacia un bien común que, en cada época, reclama nuestro compromiso, es una de las claves de la deshumanización a la que nos enfrentamos.

INTEGRIDAD Y RESPONSABILIDAD

La falta de integridad es la acusación sobre la que Hanna Arendt construye su relato sobre el juicio de Adolf Eichmann y que da lugar al conocido libro *Eichmann en Jerusalén. La banalidad del mal* (8). De “mal banal”, un sintagma ambiguo y proclive al malentendido, califica la filósofa el comportamiento nazi, con el propósito de dar a entender que los artífices del holocausto judío no eran criminales ni asesinos, sino simples seres humanos, sin patologías extrañas. Eran humanos que habían renunciado a lo que más específicamente debía constituirles como humanos, el pensamiento, habían renunciado a pensar. El delito de Eichmann al organizar el exterminio de los judíos en la llamada “solución final” es la de un burócrata que se limita a obedecer órdenes sin preguntarse si éstas son o no son justas. Tan identificado está con la idea y los fines del nacionalsocialismo, que lo que menos le inquieta es dudar sobre la moralidad de los medios que se le ofrecen para construir la nación soñada libre de judíos. Así, Eichmann abdica de toda responsabilidad, como

abdican de ella todos los cómplices del holocausto, los que callan, los indiferentes, los que fingen no ver o prefieren silenciar lo que ven.

En los últimos años de su vida, Arendt está inmersa en la publicación de una obra que titula *La vida del espíritu*, que espera culminar con un estudio sobre el juicio (que no llegó a redactar porque le sobrevino una muerte repentina). Tras haber estudiado a fondo el totalitarismo, está convencida de que la experiencia totalitaria ha puesto de manifiesto “la ruina de nuestras categorías y criterios de juicio”. Vivimos en un mundo “sin barandillas”, sin agarres que nos orienten moralmente. Ante tal falta de soporte teórico, la única manera de reconstruir un sentido moral será a partir de “las experiencias concretas”. Arendt no sólo cree que los grandes principios ya no son creíbles, sino que confiar demasiado en ellos consigue hacernos perder la riqueza de la experiencia, ya que quien se adhiere sólo a normas generales, en realidad no piensa. En cambio, el “juicio reflexivo” parte del desconcierto que nos produce el choque con la realidad, un choque que incita a la extrañeza, a la duda y a la reflexión. Es esa sensación de desconcierto la que nos enseña qué significa pensar. Utilizar el pensamiento implica distanciarse de la realidad para juzgarla, distinguir lo bueno de lo malo, lo correcto de lo incorrecto, lo justo de lo injusto. La formación de la conciencia moral pasa por una retirada del mundo para contemplarlo: “Todo pensamiento surge de la experiencia, pero ninguna experiencia logra algún sentido o coherencia sin someterse a las operaciones de la imaginación y del pensamiento”. Al retirarse de la realidad, la persona que piensa “entra en diálogo consigo misma”, lo que, para Arendt, es la esencia del pensamiento. Es lo que no supo o no quiso hacer Eichmann: dejó de interrogarse a sí mismo, evitó la escisión de su yo que le hubiera forzado a preguntarse si estaba haciendo lo correcto. El proceso de pensar, no obstante, no acaba en uno mismo; tras ese primer paso introspectivo, el yo mira hacia fuera, observa otros puntos de vista distintos de los suyos, analiza las opiniones de otros miembros de la comunidad. Ese esfuerzo de comparación de los propios juicios con otros requiere una “mentalidad amplia”, característica de la actividad de juzgar. Puesto que el lenguaje no es una actividad estrictamente individual y privada, tener en cuenta perspectivas ajenas es una búsqueda de corroboración o de crítica de lo que uno cree,

con el fin de llegar finalmente a lo que sería deseable: alcanzar un sentido común moral.

Arendt pone de manifiesto aquí la importancia de la intersubjetividad, del diálogo, de la deliberación. No existen verdades objetivas en ética, como lo consigue la ciencia con la verificación de sus teorías. Hay que confiar en la interacción de sujetos distintos. En ello consiste el desarrollo del “uso público de la razón”, cuyo objetivo es llegar a las decisiones más razonables. El último paso del proceso caracterizado como juicio moral es la asunción por parte del individuo de la decisión que es juzgada como mejor tras el contraste con todas las demás, la decisión que finalmente se adopta porque, de no hacerlo, el sujeto entiende que está renunciando a su integridad. Arendt lo expresa así: “No puedo hacer cierto tipo de cosas, porque si las hago, no podré seguir viviendo conmigo misma”. La coherencia con uno mismo es lo que determina el juicio final del sujeto: al decidir, el sujeto se escoge a sí mismo, decide cómo quiere ser.

Una característica de la moral laica, que no tiene una doctrina religiosa que la sustenta hasta en sus detalles más concretos, como lo ha sido muchas veces la doctrina moral católica, es que la conciencia moral tiene que dar cuenta de sus actos ante la sociedad, si se lo exige, pero sobre todo ante sí misma. Hacerlo es poseer sentido de la responsabilidad, un sentido del que adolece la libertad negativa cuyo sujeto finalmente se remite a los jueces para que lo juzguen; el juez, con su poder coactivo, encarna la única autoridad legítima cuando el sujeto ha renunciado a asumir responsabilidades por sí mismo. Esta es la razón por la que se judicializa cualquier conflicto, incluidos aquellos que no deberían ser dirimidos por el derecho porque son estrictamente morales y no jurídicos. Me refería hace un momento a las perversiones en que incurre un mecanismo como el del consentimiento informado cuya razón de ser original no es otra que el reconocimiento explícito de la autonomía del paciente. Verlo como una coartada jurídica esgrimible en el caso de producirse un resultado adverso en el tratamiento de un paciente es convertir lo que debería potenciar una

relación clínica basada en la confianza mutua en una excusa para eludir responsabilidades.

Las políticas democráticas por definición no son totalitarias: sus miembros son ciudadanos, no súbditos, como lo fueron los miembros de los regímenes fascistas, nazis o comunistas. La democracia liberal les reconoce su derecho a expresarse libremente, lo cual debería implicar la voluntad de responder de actuaciones equivocadas. Pero si las demandas de libertad no tienen techo, la abdicación de responsabilidad es, sin embargo, una moneda demasiado común en las sociedades liberales. Quizá por ello están siendo pasto de populismos varios y de dirigentes tachados despectivamente de “iliberales”.

La abdicación de la responsabilidad tiene mucho que ver con la proclividad a prescindir del pensamiento y el juicio. Aunque formalmente rechazemos el espíritu obediente por su falta de independencia y de autonomía, obedecer es cómodo porque se corren menos riesgos. Asumir responsabilidades es una tarea demasiado ardua; ante la incertidumbre, es más fácil que nos digan qué debemos hacer. No nos damos cuenta, pero estamos ante la mayor contradicción del principio de autonomía: exigimos libertad, pero agradecemos las cadenas que nos limitan y excusan nuestras acciones.

Hace años que la filosofía moral, la que en ámbitos académicos denominamos “filosofía práctica”, ha realizado un giro hacia la práctica propiamente dicha, por redundante que parezca. Cuestiones tan esenciales como encontrar los principios fundamentales de la ética han cedido el testigo a una serie de “éticas aplicadas” cuyo objetivo es servir de apoyo al análisis de los interrogantes éticos que plantea la actividad profesional en sus distintos ámbitos. La bioética ha sido pionera en abordar los problemas que han empezado a surgir en el terreno sanitario y de la investigación biomédica. El punto de arranque fue el texto fundacional que estableció los cuatro principios básicos y no ha dejado de extenderse y ampliar su ámbito de actuación a todas las actividades relacionadas con la protección sanitaria y la asistencia a las personas más vulnerables.

Creo que podemos hablar sin rubor de un éxito de la bioética ya que, gracias al liderazgo ejercido en su seno y al impulso de distintos expertos de disciplinas diversas –científicas, filosóficas o jurídicas–, la reflexión bioética ha conseguido una serie de transformaciones en la relación clínica y asistencial y en la mentalidad de la ciudadanía en general con vistas a subsanar vicios y discriminaciones y a introducir más humanidad en todas las actuaciones. De una forma rápida y sucinta, hoy constatamos una superación bastante satisfactoria del paternalismo médico con respecto al paciente, aceptamos que éste tiene derecho a decidir sobre su vida; nos preocupa que nuestro sistema público de salud no sea capaz de mantener la confianza de la ciudadanía, y vemos a la vez la necesidad de mejorarlo en su eficacia, sostenibilidad y equidad. En los últimos años, la necesidad creciente de cuidados, debida especialmente al envejecimiento de la población y a la emancipación de la mujer, ha puesto de relieve una nueva obligación y responsabilidad que deben compartir los individuos y las instituciones con el fin de que el derecho a recibir cuidados sea considerado un derecho social universal, como lo son la educación o la salud.

La tarea que tenemos delante no es sencilla. Como ocurre con todos los grandes cambios, lo primero que cambia es cuantitativo, y luego hay que abordar cambios cualitativos, difíciles de objetivar y medir. Como he puesto de manifiesto en algunas de mis publicaciones, pienso que la ética que nuestras sociedades necesitan, en los tiempos oscuros, inciertos y desconcertados que vivimos, tiene mucho que ver con la ética de las virtudes que pensaron los griegos, y en especial Aristóteles. Para mejorar éticamente ya no necesitamos códigos ni declaraciones de principios. Los tenemos y creemos en ellos, como vengo diciendo desde el principio de este artículo. Necesitamos estrategias y medidas para llevarlos a la práctica. De lo que más adolece nuestro mundo neoliberal es de la construcción de un *ethos*, una manera de ser que nos cohesione como sociedad, que inculque virtudes cívicas en la ciudadanía y que active compromisos en torno a un bien común. Necesitamos, para decirlo brevemente, una ciudadanía responsable, que coopere con un estado que dice garantizar unos derechos fundamentales (10).

He intentado explicar en los dos primeros apartados de este artículo por qué este *ethos* no se construye. En primer lugar, creemos que basta enarbolar unos conceptos abstractos para mejorar éticamente. En segundo lugar, nos agarramos a una concepción de la libertad que solo nos compromete, y a duras penas, con el cumplimiento de la legislación vigente. Un reconocimiento positivo de los derechos civiles, políticos y sociales exige compromisos mucho más imaginativos y amplios. Somos conscientes de que muchas cosas no funcionan como deberían, pero pensamos que cambiarlas compete a otros, a los que tienen poder para hacerlo, no a cada uno de nosotros en la medida de las posibilidades de cada uno.

Creo que la deliberación bioética debería afrontar este reto: el de repartir responsabilidades y preguntarse, a nivel individual y colectivo, qué debemos hacer (la pregunta ética por antonomasia, según Kant), para que, en el caso de la bioética, la protección de la salud se humanice más. La politóloga Joan Tronto (11), una de las expertas más interesantes en la reflexión sobre el cuidado, propone la construcción de una “democracia cuidadora” definiendo su función con estas dos ideas: la de detectar necesidades y repartir responsabilidades.

Trabajamos y nos desenvolvemos impulsados por inercias que no cuestionamos. La sociedad consumista en la que estamos solo inculca imperativos de eficiencia y competitividad. La mercantilización es un peligro que amenaza a todas las actividades humanas, incluidas aquellas que, como dice el libro de Michael Sandel, “el dinero no debe comprar” (12). Las sociedades están sufriendo cambios profundos, debido sobre todo a las innovaciones tecnológicas y a los progresos médicos que consiguen que la esperanza de vida aumente espectacularmente. No estamos preparados para atender las necesidades de tantos enfermos crónicos, personas deterioradas física y mentalmente, personas dependientes. La voluntad de hacer frente a necesidades nuevas ha de empezar por admitir que las estructuras que tenemos pueden estar obsoletas, que también se vuelven obsoletas las especialidades profesionales, y que para cambiarlo se requiere generosidad y

amplitud de miras. Humanizar la medicina, reflexionar éticamente es un deber ineludible.

BIBLIOGRAFÍA

1. Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Madrid: Editorial Gredos; 1985.
2. Kant I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe; 1946.
3. Gracia D. *El animal deliberante*. Madrid: Triacastela; 2025.
4. Berlin I. *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*. Madrid: Alianza Editorial; 1988.
5. Mill JS. *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial; 1969.
6. Pettit P. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós; 1997.
7. Constant B. *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. En Escritos políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales; 1989. pp. 257-85.
8. Arendt H. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen; 2020.
9. Camps V. *Hannah Arendt: la moral como integridad. En Cruz Rodríguez M. El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós; 2006. pp. 63-86.
10. Camps V. *La fragilidad de una ética liberal*. Barcelona: Edicions UAB; 2018.
11. Tronto J. *Democracia y Cuidado*. Barcelona: Editorial Rayo Verde; 2024.
12. Sandel MJ. *Lo que el dinero no puede comprar. Los límites morales del mercado*. Barcelona: Debate; 2013.

Victoria Camps.

Catedrática jubilada de Filosofía moral y política de la Universidad Autónoma de Barcelona. Ha sido Senadora y Consejera Permanente de Estado. Es presidenta de la Fundación Víctor Grifols i Lucas. Autora de numerosos libros, entre los que destacamos: “El Gobierno de las Emociones”, “Elogio de la duda”, “Tiempos de cuidados”.

Cómo citar este artículo:

Camps V. La integridad moral. *Folia Humanística*, 2025; 5(1):1-17. Doi: <http://doi.org/10.30860/0118>.

© 2025 Todos los derechos reservados a la *Revista Folia Humanística* de la Fundación Letamendi Forns. This is an open access article.