

PRIMER CAPÍTULO

DELIBERANDO CON DILEMAS¹

LUISA MONSALVE MEDINA²

RESUMEN

Este artículo pretende establecer la naturaleza de la relación entre la racionalidad práctica y el conflicto moral cuando surgen dilemas. Aborda la naturaleza del dilema moral y la dificultad para resolverlo cuando se acude a principios morales; desarrolla un análisis sobre la naturaleza de la deliberación y de la elección en un dilema, en el que se muestra la importancia de las lealtades vitales del agente y la función irrebasable de su autonomía, para señalar finalmente las implicaciones de estos resultados para los conflictos prácticos en salud.

PALABRAS CLAVE

Dilemas morales, racionalidad práctica, bioética, dilemas en salud, emociones morales.

DILEMMAS AND DELIBERATION

ABSTRACT

This article seeks to establish the nature of the relationship between practical rationality and moral conflict when dilemmas arise. The article discusses the nature of the moral dilemma and difficulty to solve it to moral principles; It develops an analysis of the nature of the deliberation and the choice in

1 Este artículo es el reporte de un recorrido de investigación que he venido desarrollando en el Área de Salud, Conocimiento Médico y Sociedad, en torno a la bioética y la naturaleza de los dilemas en salud, y se nutre de la investigación realizada para mi Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Colombia.

2 Filósofa, Ph.D de la Universidad Nacional de Colombia. Docente-investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, y directora del Programa de Filosofía de la Universidad Externado de Colombia. luisa.monsalve@uexternado.edu.co

a dilemma, which demonstrates the importance of the vital loyalties of the agent and the unsurpassable function of its autonomy, to finally point out the implications of these results for practical disputes in health.

KEYWORDS

Moral dilemmas, practical rationality, bioethics, health dilemmas, moral emotions.

I. RACIONALIDAD PRÁCTICA, DILEMAS MORALES Y PRINCIPIOS

Al ser el pluralismo del valor uno de los aspectos centrales que definen las sociedades liberales, resulta inevitable que se presenten dilemas morales. La existencia de estos dilemas en diferentes ámbitos de la vida social no deja de ser una experiencia inquietante que parece cuestionar los alcances racionales de nuestras creencias morales para orientar adecuadamente nuestras vidas, al igual que las pretensiones más sistemáticas de la ética.

En este numeral me propongo desarrollar la idea según la cual la existencia de dilemas morales no tiene porqué ser asimilada como una amenaza de la racionalidad práctica. Para ello quiero proponer que la naturaleza del conflicto moral en los dilemas no es una en la cual se presente una inconsistencia entre principios morales y, por tanto, no hay que ver en ellos una amenaza a la consistencia racional en el sentido lógico de las teorías.

Los conflictos morales son conflictos de la racionalidad práctica más similares en su naturaleza a los conflictos entre deseos, y por ello, como es mi propuesta de interpretación, no podemos prescindir al interpretarlos de las contingencias de la fortuna circunstancial ni de la experiencia del agente que delibera en una situación de conflicto moral como los dilemas.

Los dilemas son situaciones de conflicto práctico en las cuales dos exigencias morales pueden entrar en colisión y concluir cursos de acción incompatibles. Para una concepción sistemática de la moralidad avalada por tradiciones de pensamiento de corte kantiano o consecuencialista, las razones morales suelen ser consideradas como razones de un rango superior, inmunes a las contingencias de la fortuna y a la singularidad de las situaciones que un agente puede llegar a enfrentar. De allí que estas tradiciones consideren que pueden orientar toda clase de conflicto práctico de una manera inequívoca.

Sin embargo, quiero sostener que los dilemas morales son situaciones que difícilmente se pueden resolver de forma definitiva de la mano de principios. En este sentido, las teorías éticas resultan limitadas para abordar la naturaleza del dilema moral, al igual que la peculiaridad de la deliberación práctica que suele caracterizar estas situaciones.

Los dilemas son casos drásticos de conflicto moral en los que hay que considerar al menos tres elementos: 1) razones para la acción (*A* y *B*) que son moralmente vinculantes para el agente *S* y que están en conflicto, 2) el hecho de que ninguna de las razones está por encima de las demás, y 3) el hecho de que ninguna de ellas puede ser reemplazada, de tal manera que ellas justifican cursos de acción incompatibles.

En un dilema moral, el agente está en una situación en la cual no puede realizar el cumplimiento de ambas exigencias morales y enfrenta por tanto la posibilidad de verse forzado a realizar inevitablemente una potencial inmoralidad; es decir, de actuar por fuera de las propias convicciones, de los compromisos con los que el agente se identifica profundamente (Williams, 1981:127).

Quisiera, en lo que sigue, detenerme en algunos casos para ilustrar las anteriores distinciones. El ejemplo del alumno del filósofo Jean Paul Sartre –en adelante, el joven Jean Paul– sirve a menudo para ejemplificar la estructura de un dilema moral. Sartre describe el conflicto del estudiante que viene a verlo, narrando las siguientes circunstancias: frente al asesinato de su hermano mayor por los nazis siente la exigencia de combatirlos marchando a Inglaterra para unirse con los franceses libres; no obstante, también se siente vinculado muy fuertemente con la obligación de cuidar a su madre que vive sola en París y para quien su hijo sería su único baluarte y compañía. Había que elegir entre las dos acciones. Una vez más, ¿quién podría ayudarle a elegir? (Sartre, 2007: 28-30).

El ejemplo del joven estudiante Jean Paul no es el caso en que una de las exigencias morales del dilema sobrepase a la otra. Por un lado, están sus compromisos de lealtad a su país de hacer parte del ejército libertario francés y, por el otro, el deber filial de cuidar a su madre y permanecer a su lado. Aquí la resolución del dilema no requiere solo que el agente decida qué hacer. La dificultad está en que ambas acciones son igualmente importantes para él y no sabe cómo decidir, no sabe qué rumbo tomar. La perplejidad del estudiante es una perplejidad ética. Uno puede presumir que cuando el estudiante se acerca a su profesor –Sartre–, es porque en gran medida sus intentos de cua-

lificar la prioridad entre *A* o *B* han sido infructuosos y la decisión requerida, sea cual sea, lo compromete profundamente en su identidad moral.

Gran parte de la tragedia griega se nutre de dilemas. *Antígona* de Sófocles o el *Agamenón* de Esquilo son buenos ejemplos de ello. En *Antígona*, el rey Creonte declara ilegal el entierro del hermano de Antígona, Polinices, bajo el argumento de que fue un traidor para la ciudad; por su parte, Antígona considera que es su deber enterrar a su hermano como lo exigen las obligaciones religiosas y familiares.

Agamenón, en la tragedia de Esquilo, es el líder máximo de la fuerza naval de los aqueos y es quien debe conducir el ataque a la ciudad de Troya para vengar con justicia la afrenta a la hospitalidad realizada por el rey Paris. Sin embargo, sus naves no pueden salir de puerto. Consultada, la diosa Artemisa anuncia que, si Agamenón sacrifica a su hija Ifigenia, tendrían sus naves un viento favorable para conquistar Troya. Bajo estas circunstancias trágicas ¿qué deben hacer Agamenón y Antígona?

Solemos creer que la moral debe ofrecer principios para orientar las deliberaciones del agente individual en circunstancias particulares y para ofrecerle soluciones en toda clase de conflictos morales. Por eso el reconocimiento de dilemas morales parecería implicar un cierto fracaso en la satisfacción de tales expectativas. Esta situación explica la respuesta de Sartre ante las demandas de su alumno: “Usted es libre, elija, es decir, invente. Ninguna moral general puede indicar lo que hay que hacer; no hay signos en el mundo” (2007: 32). ¿Significa esto que, en determinadas circunstancias, un agente no puede resolver un dilema? ¿Que no puede justificar moralmente su conducta?

Quisiera responder afirmativamente a estas preguntas, en el sentido de que el agente sí puede resolver un dilema y sí puede justificar moralmente su conducta al actuar sobre la base de uno de los cuernos del dilema.

El agente al actuar reconoce no solo el compromiso moral de sus razones, sino también la naturaleza del conflicto moral que experimenta: que actuar por buenas razones no es suficiente sin una pérdida³ moral; es decir,

3 En este punto utilizo el concepto de *residuo moral* que introduce B. WILLIAMS (1986) y lo amplío de forma explícita a los dilemas morales. Al resolver un conflicto práctico, si bien uno de los deberes del conflicto es derrotado, esto no significa que sea eliminado de la escena de la agencia moral por espurio. La fuerza de la obligación dejada a un lado puede justificar sentimientos reactivos de añoranza, arrepentimiento, remordimiento o culpa, que pueden incluso llegar a generar ciertas obligaciones de reparación.

sin contar con los resultados indeseados que acarrea dejar sin satisfacción a uno de los cuernos del dilema moral.

Desde la perspectiva fenomenológica de la primera persona aquí considerada, el agente reconoce y asume el principio kantiano de la moralidad —el imperativo categórico— y el deber de realizar cada una de sus obligaciones; sin embargo, el dilema reside justamente en el reconocimiento del agente de una situación disyuntiva que hace incompatible la realización de ambas obligaciones morales.

El consecuencialismo sostiene que debe ser posible acudir al principio superior del bienestar general para resolver situaciones de conflicto moral en caso de presentarse. Sin embargo, resulta difícil predecir *a priori* cómo serán los resultados finales de nuestras acciones o cuál de los dos cursos de acción producirá las mayores y mejores consecuencias. Por otra parte, para algunos de los protagonistas de nuestros ejemplos obrar buscando lo mejor no es suficiente, en tanto el agente considera que su elección, haga lo que haga, no está libre de males y, por tanto, que él como agente no puede dejar de sentir su responsabilidad por los resultados indeseados de su acción.

Frente a esta situación es difícil aceptar que solo las acciones que promuevan el bienestar general —o cualquier otra forma de entender las mejores consecuencias— son las acciones moralmente correctas, independientemente de cómo se realicen en la práctica y de cómo se relacionen con las creencias, compromisos y acciones del agente.

En efecto, uno podría preguntarse: ¿cómo puede el consecuencialismo aceptar o conciliarse con aquellas situaciones en las cuales, aunque la opción correcta para actuar parece ser aquella que promueve las mejores consecuencias, también parecen acarrear consecuencias que envuelven formas graves de malestar o daño? Agamenón, por ejemplo, es el comandante del ejército griego y está atrapado con sus naves en Aulis. La única forma de salir de allí con su ejército es sacrificando a su hija Ifigenia. Pero nada le garantiza de antemano al Rey Agamenón que esta será la mejor opción, la que lo conducirá al mayor bien. Sea cual sea la decisión que él tome, tendrá que asumir los resultados trágicos de su elección. Como comandante supremo de sus tropas sabe lo que tiene que hacer. Sin embargo, el sacrificio de su propia hija no puede ser correcto para él: no hay ningún principio moral que sirva para orientarlo en un sentido u otro. La situación es simplemente terrible, porque cualquiera de

las alternativas envuelve un daño que no puede evitar⁴. Al parecer, entonces, la experiencia de la deliberación en situaciones de conflicto moral rebasa el campo de orientación de los principios morales, como los que ofrecen tanto el consecuencialismo como el kantismo. Lo anterior se explica, como lo he sugerido, porque estas dos corrientes hacen caso omiso de la perspectiva de la primera persona, enfrentada a unas situaciones concretas y apremiantes.

Una consecuencia de esto es que Agamenón o el joven Jean Paul son personas que verán su situación bajo cierta perspectiva, bajo cierta luz, de acuerdo con compromisos y exigencias morales que han asumido como propias y con respecto a los cuales son el tipo de personas que son. Por tanto, difícilmente podrán considerar la situación que los embarga desde un punto de vista independiente y neutral al momento de sopesar cursos de acción alternativos e incompatibles. Es así, que al deliberar están en una situación en la cual tendrán que elegir, más que simplemente acatar principios morales.

Sin embargo, las teorías morales que se orientan por principios, como aquellas de las que venimos hablando, han seguido el modelo teórico de la ciencia, privilegiando la consistencia y la verdad de sus enunciados desde una racionalidad puramente teórica, y por ello difícilmente llegan a considerar que podamos tener responsabilidades morales conflictivas. En lo que sigue quisiera mostrar algunas limitaciones de esta postura epistémica que asimila los conflictos morales a inconsistencias lógicas como en las tradiciones morales arriba aludidas.

2. DILEMAS MORALES E INCONSISTENCIAS

Es usual distinguir el razonamiento teórico, que afecta de forma más directa las creencias, del razonamiento práctico, que afecta de forma más general los planes e intenciones de los agentes. Así como el razonamiento teórico versa sobre la permanencia o transformación razonada de nuestras creencias, el razonamiento práctico trata sobre la permanencia o transformación razonada de nuestros planes o intenciones para actuar (Harman: 2002).

4 Para una discusión acerca de si el consecuencialismo en general puede rechazar los dilemas morales como inconvenientes, véase el artículo de N. NORCROSS (1995). *¿Should utilitarianism accommodate moral dilemmas?*

A diferencia de los conflictos entre creencias, que se relacionan de forma más directa con la verdad, los conflictos prácticos por lo general se relacionan con la satisfacción de deseos, proyectos y demandas morales. Sin embargo, los conflictos entre deseos tienen en común con los conflictos entre creencias que ambos surgen de la resistencia que ofrecen ciertos acontecimientos del mundo a la realización y satisfacción de las necesidades y expectativas de la racionalidad práctica, y/o a la satisfacción de las expectativas de verdad y sistematicidad de nuestras creencias en la racionalidad teórica.

Así, alguien puede creer, por ejemplo, que un político colombiano *X* pertenece al partido liberal y que también fue ministro de educación en la última década en Colombia. Sin embargo, descubre luego que los ministros de educación en los últimos años han pertenecido solo al partido conservador. Ciertamente estos dos enunciados considerados desde la perspectiva lógica, aunque no son inconsistentes entre sí, no pueden ser ambos verdaderos. El agente que tiene las creencias tiene que enfrentar el conflicto teórico de ajustar y renovar sus creencias, abandonando definitivamente a una de ellas, a saber: la que perdió sus credenciales de verdad. En nuestro ejemplo, la creencia de que el político colombiano *X* pertenecía al partido liberal.

Algo similar sucede respecto a la naturaleza de los conflictos prácticos. Por ejemplo, uno puede tener el deseo de tomar unos días de vacaciones de viaje por el Perú, o por Cuba, pero no puede realizar ambos viajes a la vez por asuntos de dinero o de tiempo. Los dos destinos son de por sí interesantes y generan amplias expectativas y no hay razones para rechazar uno de ellos como indeseable. El conflicto proviene de tener que escoger entre uno de ellos.

Aunque por lo general la verdad está relacionada con la creencia y la satisfacción con el deseo, es distinto descubrir que dos de mis creencias no pueden ser verdaderas a la vez a darse cuenta de que dos de mis deseos no pueden ser satisfechos. Descubrir que dos de mis creencias no pueden ser verdaderas al mismo tiempo es un primer paso para que yo acabe por rechazar al menos una de ellas. Mientras que, en el caso de un conflicto entre deseos, el deseo rechazado puede reaparecer a veces o como un deseo general de algo similar o—en casos en los que se haya perdido la oportunidad de satisfacerlo de forma definitiva— como una forma de añoranza por lo que no pudo ser.

Según mi propuesta de interpretación, los conflictos morales se parecen más a conflictos entre deseos que a conflictos entre creencias. Es decir, también se originan en gran medida por contingencias en la vida de

un agente, y por ello, no resulta adecuado interpretarlos como creencias morales inconsistentes, una de las cuales debe ser superada porque no aplica o es espuria.

Recordemos el ejemplo del dilema de Agamenón. Los presumibles “debes” en su situación serían el deber de cumplir con sus obligaciones como comandante, defender a sus soldados, versus el “deber” de proteger a su hija Ifigenia. Ocurre que entre estos dos “debes” no hay, desde el punto de vista formal, ninguna contradicción esencial, con lo cual, desde este punto de vista, ellos son perfectamente compatibles entre sí.

El conflicto aparece dada la circunstancia concreta en la que se requiere que Agamenón ejecute una acción. El modo como se le presentan a él las cosas es uno en el que no hay manera de cumplir con la primera serie de deberes sin negar los últimos. Parece entonces, que el requerimiento lógico del “debe implica puede” resulta problemático en estos casos. Pero dado que Agamenón no puede *A* y *B* –ambos están estrechamente relacionados, de suerte que hacer uno es abandonar el otro– se sigue que no es el caso que él deba hacer *A* y *B*. Ningún agente consciente del conflicto piensa que debe hacer *ambas* cosas. Lo que piensa es que debe hacer una de ellas. Esto es así por el hecho de que, aunque no puede hacer ambas cosas, es cierto de cada una de las dos cosas, tomadas separadamente: que sí pueden ser hechas, que sí deben ser hechas.

Lo que quiero concluir en este punto es que lo que resulta dilemático para un agente enfrentado a esta clase de conflicto moral es tener que decidirse por actuar a favor de uno de los dos cuernos del dilema y abandonar, o excluir, el otro. Los dilemas son, en este sentido, disyunciones u obligaciones alternativas.

Si de acuerdo al resultado anterior no es posible seguir tomando separadamente las dos situaciones implicadas en un dilema, entonces: 1) Si hago *B*, no podré hacer *A*. y 2) Si hago *A*, no podré hacer *B*. Entonces 1 y 2 son auténticos enunciados condicionales que admiten una contraposición, en tanto *A* y *B* son empíricamente incompatibles. Pero de lo anterior no se sigue que yo no pueda decir correctamente que debí haber hecho *A*, o que estaba equivocado al pensar antes que *A* era algo que debía hacer.

En los ejemplos que he utilizado Agamenón y Jean Paul tomaron una decisión, eligieron y actuaron a favor de uno de los cuernos del dilema. Quisiera en el siguiente numeral ocuparme con la naturaleza de la deliberación en una situación de dilema moral como la expuesta en los anteriores ejemplos.

3. DELIBERANDO CON DILEMAS MORALES

En los ejemplos que hemos venido utilizando, el estudiante de Sartre se marchó con la resistencia y Agamenón se decidió por Troya. Sin embargo, seguir un curso de acción en una situación dilemática no implica que uno de los cuernos del dilema es derrotado por espurio. Ciertamente un dilema moral lo resolvemos cuando decidimos actuar, pero no lo hacemos sin un residuo moral. Es decir, sin el sentimiento de pesadumbre que acarrea no haber obrado beneficiando el otro cuerno del dilema.

Algunas emociones morales como la lamentación, o la añoranza, emergen justamente con ocasión del sometimiento del agente a la fortuna incidental, y el conflicto moral aparece inevitablemente cuando diversas exigencias morales para actuar se tornan incompatibles bajo dichas circunstancias. Las emociones morales dan cuenta por lo general de estos residuos o pérdidas morales, que como en los dilemas reflejan los resultados indeseados de la acción. Las emociones morales asociados a la pérdida o al residuo moral, muestran la fragilidad a la que se ven expuestos los seres humanos por acontecimientos que están por fuera de su control intencional.

Quisiera en este punto establecer, más allá de la discusión sobre el lugar y la naturaleza de las emociones⁵, algunas consideraciones respecto a la naturaleza del comportamiento moral y de las emociones morales. Comportarse moralmente implica, por lo general, actuar de acuerdo con las exigencias

5 Hay toda una discusión en torno a las emociones entre los relatos de los psicólogos evolucionistas, según los cuales las emociones son un producto favorecido por la selección natural, y los psicólogos construccionistas, para quienes las emociones se construyen socialmente y varían a través de las fronteras culturales. La posición de compromiso entre ambas posiciones es la que estoy considerando aquí. Las emociones están relacionadas con el cuerpo y con estructuras cerebrales que son filogenéticamente antiguas. Pero las emociones tampoco son involuntarias ni se pueden reducir exclusivamente a movimientos corporales no intencionales. Una emoción necesita ambos momentos: el momento de la fisiología y el momento de la intencionalidad. Para estar enfadado, o con ira, por ejemplo, hay que interpretar una situación como una ofensa, lo cual requiere el despliegue de juicios morales sutiles y cargados de información de la cultura. Las emociones están sujetas a guiones culturales para que la percepción de cambios fisiológicos sea interpretada como una ofensa, un peligro, un abandono o una pérdida. Las emociones disparan esa valoración de la situación, y en ese sentido aportan una información que se calibra como importante para el agente (Véase J. PRINZ, 2004).

que nos hacemos mutuamente como seres humanos y cuyo cumplimiento asumimos como incondicionado. Este “nosotros” no se refiere, en este contexto, a un nosotros absoluto, sino que hace alusión a una comunidad moral cualquiera. Por su parte, con el término “incondicionado” se alude a la circunstancia de que lo que se exige “moralmente no depende de si se desea desempeñar la actividad moral: todos los miembros de la comunidad se exigen mutuamente no actuar inmoralmente, hagan lo que hagan” (Tugendhat, 2004: 79-80).

No actuar inmoralmente, en consecuencia, se refleja y apoya en reacciones generalizadas que los seres humanos manifiestan en sus relaciones mutuas de buena voluntad y estima. Es obvio también que el comportamiento moral no se refiere a algo que me atañe únicamente a mí. La indignación y desaprobación morales son unas, entre varias, respuestas emotivas a las actitudes y a la conducta de un individuo que, en su trato con otras personas, o no satisface estas exigencias o actúa contra ellas.

Lo anterior indica de qué modo en el ámbito de la moralidad, si es que hay que caracterizarlo de algún modo, intervienen las reglas de comportamiento recíproco, los juicios morales, como las emociones morales que develan las perturbaciones emocionales que se producen cuando no se satisfacen las exigencias morales o se vulnera el orden moral.

Cuando un agente elige entre dos cursos de acción incompatibles, y no obstante se siente comprometido a actuar en cada uno de ellos, reconoce no solo las razones para actuar como lo hizo, sino también el daño indeseado que puede ocasionar el hecho de no haber elegido actuar siguiendo el otro curso de acción. A esto propongo llamarlo “el infortunio del abandono”.

El infortunio en un dilema moral, aquello que está fuera del control del agente, está constituido por las circunstancias particulares e inesperadas de la situación. El agente asume que al actuar en un dilema moral no solo responde por lo que voluntariamente elige, sino también por lo que sus acciones producen como materia de la fortuna.

Desde su propia perspectiva, la responsabilidad del agente se extiende más allá de lo que el agente elige en un dilema; incluye también lo que no elige, no porque juzgue que el abandono es debido sino porque quisiera haberlo podido evitar, por la responsabilidad que aún le cabe como agente en la omisión. Quisiera ilustrar las consideraciones anteriores, volviendo al dilema del relato de Sartre:

El padre del joven había peleado con la madre y tendía al colaboracionismo; su hermano mayor había muerto en la ofensiva alemana de 1940, y este joven *con sentimientos un poco primitivos* quería *vengarlo*. Su madre vivía sola con él *muy afligida* por la semitraición del padre y por la muerte del hijo mayor, y su *único consuelo* era él. Este joven tenía, *en ese momento, la elección de partir para Inglaterra y entrar en las Fuerzas francesas libres, es decir, abandonar a su madre o bien permanecer al lado de su madre, y ayudarla a vivir* (Sartre, 2007: 29. Las cursivas son mías).

Las circunstancias del nazismo alemán y de Francia ocupada son fortuitas para Jean Paul y condicionan en gran medida la naturaleza conflictiva de sus obligaciones morales. Confrontaciones morales que quizá los ciudadanos de otras latitudes no involucrados en la guerra tuvieron la buena fortuna de no tener que enfrentar. Como queda manifiesto en el fragmento anterior, en ambas situaciones del dilema, Jean Paul teme perder los vínculos afectivos y morales con su madre; igualmente, experimenta su deseo de combatir por la libertad y de mantener los vínculos de solidaridad y de compromiso moral con los jóvenes de su generación que están en la resistencia. Esto significa que él ha vivido, experimentado y conservado en el pasado, el valor de sus sentimientos de afecto y cuidado por su madre. También ha identificado como importantes su patriotismo y su ciudadanía; sin que, por otra parte, haya tenido que enfrentar una incompatibilidad entre ambos deberes, hasta posiblemente la circunstancia inusitada de la ocupación nazi.

Difícilmente puede Jean Paul fijar de antemano y con exactitud cuál será el curso final de los acontecimientos. Y, sin embargo, su elección no puede ser pospuesta. Nuestro protagonista percibe la incertidumbre de la situación y de manera anticipada puede imaginar empáticamente, mientras delibera, las consecuencias indeseadas y dolorosas que inevitablemente puede llegar a depararle su elección.

No obstante, una cosa es experimentar un sentimiento profundo de pesadumbre por los efectos indeseados de las acciones intencionales en un dilema y otra, identificar estos sentimientos de manera inequívoca con el arrepentimiento o la culpa⁶, que son, por el contrario, el resultado de haber actuado por un curso de acción moralmente incorrecto.

6 Con estas distinciones no pretendo excluir la posibilidad de casos de conflicto moral

A mayor abundamiento, lo que quiero señalar es que, en la deliberación práctica con dilemas morales, el ámbito de las razones por las cuales el agente elige, no se puede identificar sin más con los resultados de su acción, sean intencionales o no. El agente deplora profundamente en un dilema moral, abandonar cursos de acción que considera valiosos y lo que ello puede acarrear de daño y pérdida moral; sin embargo, al elegir el agente no tiene tanto la certeza de que esto era *lo mejor* en una escala objetiva de valores a las que justamente no hay acceso alguno, sino que tiene la convicción de que lo que él ha hecho es lo mejor que él ha podido hacer, para el tipo de persona que quiere ser y en las circunstancias en las que se encuentra.

Aquí actuar por las mejores razones significa para los protagonistas no contar con *principios superiores* para orientar la elección y jerarquizar las opciones, sino elegir las opciones y fijar su importancia, sin que por otra pueda inmunizar sus elecciones del infortunio moral que ellas pueden acarrear pues, como muestra la situación trágica de Agamenón, las mejores razones no son suficientes para evitar un daño irreparable como el sacrificio de su propia hija Ifigenia⁷. En lo que sigue me propongo describir la naturaleza de la elección, en un dilema como el de Jean Paul, cuando los cursos de acción que enfrenta están a la par.

cuya naturaleza trágica, y la magnitud de las consecuencias monstruosas que generan, provocan que la intensidad de la lamentación y el sufrimiento se conviertan en culpa y arrepentimiento. Un caso extremo es la historia del piloto de Hiroshima, el comandante norteamericano Claude Eatherly, quien formó parte de la operación sobre Hiroshima al finalizar la Segunda Guerra Mundial. Tanto los militares como la mayoría de la opinión pública norteamericana consideraban correcta la acción militar de haber lanzado una bomba atómica sobre Hiroshima. Sin embargo, Eatherly no exhibió un sentimiento de lamentación moderado, sino fuertemente obsesivo que lo movió hacia una culpa que le produjo dolorosos tormentos morales. Estos sentimientos tienen lugar especialmente cuando la persona se enfoca en sí misma y se torna en el objeto de su recriminación. El caso Eatherly dio origen a un intercambio epistolar del piloto de Hiroshima con el filósofo alemán G. Anders, que muestra el dinamismo, no solo de las emociones morales, sino también los límites de la responsabilidad moral (Anders, 2010).

7 Agamenón es advertido de que, si no sacrifica a su hija, toda la expedición bajo su mando permanecerá retenida por falta de vientos propicios. Los hombres comienzan a morir de hambre. Si Agamenón no cumple la condición de la diosa Artemisa, todos, incluida Ifigenia morirán. Pero si la flota griega no zarpa y Agamenón renuncia a la expedición a Troya y se vuelve un desertor, él estaría contraviniendo también un mandato de Zeus. Véase: M. Nussbaum, 1995: 67 y Esquilo, *Agamenón*, 1970: 144-145.

Para ello, es importante advertir de nuevo al lector que el hecho de que en un dilema las opciones estén a la par, no implica que las cuestiones en conflicto se tornen indiferentes para el agente o que él renuncie a su condición de ser un agente que toma decisiones y elige.

4. ELECCIÓN Y DILEMAS MORALES

En un período de agitación política promovido en gran medida por la necesidad de enfrentar el nazismo, el joven Jean Paul es requerido tanto para pasar a la clandestinidad en Inglaterra, como para cuidar de su madre y permanecer en Francia. Después de haber reflexionado sobre el conflicto, Jean Paul, llega a la conclusión de que ninguna de las alternativas para actuar es mejor que la otra y, por tanto, que están a la par⁸.

Para alcanzar el juicio de la paridad, Jean Paul tuvo que realizar alguna clase de análisis comparativo sobre la base de las razones que apoyaban cada uno de los cuernos en un dilema como el suyo. En su relato, Sartre cuenta algunas de las inquietudes y preocupaciones que embargaban al joven Jean Paul:

Se daba cuenta perfectamente de que esta mujer [la madre] solo vivía para él y que su desaparición y tal vez su muerte la hundiría en la desesperación (...) mientras que cada acto que llevaba a cabo para partir y combatir era un acto ambiguo que podía perderse en la arena (...). Había que elegir entre las dos. ¿Quién podía ayudarlo a elegir? ¿La doctrina cristiana? No. La doctrina cristiana dice: sed caritativos, amad a vuestro prójimo, sacrificaos por los demás, elegid el camino más estrecho, etc. Pero ¿cuál es el camino más estrecho? ¿A quién hay que amar como a un hermano? ¿Al soldado o a la madre? ¿Cuál es la utilidad

8 En este punto sigo a Ruth Chang, quien considera que *la paridad* es la mejor forma para apreciar la naturaleza del conflicto práctico. Desde mi punto de vista, la paridad también es la estructura adecuada para describir las alternativas incompatibles en los dilemas morales de mis ejemplos. En un dilema moral como el de Jean Paul, Agamenón o Antígona las opciones en conflicto son asimétricas y están a la par, en tanto es verdad que ni una es mejor que la otra ni que ambas son buenas de la misma manera. Sin embargo, esto no tiene porqué implicar que las opciones para actuar no admiten alguna forma relativa de análisis comparativo entre ellas o que no podamos racionalmente decidir entre ellas. Véase Ruth Chang (2009).

mayor: la utilidad vaga de combatir en un conjunto ¿o la utilidad precisa de ayudar a un ser a vivir? ¿Quién puede decidir *a priori*? Nadie (Sartre, 2007: 29-30).

El juicio de la paridad entre las opciones significa, entonces, que el agente considera que la opción *A* –permanecer con la madre y cuidarla– es importante en algunos aspectos para la elección y que la opción *B* –vincularse a la resistencia y luchar– es también significativa en otros aspectos para la elección. Sobre esta base el agente concluye que, teniendo en cuenta todos los aspectos de la situación, ninguna opción es mejor que la otra. Lo anterior, sin embargo, no puede llegar a significar que las alternativas son igualmente buenas, que se pueden equiparar entre sí o que el valor de las opciones debe ser siempre exactamente el mismo⁹. Lo que uno puede decir, en principio, es que, en determinados casos, como en los dilemas, los méritos comparativos de las opciones se basan en valores independientes como el deber de cuidar la familia versus el deber de luchar por la libertad y que el agente debe elegir entre ellas.

He dicho que el agente percibe los eventos centrales de la situación y establece que las razones que cuentan a favor de las diferentes opciones en un dilema están a la par. Los protagonistas de los ejemplos son conscientes de que deben actuar, tomar posición, y resolver la encrucijada, a sabiendas de que ninguna de las razones en conflicto los puede determinar a obrar en un sentido más que en el otro. La determinación para actuar por una u otra de las opciones es, entonces, una actividad que puede provenir únicamente del reconocimiento de la voluntad racional del agente; es decir, de su capacidad para determinarse a sí mismo a actuar por las razones que voluntariamente elija y respecto de las cuales se identifica como agente.

Jean Paul, por ejemplo, no sabía de antemano si sería el tipo de persona que se quedaría con su madre, o que la dejaría para ir a la guerra. Cuando decide marcharse a Inglaterra, él no hace una elección gratuita: asume el compromiso y los riesgos de no estar al lado de su madre y enfrenta los pe-

9 En este sentido resultaría difícil creer, por ejemplo, que la música de Mozart puede ser más o menos creativa que la pintura de Miguel Ángel, o que ambas son exactamente iguales de creativas. Lo que acostumbramos pensar es que no son comparables en ese sentido y que por eso están a la par (Chang, 2009: 145).

ligos de sacrificar su propia vida para anteponer el valor de luchar por la libertad de su país.

Por ello cuando el agente elige en un dilema, no solo fija la importancia de las razones de su elección, sino que, al tomar posición frente al conflicto, el agente va definiendo su propio y distintivo carácter racional. En otras palabras, es a través de sus decisiones que Jean Paul se va identificando a sí mismo como la clase de persona que elige ser y para la cual tiene sentido no permanecer en Francia, sino partir a Inglaterra y luchar en la resistencia. Esto significa que cuando el agente elige lo hace por razones que considera prioritarias e imperiosas para su propia vida y llenan de sentido su proyecto vital en ese momento crucial de su biografía individual.

En la reflexión práctica se está siempre ante una elección, en un campo abierto de posibilidades sobre las cuales el agente delibera para determinar cuál es la mejor alternativa y ofrecer así una respuesta a la pregunta práctica: ¿qué debo hacer? Pero las cuestiones acerca de cómo determinar lo mejor, de cómo estimar el bien, son, en cada caso, algo que los agentes deben establecer y estimar por sí mismos.

Lo que muestra la existencia de los dilemas morales es que el ideal de la congruencia no es el más apropiado para establecer la naturaleza de la racionalidad práctica. Esta se despliega en un horizonte amplio de bienes, en cuya consecución se pueden producir conflictos para la acción. De ahí que la gravedad —el peso— de las exigencias en conflicto difícilmente pueda estar fijada de antemano; tampoco tienen ellas que estar ordenadas bajo una jerarquía. Le corresponde al agente en su actividad deliberativa establecer esa jerarquía y asumir la responsabilidad de sus compromisos y opciones, cuyos resultados y consecuencias no están exentos de incertidumbre ni de la fortuna de las circunstancias.

Los conflictos prácticos de nuestros ejemplos han sido, en su mayoría, conflictos morales. Los protagonistas han adoptado y perseguido con cierta devoción fines morales como luchar por la liberación de un país que había perdido la libertad durante el nazismo o emprender una invasión militar contra Troya, como la del rey Agamenón, para hacer justicia por delitos cometidos contra la hospitalidad del pueblo de los aqueos. Para la realización de estos fines los protagonistas tuvieron que sacrificar, muy a su pesar, otros fines y estar preparados para enfrentar estas exigencias. Lo cual, a su vez, dependía del hecho de que estos fueran el tipo de fines que les importaban, que les despertaban compromiso y devoción.

Lo que en la deliberación práctica es preciso resolver tiene que ver con la importancia que el agente está dispuesto a otorgarle a diferentes bienes que persigue y por los cuales se preocupa. En la medida en que seamos capaces de identificar y ordenar justamente eso que nos preocupa, podremos establecer, en general y para cada caso, lo que tenemos que hacer.

Sin embargo, lo que a menudo los protagonistas de nuestros ejemplos experimentan, y usualmente cualquiera de nosotros, es cierta incertidumbre respecto a cómo jerarquizar sus propósitos o como ponderar en ellos diferentes niveles de gravedad, de profundidad, de “peso”. En estas circunstancias, como en los dilemas morales, decíamos que los valores que están comprometidos en ellos, están a la par, es decir, son independientes e irremplazables. Por tanto, cuando un agente como Jean Paul, está comprometido con el cuidado de su madre, en las circunstancias específicas que hemos narrado, este compromiso incluye la creencia de que el compromiso de cuidar de ella no es comparable con otra clase de valores. Y si es así, enfrentar un dilema como él lo hizo, es una experiencia que amenaza su integridad moral y en algunos casos también da lugar a exigencias morales de reparación¹⁰.

Esto ocurre si el agente cuenta con alguna posibilidad de aliviar el daño indeseado, si las circunstancias le permiten algún margen de acción para reparar y compensar. Esto significa, no que Jean Paul intente satisfacer las condiciones originales de permanecer junto a la madre, sino que procure

10 Aquí no cabe, dada la naturaleza del dilema moral que estamos discutiendo, suponer una tercera vía, la del compromiso. Esta alternativa permite “deslizarse” entre ambos cuernos del dilema y proponer, por ejemplo, que Jean Paul debe permanecer en Francia y dividir su tiempo entre cuidar a su madre y hacer su parte para las Fuerzas francesas libres, trabajando para la resistencia local (véase J. P. Day, 1991). Las circunstancias están de tal forma enlazadas que las Fuerzas libres reclaman el desplazamiento de Jean Paul fuera de Francia ocupada, al tiempo que las necesidades de cuidado de su madre le exigen no dejarla sola por mucho tiempo. En principio, parecería que, si Jean Paul se une a la resistencia, nada garantiza que la situación de su madre no empeore. Él no está en condiciones de prever las consecuencias de su acción en ese sentido, como tampoco está en capacidad de predecir el desenlace de la guerra si los jóvenes franceses como él no defienden su país de la invasión y la opresión nazi, y dejan de la lado la opción de sumarse a la resistencia. A diferencia del dilema del joven Jean Paul, en los dilemas trágicos, como el de Agamenón, ya no es posible la idea de un residuo moral graduable en el tiempo, porque la víctima queda por fuera del ámbito de las quejas, por fuera de cualquier posible reparación.

mantener el lazo afectivo y las expectativas normativas de cuidar de ella, quizá de ser posible informándole de sus razones para actuar, o quizá procurándole seguridad y bienestar de alguna otra manera.

5. DELIBERANDO CON DILEMAS EN SALUD

Quisiera finalmente, establecer la forma como estos resultados sobre la naturaleza del dilema moral pueden ser utilizados para orientar la comprensión de la naturaleza de los dilemas en salud. Para ello, voy a referirme en primer lugar a la bioética, y a las pretensiones sistemáticas de esta disciplina para orientar y evaluar de la mano de principios los posibles desacuerdos asociados al impacto de la investigación biotecnológica y su aplicación a la medicina.

La manipulación genética, la procreación artificial, los límites de la naturaleza humana siguen siendo temas que continúan debatiendo científicos, filósofos y juristas. Los partidarios de la eutanasia, por ejemplo, suelen acudir a consideraciones morales como la compasión, el sufrimiento innecesario o la dignidad del agente moral, como razones morales que justifican un curso de acción favorable a la eutanasia. Mientras tanto los argumentos que no favorecen las prácticas de una buena muerte parecen provenir de principios morales que se fundamentan en el carácter sagrado e inviolable de la vida, y consideran cualquier acción encaminada a procurar la muerte, ya sea por voluntad propia o del profesional de la salud, un asesinato moralmente injustificable.

Dilemas similares encontramos respecto a temas tan álgidos como el aborto, la experimentación en animales no humanos o aquellos asociados a la justicia sanitaria para la distribución y manejo de los recursos en salud. Estos desacuerdos de lo que está bien y de lo que está mal, de la justicia y la injusticia están en el corazón mismo de la bioética y en los debates públicos de la mayoría de las sociedades liberales. Para intentar resolver algunos de ellos ya no podemos acudir a códigos morales tradicionales, al estilo de la ética médica hipocrática, ni a la tradición judeo-cristiana occidental.

La bioética ha comprendido desde sus comienzos que tiene que ser una disciplina secular, pluralista y consensuada, acorde con la naturaleza de los tiempos modernos de las sociedades democráticas, capaz por lo demás de establecer puentes para el diálogo entre la ética y la biología, superando la distinción positivista entre valores y hechos, entre ciencia y filosofía (Monsalve, 2000).

Es así como surge el informe Belmont (1978)¹¹ que pretende, mediante el reconocimiento de algunos principios de la tradición moral de la cultura de occidente, orientar la investigación biomédica y el quehacer de la medicina. El primer principio avala el respeto por las personas, que por su voluntad como agentes morales deben ser consideradas personas autónomas y libres. El segundo, acude al principio prudencial de procurar el mayor bienestar y las mejores consecuencias en las acciones y las prácticas, pero reconoce igualmente la necesidad de proteger como principio independiente el de la no maleficencia, que postula no causar o infligir un daño o sufrimiento innecesario. Finalmente, la bioética asume el legado filosófico en torno a la justicia, procurando hacer compatibles el ejercicio y las prácticas médicas y biotecnológicas con la reciprocidad y la equidad que se postulan en las sociedades democráticas.

Del respeto básico a la autonomía se deriva para el ejercicio y la práctica de la medicina la figura del consentimiento informado que tutela y protege el derecho del ciudadano y del paciente a ser adecuadamente informado para la toma concertada de las decisiones que no solo tienen que ver con su salud, sino también con su bienestar y su calidad de vida (Wiesner y Monsalve, 2009).

Desde esta perspectiva, el principio de beneficencia protege una concepción no paternalista del bienestar, que involucra la significación de los proyectos del paciente y sus lealtades vitales, y que lo proteja en consecuencia también frente a sufrimientos y dolores que considere innecesarios o indignos. Por su parte, el principio de justicia tendría que garantizar un trato igualitario e imparcial en la distribución de los recursos y cuidados en salud, como en la ponderación de los beneficios y los riesgos.

Sin embargo, como muestran los resultados de nuestra investigación sobre la naturaleza de los dilemas morales, no se hace una adecuada apreciación de los dilemas en salud, si se interpreta la naturaleza de dichos dilemas como un conflicto entre principios morales; particularmente, si se asimilan como un conflicto entre principios bioéticos y no —lo hemos argumentado a lo largo de este artículo— como el resultado de una auténtica imposibilidad real, fruto de la fortuna circunstancial, que hace incompatible la realización de ambos deberes.

11 Un buen comentario sobre la comisión que realizó el informe Belmont, puede verse en M. Boladera (1998: 40-44)

Así sucede con la despenalización de la eutanasia en aquellas circunstancias de una enfermedad terminal, donde conservar la vida ha dejado de ser un bien significativo en sí mismo, o en aquellos otras, donde se despenaliza la interrupción del embarazo, cuando la integridad moral o física de la mujer se ve comprometida por una violación, o cuando se presenta un embarazo de alto riesgo para la vida de la mujer o del niño por nacer (Gaviria, 2002). Se trata de situaciones disyuntivas entre exigencias morales, que demandan una elección no exenta de residuos morales indeseados, donde por ejemplo procurar la integridad moral y física de la mujer implica realizar la interrupción de un embarazo.

Cada uno de los principios que se asocian con la bioética son bienes morales diferentes y valiosos por sí mismos, y en la mayoría de los casos pueden orientar satisfactoriamente las prácticas médicas y científicas, sin embargo, en caso de conflicto, carecemos de una escala objetiva entre valores para orientar la deliberación. Por tanto, lo que en la deliberación práctica es preciso resolver tiene que ver con la importancia que el agente —o en política, la comunidad o el Estado— está dispuesto a otorgarle a diferentes bienes que persigue y por los cuales se preocupa. En la medida en que seamos capaces de identificar y ordenar justamente eso que nos preocupa, podremos establecer, en general y para cada caso, lo que tenemos que hacer.

Por lo general las comunidades morales que forman las democracias actuales consideran como deberes de mutua reciprocidad respetar y cuidar la vida, respetar y proteger la propia integridad, evitar el sufrimiento y procurar el bienestar, proteger la autonomía valorativa de las lealtades vitales de las personas o el trato justo y equitativo de los recursos en salud.

Pero una cosa es el consenso en torno al valor de la justicia y a la obligación de contar con servicio de calidad para el cuidado de la salud, y otra, un examen de los escenarios y contextos específicos de aplicación de los principios de la justicia en salud. Buena parte de los debates más acalorados en este sentido tienen que ver con el papel de los mercados en la estructuración de políticas de justicia sanitaria y de salud pública. Acaso ¿no es importante preguntarse de nuevo si efectivamente hay equidad en las economías de libre mercado? ¿Serán todos los bienes intercambiables por dinero? ¿Son una o varias las esferas de la Justicia? ¿Y en caso de que existan bienes morales que el dinero no pueda comprar, cuáles son? ¿Por qué está mal comprarlos y venderlos? (Sandel, 2007 y 2012).

La reforma al Sistema General de Seguridad Social (SGSS), según la Ley 100 de 1993, se implantó en Colombia como un modelo de aseguramiento descentralizado, fundamentado en el concepto de competencia regulada, puesto que promueve la participación competitiva de servicios públicos y privados, dentro de las dinámicas del mercado, bajo la modulación del Estado. La estructura organizacional de este modelo es una en la cual las decisiones que se toman entre médicos y pacientes quedan sujetas a la supervisión de un tercero externo quien controla el gasto de la asistencia sanitaria, para procurar modelos de “justicia social” más equitativos y democráticos. Sin embargo y en la práctica, este sistema fundamentado en el concepto de competencia regulada ha generado conflictos, particularmente respecto a la articulación entre la financiación y la prestación profesional e institucional de los servicios de salud. Para los médicos este conflicto se manifiesta como una disyunción entre sus deberes y obligaciones que le dicta la ética profesional para con la salud y el cuidado del paciente y el interés financiero y de control del gasto de las empresas de salud (Wiesner y Monsalve, 2009: 39).

En tales casos resulta indispensable develar fenomenológicamente cómo se configura la naturaleza del conflicto moral para los agentes de la salud y las instituciones prestadoras del servicio respecto a la cuestión de la distinción valorativa entre las esferas de la justicia y las del mercado, y si aún cabe preguntarnos si hacemos lo que debemos cuando hablamos de justicia sanitaria.

Con estas consideraciones finales queremos resaltar el hecho de que la moralidad es un asunto deliberativo y de elección más que un asunto de obediencia y de seguir reglas ciegamente. Por eso, los dilemas en salud cuando se presentan no solo dan cuenta de la pluralidad de bienes de nuestras comunidades morales, sino también y especialmente de la libertad y la apertura reflexiva para la interpretación y valoración de la acción humana.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERS, G. (2010). *El piloto de Hiroshima. Más allá de los límites de la conciencia. Correspondencia entre Claude Eatherly y Günther Anders*. Barcelona: Paidós.
- BOLADERAS, M. (1998). *Bioética*. Madrid: Editorial Síntesis.
- CHANG, R. (2009). “Reflections on the reasonable and the rational in conflict resolution”. *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary*. Volume, LXXXIII, pp. 2-28.
- DAY, J. P. (1991). “Moral Dilemmas, Compromise and Compensation”. *Philosophy*, 66(257), pp. 369-375.

- ESQUILO (1970). *Tragedias*. Traducción directa del griego por Fernando Segundo Bierva Salvatierra. Edición y prólogo de Pedro Henríquez Ureña. Buenos Aires: Losada.
- EZRA O. (2006). *Moral Dilemmas in Life. Current Issues in Applied Ethics*. Netherlands: Springer.
- GAVIRIA DÍAZ, C. (2002). *Sentencias. Herejías constitucionales*. Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- GONZÁLEZ VALENZUELA, J. (Coord.) (2007). *Dilemas de bioética*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HABERMAS, J. (2002). *El futuro de la Naturaleza Humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
- HARMAN, G. (2004). "Practical aspects of theoretical reasoning". En A. MELE y P. RAWLING (eds.). *The Oxford Handbook of Rationality*, pp. 34-44.
- MONSALVE, L. (2000). "Ética y bioética: un ensayo de aproximación". *Franciscanum*. Revista de las ciencias del espíritu, n.º 125, septiembre-diciembre, pp. 33-45.
- NORCROSS, A. (1995). "Should utilitarianism accommodate moral dilemmas?" *Philosophical Studies*, n.º 79, pp. 59-83.
- NUSSBAUM, M. (1995). *La Fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia griega*. Traducción de Antonio Ballesteros. Madrid: La balsa de Medusa.
- PRINZ, J. (2004). "Las emociones básicas". En D. E. Evans y P. Cruce (Comp.). *Emotion, Evolution and Rationality*. (pp. 69-87). Traducción de José Tovar. Oxford: Oxford University Press.
- SANDEL, M. J. (2007). *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*. Barcelona: Manbot.
- SANDEL, M. J. (2013). *Lo que el dinero no puede comprar*. Barcelona: Debate.
- SARTRE, J. P. (2007). *El existencialismo es un humanismo*. Traducción de Victoria Prati de Fernández. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas: Señal que Cabalgamos.
- SÓFOCLES. (s.f). *Tragedias*. Tomo primero: *Las Traquinenses, Edipo Rey, Edipo en Colono, Antígona*. Traducción nueva del griego de Leconte de Lisle. Valencia: Prometeo.
- TUGENDHAT, E. (2004). *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa.
- WIESNER, C. y MONSALVE L. (2009). *Interactuar, comunicar y deliberar*. Un estudio de caso: El consentimiento informado en el Instituto Nacional de Cancerología. Cuadernos del CIDS, serie I, n.º 11. Universidad Externado de Colombia.
- WILLIAMS, B. (1981). "Una crítica del utilitarismo". En J. J. C. Smart y B. Williams *Utilitarismo: Pro y Contra*. (pp. 87-161). Madrid: Tecnos.
- WILLIAMS, B, 1986. "La congruencia ética". En J. RAZ (Comp). *Razonamiento Práctico*. (pp. 171-207). México: Fondo de Cultura Económica.