

CRÍTICA A LA PSIQUIATRÍA CLÍNICA DESDE UNA HERMENÉUTICA BIOÉTICA¹

ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura
CLXXXIII 726 julio-agosto (2007) 581-597 ISSN: 0210-1963

María G. Navarro
Instituto de Filosofía CSIC

ABSTRACT: *In these pages the following questions are framed: ¿Why would the reflection about the ethical formalism be a matter of importance in the development of the contextualized ethics? ¿Why the existing controversy between the formal ethics and the contextualized one is a part of the hermeneutical turn of the contemporary philosophy? This subsequent reflection, due to its speculative nature, theoretical, is accompanied by another applied practical one; the reasons of one critical bioethics paying attention to the psychiatric science, in view of the reflective investigation, are explained too.*

KEY WORDS: *Ethical formalism, Contextual Ethics, Hermeneutic, Psychiatry, Bioethics.*

RESUMEN: En estas páginas se formulan las siguientes cuestiones: ¿por qué la reflexión sobre la esencia del formalismo ético habría de seguir teniendo importancia para el desarrollo de la ética contextualizada? ¿Por qué la controversia existente entre una ética formal y una contextualizada forma parte del giro hermenéutico de la filosofía contemporánea? Esta reflexión ulterior, de naturaleza especulativa, teórica, va preliminarmente acompañada de otra aplicada, práctica, en ella se exponen las razones por las que, a la luz de la indagación reflexiva, la ciencia psiquiátrica habría de llamar la atención de una bioética crítica.

PALABRAS CLAVE: Formalismo ético, Ética contextualizada, Hermenéutica, Psiquiatría, Bioética.

Debe el hombre aprender a hacerse a sí mismo lo que debe ser, igual que el artesano aprende a hacer lo que según su plan y voluntad debe ser? ¿Se proyecta el hombre a sí mismo conforme a su propio eidos igual que el artesano lleva en sí el eidos de lo que quiere fabricar y sabe reproducirlo en su material?

H.-G. Gadamer,

(Verdad y método. Recuperación del problema hermenéutico fundamental)

1. PROLEGÓMENOS: DIGNIDAD HUMANA Y RESPONSABILIDAD MORAL Y SOCIAL DE LAS INSTITUCIONES SANITARIAS

Si concebimos el bienestar como condición para que se dé auténtica dignidad en la vida individual y/o colectiva, entre diferentes especies y generaciones de especies, lo cierto es que cabría colegir que la dignidad no tiene una única naturaleza ni, en relación a la que cupiera definir como la más conveniente o necesaria o justa, se instituye conforme a idénticos grados. La (esencia de la) dignidad sería, por consiguiente, relativa. Analicemos esto.

Que el concepto de "dignidad" es relativo se puede inferir mediante dos vías; aquí se bosquejan y las consideramos ya enteramente implicadas en el párrafo inmediatamente anterior. Ambas vías se muestran contingentes en la medida en que no parten de una noción metafísica de "dignidad", consistente en afirmar, básicamente, que quepa argüir y establecer una delineación de qué deba entenderse por "ser humano digno" o una "dignidad humana". La esencia de la dignidad será siempre relativa debido a la asunción de una contingencia radical en el punto de partida. La primera de esas vías reza que, como quiera que sea, siempre se instaura una noción determinada de dignidad: los animales no siempre y en todo momento se

han tenido por seres dotados de una dignidad inapelable y propia; lo mismo que las mujeres, los niños, los varones de determinadas razas, etc. La segunda vía depende de la circunstancia lógica de que si se hace depender la dignidad del requisito, por ejemplo, del bienestar, tendremos entonces que cuanto más notable sea el bienestar en el que se desarrollen las vidas de los colectivos humanos y de los seres vivos en general, tanto más notable será la dignidad que cada cual coseche en vida. La esencia del bienestar sería, por consiguiente, relativa.

Es muy probable que no se pueda partir de una definición clausurada, perfecta y para siempre ya moralmente atemperada de "dignidad" o de "bienestar", por la sencilla razón de que, en la medida en que se establezcan como conceptos dependientes mutuamente el uno del otro, sus parabienes nos serán concedidos según un grado y una cierta relación. Otra cosa sería si la dignidad dependiera de la circunstancia de ser un ser vivo o un ser humano o un colectivo humano en un momento de la historia determinado, y se dotara todo ello de una esencia tan precisa en su potencia como perfecta en su actualización. ¿Acaso, entonces, si sostenemos que la esencia de la dignidad es relativa y dependiente de la de bienestar (o viceversa), se colige que la esencia de la humanidad es relativamente abierta o imprecisa o revisable? ¿Pueden determinadas variaciones en la naturaleza y grado de bienestar y dignidad con que se planifiquen y desarrollen la vida humana y la vida animal en general conducirnos hasta grados de humanidad diferentes? ¿Debería el hombre, consiguientemente, aprender a hacerse a sí mismo lo que debe ser, a la manera del artesano que conduce la idea de un utensilio cualquiera hasta su reproducción o fabricación material?

A la luz de la problemática de si cabe esperar que sea el ser humano depositario de una dignidad esencial o de si, por el contrario, sólo pueda esperarse de éste que logre un grado de dignidad en vida (problemática que vertebró la historia de la ética y que la divide en dos, a saber: la historia de las éticas contextualizadas y la historia de la ética formal) se plantea aquí el problema de la ética de las instituciones sanitarias y, en particular, de las instituciones psiquiátricas.

Parece razonable sostener que el problema de la ética de las instituciones sanitarias se deriva de la naturaleza y grado de responsabilidad que éstas tienen como lugares

en los que se gestan definiciones de conceptos como, por ejemplo, "enfermedad", "salud", "diagnóstico", "tratamiento", "autonomía", etc.

Estas cuestiones están inspiradas en la idea de bioética que ya defendiera Ressenlaer Van Potter en el archifamoso artículo *The science of survival*², según la cual ésta habría de estar concernida por los problemas morales de la relación del hombre con el planeta y su futuro ecológico. Es decir, por una idea de la bioética en sentido amplio, planetario. Qué duda cabe que dentro de esa relación se halla la relación que el hombre establece consigo mismo a través de instituciones generadoras de definiciones, y por cuya mediación el ser humano se entiende a sí mismo. Por consiguiente, comprobamos que a dichas instituciones corresponde la responsabilidad moral y científica de mediar entre muy distintos sistemas sociales o grupos; tal es el caso del conjunto de individuos que forman una comunidad política mediata o inmediata, además de la sociedad en su totalidad, la familia, así como la conciencia individual forjada por uno mismo en torno a uno mismo en cada momento, etc.

Sin embargo, partiendo de una idea de la bioética como la ya descrita e inspirándose en ella (la relación del hombre con el futuro ecológico), se podrían ampliar las lindes del ámbito discursivo en torno al cual la bioética habría de ejercer su acción teórica encomendándose, pues, a la tarea de concebirse a sí misma como la rama de la ética que sirve de puente entre las ciencias experimentales y el ámbito del pensamiento crítico.

Esta tarea asociada a la bioética es una misión política y filosófica y, en cuanto tal, puede ser desempeñada radicalmente. La tarea de la bioética no es descriptiva, sino eminentemente crítica. No habrá de extrañar, entonces, que la tesis que se examina en estas páginas parta de una pregunta y una crítica implícitas, a saber: ¿es la reflexión en torno a los medios y los fines de la psiquiatría en tanto disciplina y práctica médicas uno de los grandes retos de la bioética futura? ¿Podría una bioética crítica ocasionar justificadamente el desmoronamiento de la psiquiatría como saber y como práctica? Pues, al cabo, ¿no habría de ser la misión de la bioética repensar los fundamentos y fines de la medicina? ¿Y por qué habría de ser tan importante esta cuestión para las sociedades del siglo XXI?³.

Todas las instituciones tienen una vertiente ética, y es un derecho de los pacientes en las instituciones sanitarias que se les dé a conocer los prejuicios correspondientes a los paradigmas científicos desde los que se ejerza, en cada caso, la actividad clínica correspondiente, así como las convicciones morales que, para cada comunidad científica y en cada época, actúen como resultado y/o como motivación investigadora en dicha actividad. Mas esto implicaría un nivel de explicitud que la mayoría de los médicos no estarían dispuestos a aceptar como parte de las funciones encomendables a quienes se dedican a la práctica médica, mucho menos a los profesionales de la psiquiatría pues, si bien podrían llegar a aceptar dar explicaciones superficiales o cuantiosas o, por el contrario, elaboradas y de detalle, lo cierto es que tal vez debido a la complejidad del asunto en cuestión (la salud mental, el problema de definir objetivamente qué sean las "enfermedades mentales" o si éstas tienen una función social en la historia o si pueden asimilarse desde enfoques evolutivos propios de una psicobiología de la adaptación humana, etc.) los foros donde se piensa de veras en torno a estos asuntos son el universitario, los centros de investigación y cualesquiera otros destinados no tanto a la práctica clínica en sí misma cuanto a su reflexión crítica.

Por lo general, los pacientes y sus síntomas ofrecen a la práctica médica un saber que ésta no puede brindar a aquéllos; en parte, debido a las limitaciones inherentes al ejercicio de una profesión cuando los fines de ésta no son, propiamente, los de aleccionar, cultivar o ilustrar a sus pacientes, y en parte debido a que en el ejercicio de la práctica médica la atención no se pone tanto en la reflexión crítica de los valores epistemológicos y paradigmas desde los que se interpreta sino, antes bien, en su reproducción y ejemplar asimilación. Tal vez esta limitación no es de reseñar cuando se prescriben unas vitaminas o unos antibióticos pero sí se nos representa de una ostensible importancia cuando lo que se diagnostica es una enfermedad mental y lo que se prescribe es un determinado neuroléptico.

Las organizaciones humanas y, especialmente, las que, estando dedicadas al saber, se hallan por completo volcadas, por consiguiente, en la actividad teórica y la práctica, son sistemas que mantienen con el entorno social relaciones de naturaleza económica, política, social, más también ética. En este sentido, es muy sintomático que la ética

de las instituciones dedicadas a la actividad empresarial haya suscitado una reflexión sobre sus responsabilidades éticas y sociales con el entorno inmediato y mediato, en virtud, por ejemplo, de principios de justicia distributiva en contextos de acción global, y que, sin embargo, no haya llamado tanto la atención que todas las instituciones sanitarias ejerzan un impacto político, social, jurídico, económico y moral.

No es lo mismo examinar en qué sentido la política, la religión o la historia de las culturas ejercen su influencia sobre la práctica médica que concebir a ésta y al conjunto de las instituciones sanitarias como un instrumento activo de configuración de valores (no sólo médicos o científicos sino cívicos, sociales, políticos, económicos, jurídicos) y, por tanto, como entidades con una responsabilidad moral y política, la cual les sobreviene, precisamente, a raíz de sus implicaciones en el ordenamiento social por ellas propiciado (sea éste el que fuere y en el modo que fuere) y el consiguiente adoctrinamiento de la conciencia de los ciudadanos usuarios.

En este artículo, se presenta como una cuestión de interés para la bioética que existan ciencias que (como consecuencia de su actividad social en pos de ese grado de dignidad –en tanto decencia o corrección, es decir, como *dignitas*– que quepa ayudar a alcanzar a un individuo en el sistema social en que se engarce) operan subrepticamente conforme al prejuicio de una concepción del ser humano en la que éste habría de disponer de sí de modo tal que –con ayuda de diagnósticos fundados en determinadas concepciones de la salud, y en virtud del ideal médico de la adaptación no disfuncional a un entorno, la farmacología y otras técnicas– pudiera acaso disponer, en vida, de un grado de dignidad cada vez más apropiado a su esencia. La esencia de lo humano se podría entonces producir, planear, rediseñar.

A mi modo de ver, estos presupuestos sobre la relatividad de la dignidad y de la humanidad del hombre reavivan la polémica existente entre el modelo de la ética formal y el de las éticas materiales. Se plantea aquí, en una segunda parte, la dificultad de dar una respuesta al problema de ofrecer una definición de "enfermedad", "salud" o "responsabilidad asistencial" a la luz de una concepción formal, así como de una material, y se dan razones de por qué parece más consistente encomendarle a una concepción

hermenéutica (o hermenéutica bioética) la labor de puente y plataforma crítica entre la medicina clínica (y, en particular, la psiquiatría) y la política o la ética.

2. EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA EN LA PRÁCTICA PSIQUIÁTRICA

La cuestión de si es o no la psiquiatría una ciencia o una técnica justas tendría que incluirse entre las preguntas más importantes para una bioética crítica. No obstante, parece indudable que la psiquiatría no se encuentra, de hecho, entre las ciencias que, a día de hoy, generan los más profundos cambios en nuestra manera de entender la vida humana y la vida animal, acaso porque a través de ésta no se puede teorizar en un sentido tan laxo como para abarcar el asunto de la reproducción humana, el sentido de la especie, la naturaleza y sentido de los confines de la vida individual y colectiva, o de la vida futura sobre el planeta Tierra, etc. Asuntos, estos últimos, que sí ocupan, sin embargo, a la bioética crítica. Tal vez sea la razón de la escasez comparativa de enfoques bioéticos (en relación a la ciencia y técnica psiquiátricas) el hecho de que no se puede teorizar sobre sus implicaciones bioéticas con sutileza especulativa y una complejidad tan recargada y viva como si cabe en suerte, por el contrario, a los asuntos arriba enumerados.

Mas si reparamos en ello, nos daremos cuenta de que, muy probablemente, y en un futuro, nadie nos asegura que la psiquiatría no pueda ser acaso una técnica coadyutoria de aquéllas otras técnicas sobre las que, a día de hoy, sí se ha venido consolidando un frente bioético crítico y reflexivo, independientemente de la orientación de sus presupuestos de partida.

Es menester reparar en el hecho de que los psicofármacos y los fundamentos teóricos de la psiquiatría habrían de representar para una bioética crítica un dilema moral tan profundo y complejo como el de la clonación genética o la reproducción asistida⁴. Apréciense, si no, la inmediata diatriba ética que genera la pregunta, por ejemplo, de si sería justa o, por el contrario, moralmente reprochable la hipótesis de una psiquiatría de la adaptación que utilizara psicofármacos para corregir los desajustes adaptativos (o más aun: la inadaptación en sentido laxo) con objeto de

erradicar éstos y seleccionar los que hubieran de valorarse y clasificarse como óptimos.

Esta iniciativa científica podría estar fundada en una definición determinada de salud y enfermedad mental o de corrección o competencia adquirida en la asimilación y reproducción de pautas comportamentales, ideas, creencias, y una extensa lista de contenidos de conciencia (yo, identidad, realidad, mundo externo, mente propia y mente ajena, memoria personal, etcétera). Igualmente, podría estar fundada en la autoprescripción científica de intervenir con cuantas técnicas existiesen o hubieran de idearse con objeto de maximizar las garantías de adaptación de los individuos con aptitudes suficientemente óptimas como para alcanzar la consecución de tal fin, y mermar, por el contrario, las posibilidades de libre intervención y participación en el seno de la sociedad de aquellos individuos, grupos y/o colectividades diagnosticadas, a tal punto, desfavorablemente. Véase entonces que si partimos del principio que reza *operari praecedere ad esse* y, a la luz de este planteamiento hipotético, se comprobará que la pregunta que corresponde hacer a una bioética crítica en relación a la responsabilidad y beneficio social, moral y político de la psiquiatría es, en primer lugar, la de si ésta es o puede llegar a ser justa. Justa en cuanto ciencia y justa en cuanto técnica⁵.

Que esta labor se puede plantear en los términos de si es o puede ser justa en cuanto mera posibilidad racional resulta evidente por la sencilla razón de que el pensamiento crítico puede abarcar problemas teóricos (y el problema de si algo es justo o no pertenece a esta categoría) desde la dimensión especulativa que le es propia. Nuestra reflexión tendrá el valor que hubiera de tener desde el punto de vista especulativo, esto es, a la luz de su corrección lógica, dimensión argumentativa y hondura especulativa; por lo que la especificidad y complejidad del discurso psiquiátrico no obsta a que la reflexión crítica y especulativa le presenten insolubles problemas y limitaciones insalvables y gravosas si las hubiere.

Comencemos haciendo un ejercicio de imaginación a fin de comprobar hasta qué escenarios podría conducirnos el afán investigador en torno a este tema. Imaginémos, por ejemplo, que el futuro de la psiquiatría es convertirse en una neurociencia clínica o en una disciplina subsidiaria de la neurología⁶, y que, haciendo uso del peso argumentativo

que en dicha tradición tiene el concepto de "enfermedad mental" o el de "patología", y en estrecha conjunción con técnicas de intervención quirúrgica, se redefiniera, a la sazón, en los términos de una práctica cuyo fin fuese impedir que cualquier individuo diagnosticado de, por ejemplo, "esquizofrenia paranoide" u otro aquejado de "trastorno de angustia crónica", tuvieran acceso a técnicas de reproducción asistida, o no pudieran hacer uso de una hipotética ley que hubiera de permitir poner fin uno a su vida cuando así lo estimase oportuno por considerar que sus capacidades intelectivas, emocionales y/o motrices estuvieran significativamente mermadas o alteradas o, incluso, trágica y ya para siempre inhibidas, cercenadas y sustraídas.

Vayamos más allá, pero por el razonamiento. Imaginémos un mundo en el que fuese legal intervenir en el sistema neurológico de las personas para evitar un posible brote psicótico. Eso equivaldría a decir que la psiquiatría –en aras de un ideal de adaptación evolutivo, respecto del cual, los enfermos mentales constituirían una suerte de revés al ideal evolutivo de la especie– podría convertirse en una técnica cuya finalidad, por tanto, pudiera expresarse bajo el lema: la ciencia de la producción del hombre⁷.

Nadie puede asegurar que desde el criterio de la adaptación o la inadaptación biológica haya, de hecho, tan sólo un paso hasta desembocar en el principio de que la especie humana (no sólo desde el punto de vista adaptativo, sino también moral), mediante cuantas técnicas estén en su mano, tenga por deber la selección, generación y reproducción del hombre. Cualquier ciudadano relativamente avezado en la comprensión de las controversias científicas y filosóficas de nuestra actualidad sabe que éste parece ser uno de los grandes temas de nuestro tiempo⁸.

De hecho, cabría plantearse si no son acaso las instituciones psiquiátricas (otrora "manicomios", "loqueros", "hospitales para locos", etc.) y los procedimientos asistenciales de ella dependientes tan hostiles y desgastadores, y los efectos de los neurolépticos tan degradantes como para que todo ello represente un serio impedimento a la función adaptativa (social y biológica) del individuo, los grupos y las colectividades previamente diagnosticadas. "Hostiles" y "desgastadores" por su capacidad estigmatizante y, por consiguiente, deshumanizadora. "Degradantes" por cuanto, satisfaciendo la primaria necesidad social de permanecer al amparo de un poder científico capaz de explicar, analizar

y controlar todo aquello que queda más allá de la normalidad, allende incluso los márgenes de lo desviado, equívoco o aberrante, se comprueba que la psiquiatría tiene una función terapéutica respecto a la sociedad tomada en su conjunto⁹. más que la psiquiatría tenga una función social (ora espuria, como aquí se describe, ora edificante y de salvaguardia) no implica, necesariamente, que sus fundamentos teóricos sean justos, ni que éstos lo sean conlleva que se puedan practicar sin degenerar y declinar injustos.

Mediante las siguientes seis tesis o requerimientos programáticos trataremos de analizar si acaso la psiquiatría no está impedida –en cuanto ciencia y en cuanto técnica– en su ideal de restaurar un orden resquebrajado, o en el de asegurar una existencia digna a sus pacientes y justa al resto de la sociedad (o viceversa, a saber: si puede garantizar a la conciencia de la sociedad una existencia digna y a los pacientes proporcionar, con justicia, una vida buena o feliz). Veremos que dichos requerimientos ponen en duda dicha posibilidad *en cuanto* posibilidad racional.

2.1. Seis requerimientos programáticos

- I. La psiquiatría es una ciencia que puede ser analizada desde el punto de vista de su presunta moralidad como actividad que se desarrolla en el seno de una sociedad plena de derecho, cuyos ideales hunden sus raíces en la historia de las controversias y apuestas políticas y jurídicas de las democracias constitucionales. Se nos impone la búsqueda de la naturaleza de los objetivos morales de la práctica psiquiátrica en tanto empresa social cuyos principios y fundamentos científicos, en cuanto disciplina teórica y práctica clínica, tienen consecuencias sobre individuos aislados, grupos y, finalmente, colectividades.
- II. Consiguientemente, no sería necesario especular sobre si esta ciencia tiene consecuencias o no sobre su objeto de estudio, pues ésta se define, en términos generales, por el estudio, manipulación, condicionamiento y/o intervención sobre el individuo o paciente con diversas técnicas, y en ciertos casos, previo régimen de internamiento.
- III. Caso de que existan, se debería indagar qué métodos y desde qué principios habrían de describirse las condiciones de falsación desde las cuales fijar y establecer el cumplimiento de sus objetivos morales en el seno de la sociedad; siendo insuficiente la constatación del

retorno al seno de la sociedad, pues eso no da garantía de una rehabilitación exitosa, prueba de ello es que, por lo general, el alta del paciente suele tramitarse cuando ya ha cumplido el régimen de internamiento al que tiene derecho en relación al derecho positivo de otros futuros pacientes en las listas de espera, y no porque su salud haya quedado restablecida ni parcial ni íntegramente. Da prueba de ello la reincidencia en las hospitalizaciones. Este fenómeno se puede parangonar con el de la reclusión carcelaria.

- IV. Caso de que existan, deberían enumerarse, igualmente, las condiciones que invalidarían el presunto objetivo moral de la psiquiatría como ciencia y práctica científicas.
- V. Es necesario precisar si rige para dicha ciencia el mismo marco jurídico que para el resto de las ciencias de la salud, o si lo rebasa toda vez que su objeto de estudio es el psiquismo del hombre ora individualmente (durante la práctica de una terapia y/o tomado junto a otros) ora en colectividad dentro de un centro de internamiento y siendo el hombre tomado como objeto de estudio y, consiguientemente, considerado en un sentido tan amplio como para abarcar: su corporeidad, su voluntad, su moralidad, su percepción de la realidad, su identidad, etc.
- VI. Dicha ciencia puede desarrollar determinados objetivos morales en el seno de una sociedad si, y sólo si, cuenta con una definición de "salud", "enfermedad" y "bien moral" con funciones normativas, esto es, en relación a un marco jurídico regulador y sancionador.

De dichos requerimientos o lineamientos programáticos sobre los defectos teóricos que acompañan a la práctica psiquiátrica –y que darían fe de las dificultades a las que habría de enfrentarse esta práctica para llegar a constituirse en tanto práctica médica–, pueden seguirse los siguientes corolarios. Ambas partes (requerimientos y corolarios) analizan la cuestión en cuanto mera posibilidad racional.

2.1.1. *Primer corolario (que se sigue de los requerimientos I-III)*

La ciencia de la psiquiatría no puede ser *episteme* habida cuenta de que no se ocupa de las dimensiones universales y necesarias del ser, sino del comportamiento y psiquismo humanos. En cuanto *techné*, el propósito de toda psiquiatría está frustrado de antemano, puesto que el hombre no

puede disponer de sí mismo o de los otros como si éste fuese un objeto.

Si, y sólo si, mantenemos que la salud es un modo de estar en el mundo, esto es, que la salud del hombre es una salud humana, no se nos presentará tampoco como razonable la hipótesis de que la salud pueda ser un objeto que hubiera de producirse o favorecerse mediante, por ejemplo, alguna técnica farmacológica, mucho menos quirúrgica. Como de los opuestos cabe afirmar lo mismo sin caer en contradicción: si la salud del hombre es una salud humana, también la enfermedad del hombre es una enfermedad humana. Ambas, salud y enfermedad, no se pueden producir, puesto que son acciones, dan lugar a acciones y/o son el resultado de acciones.

2.1.2. *Segundo corolario (que se sigue de los requerimientos IV-V)*

Si la *phrónesis* no se puede enseñar, la técnica –psicofármacos, inmovilización, reclusión, internamiento, aislamiento, etc.– no puede garantizar ni el restablecimiento de la salud, ni el aprendizaje sobre cualesquiera maneras de entender el mundo o la realidad social y/o la interpersonal, ni tampoco dotar al hombre del contento o la satisfacción de saberse vivo junto a los demás, etc. Ninguna *techné*, como las aquí referidas, podría restablecer de manera auténtica el orden roto en un idealizado proceso de socialización del individuo, y en el que habría de incluirse una saludable y felizmente vivenciable construcción de la identidad personal, así como un claro discernimiento comprensivo que garantice la vida en sociedad.

El fundamento de estas aseveraciones se basa en el principio de que, del mismo modo que no sostenemos que el ser pueda preceder a la acción justa o buena (pues no se puede aplicar la ley moral sin aprender antes a hacerlo, con entera independencia de si se admite que la ley moral sea universal y necesaria o, por el contrario, singularmente condicionada y contingente), no puede sostenerse que la enfermedad preceda al ser o consista en un estado esencial de hombre alguno, puesto que es una acción, da lugar a acciones y es efecto de acciones. *Operari praecedere ad esse*.

Se puede aducir, por tanto, que la psiquiatría, en cuanto tal, no puede producir criterios de falsación sobre las condicio-

nes materiales que hubieran de garantizar la consecución de un estadio de moralidad, pues éste no se puede alcanzar ni proporcionar mediante la/s técnica/s psiquiátrica/s en su conjunto. Y esto, por las razones expuestas.

2.1.3. Tercer corolario (que se sigue de los requerimientos V-VI)

No puede haber un marco jurídico que regule las acciones y efectos de una técnica que no es, estrictamente, una *sophía*, cuyas características son las ya descritas, sin que con ello el tal marco jurídico esté, en verdad, fundado en una legalidad carente de moralidad.

La ciencia médica tradicional no ha resuelto con la psiquiatría, ni con los psicofármacos, la responsabilidad moral y social de dar una respuesta en torno al derecho positivo al cuidado de la salud mental de los seres humanos (mucho menos de los animales). Pese a ello, pensamos que está impelida por tal exigencia.

Esta cuestión es de máxima importancia para asegurar un verdadero ideal de bienestar a los ciudadanos de las democracias constitucionales frente a los efectos de vivir en sociedades tecnológicamente avanzadas, globalizadas, en las que el grado de estrés y, por tanto, de inadaptación, es progresiva y tendencialmente elevado. Compruébese lo que aquí sostenemos a partir de la siguiente definición de "estrés" que se propone desde un enfoque evolutivo:

el estrés –y, por tanto, la inadaptación– sería un estado de activación simpático-adrenal y neuroendocrina, que se acompaña de inhibición inmunitaria y conductual y estados emocionales displacenteros, que se genera como resultado de una cognición desesperanzadora del organismo respecto a las posibilidades de afrontar con éxito determinados contextos o situaciones. En consecuencia, la biología de la adaptación depende de las *cogniciones* que establece el cerebro de cada organismo en relación a las interacciones que sostiene con el medio [...] ¹⁰.

La multiplicación de estímulos y la circunstancia de que, como sostiene Javier Echeverría: «la tecnociencia *augmenta las capacidades de acción* de los seres humanos, no sólo el conocimiento, como ocurrió con la ciencia moderna» ¹¹, unido al principio de que el ser humano está impelido a concebir sus cometidos y deseos en armonía con la com-

plejidad del escenario de acción que se le presenta, todo ello, hace previsible ese paulatino incremento en el grado de estrés o inadaptación que amenaza a todos los humanos y a todos los animales (puesto que ellos conviven junto a nosotros en la Tierra, y, por tanto, deben encarar el estrés de la adaptación al nuevo escenario planteado por la vida humana).

Es importante hacer esta puntualización dado que el ser humano, según la teoría psiquiátrica, busca la atención psicológica y psiquiátrica (voluntaria o involuntariamente) cuando es presa de los efectos de determinados sufrimientos individuales, grupales y/o colectivos. De todo ello se colige que se podría establecer una ecuación tal que rezase que en las sociedades en las que el grado de estrés es superior –es decir, cuando la complejidad de llevar a cabo una adaptación competente se torna más selectiva o más sofisticada– urgirá, presumiblemente, prestar una mayor atención a los problemas derivados de la inadaptación y la desesperanza con que algunos individuos, grupos y/o colectividades lleguen a afrontar las dificultades representadas por la complejidad sistémica de series de estímulos (relacionados, por ejemplo, con la tecnología, la escasez de recursos naturales y energéticos, la movilidad, la reproducción, la vejez, las crisis de antiguos sistemas de valores sociales, epistémicos, políticos, religiosos, individuales, colectivos, etc.).

Sin embargo, lo que aquí planteamos es que el enfoque evolutivo en psiquiatría es presa de la llamada falacia genética porque pretende justificar el ideal de normalidad a partir de la descripción del problema psicológico de la adaptación ¹². En efecto, es una falacia genética el tipo de razonamiento consistente en pretender que se pueda dar razón o justificación de algo mediante una descripción del proceso que da lugar a aquello que se pretende, precisamente, indagar, justificar o razonar.

La orientación evolutiva no define el problema de la normalidad o de la salud y la enfermedad mentales explicitando un sistema de valores en sus diferentes planos (moral, político, social, psicológico, económico, jurídico, histórico) y, consiguientemente, no enfrenta el asunto de si la psiquiatría como ciencia y como técnica es justa. Antes bien, al presentarse como evolutiva, al describir el problema de la normalidad en clave adaptativa, sorteando la reflexión filosófica, ética y política.

Este es, a mi juicio, uno de los cometidos que habría de afrontar una bioética crítica, a saber: hacer frente al dilema moral y jurídico que plantea (desde el punto de vista filosófico y político) la construcción social y científica de los fenómenos descritos en clave psicopatológica¹³.

La bioética que habría de indagar tal problemática sólo puede ser una hermenéutica bioética¹⁴. En el siguiente párrafo daremos cuenta de ello.

3. KANT Y LA FORMA DE LA LEY: EN BUSCA DE LA *APPLICATIO PERDIDA*

Uno de los escritos que más luz ha vertido sobre la cuestión del significado y los límites del problema del formalismo ético se lo debemos a Juan Miguel Palacios. Expondremos aquí, con brevedad, algunos de los argumentos por él esgrimidos para la defensa de un formalismo ético; su examen se llevará a cabo con objeto de poder dilucidar si puede acaso decirse que el formalismo ético resulte, aún a día de hoy, de una verdadera e ineludible utilidad al asunto de la ética. Seguramente, esta misma pregunta debió llevar al autor, hace ya más de una década, a titular así un conocido trabajo suyo, nos referimos aquí a *La esencia del formalismo ético*¹⁵.

El propósito de esta primera cota reflexiva es llamar la atención sobre la incongruencia –en términos de filosofía moral o de filosofía sin más– de defender que pueda existir una ética de la acción o una ética contextualizada o aplicada que no hubiese de estar profundamente determinada por el problema de la esencia del formalismo ético o, para decirlo de modo tal que la fórmula sirva claramente aquí a nuestros argumentos, que no hubiese de estar determinada por el problema esencial de toda ética, así como por el modo en que ésta hubiera de encarar y sortear la dificultad esencial del formalismo.

Esta reflexión inicial, de carácter general, irá apareciendo a lo largo de las otras dos temáticas sobre las que versan estas páginas, a saber: la aportación particularmente determinante de la "recuperación del problema hermenéutico fundamental" (*Wiedergewinnung des hermeneutischen Grundproblems*) con que H.-G. Gadamer ofrece una relectura del problema de la naturaleza de las leyes

desde el punto de vista del modo en que cabe efectuar una comprensión, interpretación y aplicación de las mismas. En la última parte, analizaremos la utilidad y alcance crítico de este giro hermenéutico, lingüístico y aplicado para repensar problemas como el de la salud, la justicia y el grado de eticidad existente en el concepto de institución u hospital psiquiátrico.

Palacios se empeña en comenzar *ad radice* y señala que si lo característico de la moral kantiana fuese el deber ser y el ser una ética del puro deber que aconsejase al hombre obrar con entera despreocupación respecto a la materia de su acción, más oportuna e interesadamente volcado en el cumplimiento de un imperativo que prescribiera obediencia o incluso amor a la concreción de una acción por medio de la cual se objetiva un deber, entonces, la ética que estaría gobernando sus actos sería una ética meramente material. Sin embargo, siempre se ha dicho que la ética kantiana constituye, precisamente, un instante de inflexión en medio de la historia de las éticas materiales y, en efecto, no se va aquí a sostener algo diferente.

Una vez adelantado esto, conviene llamar la atención sobre el hecho de que el formalismo ético constituye una reflexión sobre la naturaleza de las normas que deben regular, presidir e inspirar nuestras acciones y no sobre las acciones en sí mismas. Si así fuese, sería en efecto inconcebible que cualquier sujeto llevara a cabo nunca una acción con la esperanza de llevar a cumplimiento, a partir del conjunto de todas sus experiencias de vida y todas sus intenciones, una prescripción moral que rezase: que en tu acción se realice el deber, es decir, el deber ser esto o aquello.

El principio medieval *operari sequitur ad esse* aludiría a la misma problemática una vez trasladado éste al ámbito de la corrección en el obrar o de la obligatoriedad de obrar conforme a la norma cuya prescripción se impusiese necesariamente o, dicho con mayor propiedad, al ámbito no tanto del ser cuanto del deber ser.

Como afirma Palacios, todo parece indicar que el carácter formal del imperativo moral no radica en que carezca de contenido alguno en cuanto mandamiento, más aún si somos de la opinión de que, en el régimen de la acción y de la ética, pueda acaso concederse crédito a la fórmula que reza *operari sequitur ad esse*.

Palacios explora *post hoc, ergo propter hoc* las distinciones nominales y los matices que conducirían a una comprensión más cabal de la esencia del formalismo ético. Tras definir "acción" como «el acto de querer o volición, del que un ser racional es sujeto mediante su capacidad de querer o voluntad, dotada de libre albedrío»¹⁶ sostiene que, en el pensamiento de Kant, no es lo mismo la materia que la forma de una acción, es decir, no es lo mismo la materia de nuestro querer (también llamada objeto o fin) y cuya realidad se pretende conformar, que la forma de nuestra volición. Ésta última tiene que ver con nuestras motivaciones y está suspendida en el régimen de las causas eficientes de las acciones. Una archifamosa distinción muy presente en la filosofía moral de Kant, y que le llevó a insistir en que, a diferencia del resto de los sistemas morales precedentes, para llegar a decir que un hombre es bueno o que su obrar sea moralmente bueno no es suficiente con conocer sus fines y el objeto o materia de su acción, sino que habría que saber si propone su acción (a sí mismo en primer lugar y al resto de sus congéneres después) motivado por el respeto al deber.

Es en ese ámbito, a saber: en la esfera de las motivaciones que llevan a la acción, en el que el formalismo kantiano arroja luz con una diferencia esencial. Sin embargo, no arroja luz únicamente sobre esa esfera, puesto que en el formalismo kantiano se amplía la distinción entre la materia y la forma de la acción hasta abarcar el ámbito de la ley. En efecto, uno de los aspectos más peculiares en la ética kantiana es el modo en que ambas esferas, a saber: la de la acción y la de la ley, llegan a converger en la ética kantiana en razón de que, por una parte, la primera enderece con su carácter de necesidad lo que, en la esfera de la acción, acaso dependa en exceso de la subjetividad, la volición y el fuero interno del individuo. Exceso que, por otra parte, desde la esfera de la ley, habría de paliar relativamente la limitada dimensión que tiene la libertad en el uso externo de la misma¹⁷.

Con todo, si recordamos, Kant sostenía que es la materia de una ley práctica lo que permite o prohíbe hacer algo. En este sentido, Palacios hace notar que, en relación a una definición del carácter formal de la ley moral

se ve con claridad la dificultad que entrañaría para un sujeto el someterse a las leyes meramente formales si éstas consistieran en no tener materia o contenido alguno que

querer. Evidentemente el carácter formal de una ley moral no puede consistir en esto¹⁸.

Ante semejante dificultad Kant hizo notar que el conocimiento de las leyes morales es *a priori*. Eso, en parte, quiere decir que la forma o relación en que entra el sujeto y el predicado de una proposición o de una ley moral, es decir, la relación existente entre los aspectos materiales del juicio (el sujeto y el predicado) es algo que puede llegar a ser conocido mediante el uso práctico de la razón, y ese uso práctico de la razón habrá de distinguir lo que en la materia o contenido de la ley sea irreductible a los grados de contingencia con que, finalmente, se las tienen que ver las acciones (tanto en su forma cuanto en su materia), es decir, aquello por medio de lo cual habrá de distinguirse la forma de una ley, a saber: su universalidad y su necesidad.

Puede decirse, entonces, que el grado de eticidad de una ley moral viene determinada por la forma de la misma. De manera que

como es precisamente la universalidad la que constituye la forma característica de las leyes morales, el formalismo ético mantiene que el carácter universal de un principio moral es por tanto el criterio que permite establecer su materia, es decir, conocer el contenido que inevitablemente tal principio moral ha de tener¹⁹.

Estos distingos resultan del todo necesarios para comprender a qué dificultades especulativas en materia de ética responde el imperativo categórico kantiano en sus varias formulaciones. más también para aproximarse a algunas de las aporías a que da lugar. En efecto, si toda ética material tiene una validez empírica e inductiva, solamente una ética formal es capaz de brindar una certeza moral con entera independencia de la experiencia vital y del uso del razonamiento inductivo en la que aquélla parece estar forjando constantemente al ser humano. Ésta es ya una cuestión que merece consideración, puesto que aunque la forma de una ley pueda respetar, en su seno, la forma del imperativo categórico, ello no garantiza la moralidad de su materia, la bondad o justicia de su mandato. No hay sino que atender a las vicisitudes históricas que atraviesan la gestación y la aplicación de las leyes para reconocer en ellas múltiples instantes de condicionalidad, ora velada, ora expresa.

Cabría preguntarse, entonces, una cuestión ciertamente temeraria y únicamente valiosa en virtud de lo que en ella hay de procedimental, a saber: ¿qué habría ganado entonces, *sensu stricto*, la reflexión ética en su conjunto con la propuesta de una ética no material más allá del indudable enriquecimiento especulativo que ella aporta?

Uno también se podría preguntar si acaso la universalidad de una ley podría llegar a ser la condición para tenerla por válida o si es sólo el fundamento de que sea válida, y qué otras cuestiones se derivan de tal distinción. Es muy significativo reparar en la pregunta que este estudioso de Kant (sin encontrar una respuesta clara para ella) acaba lanzando a la palestra: «El que una máxima moral sea universalizable ¿es sólo la *ratio cognoscendi* o es incluso la *ratio essendi* de su legalidad?».

Sin embargo, para nosotros, y al hilo de estas reflexiones, se impone reformular esa pregunta de modo diferente, a saber: si la posibilidad de aplicar la ley en una situación concreta viene garantizada por la universalidad y necesidad inherente a su forma, ¿no será la *ratio applicandi*, y todo cuanto ella entraña, la única garante de moralidad no así la ley en cuanto ley? ¿Son de veras la universalidad y necesidad, por las que se reconoce la esencia del formalismo ético, condición *sine qua non* de su justa aplicación? ¿Aporta algo verdaderamente esencial el formalismo ético al problema de mensurar, ponderar y dirimir cuál es la aplicación más justa de una ley o de un principio moral?

Retomaremos estas preguntas en lo que sigue –como adelanto cualquiera sospechará, con razón, que la respuesta no es evidente en ningún sentido–, y ello con idea de encarar el problema moral que presenta, dentro del sistema público de la salud, el caso especial de la ciencia psiquiátrica y de las instituciones y técnicas en que aquélla se materializa.

¿Cómo se podría dirimir lo justo haciendo uso de los esquemas de razonamiento moral implícitos en el sistema de la ética kantiana ante preguntas tales como si atentan los médicos contra la dignidad de la persona al utilizar la contención mecánica, o al no analizar los riesgos psicosociales de la hospitalización psiquiátrica, o si es lícito que en las psicoterapias se influya notoria y abiertamente en los valores morales y creencias personales de los pacientes o si, en el ámbito de la psiquiatría como ciencia, pueda

acaso ser tenido el diagnóstico médico, en sí mismo, por un problema ético, o si, comparativamente con otras ramas de la medicina, es reprochable, y en qué grado, no advertir al paciente de la aparición de disquinesia, así como de otras secuelas físicas y psicológicas, cuando se prescriben neurólépticos o si, en última instancia, se puede dar respuesta a la pregunta de si pueden decidir «los locos»?

Todo parece apuntar a que el planteamiento de estas cuestiones exige un marco teórico aún más detallado a fin de dar aquí con el auténtico significado y merecida trascendencia que el asunto del valor y disvalor de determinadas concepciones de la salud mental habría de tener en el conjunto de problemas que están conformando, desde hace años, la reflexión bioética.

Por el momento, que sirva la enumeración de estas preguntas como un adelanto de la dimensión práctica a la que intentará hacer frente la primera parte de esta reflexión; de carácter más teórico y en la que se ha tratado de hacer ver que la construcción de la razón filosófica como razón jurídica (misión en la que juega un papel determinante la esencia del formalismo kantiano) y la separación y convergencia entre la esfera de la moralidad y la de la legalidad son fruto de un planteamiento trascendental cuyo objetivo es mostrar que la representación de determinados conceptos es legítima, es decir, que no ha sido usurpada de la experiencia, sino adquirida.

Ahora bien, una vez planteadas así las cosas, y con idea de dar una solución de continuidad en el plano especulativo a estas primeras argumentaciones, cabe preguntarse si no es, en verdad, el problema de la *applicatio* la cuestión capital justamente a raíz de la distinción kantiana entre las éticas materiales y el formalismo ético.

4. APLICACIÓN, RAZONAMIENTOS Y LEY MORAL

Apuntábamos entonces que, tras el giro hermenéutico de la filosofía, resulta muy difícil aproximarse a la ética kantiana y no analizar el problema del formalismo a la luz de la noción de *applicatio*.

Ello da idea del complejo poso que los conceptos y las controversias filosóficas dejan en la precisa comprensión

desde la que se interpretan; dando todo ello prueba de que no se puede pensar críticamente sin reparar, al instante, en el efecto que las diversas modulaciones de un problema filosófico tienen sobre la línea histórica del tiempo. Línea cuyas dimensiones son algo más que pasado y algo más que futuro cuando se acierta a examinar lo anterior ya acontecido desde un presente henchido de complejidad²⁰.

Tal es el caso del asunto de la ética aplicada o contextualizada para la conciencia de nuestro tiempo²¹ que Adela Cortina pergeñaba en *Ética aplicada y democracia radical*²²; reconstruida, en otros lugares²³, en oposición a determinados modelos de razonamiento en el ámbito de la ética, y teniendo como fin dar una respuesta al asunto de garantizar tanto la aplicación cuanto el hallazgo de leyes morales.

Como no podía ser menos, estos modelos de razonamiento se distinguen en función de su procedimiento. La propuesta inductiva no parte de los principios sino de la búsqueda de máximas con fondo especulativo y ético suficiente como para producir criterios desde los que dirimir lo justo en situaciones prácticas de conflicto. Es una búsqueda de lo probable o de las máximas que, eventualmente, se nos muestren como más consistentes ante los conflictos derivados de la actuación individual y/o colectiva. Este planteamiento pone en práctica el razonamiento inductivo porque parte del axioma de que los principios éticos no son universales y necesarios o, para expresarlo más atinadamente, porque no admite que pueda darse algo así como la esencia del formalismo ético, es decir, que en toda ley haya una dimensión material, más también una formal, y cuya única prueba sería su rigurosa formulación, su revestimiento armónico y fielmente adaptado al verdadero ropaje del dictamen de un imperativo moral. Lo que suele achacarse a la perspectiva que apuesta por el razonamiento inductivo es el excesivo uso del procedimiento casuístico en una materia en la que, por otra parte, sí puede afirmarse que se impone la existencia de principios procedimentales, es decir, principios cuyo reconocimiento no tiene lugar en el acto puro de la intuición intelectual sino en el seno de la existencia histórica y culturalmente asimilada y, consiguientemente, por mediación de procesos de naturaleza especulativa.

No obstante, entre el razonamiento inductivo y el deductivo parecería existir una modalidad limítrofe. Esta

hipótesis parece servir de fundamento a la siguiente formulación:

No se trata, pues, con la «aplicación» de aplicar principios generales a casos concretos, ni tampoco de inducir únicamente máximas desde las decisiones concretas, sino de descubrir en los distintos ámbitos *la peculiar modulación del principio común*²⁴.

En conclusión, sería únicamente a partir del método de una hermenéutica crítica como se generarían los argumentos adecuados, en consonancia con una ética de principios procedimentales.

Lo que en estas páginas se sostiene es que la posibilidad de una hermenéutica crítica, concernida de lleno por la problemática de la filosofía moral, depende estrictamente de la noción de aplicación (*Anwendung*) que en ella se juega. Aún con todo, lo cierto es que más que poner en entredicho la corrección lógica, metafísica o moral del formalismo ético, la hermenéutica filosófica (cuyas bases se establecen en la obra de H.-G. Gadamer), resuelve salir del callejón sin salida en que se puede llegar a convertir la diatriba entre la ética formal y las éticas materiales reformulando el problema de la aplicación y ofreciendo una síntesis suficientemente cautelosa como para no caer en la defensa de una casuística más o menos competente. más lo suficientemente especulativa como para no cortar las alas, no obstante, a la importante función de los argumentos inductivos en la ecuación final del razonamiento ético, cuya circularidad va modulándose según van conformándose interpretaciones de uno o varios principios en juego²⁵.

Tal y como venimos arguyendo, el problema de la ley moral es objeto de una transformación radical a partir de la filosofía hermenéutica, y ello precisamente en virtud del modo en que las nociones de interpretación y aplicación se incorporan a la problemática cuyo auténtico calado filosófico debemos a la compleja formulación pergeñada en la obra de Kant y que, en estas páginas, sólo se ha podido bosquejar con premura²⁶.

Con todo, parece conveniente terminar de perfilar lo que se mantendrá aquí como una hipótesis de sentido a la luz de las disquisiciones anteriores, a saber: que lo que para la esencia del formalismo ético representaba la radicalidad

del principio categórico y la distinción entre la materia y la forma de la ley, ha sido repensado, en el seno de la orientación hermenéutica de la filosofía, bajo el problema de la *applicatio*²⁷.

A este respecto, existe una sutilísima controversia entre la esencia del formalismo ético y lo que aquí podríamos denominar la esencia de la ética hermenéutica, y ello en virtud de que noción de aplicación puede tenerse por una salida consistente a las aporías derivadas de la esencia del formalismo ético.

Mientras que la esencia del formalismo ético tiene como causa desesperada de sí el establecimiento de una fundamentación en el ámbito de la moralidad desde la mera subjetualidad²⁸, *toda vez que la razón práctica se puede pensar legislando y construyendo un mundo a partir de sí misma, para la ética hermenéutica no son ni el formalismo universalista del imperativo, ni el formalismo universalista de la voluntad que persigue cumplir el elenco de deberes derivado de una fundamentación metafísica de las costumbres, las perspectivas adecuadas para investigar no ya el primado de la conciencia, sino incluso lo que, haciendo un paradójico guiño a la filosofía trascendental, dio en llamar Gadamer el «significado paradigmático de la hermenéutica jurídica».*

Son dos las fuentes desde las que se amplía el campo semántico y el significado o alcance filosófico de la noción "aplicación". Por una parte, Gadamer nos recuerda²⁹ que junto a la *subtilitas intelligendi* (comprensión) y la *subtilitas explicandi* (interpretación), se añadió en la tradición pietista el término *subtilitas applicandi* (aplicación), a fin de dar una descripción más consistente del fenómeno de la comprensión; dando con ello a entender que ésta requiere siempre sutileza de espíritu³⁰. La hermenéutica, entendida en esta tradición en tanto *ars critica*, hace frente tras la eclosión del espíritu renacentista al desafío de alcanzar una lectura tan completa y cabal como propedéutica de la Sagrada Escritura, así como de la archifamosa metáfora renacentista del gran libro del mundo. Es entonces cuando la hermenéutica comienza a ser una hermenéutica general (y ello no implica contradicción alguna con la periodicidad establecida que distingue una hermenéutica clásica de una fundamental o filosófica). Sin duda, la tradición moderna y el racionalismo son igualmente un factor desencadenante del uso de

la noción "*subtilitas applicandi*". En efecto, puede decirse que lo que el método científico fue para el pensar y su particular modo de impeler a éste en el esclarecimiento de la verdad, representó, para el asunto del hallazgo del sentido de la Sagrada Escritura, la parangonizada apelación a aquella otra universalidad del orden afectivo cuya sola participación podría ser garantizada por una sutil aplicación del espíritu³¹.

Se comprobará que el rendimiento semántico que Gadamer extrae del concepto de *subtilitas applicandi* no escasea perspicacia ni ingenio cuando, asociando la tradición teológica y la jurídica a este respecto, continua diciendo que en ésta también se da una tensión entre los textos legales y el sentido actualizado por su aplicación en el momento de la interpretación para, tras aducir diferentes razonamientos, concluir diciendo que también en la interpretación histórica se lleva a cabo una cierta aplicación.

Para verter luz sobre las intrincadas relaciones bosquejadas, Gadamer recupera la doctrina aristotélica de la *phronesis*. Así es como la construcción del problema clásico de *applicatio* como instante en el que se actualiza la dialéctica entre la concreción (ya de los textos, ya de la existencia) o singularidad de lo que existe en un sentido laxo, y la necesidad y universalidad (ya de los principios, ya de las leyes), va apartando a la filosofía moral del ideal de gestar una representación trascendental de los imperativos que habrían de encauzar nuestras acciones y arrimándola a una filosofía (práctica) de la acción que no osa extraer una definición de *areté* a partir de la esencia (jurídica) del formalismo ético. Pues «es tan absurdo un uso dogmático de la ética como lo sería un uso dogmático del derecho natural»³².

Como es sabido, Gadamer reivindica la hermenéutica en tanto filosofía práctica porque cree, junto a Aristóteles, que las virtudes éticas son indisolubles de la virtud dianoética de la *phronesis*.

Si el hombre se pudiera producir a sí mismo mediante la aplicación de alguna técnica, si éste dispusiese de sí mismo como de un instrumento a su servicio, se podría entonces enseñar y llevar a cabo con éxito no perentorio el cálculo y la decisión de lo mejor y del mejor hacer. Sin embargo y aun con todo, vemos que, si es cierto que siguiendo a Gad-

La hermenéutica jurídica es un modelo paradigmático de razonamiento porque a todo razonamiento jurídico precede un ejercicio de comprensión y de interpretación, no se comprende bien que hubiera de aceptarse la defensa del primado de la *phrónesis* como abandono del primado de la racionalidad jurídica presente en el formalismo kantiano. Aunque sólo sea por el hecho de que en el seno de toda *applicatio* se reactualiza la mediación e inseparabilidad entre deducción e inducción.

Más bien tendemos a pensar que, siguiendo la senda de E. Husserl, la filosofía práctica de Gadamer puede entenderse como una respuesta contra el paradigma técnico-pragmático de la racionalidad como coordinadora de medios y fines, y contra la objetivación de la civilización tecnológica de la que él fue testigo directo³³.

La afirmación de que el hallazgo de lo mejor no puede conocerse *a priori* sino en el curso y modo de hacer del tiempo (gracias al complejo avatar de la experiencia y por mor de la apertura y pluralidad del *interpretandum*³⁴ que nos procuran la posibilidad de situarnos en la posición de intérpretes y hacedores de la acción) no implica un retorno a las filosofías materiales.

Cabe argüir que la ética hermenéutica es una ética de la mediación y modulación entre ambas, ya que si bien es indisoluble la *subtilitas applicatio*, en primer lugar, del primado de la vivencia de experiencias y, en segundo lugar, de aquella forma de asimilarlas que dota al hombre de sabiduría y que, por tanto, la virtud no se pueda enseñar sino practicar (tal y como afirmaba Wittgenstein en su *Conferencia sobre ética*) no es menos cierto que este modelo de razonamiento en su conjunto procede –si se nos permite la expresión– a la manera trascendental.

Esto es así en la medida en que, aunque con ella se admite que no puede haber una racionalidad *a priori* que guíe la acción ni la capacidad de deliberación, no es menos cierto que la *applicatio*, en sí misma (no como conocimiento sino en cuanto garante de la posibilidad de mediación entre lo general y lo particular), debe ser posible *a priori*³⁵. Eso es lo que parece traslucir en el hecho de que «el punto crucial de la ética filosófica de Aristóteles está en la mediación entre "logos" y "ethos", entre la subjetividad del saber y la sustancialidad del ser. El saber moral no alcanza su pleni-

tud en los conceptos generales de fortaleza, justicia, etc., sino en la aplicación concreta que determina aquí y ahora lo factible a la luz de aquel saber».

Puesto que la posibilidad de una aplicación salva a la ley del reducto inobjetualizable y no actualizable de la mera incondicionalidad llevándola al terreno práctico de la acción, cabe afirmar que la posibilidad misma de la aplicación emana y está entreverada, al unísono, de aquel insondable fondo común de la experiencia, así como del conocimiento que de ella se pueda alcanzar, y que esta posibilidad, la de la aplicación, no es fruto de experiencia alguna.

5. A LA MANERA DE CONCLUSIÓN

En el párrafo anterior no sólo hemos tratado de describir, con razones, el puesto que ocuparía la hermenéutica entre el formalismo y el materialismo. Ha servido también para, aduciendo razones de tipo ontológico y epistemológico (*phrónesis*, *applicatio*, *operari praecedere ad esse*, historicidad de la comprensión y de los saberes, así como de los valores constituidos, etc.) mostrar hasta qué punto resulta racionalmente inviable el proyecto de una técnica cuyo objetivo sea el diagnóstico en torno a las modalidades de enfermedad de la mente, y los consiguientes procedimientos clínicos para apaciguar, reprimir y evitar las consecuencias de, por una parte, la sintomatología de las enfermedades descritas y, por la otra, los efectos de la comprensión, el diagnóstico y los tratamientos médicos concebidos para ellas en el seno de una sociedad determinada.

Los resultados potenciales del planteamiento bosquejado rebasan, con mucho, los que aquí se presentan. Aún no se ha consignado, por ejemplo, el prejuicio fundamental subyacente a la psiquiatría en cuanto técnica y en cuanto terapia. Es el prejuicio de la narratividad, sobre el que no podemos extendernos aquí pues excederíamos con ello el objetivo de este artículo; aunque desembocamos en él en virtud de los razonamientos expuestos. Y ello es así más allá del mito de la medicina basada en evidencias (MBE) con que da en resurgir el estigma del positivismo; en efecto, el paradigma de la narratividad nos devuelve una imagen de la psiquiatría en la que ésta estaría más cerca de sí misma, de su verdadero rostro. Pero, como decía José Lázaro: «la medicina basada en pruebas puede ser considerada como un intento de reducir

al mínimo los aspectos narrativos de la teoría médica y de la práctica clínica. Pero ¿puede realmente plantearse una medicina que no sea narrativa? ¿Puede concebirse un ser humano que no sea narrativo?»³⁶.

También podríamos preguntarnos, a raíz de esta reflexión, y como corolario suyo, si la psiquiatría no es una forma de manipulación de la subjetividad de los pacientes (sobre la que pesaría el prejuicio de estar trastornada)³⁷ mediante la sustancialización de enfermedades, y si, pese a la naturaleza narrativa de este discurso teórico (la del paciente, la del médico, la del relato clínico), puede(n) entenderse tal(es) narrativa(s) y tal(es) terapia(s)³⁸ en los términos de una hermenéutica que se ignora, pese a su latencia, en el seno de una ciencia experimental. Y ello por una razón elemental, a saber: que «la inquietante oscuridad que rodea las enfermedades mentales no deja de ser incomprensible, aunque el médico disponga de los medios necesarios para dominar la enfermedad, como, por ejemplo, los psicofármacos» como escribía H.-G. Gadamer³⁹.

Sin embargo, nos parece a nosotros que esa oscuridad es efecto del lenguaje psiquiátrico, el cual niega la unidad

psicofísica del alma, y cubre, en efecto, de una inquietante oscuridad lo que, según el punto de vista que aquí se sostiene, deberían comprenderse como respuestas (de múltiples y variadas modulaciones) ante acontecimientos de una resonancia emocional trágica o terrible.

Una cierta caracterización de la hipótesis explicativa del estrés postraumático arruinaría la hipótesis contrapuesta de las enfermedades mentales; nos retrotraería al origen, esto es, a las experiencias humanas altamente traumáticas. Experiencias, por lo demás, rotundamente habituales que pueden ocasionar fracturas insuperables si no son reelaboradas con los lenguajes y las terapias adecuadas.

La hermenéutica (cuya dimensión ética abre la aporía de la ética formal *versus* ética material hacia nuevos horizontes) ofrece los postulados teóricos necesarios para incrementar el discurso bioético por derroteros que, sin llegar a confundirse con la bionomía o bioética jurídica, proporciona claves investigativas para aproximarse a la dilemática disección entre hechos y valores en las ciencias experimentales, y devuelve, así, los conflictos epistemológicos, sanitarios, jurídicos, éticos, ontológicos al ámbito del pensamiento crítico.

BIBLIOGRAFÍA Y NOTAS

- 1 El trabajo de investigación que ha dado como resultado este artículo forma parte del Proyecto de Investigación: "Una nueva filosofía de la historia para una nueva Europa" HUM2005-02006/FISO, así como de la Red Interuniversitaria "Construyendo Europa: tradición, valores y nueva ciudadanía" HUM2004-21961-E, cuya investigadora principal es Concha Roldán, ambos del Programa Nacional de Humanidades del MEC español.
- 2 Véase también, a este respecto, *Bioethics bridge to the future*, Prentice-Hall, 1971.
- 3 M. J. Hanson y D. Callahan realizan una reflexión en los términos aquí expresados pero de manera más

generalista, es decir, sin atender a la premura con que debe ejercerse esta crítica sobre la psiquiatría en cuanto tal sino sobre la medicina. Cf. *The Goals of Medicine. The Forgotten Issues in Health Care Reform*, Washington DC, Georgetown University Press, 1999.

- 4 Para alcanzar una comprensión filosófica y rigurosa de tales problemas véase de Durán, A./Riechmann, J. (coords.) (1998), *Genes en el laboratorio y en la fábrica*, Editorial Trotta, Madrid.

- 5 M.ª J. Guerra escribía que:

[...] las consecuencias de las biotecnologías, de la tecno-reproducción o de la investigación biomédica, conllevan impactos globales de manera que, en el contexto de un mundo en el que el reparto de los recursos es tan desigual, habría que relativizar todo esto dando

Recibido: 10 de mayo de 2007

Aceptado: 19 de junio de 2007

prioridad al principio de justicia global que debemos reformular en claves bioéticas y escosociales,

en "Presente y futuro de la bioética en España: de la normalización al horizonte global", *Isegoría* 27, 2002, pp. 181-192; cf. p. 190. En estas páginas se intenta hacer una aportación al punto de vista que, en bioética, prioriza la pregunta en torno a la justicia.

6 Tal es la tesis mantenida por S. B. Guze, "The future of psychiatry and the medical model", *Journal of Nervous and Mental Diseases*, 181/10, pp. 594 y ss.

7 La mayoría de los estudios confirman que existe una desventaja adaptativa (o una desventaja o marginación social que conduciría a una desventaja evolutiva) entre los individuos diagnosticados de esquizofrenia que se muestra en que tienen menos probabilidades de casarse y tener descendencia. Véase, a este respecto, el estudio de Haverkamp, F./Propping, P./Hilder, T., "Is there an increase in reproductive rates in schizophrenics? Critical review of the literature" *Archiv fur Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, (1982), 232, pp. 439-450. En esta misma línea, pero atribuyendo a la adquisición de las funciones lingüísticas por parte del *Homo sapiens* la razón de ser de la esquizofrenia, se sitúan los estudios de Crow, T. J./Done, D. J./Sacker, A., "Cerebral lateralization delayed in children who later develop schizophrenia", *Schizophrenia Research* (1996) 22, p. 181 y ss. Crow hace explícita esta tesis en "La esquizofrenia como el precio que paga el *Homo sapiens* por el lenguaje: una solución a la paradoja central en el origen de la especie", en Sanjuán, J. (ed.) (2000), *Evolución cerebral y*

psicopatología, editorial Triacastela, Madrid, pp. 193-226.

8 Véanse, a este respecto, los interesantes materiales compilados por Durán, A./Riechmann, J. (eds.) (1998), *Genes en el laboratorio y en la fábrica*, editorial Trotta, Madrid.

9 G. Daumezon se preguntaba: ¿no es acaso tranquilizador para la humanidad poder atribuir a una debilidad mental algunos de los crímenes que la deshonran? Cf. *La perversión*, Azul, Barcelona, 2000, pp. 10 y ss.

10 Valdés, M., "Bioética y psiquiatría: hacia una nueva axiología", en *Rev. Calidad Asistencial*, 19 (2), 2004, pp. 95-100; cf. p. 96.

11 Echeverría, J., "Bienes y males de las ciencias", en Aramayo, R. R./Ausín, T. (eds.) (2006), *Valores e historia en la Europa del siglo XXI*, Plaza y Valdés Editores/CSIC, México-Madrid, pp. 17-42; cf. p. 40. Estas tesis son expuestas más extensa y pormenorizadamente por Echeverría, J. (2007), *Ciencia del bien y del mal*, Herder, Barcelona; de especial importancia es, por ejemplo, su teoría axiomática del bien y del mal, p. 501.

12 Entendemos aquí el concepto de "falacia genética" tal y como viene recogido en el *Diccionario de Filosofía* de J. Ferrater Mora, Alianza Editorial, Madrid 1991, pp. 313-314.

13 En su artículo "¡Póngase a producir, señor Freud!", *Diagonal*, 22 de junio-5 de julio de 2006, afirmaba S. Arribas:

El síntoma es un malestar cualquiera. Es social e histórico, no se entiende sin atender al entorno familiar y la sociedad en el que surge, pero también es singular, la manera peculiar en que uno se sitúa en ese campo (p. 31).

14 Existen interesantes publicaciones en las que se practica una incursión

en problemas relativos a la medicina y a la enfermería desde una perspectiva hermenéutica. Véanse, por ejemplo, los siguientes trabajos: Burke Draucker, C., "The critique of Heideggerian hermeneutical nursing research", *Journal of Advanced Nursing*, 30 (2), 1999, pp. 360-373; Fleming, V./Gaidys, U./Robb, Y., "Hermeneutic research in nursing: developing a Gadamerian-based research method", *Nursing Inquiry*, 10 (2), 2003, 113-120; Sundin, K./Jansson, L./Norberg, A., "Understanding between care providers and patients with stroke and aphasia: a phenomenological hermeneutic inquiry", *Nursing Inquiry*, 9 (2), 2002, 93-103; Bishop, A. H./Scudder, J. R., "Gadow's contribution to our philosophical interpretation of nursing", *Nursing Philosophy*, 4, 2003, pp. 104-110; Wareing, M., "Lower urinary tract symptoms: a hermeneutic phenomenological study into men's lived experience", *Journal of Clinical Nursing*, 14, pp. 239-246; Geanello, R., "Hermeneutic philosophy. Part I: implications of its use as methodology in interpretative nursing research", *Nursing Inquiry*, 5, 1998, 154-163; Robertson, S., "Listening to them and reading me: a hermeneutic approach to understanding the experience of illness", *Journal of Advanced Nursing*, 29 (2), 1999, pp. 290-297; Cronin, C., "How do nurses deal with their emotions on a burn unit? Hermeneutic inquiry", *International Journal of Nursing Practice*, 7, 2001, pp. 342-248; Gullickson, C., "My death its future: a Heideggerian hermeneutical analysis of the lived experience of persons with chronic illness", *Journal of Advanced Nursing*, 18, 1993, pp. 1386-1392.



- 15 Cf. *Revista de filosofía*, 3.ª época, vol. IV (1991), n.º 6, pp. 335-349, Editorial Complutense, Madrid.
- 16 Cf. *Opus cit.*, p. 336.
- 17 Como recordaba A. Cortina en su introducción a la *Metafísica de las costumbres* (Editorial Tecnos, Madrid, 1989, *Estudio Preliminar*, XXXIX):
Ciertamente, la legislación jurídica sólo puede exigir al agente legalidad y la legislación moral exige moralidad.
- 18 Cf. *Opus cit.*, p. 339.
- 19 Cf. *Opus cit.*, p. 341.
- 20 Se usa aquí el término "complejidad" en la acepción que tiene en C. Roldán, "*Theoria cum Praxi*: la vuelta a la complejidad (Apuntes para una filosofía práctica desde el perspectivismo leibniziano)", *Isegoría*, 17 (1997), pp. 85-105.
- 21 Nos hacemos aquí eco del término "ética contextual" que suele preferir J. M.ª García Gómez-Heras aunque lo encontramos tan acertado como la expresión "ética aplicada" utilizada por C. Velayos.
- 22 A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.
- 23 A este respecto, véase de la misma autora: "El estatus de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas", *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, n.º 13, 1993, pp. 119-134.
- 24 A. Cortina. Cf. *Opus cit.*, p. 128.
- 25 Sobre la importancia del razonamiento abductivo, como modalidad de razonamiento inductivo especialmente presente en los procesos de comprensión e interpretación puede consultarse: M. González Navarro: "Analogía, prudencia y abducción en la racionalidad interpretativa. Una aproximación a la filosofía de Mauricio Beuchot," Editorial Torres Asociados, México, pp. 9-38. Esta problemática también fue expuesta en el Seminario Internacional de Jóvenes Investigadores (SIJI), Instituto de Filosofía, CSIC, en junio de 2006, con la ponencia "Razonamiento abductivo y hermenéutica" que corrió a cargo nuestro.
- 26 Sobre este punto, a saber: la imbricada conexión entre el uso especulativo de la razón y el uso práctico, así como las diferencias entre ambas a la luz del problema de su específica aplicación, es de particular interés el esmerado preámbulo de R. R. Aramayo a su edición de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- 27 La producción existente en torno a esta destacadísima noción en el pensamiento de H.-G. Gadamer y, más precisamente, en relación al problema de la hermenéutica o de la interpretación es vastísima; de ello han dejado constancia, dentro del ámbito de la filosofía escrita en lengua española, y en la que se da una de las más dilatadas y preciosas recepciones del problema hermenéutico. Es menester considerar que la recepción de la hermenéutica en español representa uno de los fenómenos más dignos de estudio dentro del panorama de la filosofía contemporánea iberoamericana y española. Esta recepción constituye un fenómeno cultural, académico, científico, filosófico de una riqueza y una vivacidad incomparable con la recepción contemporánea de la hermenéutica en países como, por ejemplo, la misma Alemania. Sobre esta temática se podrá consultar de González Navarro, M., "La recepción de la hermenéutica filosófica en lengua española" (en prensa).
- 28 Sobre el problema del término "transcendental" en Kant es de una claridad expositiva meridiana el trabajo de J. M. Navarro Cordón: "El concepto de transcendental en Kant", *Anales del Seminario de Metafísica*, V (1970), Universidad Complutense de Madrid, pp. 7-26.
- 29 H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, J.C.B. Mohr, Tübingen. vol. 1: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1999 [1960], pp. 312 y ss. Ed. en español *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 378 y ss.
- 30 M. Beuchot ha escrito con fineza sobre ello en su *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Editorial Itaca, México, 2000, pp. 24 y ss.
- 31 Estas cuestiones, que tienen que ver con la dilucidación de los aspectos más filosóficos se la hermenéutica clásica, han sido tratados con tino por A. Domingo Moratalla en *El arte de poder no tener razón*, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 1991; "La intención perfeccionista de Rawls: ¿Un puente ético entre la hermenéutica y el liberalismo?", *Revista Agustiniana*, vol. XXXVII, n.º 114, 1996, Madrid, pp. 1061-1062. Igualmente valiosa es la aportación de J. M.ª Gómez-Heras, "En los orígenes de la hermenéutica contemporánea: F. D. E. Schleiermacher", *Azafea. Revista de filosofía*, 5, 2003, pp. 29-52. Véase también de L. Flamarique, "El giro hermenéutico de la filosofía de la conciencia. Kant y Schleiermacher", *Anuario Filosófico*, XXXVII/ 3, 2004, pp. 797-821.
- 32 H.-G. Gadamer, *opus cit.*, p. 393.
- 33 Sobre la afinidad de Gadamer con la concepción de la filosofía crítica de la escuela de Frankfurt, L. E. Santiago Guervós afirmaba:
En una civilización técnica en la que se confunde praxis y técnica, el individuo es

incapaz de lograr su propia identidad, en cuanto se le exige no tanto su capacidad creadora, sino su capacidad de adaptación; [...] la investigación gadameriana se puede entender como una enérgica reacción contra la actual "crisis de la razón" y contra las diversas formas de irracionalismo [...].

en "Filosofía práctica y Hermenéutica. El significado filosófico-práctico de la hermenéutica de H.-G. Gadamer", *Estudios Filosóficos*, 128, 1996, Instituto Superior de Filosofía, Valladolid, p. 11; p. 19 respectivamente.

- 34 Sobre el sentido de "pluralidad" que aquí se mantiene puede consultarse nuestro trabajo "Pluralidad en la actualidad de la razón", en Acero, J. J./Nicolás, J. A./Tapías, J. A. P./Sáez, L./Zúñiga, J. F. (eds.) (2003), *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica*, Distribuciones Reprográficas de Granada, Granada, pp. 231-237.
- 35 Sigue siendo determinante, a este respecto, la conferencia de H.-G. Gadamer, "Über die Möglichkeit einer

philosophischen Ethik", en *Gesammelte Werke, IV: Neue Philosophie II, Probleme, Gestalte*. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1999 [1960], pp. 175-188. Trad. española de L. E. Santiago Guervós, "Sobre la posibilidad de una ética filosófica", *Philosophica Malacitana*, V, 1992, pp. 173-187; cf. p. 183.

- 36 Cf. "Entre pruebas y narraciones", en Baca, E./Lázaro, J. (eds.), *Hechos y valores en psiquiatría*, editorial Tricastela, Madrid, 2003, p. 119. Y más adelante:

La psiquiatría no solo es medicina basada en narraciones, sino que es medicina esencialmente narrativa, como es esencialmente narrativo el desarrollo psicológico y personal de todo sujeto humano a partir de su nacimiento (p. 139).

- 37 Sobre el problema de lo que hemos definido aquí como "manipulación de la subjetividad" puede recordarse el conocido fenómeno del "contrato de Ulises" consistente en que se insta al paciente a que autoriza que lo internen en un futuro y contra su voluntad caso de que perdiera su yo

actual, para que los psiquiatras pudieran velar por su yo permanente. Puede encontrarse más explicaciones sobre este contrato en Skrabanek, P. (1999), *La muerte de la medicina con rostro humano*, Díaz Santos, Madrid, pp. 160 y ss.

- 38 Fernández Liria, A. describía esta hipótesis sobre la narratividad en el discurso psiquiátrico en estos términos: lo que llamamos trastornos mentales son narrativas que producen sufrimiento evitable [...] o evocan mundos no compartibles con los del resto de los miembros de la comunidad y que impiden, por tanto, las actividades de cooperación o enfrentan al sujeto con el resto de sus integrantes (como sucede con lo que llamamos trastornos psicóticos). Cf. "Conceptos sustantivo y pragmático de la enfermedad mental", en *Hechos y valores en psiquiatría, opus cit.*, p. 448.
- 39 Cf. *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Suhrkamp, Frankfurt, p. 215; hay traducción al español en *El estado oculto de la salud*, Gedisa, Barcelona, 1996, pp. 184-185.