

**NOCIÓN CLÁSICA Y NOCIÓN MODERNA DE  
JUSTICIA SU APLICACIÓN A LA BIOÉTICA  
CONTEMPORÁNEA**

*Comunicación del Dra. María L. Lukac de Stier,  
en la sesión privada del Instituto de Bioética,  
el 27 de octubre de 2016*



# NOCIÓN CLÁSICA Y NOCIÓN MODERNA DE JUSTICIA SU APLICACIÓN A LA BIOÉTICA CONTEMPORÁNEA

Por la Dra. MARÍA L. LUKAC DE STIER

*“Iustitia est constans et perpetua  
voluntas ius suum cuique tribuendi”*

Ulpiano, *Digesto*

*“That men perform their covenants  
made...in this law of nature consisteth the  
fountain and original of Justice”*

Hobbes, *Leviathan*

## **Noción clásica de justicia**

La definición clásica de Ulpiano, que ha quedado reseñada en el *Digesto* de Justiniano, es la que usa Tomás de Aquino cuando trata de la virtud de la justicia<sup>1</sup>. Allí afirma que siendo toda virtud un hábito, que es el principio del acto bueno, es necesario que la

---

<sup>1</sup> *STh.* II-II, q. 58, a. 1.

virtud se defina por el acto bueno que tenga por objeto la materia propia de la virtud. La materia sobre la que versa la justicia es aquello que se refiere a otro. Así en la definición de Ulpiano se designa el acto de justicia con relación a la materia y objeto cuando se expresa “que da a cada uno su derecho”. Pero para que un acto sea virtuoso se requiere que sea voluntario, estable y firme. Cuando en la definición se alude a la voluntad, no se entiende la potencia, sino el acto voluntario. Que sea voluntario, supone, siguiendo a Aristóteles, que se obre sabiendo, que haya elección y fin legítimo. La constancia y la perpetuidad designan la firmeza del acto. Al hablar de “voluntad perpetua” no nos referimos a un acto que dure perpetuamente, porque eso solamente puede darse en la justicia divina, sino que, refiriéndose al objeto, implica el propósito de obrar justamente siempre y en toda circunstancia. Por ese motivo se añade “constante”, que designa la firmeza subjetiva, vale decir, la perseverancia firme en el propósito de parte del sujeto, pues la virtud se adquiere cuando se llega a esa constancia en el obrar justo. Al referirse a la definición clásica de Ulpiano solo agrega que si alguien quisiera reducir esa definición a su debida forma, podría decir “Justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada cual su derecho”. De este modo la definición prácticamente coincide con la dada por Aristóteles, en el libro V de la *Ética*, donde afirma que “la justicia es el hábito por el cual uno obra según la elección de lo justo”<sup>2</sup>. En las fuentes antiguas y en la tradición, tal como aparece en San Ambrosio y en San Agustín, la fórmula era más simple: “*unicuique suum tribuit*”. Tomás establece la equivalencia de ambas fórmulas, en la misma cuestión, cuando en el art. 11 se refiere al acto de la justicia como “dar a cada uno lo suyo”, porque entiende el “suyo” de cada persona a lo que se le debe según igualdad de proporción<sup>3</sup>, que es lo mismo que el derecho que cada uno tiene según esa misma pro-

<sup>2</sup> *E.N.*, V (Bk. 1134 a 1).

<sup>3</sup> *S.Th.* II-II, q. 58. a.11, c.

porción. En una cuestión anterior, al tratar el derecho como objeto de la justicia, el Aquinate había señalado que lo propio de la justicia, entre las demás virtudes morales, es ordenar al hombre en las cosas relativas a otro. Implica cierta igualdad, ya que en el lenguaje vulgar se dice que las cosas que se igualan “se ajustan”. Y esa igualdad se establece en relación a otro, en cambio, las demás virtudes perfeccionan al hombre solamente en aquellas cosas que le convienen en sí mismo. Por eso decimos que lo que es recto en los actos de las demás virtudes se determina en relación al agente, en cambio, lo recto en el acto de justicia se constituye en relación a otro sujeto, porque llamamos justo lo que según alguna igualdad corresponde a otro, por ejemplo, la remuneración debida por un servicio prestado<sup>4</sup>. La igualdad a la que se refiere la justicia es la que se realiza en las obras exteriores ordenadas y debidas a otro, lo que equivale a decir: la rectitud en las relaciones con los demás. Esta condición esencial de la justicia se denomina “alteridad” y el Aquinate la trata en la II-II, q.58, a.2. Solo en sentido metafórico podríamos hablar de la justicia para con uno mismo, tal como la denomina Aristóteles, de quien lo asume Tomás, cuando se dice que la razón humana establece la rectitud entre las pasiones y tendencias, dándoles el lugar que les corresponde<sup>5</sup>. Ese sería también el sentido bíblico de justicia entendida como santidad, como cuando se refieren las Escrituras al “hombre justo”. Pero sea en sentido estricto o en sentido metafórico, de lo que no queda duda es de que la justicia es una virtud, pues la virtud humana es la que hace bueno el acto humano y bueno al hombre mismo, pues el acto humano es bueno si se somete a la regla de la razón<sup>6</sup>. Y es, además, la más excelente de todas las virtudes, porque ordena al bien común, que es superior al bien de una persona singular. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, añade que la justicia es una virtud general porque

---

<sup>4</sup> *S.Th.* II-II, q.57, a.1, c.

<sup>5</sup> *S.Th.* II-II, q.58, a.2, ad 1 y ad 2.

<sup>6</sup> *S.Th.* II-II, q.58, a.3, c.

ordena el acto de todas las otras virtudes al bien común, lo que la constituye así en la virtud superior<sup>7</sup>. Así pues, la primera división de la justicia que hace Tomás es en justicia general o legal y justicia particular. Es lo que desarrolla en la misma q.58, entre los art. 5 y 7. El Aquinate fundamenta esta primera división en la doble ordenación de alteridad que implica la justicia: según se relacione con cada individuo en general o con todos en conjunto formando comunidad. A la justicia general la llama también legal porque concuerda con las leyes que ordenan los actos humanos al bien común, pero hay que evitar pensar en una justicia simplemente positiva, situación que habremos de ver, se dará en la modernidad. Recordemos que tanto para Aristóteles como para Tomás, la “epiqueya”<sup>8</sup> es la parte más noble de esta justicia. El nombre de general, también viene de Aristóteles, y es usado en toda la Escolástica, referido a la virtud que de algún modo comprende todas las demás. Pues el bien de cada virtud, ya sea que ordene el hombre a sí mismo, o bien lo ordene a otros, está referido al bien común, al que ordena la justicia<sup>9</sup>. A su vez, la justicia particular es analizada por Tomás en la q.61: “Acerca de las partes de la justicia”. Ya hemos dicho que la justicia particular se denomina de este modo por ordenarse a una persona privada, que respecto de la comunidad es como la parte al todo. El Aquinate nos aclara que toda

<sup>7</sup> *S.Th.* II-II, q.58, a.6, c y ad 4.

<sup>8</sup> Parece ser que fue S. Alberto Magno el primero entre los escolásticos que conoció la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles con su doctrina sobre la epiqueya. Esta obra fue traducida por Roberto de Grosseteste en 1245. Hasta ese momento, entre los Padres se hablaba sólo de la equidad romana (jurídica) o cristiana (bíblica). La primera era una interpretación, al margen del derecho, que el pretor hacía dejándose llevar de la benignidad, cuando éste consideraba la ley injusta o demasiado dura. La equidad cristiana, como dice S. Cipriano, era “una justicia suavizada con la dulzura de la misericordia”. En ambos casos se trataba de una excepción hecha a la ley por motivos extrajurídicos. S. Alberto tiene el mérito de haber considerado con relieve en Teología una doctrina sobre la epiqueya: “Algunas de nuestras acciones, dice, están de tal modo sometidas al cambio y dependen tanto de las variaciones del tiempo y lugar, que es imposible formular en relación con ellas una regla válida para siempre. Surgen sin cesar casos imprevistos (emergentes) que escapan a la ordenación general. En esos casos observar la letra de la ley sería hacerse infieles a su sentido profundo” (*Opera Omnia*, París 1894, t. 7, lib. V *Ethicorum*, 384-385).

<sup>9</sup> *S.Th.* II-II, q.58, a.5, c.

parte puede ser considerada en un doble aspecto: 1. en el orden de una persona privada a otra, que consiste en los cambios que mutuamente se realizan entre dos personas, y este orden es dirigido por la justicia conmutativa; 2. otro es el del todo respecto a las partes, y esta relación se asemeja al orden entre la comunidad y cada una de las personas individuales, y éste es dirigido por la justicia distributiva, que reparte proporcionalmente los bienes comunes<sup>10</sup>. Tomás nos aclara que la justicia distributiva y la conmutativa no se distinguen solamente según lo uno y lo múltiple, sino según la diversa razón de débito porque de un modo se debe a alguien lo que es común, y de otro modo lo que le es propio<sup>11</sup>. Así el justo medio, propio de toda virtud en la concepción clásica, tanto aristotélica como escolástica, varía, pues en la justicia conmutativa se determina el medio según igualdad absoluta o aritmética, y en la distributiva se establece el medio según igualdad proporcional o geométrica. La igualdad absoluta se denomina también igualdad real, o de cosa a cosa, porque se debe a otro una cosa igual a la que se le había quitado o era suya, sin atender a la proporción con las personas. La justicia conmutativa se mide por una norma estrictamente objetiva, que es el derecho de otro, sin atender a las disposiciones internas del sujeto. Si bien esto parecería contrariar la razón genérica de virtud, que siempre hace bueno al sujeto que obra, aquí Tomás, en ese duro texto “*etiam non considerato qualiter ab agente fiat*”<sup>12</sup> aborda lo que la justicia tiene de propio y específico, no lo que tiene de común con las otras virtudes. Pero el Aquinate siempre tiene presente que la acción formalmente justa exige que la intención del agente y las demás disposiciones del sujeto sean rectas. La norma en la justicia distributiva no es estrictamente objetiva, sino que tiene en cuenta la calidad de los sujetos receptores, porque los bienes comunes se distribuyen

---

<sup>10</sup> *S.Th.* II-II, q.61, a.1, c.

<sup>11</sup> *S.Th.* II-II, q.61, a.1, ad 5.

<sup>12</sup> *S.Th.* II-II, q.57, a.1.

en proporción a los méritos, a la dignidad y a las necesidades de los particulares<sup>13</sup>. Estos bienes comunes deben ser entendidos en sentido amplio, es decir, incluyendo cargos, funciones y hasta las mismas cargas para con la comunidad. A su vez, los títulos que exhiben los particulares para la justicia distributiva, no son sus derechos absolutos de personas, sino en su función de miembros del organismo social, es decir, son los méritos respecto de la comunidad, la dignidad o puesto que ocupan en ella y las necesidades que deben ser atendidas socialmente. Sin entrar en todas las distinciones que establece el Aquinate entre la justicia conmutativa y la distributiva, porque excede la posibilidad de esta comunicación, solamente agregaré la distinción entre los sujetos de derecho de ambas. En la conmutativa lo forman igualmente los individuos “como partes” a personas privadas. En la distributiva, en cambio, no son los individuos aislados, sino como solidarios entre sí o miembros de la sociedad, cuyos méritos y necesidades deben ser comparados. En síntesis, esta justicia distributiva se identifica con la que hoy denominamos justicia social<sup>14</sup>, cuyo lema debiera ser: a cada uno según sus méritos, sus fuerzas y sus necesidades. Esta es la justicia que, por excelencia, debieran perseguir un buen gobierno y sus gobernantes, porque es la justicia que rige las principales funciones de la administración de la cosa pública, que siempre debe realizarse en orden al bien común. No me es desconocido que la opinión más generalizada entre los tomistas identifica la justicia social con la justicia legal por ser dos hábitos virtuosos que tienen por objeto el bien común, pero no es mi objetivo, en este momento entrar en esa discusión, conociendo las múltiples posiciones que se han dado al respecto. Solo me cabe sintetizar la posición clásica en la trilogía que condensa todo el ámbito posible de relaciones de derecho y exigencias de justicia: *ordo partium ad totum; ordo totius ad partes; ordo partis ad partem*.

---

<sup>13</sup> *S.Th.* II-II, q.61, a.2.

<sup>14</sup> Por lo menos, así queda identificada en la encíclica *Quadragesimo anno*, del Papa Pío XI (1931) donde por primera vez, es incluida esta denominación en los textos pontificios.



## Noción moderna de justicia

En el epígrafe está citado, como exponente de la noción moderna, un texto del *Leviathan* de Hobbes, porque es el primero en la temprana modernidad que reduce la justicia al cumplimiento de los pactos, cuando enuncia la tercera ley de naturaleza<sup>15</sup>. En realidad, en el texto citado no aparece una estricta definición, pero en el párrafo siguiente define la injusticia. Textualmente afirma: “la definición de injusticia no es otra que el no cumplimiento de los pactos. Y lo que no es injusto, es justo”<sup>16</sup>. Si bien la justicia aparece aquí definida por su contraria, la injusticia, no queda duda alguna de la reducción operada por el filósofo inglés. Esto tiene explicación en la doctrina hobbesiana porque él afirma que mientras no se haya dado el pacto que crea el Estado y establece el poder del soberano, no puede hablarse de justicia o injusticia, porque en el estado de naturaleza el hombre tiene derecho a todas las cosas<sup>17</sup>. Es importante señalar que no desconocía la definición tradicional, porque pocas líneas más abajo sostiene que su postura también alcanza a la definición de justicia dada por la Escolástica: “la constante voluntad de dar a cada uno lo suyo”. Pero reduce “lo suyo” estrictamente a la propiedad, sosteniendo que fuera del Estado tampoco habría propiedad, y en definitiva si no hay propiedad no hay injusticia<sup>18</sup>. La explícita definición de justicia en términos de cumplimiento de los pactos aparece en la doctrina hobbesiana solamente en el *Leviathan* ya que en los lugares

<sup>15</sup> *Leviathan* 15, E.W. p. 130. Todas las citas de Hobbes están referidas a la edición Molesworth, *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.) y Opera Philosophica Latina (O.L.)*, Londres, 1839-1845, Scientia Verlag, 2º ed., 1966.

<sup>16</sup> *Leviathan* 15, E.W. p. 131.

<sup>17</sup> Cfr. Raphael, D.D., “Hobbes on Justice”, en Roger-Ryan (ed.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1988, p.153-170. “The categories of action to which we apply terms ‘just’ and ‘unjust’ do not even include the keeping or breaking of promises and contracts. We would say that the breaking of a promise or contract is ‘wrong’. But we would not naturally use the word ‘unjust’. We would say that there is an ‘obligation’ to keep a promise but we would not naturally say that it is a requirement of ‘justice’.

<sup>18</sup> *Leviathan* 15, E.W., p. 131.

paralelos de los *Elements of Law* ( I,16,2) y el *De Cive* (3,3) se concentra, únicamente, en una parte de la cuestión identificando la acción injusta con el rompimiento de los pactos. Pero incluso allí la injusticia aparece en un segundo plano respecto de la injuria que, para Hobbes, es una acción *sine iure*, que él entiende como sin ningún derecho, y esto está ligado a la renuncia de los derechos naturales que realizan los súbditos en el pacto. De más está decir que el sentido del término, de origen latino, es obrar en contra de lo recto y justo<sup>19</sup>. Cuando en el *De Cive*, y más tarde en el *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, se refiere en forma positiva al término justicia, hace uso de la definición clásica, pero tiene en mente esa reduccionista noción de “lo suyo”. Dos cosas deben ser destacadas de esa definición del *Leviathan* en términos de cumplimiento de pactos. En primer lugar que, para Hobbes, la justicia humana existe por convención y no por naturaleza. Esto aparece, textualmente, en la Epístola Dedicatoria del *De Cive*<sup>20</sup>. En segundo término esta definición fundamenta la absoluta autoridad del soberano quien, según esta definición, no podría cometer jamás una injusticia, pues el soberano no pacta. De este modo ninguna de sus órdenes podría ser considerada injusta. Hay otra distinción en el *Leviathan* que puede mostrar cómo en Hobbes todavía hay cierta continuidad del pensamiento clásico pero ya se avizora la preeminencia de lo moderno. En el mismo capítulo XV distingue la significación de los términos “justo” e “injusto” cuando son aplicados a los hombres o a las acciones particulares. Aplicados a los hombres significan la conformidad o inconvención con la razón, y aquí es cuando la

---

<sup>19</sup> Si bien Hobbes era un humanista que conocía perfectamente las lenguas clásicas, en más de una ocasión recurre a etimologías muy extrañas, tal como lo hace, por ejemplo, con el término deliberación.

<sup>20</sup> *De Cive*, E.W. vi: “..I applied my thoughts to the investigation of natural justice, (which signifies a steady will of giving everyone his own) that my first enquiry was to be, from whence it proceeded that any man should call anything rather his own than another man's. And I found that this proceeded not from nature but consent”.

justicia es considerada como virtud y la injusticia como vicio<sup>21</sup>. En cambio, aplicados estos mismos términos a las acciones son interpretados como cumplimientos o incumplimientos de las leyes. En función de la justicia o injusticia de sus acciones, afirma Hobbes, los hombres son denominados inocentes o culpables<sup>22</sup>, no ya justos o injustos. Es lo que Raphael llama, creo que adecuadamente, *effective justice*, es decir, la justicia efectiva que se identifica en su totalidad con la ley positiva<sup>23</sup>. La preeminencia de lo moderno se muestra en la primacía que Hobbes da, en su sistema, a esta consideración de la justicia como cumplimiento de los pactos, léase leyes, porque es la noción de fundamental importancia para la comprensión de su teoría de la obligación. En el *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, la acción justa se define como lo que no es opuesto a la ley, y si bien el filósofo no adopta para sí esta definición la usa para argumentar que la ley tiene, lógicamente, prioridad con respecto a la justicia humana<sup>24</sup>. Con respecto a la teoría de la obligación, el inglés sostiene que al hacer una promesa, así como un pacto o convenio, el sujeto voluntariamente genera una obligación hacia un tercero, a quien el sujeto le reconoce un derecho que, a su vez, a él le impone un deber (*duty*)<sup>25</sup>. Se generan así, para Hobbes, lazos (*bonds*) cuya fuerza no proviene de su naturaleza –ya que nada es más fácil de romper que una promesa hecha con palabras– sino del miedo de alguna mala consecuencia por la ruptura<sup>26</sup>. En otros textos señala que la obligación fundada en palabras es muy débil para forzar su cumplimiento si no se apoya en la fuerza de la “espada

---

<sup>21</sup> E.W., p.135-136.

<sup>22</sup> E.W., p.136.

<sup>23</sup> Cfr. Raphael, *op. cit.*, p. 157.

<sup>24</sup> *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, ed. Joseph Cropsey, Chicago, 1971, p. 72.

<sup>25</sup> Algunos intérpretes, como por ejemplo Taylor, han querido ver aquí un anticipo de la ética kantiana, posición que para nada comparto pues el deber para Hobbes se concentra en la autopreservación.

<sup>26</sup> *Leviathan* 14, E.W. III, p. 119.

pública”<sup>27</sup>. En el *De Cive* pone una nota para distinguir entre dos tipos de obligación, la que surge de los pactos o convenios y la que surge de las leyes. Allí sostiene que estar obligado (*to be obliged*) y estar atado a una obligación (*to be tied being obliged*) no es lo mismo. Que un hombre está obligado por sus pactos significa que tiene el deber de cumplir su promesa, pero que la ley lo ata al cumplimiento significa que lo constriñe, de modo inminente, a hacer efectiva su promesa por miedo al castigo que le impone la ley<sup>28</sup>. Hasta aquí, Hobbes. Mencionaremos, brevemente, a continuación, su influencia en otros filósofos de la modernidad.

David Hume, en su *Tratado sobre la naturaleza humana*, caracteriza la justicia como una virtud artificial<sup>29</sup> y, probablemente, aunque el escocés no lo reconozca o bien no sea consciente de ello, ha seguido el argumento hobbesiano que sostiene que la justicia humana no es justicia natural pues depende de una convención basada en un pacto o convenio<sup>30</sup>. Posteriormente, John Stuart Mill en su obra *Utilitarianism*, en el capítulo: “Conectando la justicia con la utilidad”, al analizar seis clases de acciones a las que comúnmente se aplica el término justicia, en la cuarta acepción ubica el cumplimiento de las promesas, lo que no surge de la clasificación que se encuentra en el Oxford Dictionary, sino probablemente llegue a este análisis partiendo de la idea de que lo justo siempre connota la idea de un derecho, y es habitual suponer que ambas nociones son coextensivas en su aplicación. Esta misma conexión entre justicia y derecho es la que llevó a Hobbes a su restrictiva noción de justicia, y es muy posible que tal noción haya

<sup>27</sup> *Leviathan* 18, E.W. III, p. 162.

<sup>28</sup> *De Cive* 14, E.W. II. p. 185.

<sup>29</sup> Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Book Three: Of Morals, Penguin Books, London, 1969, p.535-536: “the sense of justice and injustice is not derived from nature, but arises artificially, that is necessarily from education and human conventions.....when I deny justice to be a natural virtue, I make use of the word natural only as opposed to artificial”.

<sup>30</sup> Cfr. Laird, J., *Hobbes*, London, 1934, p. 286-7. También ver Raphael, D., “Obligation and Rights in Hobbes”, en *Philosophy* 37, 1962, p. 351.

tenido cierta influencia en Mill cuando asume que el concepto de justicia incluye el cumplimiento de las promesas<sup>31</sup>.

### **Aplicación a la Bioética contemporánea**

Al aplicar la virtud de la justicia al campo bioético vemos claramente, cómo y cuándo se aplica una u otra noción de justicia. Supuestamente, la idea general de justicia en el terreno bioético debiera conducir a la obligación de igualdad en los tratamientos y a la distribución equitativa de los servicios de salud de la comunidad. Porque la justicia es el principio rector para decidir a qué individuos adjudicar determinadas terapias o tecnología médica escasa o costosa. Y es, precisamente, el comportamiento virtuoso el que evitará reducir un verdadero tema de justicia a la ecuación utilitarista costo-beneficio propio de la bioética principista, con el agravante que tal ecuación es reductivamente considerada desde el mero interés económico. Aquí, precisamente, cabe aclarar que de todos los principios postulados por la bioética anglo-sajona, éste es el que menos razones ofrece para ser objetado, pues, indudablemente, todo tema bioético entraña una cuestión de justicia. Sin embargo, debemos plantear una observación relativa a la denominación, en el sentido de que no es suficientemente precisa. El principio trata, restrictivamente, de la justicia distributiva o justicia social, vale decir, que de las tres formas tradicionales de la justicia, la conmutativa (de los individuos entre sí), la distributiva (del todo social con los individuos) y la legal (de los individuos con el todo social), el principio bioético se restringe a una sola, por importante que ésta sea. Ciertamente, la justicia social es sólo una parte porque, en un sentido amplio, el principio de justicia, más allá de la bioética anglo-sajona, tiene un ámbito mucho más

---

<sup>31</sup> Mill, J. S., *Utilitarianism*, V, versión on-line de Jonathan Bennett, 2008, p. 31.

extenso, e incluso, comprende la problemática relativa a los principios de beneficencia y de no-maleficencia. Por ejemplo, respetar la integridad del prójimo es deber de justicia. También lo es no dañar al sujeto de experimentación, o no destruir embriones humanos, etc. El sentido restrictivo de justicia, como acabamos de ver, aparece en la modernidad, pero es continuado hoy día, entre otras, en las filosofías de Rawls (1921-2002) y Nozick (1938-2002), dos filósofos liberales de formación analítica que tienen sus raíces en el utilitarismo y el contractualismo, optando Rawls por el *consecuencialismo* y Nozick por el *procedimentalismo*. Se califica como consecuencialista aquella postura que determina sustantivamente un resultado al que debe llegar cualquier sociedad que quiera merecer la clasificación de justa, y por procedimentalista aquella postura que define un conjunto de derechos y llama justa a cualquier sociedad que respete esos derechos sean cuales fueren las consecuencias obtenidas del respeto de los mismos<sup>32</sup>. Precisamente, frente a este tipo de éticas que podríamos englobar en una denominación más amplia, que contiene a ambas, como ética por acuerdo, o ética por consenso<sup>33</sup>, surge en los mismos Estados Unidos, una reacción que propone volver a la ética de la virtudes de raigambre aristotélica, cuyo principal exponente es Alasdair MacIntyre<sup>34</sup>, por entender que este tipo de ética se funda en el reconocimientos de valores y bienes absolutos, lo que hoy día el filósofo australiano John Finnis, profesor de Oxford, llama “absolutos morales”<sup>35</sup>.

Volviendo al terreno bioético, podríamos decir que los sistemas de salud contemporáneos, mayormente difundidos en todo

---

<sup>32</sup> Para una ampliación referida al pensamiento de Rawls y Nozick, ver un trabajo previo, “Fundamentos filosóficos de la bioética contemporánea”, ya citado en nota 2.

<sup>33</sup> Véase, Gauthier, David, *La moral por acuerdo*, trad. por Alcira Bixio, Gedisa, Barcelona, 1994.

<sup>34</sup> Véase, MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Duckworth, London, 1981; *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London, 1988.

<sup>35</sup> Finnis, John, *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*, Catholic University of America Press, Washington, 1991.

el mundo, se rigen por la noción moderna de justicia como “cumplimiento de los pactos”, muchas veces ni siquiera cumplidos en su totalidad. Mientras que el practicar virtuosamente el principio de justicia, siguiendo la noción clásica, supone reconocer al otro, el paciente, los familiares del mismo, los demás agentes bioéticos, en su alteridad y sus derechos personales, para superar la reducción que habitualmente se da al considerar este principio desde la sola perspectiva económica del costo-beneficio. Esta práctica virtuosa no la encontramos en los sistemas de salud, sino solamente en algunos profesionales, aquellos que si bien están incluidos en el sistema para poder subsistir, quieren practicar una medicina humanizada que los lleva, incluso, a sobrepasar el límite de la justicia, esto es, a estar dispuestos a dar lo que no están obligados, a saber, la *afabilidad*, la *alegría* para con los otros y, fundamentalmente, la *misericordia*. Tomás de Aquino sostiene que “la justicia sin misericordia es crueldad” (*In Matth. 5, 2*)<sup>36</sup>.

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

---

<sup>36</sup> La misericordia es la plenitud de la justicia, teniendo como referencia la justicia y la misericordia de Dios, y además, es la mayor de las virtudes humanas con relación al prójimo, aquella que nos hace semejantes a Dios en la similitud del obrar. Pero esto solo es posible si partimos de la noción clásica de justicia, pues la noción moderna, centrada en el cumplimiento de los pactos puede llegar a convertirse en crueldad tal como lo afirma Tomás.

