

## TÍTULOS DE ESTE NÚMERO

- ❖ **Declaración universal sobre bioética y derechos humanos**
  - ❖ **The Leopold Legacy**
  - ❖ **Saber tradicional, ética de la tierra y sustentabilidad**
  - ❖ **Salud de cuerpo y mente. Hacia una bioética integral**
  - ❖ **Una reflexión sobre la bioética al comenzar el siglo**
  - ❖ **Implicaciones bioéticas de los organismos transgénicos**
  - ❖ **El principio de responsabilidad de Hans Jonas**
  - ❖ **El estatuto moral del embrión**
  - ❖ **Selección de embriones y principios de la bioética**
  - ❖ **La bioética desde la antropología y la teología**
  - ❖ **Libertad, coerción y moral de sentido común**
-

# C O N T E N I D O

**DECLARACIÓN UNIVERSAL SOBRE BIOÉTICA  
Y DERECHOS HUMANOS**  
UNESCO **6**

**THE LEOPOLD LEGACY**  
Van Rensselaer Potter **17**

**SABER TRADICIONAL, ÉTICA  
DE LA TIERRA Y SUSTENTABILIDAD**  
Thomas Heyd **27**

**SALUD DE CUERPO Y MENTE.  
HACIA UNA BIOÉTICA INTEGRAL**  
Juan Maciá Clavel **38**

**UNA REFLEXIÓN SOBRE LA BIOÉTICA  
AL COMENZAR EL SIGLO**  
Juan de Dios Vial Correa **46**

**IMPLICACIONES BIOÉTICAS  
DE LOS ORGANISMOS TRANSGÉNICOS**  
Fernando Anaya-Velázquez **50**

**EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD  
DE HANS JONAS**  
José Eduardo de Siqueira **59**

**EL ESTATUTO MORAL DEL EMBRIÓN**  
Christian Starck **69**

**SELECCIÓN DE EMBRIONES Y PRINCIPIOS  
DE LA BIOÉTICA**  
Daniel Soutullo **78**

**LA BIOÉTICA DESDE LA ANTROPOLOGÍA  
Y LA TEOLOGÍA**  
José Luis Flórez Turrado, OSA **89**

**LIBERTAD, COERCIÓN Y MORAL  
DE SENTIDO COMÚN**  
Willard Gaylin y Bruce Jennings **103**

## A NUESTROS LECTORES

**LES RECORDAMOS QUE EL OBJETO DE NUESTRA REVISTA ES LA PUBLICACIÓN DE  
ARTÍCULOS SELECCIONADOS DE REVISTAS INTERNACIONALES Y CAPÍTULOS DE  
LIBROS EN INGLÉS, FRANCÉS Y ESPAÑOL, QUE TENGAN QUE VER CON ASUNTOS  
BIOÉTICOS. NO PUBLICAMOS TRABAJOS ORIGINALES.**



---

# D E L D I R E C T O R

---

## Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos

La UNESCO, organización filial de la ONU para el fomento de la educación y la cultura, aprobó por unanimidad en su Sesión Plenaria del 19 de octubre de 2005, la “Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos”. Con ésta, ya son tres las declaraciones universales en torno a la Bioética, que ha hecho este organismo, de bien merecido prestigio internacional. Nuestra revista, que con éste llega a su número 10, fiel a la inspiración que le dio origen, no publica artículos originales, sino que da a conocer a la gran minoría de hombres y mujeres cultos de habla española, artículos escogidos de revistas de Bioética, en diferentes idiomas y de diferentes países. El texto de dicha declaración es el primero que le ofrece el presente número de Selecciones de Bioética. Invitamos a los lectores a que hagan de esta declaración tema de sus foros y debates, para asimilar su contenido y darla a conocer a otras personas e instituciones. Le adelanto un par de joyas que va a encontrar al leer el texto. Se expresa así en los considerandos:

“La UNESCO, **consciente** de la excepcional capacidad que posee el ser humano para reflexionar sobre su propia existencia y su entorno, así como para percibir la injusticia, evitar el peligro, asumir responsabilidades, buscar la cooperación y dar muestras de un sentido moral que de expresión a principios éticos;

**Reconociendo** que los problemas éticos suscitados por los rápidos adelantos de la ciencia y de sus aplicaciones tecnológicas deben

examinarse teniendo en cuenta no sólo el respeto debido a la dignidad de la persona humana, sino también el respeto universal y la observancia de los derechos humanos y las libertades fundamentales”, etc.

Dos artículos de este número se ocupan de la “Ética de la Tierra”, tema que, para un buen conocedor de los orígenes de la Bioética, es bien sabido que se encuentra en el espíritu y esencia de su fundador, Potter. Éste, padre de la Bioética, reconoció, desde un primer momento, su inspiración y apoyo en Aldo Leopold, primer ingeniero agrónomo de USA, en su intento de extender el ámbito de la ética a la conservación y supervivencia del Planeta Tierra con todo su contenido “biótico”, –entendiendo por “*Biota*” al conjunto de seres vivos, hijos de la madre Tierra–.

En la misma línea de responsabilidad por la vida se desarrolla el interesante artículo del Dr. José Eduardo de Siqueira, Presidente de la Sociedad Brasileña de Bioética, al comentar el ‘Principio de Responsabilidad’ de Hans Jonas.

Y otros artículos más, de gran interés.

Léalos y disfrútelos. Por favor, le pedimos que nos haga saber si recibió la revista y ojalá nos añada algún comentario y sugerencia. E-mail:

cenalbe@javeriana.edu.co

Le quedamos muy agradecidos,

Alfonso Llano Escobar, S.J.

Director



---

# AUTORES

---

**BRUCE JENNINGS.** Senior Consultant. Obtuvo un Master en Ciencia Política, en 1973, de la Universidad de Princeton y el B.A. (Bachelor of Arts), en Ciencia Política, de la Universidad de Yale, en 1971; investigador académico del Hastings Center, entre 1991 y 1999, y Vicepresidente Ejecutivo del mismo centro; profesor de la Escuela de Medicina de la Universidad de Yale en los departamentos de Epidemiología y Salud Pública; consultor de organizaciones gubernamentales y privadas tales como: American Hospital Association, Education Development Center, Robert Wood Johnson Foundation; ha formado parte de los comités: The Alzheimer Association; The Episcopal Church of the United States; The March of Dimes Birth Defects Foundation; y The Huntington Disease Society of America.

**WILLIARD GAYLIN.** Obtuvo el título de B.A. (Bachelor of Arts), en 1947, en Harvard University, el de M.D. (Medical Doctor), en la Western Reserve University, en 1951, y el de medicina psicoanalítica en Columbia University donde fue miembro de la Facultad de Medicina en 1956. Ejerce la psiquiatría y el psicoanálisis; cofundador y presidente del Hastings Center. Algunas de sus publicaciones son: *In the Service of Their Country: War Resisters in Prison* (1970); *Feelings: Our Vital Signs* (1979); *The Killing of Bonnie Garland: A Question of Justice* (1982); *The Rage Within: Anger in Modern Life* (1984); *Adam and Eve and Pinocchio: On Being and Becoming Human* (1990); *The Male Ego* (1992); and *The Perversion of Autonomy: The Proper Uses of Coercion and Constraints in a Liberal Society* (1996).

**VAN RENSSLAER POTTER.** Nació el 27 de agosto de 1911 y falleció a los 90 años de edad, el 6 de septiembre de 2001; considerado por muchos el padre de la Bioética porque fue quien propuso por primera vez dicho neologismo aplicado a una nueva «ciencia de la supervivencia» (Potter, 1970, *Bioethics, the Science of Supervi-*

*val*) que habría de ser el «puente hacia el futuro» de la humanidad (Potter, 1971, «*Bioethics: Bridge to the Future*»). Doctor en bioquímica, con unas 350 publicaciones en este campo y en cáncer. Fue director del McArdle Laboratory of Cancer Research of University of Wisconsin, Madison. Recibió el premio de la Sociedad Internacional de Bioética (SIBI) en el Congreso Mundial de Bioética de 2000, realizado en Gijón, España.

**THOMAS HEYD.** Realizó estudios en la Universidad de Calgary, Canadá, donde obtuvo los títulos de M.A. (Master of Arts) y B.A. (Bachelor of Arts); en la Universidad de Western, Ontario, recibió el título de Ph.D. (Philosophical Doctor). Conferencista y profesor en las universidades de Calgary y Alberta, en Canadá, y en universidades de Alemania y Argentina. Ha sido becado por la O.E.A. (Organización de Estados Americanos); El Centro de Estudios en Religión y Sociedad de la Universidad de Alberta, la Fundación del Japón, la Universidad Nacional de Australia; y la Universidad de Calgary. Ha trabajado en las áreas de estética; ética; historia de la filosofía, con énfasis especial en estética y ética ambiental; filosofía de la prehistoria; arte contemporáneo; y filosofía moderna. Algunos de sus artículos han sido publicados en el *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*; *British Journal of Aesthetics*; *Esseys in Philosophy*; *International Philosophical Quarterly*; *History of European Ideas*; y *The Locke Newsletter*. En la actualidad trabaja en la Universidad de Victoria, Canadá.

**JUAN MASIÁ CLAVEL,** S. J. Nace en Murcia, España, es profesor de Antropología Filosófica y Bioética, director de la Cátedra de Bioética de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, y asesor teológico de la Asociación de Médicos Católicos del Japón. Algunas de sus publicaciones son: *La pregunta metafísica en la obra de Unamuno*; *Estudios hispano-japoneses*; *Budistas y cristianos*; *El animal vulnerable*; y *Bioética y antropología*. En



japonés ha publicado: El futuro de la vida; Anatomía de la moral; y Filosofía de la limitación.

**JUAN DE DIOS VIAL CORREA.** Médico cirujano, fue rector de la Pontificia Universidad Católica de Chile; presidente de la Sociedad de Biología de Chile entre los años de 1975 y 1977; presidente del Pontificio Consejo para la Vida; Miembro de Número de la Academia Latinoamericana de Ciencias. Autor de numerosas publicaciones en Bioética.

**LUIS FERNANDO ANAYA-VELÁSQUEZ.** Químico farmacéutico, biólogo de la Universidad de Guanajuato, México; Máster en Ciencias y Doctor en Biología Celular del Centro de Investigación y de Estudios Avanzados. Su área de investigación es la medicina y la biotecnología.

**JOSÉ EDUARDO DE SIQUEIRA.** De nacionalidad brasileña, Doctor en Medicina; Máster en Bioética; post-doctorado de la Universidad de Chile. Profesor titular de Bioética; miembro del Comité de Ética en Investigación con Seres Humanos; presidente del Comité de Bioética del Hospital Universitario Regional del Norte de Paraná; y presidente del Comité de Ética en Investigación de la Universidad Estatal de Londrina, Paraná, Brasil; miembro de la Comisión de Bioética de la Sociedad Brasileña de Cardiología; miembro de la Comisión para el Estudio de Casos y Trastornos de Identidad Sexual; coordinador, desde su creación, en 1996 de Deontología y Bioética del Departamento de Clínica Médica del Centro de Ciencias de la Salud. Actualmente presidente de la Sociedad Brasileña de Bioética y miembro del Board of International Association of Bioethics.

**DANIEL SOUTULLO.** Nació en Vigo, España, en 1957. Estudió biología en la Universidad de Santiago de Compostela, donde obtuvo su licenciatura en 1981. Durante tres años (1981-1984) colaboró con el Departamento de Genética, de la Facultad de Biología de la misma universidad; allí escribió una tesis sobre la actividad motora de los elementos genéticos móviles de la *drosophila*. En

1986 aprobó las oposiciones para enseñar biología en secundaria y desde 1989 tiene plaza definitiva en el IES, Monte da Vila de Grove, Pontevedra, España. Director de este Centro de 1990 a 1993. Miembro del Consejo Asesor de la Revista de Derecho y Genoma Humano de la Universidad de Deusto, universidad del país Vasco. Entre sus escritos se pueden anotar los siguientes: De Darwin al ADN; La eugenesia; Desde Galton hasta hoy; Los genes y el futuro humano; Las células madre, el genoma y las intervenciones genéticas; Ensayos sobre las implicaciones sociales de la biología (2006).

**CHRISTIAN STARCK.** Nació en Breslau, Alemania; doctorado en Derecho en 1963; profesor asistente en la Universidad de Würzburg; de 1964 a 1967 operario auxiliar científico en el Tribunal Constitucional Federal; Catedrático de Derecho Público y Filosofía del Derecho en Würzburg; desde 1971 profesor ordinario de Derecho Público de la Universidad de Göttingen; entre 1976 y 1977 rector de la misma universidad; desde 1991 Juez del Tribunal Supremo de los Países Bajos (Sajonia); de 1978 a 1992 Miembro del Consejo de Televisión de la ZDF; 1991-2000 Presidente del Consejo ARTE de Alemania. Entre sus más recientes posiciones están: desde 1981 miembro del Comité Ejecutivo de la Asociación Internacional de Derecho Constitucional; desde 1996 Miembro del Consejo del Centro Minerva de Derecho Humano en Jerusalén; desde 1999, Miembro del Consejo Científico del Instituto de Derecho Eclesiástico Estatal de las Diócesis de Alemania en Bonn; y desde 1999 miembro del Consejo Científico del Centro Francés de la Universidad de Friburgo, i.Br.

**JOSÉ LUIS FLÓREZ TURRADO, OSA.** Nace en España, es ordenado como sacerdote agustino; licenciado en filología inglesa y ética teológica; después obtiene el máster en Bioética. Colabora con la Universidad de Deusto, Bilbao, España. Autor de numerosas publicaciones y con un amplio reconocimiento internacional.



---

# DECLARACIÓN UNIVERSAL SOBRE BIOÉTICA Y DERECHOS HUMANOS\*

---

## Prefacio

En octubre de 2005, la Conferencia General de la UNESCO aprobó por aclamación la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos. Por primera vez en la historia de la bioética, los Estados Miembros se comprometían, y comprometían con ello a la comunidad internacional, a respetar y aplicar los principios fundamentales de la bioética reunidos en un único texto.

Al abordar los problemas éticos planteados por la medicina, las ciencias de la vida y las tecnologías conexas en sus vertientes relacionadas con el ser humano, la Declaración, como se infiere del propio título, fundamenta los principios en ella consagrados en las normas que rigen el respeto de la dignidad de la persona, los derechos humanos y las libertades fundamentales. Por el hecho de inscribir la bioética en los derechos humanos internacionales y de garantizar el respeto por la vida de las personas, la Declaración reconoce la interrelación existente entre la ética y los derechos humanos en el terreno concreto de la bioética.

Junto con la Declaración, la Conferencia General de la UNESCO aprobó una resolución en la que instaba a los Estados Miembros a hacer todo lo posible para poner en práctica los principios enunciados en la Declaración y me invi-

taba a adoptar las medidas apropiadas para velar por la aplicación del texto, lo que comprende darle una difusión lo más amplia posible.

Este folleto constituye un primer instrumento para difundir la Declaración, pensado para contribuir de forma tangible al conocimiento del texto en todo el mundo y a la comprensión de los principios que en él se enuncian, de forma que todo ser humano, dondequiera que se encuentre, pueda beneficiarse de los progresos de la ciencia y la tecnología dentro del respeto de los derechos y las libertades fundamentales de la persona.

**Koïchiro Matsuura**

## Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos

*La Conferencia General,*

*Consciente* de la excepcional capacidad que posee el ser humano para reflexionar sobre su propia existencia y su entorno, así como para percibir la injusticia, evitar el peligro, asumir responsabilidades, buscar la cooperación y dar muestras de un sentido moral que de expresión a principios éticos,

*Teniendo en cuenta* los rápidos adelantos de la ciencia y la tecnología, que afectan cada vez más a nuestra concepción de la vida y a la vida propiamente dicha, y que han traído consigo una fuerte demanda para que se de una respuesta universal a

---

\* Resolución aprobada, previo informe de la Comisión III, en la 18ª sesión plenaria, el 19 de octubre de 2005.



los problemas éticos que plantean esos adelantos,

*Reconociendo* que los problemas éticos suscitados por los rápidos adelantos de la ciencia y de sus aplicaciones tecnológicas deben examinarse teniendo en cuenta no sólo el respeto debido a la dignidad de la persona humana, sino también el respeto universal y la observancia de los derechos humanos y las libertades fundamentales,

*Resolviendo* que es necesario y conveniente que la comunidad internacional establezca principios universales que sirvan de fundamento para una respuesta de la humanidad a los dilemas y controversias cada vez numerosos que la ciencia y la tecnología plantean a la especie humana y al medio ambiente,

*Recordando* la Declaración Universal de Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948, la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos aprobada por la Conferencia General de la UNESCO el 11 de noviembre de 1997 y la Declaración Internacional sobre los Datos Genéticos Humanos aprobada por la Conferencia General de la UNESCO el 16 de octubre de 2003,

*Tomando nota* del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos adoptados el 16 de diciembre de 1966, la Convención Internacional de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial del 21 de diciembre de 1965, la Convención de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer del 18 de diciembre de 1979, la Convención de las Naciones Unidas so-

bre los Derechos del Niño del 20 de noviembre de 1989, el Convenio de las Naciones Unidas sobre la Diversidad Biológica del 5 de junio de 1992, las Normas uniformes de las Naciones Unidas sobre la igualdad de oportunidades para las personas con discapacidad aprobadas por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1993, la Recomendación de la UNESCO relativa a la situación de los investigadores científicos del 20 de noviembre de 1974, la Declaración de la UNESCO sobre la Raza y los Prejuicios Raciales del 27 de noviembre de 1978, la Declaración de la UNESCO sobre las Responsabilidades de las Generaciones Actuales para con las Generaciones Futuras del 12 de noviembre de 1997, la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural del 2 de noviembre de 2001, el Convenio de la OIT (Nº 169) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes del 27 de junio de 1989, el Tratado Internacional sobre los Recursos Fitogenéticos para la Alimentación y la Agricultura aprobado por la Conferencia de la FAO el 3 de noviembre de 2001 y vigente desde el 29 de junio de 2004, el Acuerdo sobre los aspectos de los derechos de propiedad intelectual relacionados con el comercio (ADPIC) anexo al Acuerdo de Marrakech por el que se establece la Organización Mundial del Comercio y vigente desde el 1º de enero de 1995, la Declaración de Doha relativa al Acuerdo sobre los ADPIC y la salud pública del 14 de noviembre de 2001 y los demás instrumentos internacionales aprobados por las Naciones Unidas y sus organismos especializados, en particular la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) y la Organización Mundial de la Salud (OMS),

*Tomando nota asimismo* de los instrumentos internacionales y regionales relativos a la bioética, comprendida la Convención para la protección de los derechos humanos y la dignidad del ser humano con respecto a la aplicación de la medicina y la biología –Convención sobre los derechos humanos y la biomedicina, del Consejo de Europa, aprobada en 1997 y vigente desde 1999, junto con sus protocolos adicionales, así como las legislaciones y reglamentaciones nacionales en materia de bioética, los códigos de conducta, directrices y otros textos internacionales y regionales sobre bioética, como la Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial relativa a los trabajos de investigación biomédica con sujetos humanos, aprobada en 1964 y enmendada sucesivamente en 1975, 1983, 1989, 1996 y 2000, y las Guías éticas internacionales para investigación biomédica que involucra a seres humanos del Consejo de Organizaciones Internacionales de Ciencias Médicas, aprobadas en 1982 y enmendadas en 1993 y 2002,

*Reconociendo* que esta Declaración se habrá de entender de modo compatible con el derecho internacional y las legislaciones nacionales de conformidad con el derecho relativo a los derechos humanos,

*Recordando* la Constitución de la UNESCO aprobada el 16 de noviembre de 1945,

*Considerando* que la UNESCO ha de desempeñar un papel en la definición de principios universales basados en valores éticos comunes que orienten los adelantos científicos y el desarrollo tecnológico y la transformación social, a fin de determinar los desafíos que surgen en el ámbito de la ciencia y la tecnología teniendo en cuenta la responsabilidad de las genera-

ciones actuales para con las generaciones venideras, y que las cuestiones de bioética, que forzosamente tienen una dimensión internacional, se deben tratar como un todo, basándose en los principios ya establecidos en la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos y la Declaración Internacional sobre los Datos Genéticos Humanos, y teniendo en cuenta no sólo el contexto científico actual, sino también su evolución futura,

*Consciente* de que los seres humanos forman parte integrante de la biosfera y de que desempeñan un importante papel en la protección del prójimo y de otras formas de vida, en particular los animales,

*Reconociendo* que, gracias a la libertad de la ciencia y la investigación, los adelantos científicos y tecnológicos han reportado, y pueden reportar, grandes beneficios a la especie humana, por ejemplo aumentando la esperanza de vida y mejorando la calidad de vida, y *destacando* que esos adelantos deben procurar siempre promover el bienestar de cada individuo, familia, grupo o comunidad y de la especie humana en su conjunto, en el reconocimiento de la dignidad de la persona humana y en el respeto universal y la observancia de los derechos humanos y las libertades fundamentales,

*Reconociendo* que la salud no depende únicamente de los progresos de la investigación científica y tecnológica sino también de factores psicosociales y culturales,

*Reconociendo asimismo* que las decisiones relativas a las cuestiones éticas relacionadas con la medicina, las ciencias de la vida y las tecnologías conexas pueden tener repercusiones en los individuos, fa-



milias, grupos o comunidades y en la especie humana en su conjunto,

*Teniendo presente* que la diversidad cultural, fuente de intercambios, innovación y creatividad, es necesaria para la especie humana y, en este sentido, constituye un patrimonio común de la humanidad, pero *destacando* a la vez que no se debe invocar a expensas de los derechos humanos y las libertades fundamentales,

*Teniendo presente* también que la identidad de una persona comprende dimensiones biológicas, psicológicas, sociales, culturales y espirituales,

*Reconociendo* que la conducta científica y tecnológica poco ética ha tenido repercusiones especiales en las comunidades indígenas y locales,

*Convencida* de que la sensibilidad moral y la reflexión ética deberían ser parte integrante del proceso de desarrollo científico y tecnológico y de que la bioética debería desempeñar un papel predominante en las decisiones que han de tomarse ante los problemas que suscita ese desarrollo,

*Considerando* que es conveniente elaborar nuevos enfoques de la responsabilidad social para garantizar que el progreso de la ciencia y la tecnología contribuye a la justicia y la equidad y sirve al interés de la humanidad,

*Reconociendo* que una manera importante de evaluar las realidades sociales y lograr la equidad es prestando atención a la situación de la mujer,

*Destacando* la necesidad de reforzar la cooperación internacional en el ámbito de la bioética, teniendo en cuenta en particular las necesidades específicas de los países en

desarrollo, las comunidades indígenas y las poblaciones vulnerables,

*Considerando* que todos los seres humanos, sin distinción alguna, deberían disfrutar de las mismas normas éticas elevadas en la investigación relativa a la medicina y las ciencias de la vida,

*Proclama* los siguientes principios y *aprueba* la presente Declaración.

## Disposiciones generales

### ARTÍCULO 1

#### Alcance

1. La Declaración trata de las cuestiones éticas relacionadas con la medicina, las ciencias de la vida y las tecnologías conexas aplicadas a los seres humanos, teniendo en cuenta sus dimensiones sociales, jurídicas y ambientales.
2. La Declaración va dirigida a los Estados. Imparte también orientación, cuando procede, para las decisiones o prácticas de individuos, grupos, comunidades, instituciones y empresas, públicas y privadas.

### ARTÍCULO 2

#### Objetivos

Los objetivos de la presente Declaración son:

- a) Proporcionar un marco universal de principios y procedimientos que sirvan de guía a los Estados en la formulación de legislaciones, políticas u otros instrumentos en el ámbito de la bioética;
- b) Orientar la acción de individuos, grupos, comunidades, instituciones y empresas públicas y privadas;

- c) Promover el respeto de la dignidad humana y proteger los derechos humanos, velando por el respeto de la vida de los seres humanos y las libertades fundamentales, de conformidad con el derecho internacional relativo a los derechos humanos;
- d) Reconocer la importancia de la libertad de investigación científica y las repercusiones beneficiosas del desarrollo científico y tecnológico, destacando al mismo tiempo la necesidad de que esa investigación y los consiguientes adelantos se realicen en el marco de los principios éticos enunciados en esta Declaración y respeten la dignidad humana, los derechos humanos y las libertades fundamentales;
- e) Fomentar un diálogo multidisciplinario y pluralista sobre las cuestiones de bioética entre todas las partes interesadas y dentro de la sociedad en su conjunto;
- f) Promover un acceso equitativo a los adelantos de la medicina, la ciencia y la tecnología, así como la más amplia circulación posible y un rápido aprovechamiento compartido de los conocimientos relativos a esos adelantos y de sus correspondientes beneficios, prestando una especial atención a las necesidades de los países en desarrollo;
- g) Salvaguardar y promover los intereses de las generaciones presentes y venideras;
- h) Destacar la importancia de la biodiversidad y su conservación como preocupación común de la especie humana.

### Principios

En el ámbito de la presente Declaración, tratándose de decisiones adoptadas o de prácticas ejecutadas por aquellos a quie-

nes va dirigida, se habrán de respetar los principios siguientes.

### ARTÍCULO 3

#### Dignidad humana y derechos humanos

1. Se habrán de respetar plenamente la dignidad humana, los derechos humanos y las libertades fundamentales.
2. Los intereses y el bienestar de la persona deberían tener prioridad con respecto al interés exclusivo de la ciencia o la sociedad.

### ARTÍCULO 4

#### Beneficios y efectos nocivos

Al aplicar y fomentar el conocimiento científico, la práctica médica y las tecnologías conexas, se deberían potenciar al máximo los beneficios directos e indirectos para los pacientes, los participantes en las actividades de investigación y otras personas concernidas, y se deberían reducir al máximo los posibles efectos nocivos para dichas personas.

### ARTÍCULO 5

#### Autonomía y responsabilidad individual

Se habrá de respetar la autonomía de la persona en lo que se refiere a la facultad de adoptar decisiones, asumiendo la responsabilidad de éstas y respetando la autonomía de los demás. Para las personas que carecen de la capacidad de ejercer su autonomía, se habrán de tomar medidas especiales para proteger sus derechos e intereses.

### ARTÍCULO 6

#### Consentimiento

1. Toda intervención médica preventiva, diagnóstica y terapéutica sólo



habrá de llevarse a cabo previo consentimiento libre e informado de la persona interesada, basado en la información adecuada. Cuando proceda, el consentimiento debería ser expreso y la persona interesada podrá revocarlo en todo momento y por cualquier motivo, sin que esto entrañe para ella desventaja o perjuicio alguno.

2. La investigación científica sólo se debería llevar a cabo previo consentimiento libre, expreso e informado de la persona interesada. La información debería ser adecuada, facilitarse de forma comprensible e incluir las modalidades para la revocación del consentimiento. La persona interesada podrá revocar su consentimiento en todo momento y por cualquier motivo, sin que esto entrañe para ella desventaja o perjuicio alguno. Las excepciones a este principio deberían hacerse únicamente de conformidad con las normas éticas y jurídicas aprobadas por los Estados, de forma compatible con los principios y disposiciones enunciados en la presente Declaración, en particular en el Artículo 27, y con el derecho internacional relativo a los derechos humanos.
3. En los casos correspondientes a investigaciones llevadas a cabo en un grupo de personas o una comunidad, se podrá pedir además el acuerdo de los representantes legales del grupo o la comunidad en cuestión. El acuerdo colectivo de una comunidad o el consentimiento de un dirigente comunitario u otra autoridad no deberían sustituir en caso alguno el consentimiento informado de una persona.

## ARTÍCULO 7

### Personas carentes de la capacidad de dar su consentimiento

De conformidad con la legislación nacional, se habrá de conceder protección especial a las personas que carecen de la capacidad de dar su consentimiento:

- a) La autorización para proceder a investigaciones y prácticas médicas debería obtenerse conforme a los intereses de la persona interesada y de conformidad con la legislación nacional. Sin embargo, la persona interesada debería estar asociada en la mayor medida posible al proceso de adopción de la decisión de consentimiento, así como al de su revocación;
- b) Se deberían llevar a cabo únicamente actividades de investigación que redunden directamente en provecho de la salud de la persona interesada, una vez obtenida la autorización y reunidas las condiciones de protección prescritas por la ley, y si no existe una alternativa de investigación de eficacia comparable con participantes en la investigación capaces de dar su consentimiento. Las actividades de investigación que no entrañen un posible beneficio directo para la salud se deberían llevar a cabo únicamente de modo excepcional, con las mayores restricciones, exponiendo a la persona únicamente a un riesgo y una coerción mínimos y, si se espera que la investigación redunde en provecho de la salud de otras personas de la misma categoría, a reserva de las condiciones prescritas por la ley y de forma compatible con la protección de los derechos humanos de la persona. Se debería respetar la negativa de esas personas a tomar parte en actividades de investigación.

**ARTÍCULO 8****Respeto de la vulnerabilidad humana y la integridad personal**

Al aplicar y fomentar el conocimiento científico, la práctica médica y las tecnologías conexas, se debería tener en cuenta la vulnerabilidad humana. Los individuos y grupos especialmente vulnerables deberían ser protegidos y se debería respetar la integridad personal de dichos individuos.

**ARTÍCULO 9****Privacidad y confidencialidad**

La privacidad de las personas interesadas y la confidencialidad de la información que les atañe deberían respetarse. En la mayor medida posible, esa información no debería utilizarse o revelarse para fines distintos de los que determinaron su acopio o para los que se obtuvo el consentimiento, de conformidad con el derecho internacional, en particular el relativo a los derechos humanos.

**ARTÍCULO 10****Igualdad, justicia y equidad**

Se habrá de respetar la igualdad fundamental de todos los seres humanos en dignidad y derechos, de tal modo que sean tratados con justicia y equidad.

**ARTÍCULO 11****No discriminación y no estigmatización**

Ningún individuo o grupo debería ser sometido por ningún motivo, en violación de la dignidad humana, los derechos humanos y las libertades fundamentales, a discriminación o estigmatización alguna.

**ARTÍCULO 12****Respeto a la diversidad cultural y del pluralismo**

Se debería tener debidamente en cuenta la importancia de la diversidad cultural y del pluralismo. No obstante, estas consideraciones no habrán de invocarse para atentar contra la dignidad humana, los derechos humanos y las libertades fundamentales o los principios enunciados en la presente Declaración, ni tampoco para limitar su alcance.

**ARTÍCULO 13****Solidaridad y cooperación**

Se habrá de fomentar la solidaridad entre los seres humanos y la cooperación internacional a este efecto.

**ARTÍCULO 14****Responsabilidad social y salud**

1. La promoción de la salud y el desarrollo social para sus pueblos es un cometido esencial de los gobiernos, que comparten todos los sectores de la sociedad.
2. Teniendo en cuenta que el goce del grado máximo de salud que se pueda lograr es uno de los derechos fundamentales de todo ser humano sin distinción de raza, religión, ideología política o condición económica o social, los progresos de la ciencia y la tecnología deberían fomentar:
  - a) El acceso a una atención médica de calidad y a los medicamentos esenciales, especialmente para la salud de las mujeres y los niños, ya que la salud es esencial para la vida misma y debe considerarse un bien social y humano;



- b) El acceso a una alimentación y agua adecuada;
- c) La mejora de las condiciones de vida y del medio ambiente;
- d) La supresión de la marginación y exclusión de personas por cualquier motivo;
- e) La reducción de la pobreza y el analfabetismo.

### ARTÍCULO 15

#### **Aprovechamiento compartido de los beneficios**

1. Los beneficios resultantes de toda investigación científica y sus aplicaciones deberían compartirse con la sociedad en su conjunto y en el seno de la comunidad internacional, en particular con los países en desarrollo. Los beneficios que se deriven de la aplicación de este principio podrán revestir las siguientes formas:
  - a) Asistencia especial y duradera a las personas y los grupos que hayan tomado parte en la actividad de investigación y reconocimiento de los mismos;
  - b) Acceso a una atención médica de calidad;
  - c) Suministro de nuevas modalidades o productos de diagnóstico y terapia obtenidos gracias a la investigación;
  - d) Apoyo a los servicios de salud;
  - e) Acceso a los conocimientos científicos y tecnológicos;
  - f) Instalaciones y servicios destinados a crear capacidades en materia de investigación;

- g) Otras formas de beneficio compatibles con los principios enunciados en la presente Declaración.

2. Los beneficios no deberían constituir incentivos indebidos para participar en actividades de investigación.

### ARTÍCULO 16

#### **Protección de las generaciones futuras**

Se deberían tener debidamente en cuenta las repercusiones de las ciencias de la vida en las generaciones futuras, en particular en su constitución genética.

### ARTÍCULO 17

#### **Protección del medio ambiente, la biosfera y la biodiversidad**

Se habrán de tener debidamente en cuenta la interconexión entre los seres humanos y las demás formas de vida, la importancia de un acceso apropiado a los recursos biológicos y genéticos y su utilización, el respeto del saber tradicional y el papel de los seres humanos en la protección del medio ambiente, la biosfera y la biodiversidad.

### **Aplicación de los principios**

### ARTÍCULO 18

#### **Adopción de decisiones y tratamiento de las cuestiones bioéticas**

1. Se debería promover el profesionalismo, la honestidad, la integridad y la transparencia en la adopción de decisiones, en particular las declaraciones de todos los conflictos de interés y el aprovechamiento compartido de conocimientos. Se debería procurar utilizar los mejores conocimientos y métodos científicos disponibles para tratar y examinar periódicamente las cuestiones de bioética.

2. Se debería entablar un diálogo permanente entre las personas y los profesionales interesados y la sociedad en su conjunto.
3. Se deberían promover las posibilidades de un debate público pluralista e informado, en el que se expresen todas las opiniones pertinentes.

### ARTÍCULO 19

#### Comités de ética

Se deberían crear, promover y apoyar, al nivel que corresponda, comités de ética independientes, pluridisciplinarios y pluralistas con miras a:

- a) Evaluar los problemas éticos, jurídicos, científicos y sociales pertinentes suscitados por los proyectos de investigación relativos a los seres humanos;
- b) Prestar asesoramiento sobre problemas éticos en contextos clínicos;
- c) Evaluar los adelantos de la ciencia y la tecnología, formular recomendaciones y contribuir a la preparación de orientaciones sobre las cuestiones que entren en el ámbito de la presente Declaración;
- d) Fomentar el debate, la educación y la sensibilización del público sobre la bioética, así como su participación al respecto.

### ARTÍCULO 20

#### Evaluación y gestión de riesgos

Se deberían promover una evaluación y una gestión apropiadas de los riesgos relacionados con la medicina, las ciencias de la vida y las tecnologías conexas.

### ARTÍCULO 21

#### Prácticas transnacionales

1. Los Estados, las instituciones públicas y privadas y los profesionales asociados a actividades transnacionales deberían procurar velar por que sea conforme a los principios enunciados en la presente Declaración toda actividad que entre en el ámbito de ésta y haya sido realizada, financiada o llevada a cabo de cualquier otra manera, en su totalidad o en parte, en distintos Estados.
2. Cuando una actividad de investigación se realice o se lleve a cabo de cualquier otra manera en un Estado o en varios (el Estado anfitrión o los Estados anfitriones) y sea financiada por una fuente ubicada en otro Estado, esa actividad debería someterse a un nivel apropiado de examen ético en el Estado anfitrión o los Estados anfitriones, así como en el Estado donde esté ubicada la fuente de financiación. Ese examen debería basarse en normas éticas y jurídicas que sean compatibles con los principios enunciados en la presente Declaración.
3. Las actividades de investigación transnacionales en materia de salud deberían responder a las necesidades de los países anfitriones y se debería reconocer que es importante que la investigación contribuya a la paliación de los problemas urgentes de salud a escala mundial.
4. Al negociar un acuerdo de investigación, se deberían establecer las condiciones de colaboración y el acuerdo sobre los beneficios de la investigación con la participación equitativa de las partes en la negociación.



5. Los Estados deberían tomar las medidas adecuadas en los planos nacional e internacional para luchar contra el bioterrorismo, así como contra el tráfico ilícito de órganos, tejidos, muestras, recursos genéticos y materiales relacionados con la genética.

## Promoción de la declaración

### ARTÍCULO 22

#### Función de los estados

1. Los Estados deberían adoptar todas las disposiciones adecuadas, tanto de carácter legislativo como administrativo o de otra índole, para poner en práctica los principios enunciados en la presente Declaración, conforme al derecho internacional relativo a los derechos humanos. Esas medidas deberían ser secundadas por otras en los terrenos de la educación, la formación y la información pública.
2. Los Estados deberían alentar la creación de comités de ética independientes, pluridisciplinarios y pluralistas, tal como se dispone en el Artículo 19.

### ARTÍCULO 23

#### Educación, formación e información en materia de bioética

1. Para promover los principios enunciados en la presente Declaración y entender mejor los problemas planteados en el plano de la ética por los adelantos de la ciencia y la tecnología, en particular para los jóvenes, los Estados deberían esforzarse no sólo por fomentar la educación y formación relativas a la bioética en todos los planos, sino también por estimular los programas de in-

formación y difusión de conocimientos sobre la bioética.

2. Los Estados deberían alentar a las organizaciones intergubernamentales internacionales y regionales, así como a las organizaciones no gubernamentales internacionales, regionales y nacionales, a que participen en esta tarea.

### ARTÍCULO 24

#### Cooperación internacional

1. Los Estados deberían fomentar la difusión de información científica a nivel internacional y estimular la libre circulación y el aprovechamiento compartido de los conocimientos científicos y tecnológicos.
2. En el contexto de la cooperación internacional, los Estados deberían promover la cooperación científica y cultural y llegar a acuerdos bilaterales y multilaterales que permitan a los países en desarrollo crear las capacidades necesarias para participar en la creación y el intercambio de conocimientos científicos y de las correspondientes competencias técnicas, así como en el aprovechamiento compartido de sus beneficios.
3. Los Estados deberían respetar y fomentar la solidaridad entre ellos y deberían también promoverla con y entre individuos, familias, grupos y comunidades, en particular con los que son más vulnerables a causa de enfermedades, discapacidades u otros factores personales, sociales o ambientales, y con los que poseen recursos más limitados.

**ARTÍCULO 25****Actividades de seguimiento de la UNESCO**

1. La UNESCO deberá promover y difundir los principios enunciados en la presente Declaración. Para ello, la UNESCO solicitará la ayuda y la asistencia del Comité Intergubernamental de Bioética (CIGB) y del Comité Internacional de Bioética (CIB).
2. La UNESCO deberá reiterar su voluntad de tratar la bioética y de promover la colaboración entre el CIGB y el CIB.

**Disposiciones finales****ARTÍCULO 26****Interrelación y complementariedad de los principios**

La presente Declaración debe entenderse como un todo y los principios deben entenderse como complementarios y relacionados unos con otros. Cada principio debe considerarse en el contexto de los demás principios, según proceda y corresponda a las circunstancias.

**ARTÍCULO 27****Limitaciones a la aplicación de los principios**

Si se han de imponer limitaciones a la aplicación de los principios enunciados en la presente Declaración, se debería hacer por ley, en particular las leyes relativas a la seguridad pública para investigar, descubrir y enjuiciar delitos, proteger la salud pública y salvaguardar los derechos y libertades de los demás. Dicha ley deberá ser compatible con el derecho internacional relativo a los derechos humanos.

**ARTÍCULO 28****Salvedad en cuanto a la interpretación: actos que vayan en contra de los derechos humanos, las libertades fundamentales y la dignidad humana**

Ninguna disposición de la presente Declaración podrá interpretarse como si confiriera a un Estado, grupo o individuo derecho alguno a emprender actividades o realizar actos que vayan en contra de los derechos humanos, las libertades fundamentales y la dignidad humana.



---

# THE LEOPOLD LEGACY\*

---

Van Rensselaer Potter

## RESUMEN

La importancia del pensamiento de Aldo Leopold para el desarrollo de la bioética es incontrovertible. Potter nos muestra algunos elementos para la construcción de la Bioética Global basado en el legado de Leopold. Algunas de las más importantes contribuciones de Leopold, para la bioética son: la supervivencia humana depende del mantenimiento de ecosistemas saludables y del control demográfico de los seres humanos; definió lo correcto y lo equivocado en términos de supervivencia humana y de preservación de la biosfera; vio la necesidad de una ética de la tierra; y encontró las relaciones profundas entre la Ética, Ecología, Política y Biología. Como ingeniero forestal traspasó los límites de su especialidad académica y vio el mundo desde un horizonte más amplio. Investigó la manera como el ser humano puede vivir en armonía con los animales y con las plantas.

## ABSTRACT

The importance of Leopold's thinking to the development of Bioethics is uncontroversial. Potter shows some clues to us to relate the way Global Bioethics has been built on the base of Leopold's legacy. Among the most important contributions of Aldo Leopold thinking to Bioethics we can mention: 1. He saw that human survival depended on the maintenance of a healthy ecosystem and the control of human fertility. 2. He was able to define right and wrong in terms of human survival and the preservation of the biosphere. 3. He showed a necessity of a *Land Ethics*. 4. He was able to relate in a deep way Ethic, Ecology, Politic and Biology. As a forester engineer, Leopold brought out his own academic specialty and tried to see the world in a wider horizon. He searched a better way in which human beings could live between them and with animals and plants harmonically.

When Aldo Leopold wrote «The Land Ethic,» published in 1948 but developed over a number of years, he expressed a concern which is still applicable today: «Perhaps the most serious obstacle impeding the evolution of a land ethic is the fact that our educational and economic system is headed away from, rather than toward, an intense consciousness of land.» (1). By land, he meant «not merely soil; it is a fountain of energy flowing

through a circuit of soils, plants, and animals» (216). This book is, in part, an attempt to reaffirm and promote precepts and values such as these which were the sum and substance of Leopold's land ethic.

Aldo Leopold began his highly motivated and creative career as a professional forester. His interests continually widened as he became a conservationist, ecologist, administrator, lecturer, writer, philosopher, and poetic spirit. In her work on the life and accomplishments of Leopold «and

---

\* Tomado del libro: Potter, Van Rensselaer, *Global Bioethics*, Michigan State University Press, 1988.

the evolution of an ecological attitude toward deer, wolves and forests,» Susan Flader traces the evolution and adaptation of Leopold from his early experiences as a forester to his final position at the University of Wisconsin in Madison (2).

No sooner had Leopold received his first job as a forester in the Southwest (Arizona and New Mexico, in 1909) than he began to break out of the forestry specialty and to propose a new discipline combining forestry with what he called «game management.» He felt impelled, somewhat as Martin Luther did, to announce his convictions by nailing them to the cathedral door, in this case the *journal of Forestry*. In 1918 he wrote an article entitled «Forestry and Game Conservation» in which he made his position clear: «In conclusion, the writer is sensible of the fact that in *arraigning* the profession of forestry for a *passive attitude* toward the game problem, he speaks from the standpoint of a game conservation enthusiast» (italics added) (3). While he spoke of the «game problem» and of game conservation, he immediately followed by asking, «But why, indeed, should not more foresters likewise be enthusiasts on this question? They should—in fact, they must be, if they are to act as leaders in launching *the new science of game management*» (italics added). In 1933 Leopold published his epic textbook *Game Management*, (4) which «is still regarded as a basic statement of the science, art, and profession of wildlife management» and which «has been continuously in print since 1933» (Flader, 23). While this authoritative textbook, which created the new science of game management, integrated the details from 427 sources by my count, only seven were from

the *journal of Forestry* and three of those were by Leopold himself. Interestingly enough, he did not refer to his 1918 proposal that foresters must act as leaders in the new science.

With the publication in 1933 of *Game Management*, Leopold might have become trapped in a process of revision that never ends for most authors as long as the later editions find readers. Not so with Leopold. His book was reprinted but not revised, because he turned his creative writing talents to the wider meaning of conservation. As in the case of his criticism of specialized forestry, he now criticized academic specialization, even though he himself had created a new specialty. Leopold called the reductionist approach used by specialists in the university system «dismemberment,» criticizing professors for «examining the construction of the plants, animals, and soils which are the instruments of the great orchestra» without ever looking for the «harmony» (*Almanac*, 153). Leopold's expanding vision called for an understanding of the whole field of ecology, a specialty combining all biological specialties; but he wanted to go even further. He concluded with the somewhat bitter remark that the scientist, like the otter playing tag in the pools and riffles of the Gavilan, «has no doubts about his own design for living. He assumes that for him the Gavilan will sing forever» (154).

### New Perspectives on the Leopold Legacy

The most illuminating picture of Aldo Leopold and a magnificent monument to him is the thoroughly researched and authoritative biography *Aldo Leopold*. His



*Life and Work*, published by Curt Meine in 1988 (5). Meine spent over three years working with hundreds of letters, as well as the original notes and journals of Leopold preserved in the Leopold archives at the University of Wisconsin, along with personal interviews, published and unpublished manuscripts, and other historical sources to give us the first comprehensive biography of Aldo Leopold. Not the least useful portion of the coverage is the complete list of the «Published Writings of Aldo Leopold» (603-20) covering the years 1911 to 1948, for which Meine gives Susan Flader «principal credit for its compilation.» From this list we learn that during the years 1933 to 1948, when Leopold was compiling the essays which eventually gave birth to «The Land Ethic,» he was issuing a barrage of short papers on a bewildering variety of subjects in a plethora of communication channels, each message articulating a particular aspect of his many-faceted world views. For example, in 1940, when he first published «Song of the Gavilan» (later included in the *Almanac*), he published twenty-three other items on various topics in sixteen different media channels, of which *Wisconsin Agriculturist and Farmer* contained six and *journal of Wildlife Management* contained five, while the others contained one or two by my count. A similar tally for the entire period of 1911-1948, with an attempt to categorize the topics covered, would only begin to plumb the dimensions of the Leopold legacy. The many citations from his early letters to his mother and father also reveal a new insight into Leopold's lifelong love of nature. In short, the Meine book contains encyclopedic coverage of the Leopold legacy, including reference to earlier books on Leopold.

On a much smaller scale than Meine's work is another book from the University of Wisconsin Press entitled *Companion to A Sand County Almanac* (6). Edited by J. Baird Callicott, it contains thirteen essays by ten authors to provide well organized coverage. The 1986-88 harvest included additional insights by Wisconsin professors Jan N. Moline (7) and Robert A. McCabe (8), a student of Aldo Leopold.

From such a wealth of material it is my impression that Leopold contributed so much to so many aspects of conservation that his underlying concern for the future of the human species was overlooked. His views on the over consumption of renewable and non-renewable resources by an exponentially increasing human population were neglected, while his love of nature was a comfortable aspect of his life for others to assimilate.

Yet Leopold did worry about consumption of material goods and, indeed, was the first to enunciate the concept of zero population growth (ZPG). In a minor publication (*Condor*) in 1932, he responded to some criticism in a two-page commentary on all of his admitted personal depletions of the natural environment:

Nay more, *when I father more than two children I am creating an insatiable need for more printing presses, more cows, more coffee, more oil, and more rubber, to supply which more birds, more trees, and more flowers will either be killed, or what is just as destructive, evicted from their environments* (Meine, 290, italics added).

## Aldo Leopold's Neglected Legacy

Aldo Leopold saw that human survival depended on the maintenance of a healthy ecosystem and the control of human fertility—at a time when neither of these ideas was widely understood. I believe he was able to define right and wrong ultimately in terms of human survival and the preservation of the biosphere. «A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends other wise» (*Almanac*, 224).

Leopold laid out a coherent and logical sequence of propositions that contains much more than that simple statement, which has been taken by many to encompass the Leopold philosophy. It seems justifiable to conclude that he was indeed concerned with the relation between increases in the human population and the «permanence» or survival of society. He felt that the human species can survive only if, first, the ecosystem as a whole is capable of recovering and surviving the «violence» exercised by the human species in the course of economic exploitation; and second, the number of human beings is held within the boundaries set by the limitations of the ecosystem. If these conclusions were apparent to an ecologist in 1933, what should ecologists of the 1980s conclude? Perhaps a review of Leopold's views could open the discussion.

From Leopold's «Land Ethic» (*Almanac*, 201-26), we can distill a series of statements that could be regarded as axiomatic and self-evident by anyone who has had sufficient experience in the field

of ecology and who is concerned with the survival of humankind in a healthy ecosystem. I will refer to these statements collectively as «A Leopold Primer». I do not believe that a comparable synoptic view of «The Land Ethic» is available. I have quoted directly or paraphrased twenty-four Leopold statements under three headings: Land, Ethics, and Survival. Each statement in the first two instances is based on a sentence in which Leopold used the word *land* or the word *ethic*. In the third instance I have inferred that *survival* was in Leopold's mind. It is not implied that the statements, either in the original form or as paraphrased, are statements of fact; they are value judgments from Leopold, a man with a deep and profound ecological conscience. It is recommended that readers examine the original context.

### A Leopold Primer

#### I. Land

1. The basic concept of ecology is that land is a community (Paraphrased from 204).
2. «Land then, is not merely soil; it is a fountain of energy flowing through a circuit of soils, water, plants, and animals [and back] to the soil» (216).
3. Land, collectively, is a biotic mechanism (Paraphrased from 214).
4. «Many historical events, hitherto explained solely in terms of human enterprise, were actually biotic interactions between people and land» (205).



## II. Ethics

5. «An ethic, ecologically, is a limitation on freedom of action in the struggle for existence» (202).
6. «An ethic, philosophically, is a differentiation of social from anti-social conduct» (202).
7. «There is as yet no ethic dealing with man's relation to land and to the animals and plants which grow upon it» (203).
8. «The extension of ethics to [land] is an evolutionary possibility and an ecological necessity [for human survival]» (203).
9. «All ethics so far evolved rest upon a single premise: that the individual is a member of a community of interdependent parts» (203).
10. «A land ethic changes the role of *Homo sapiens* from conqueror of the land-community to plain member and citizen of it» (204).
11. «[A land ethic] implies respect [by human individuals for their fellow humans] and also respect for the [biotic] community as such» (204).
12. «[A land ethic] . . . reflects the existence of an ecological conscience» (221).
13. [An ethic to supplement and guide the economic relationship to land presupposes the existence of some mental image of land as a biotic mechanism» (214).
14. «We can be ethical only in relation to something we can see, feel, understand, love, or otherwise have faith in» (214).

15. «Individual thinkers, since the days of Ezekiel and Isaiah, have asserted that the despoliation of land is not only inexpedient but wrong» (203).

## III. Survival

16. «Man-made changes [in the land-community] are of a different order than evolutionary changes, and have effects more comprehensive than is intended or foreseen» (218).
17. «The less violent the man-made changes, the greater the probability of successful readjustment» [in the biotic community] (220).
18. «Violence [to the biotic community] varies with human population density; a dense population requires a more violent conversion» (220).
19. «North America has a better chance for permanence [survival] than Europe if she can contrive to limit her population density» (220).
20. «Ecology knows of no population density relationship that holds for indefinitely wide limits. All gains from density are subject to a law of diminishing returns» (220).
21. «Many biotas . . . have already exceeded their sustained carrying capacity. Most of South America is overpopulated in this sense» (219).
22. Decent land use requires decisions based on what is ethically and esthetically right, as well as what is economically expedient (Paraphrased from 224).
23. «An ethic may be regarded as a mode of guidance for meeting ecological situations so new or intricate, or involving such deferred reactions,

that the path of social expediency is not discernible to the average individual» (203).

24. «A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise» (224-25).

The final statement (No. 24) may well be the most famous and most discussed quotation from Leopold. One of his daughters, Nina Leopold Bradley, has commented on how this ethic affected Leopold's whole family (9). The statement has been called «the categorical imperative or principal precept of the land ethic» by Callicott (10). I have referred to it as «the Leopold Imperative» (11). Callicott has also remarked that Leopold's land ethic «has become a modern classic and may be treated as the standard example -the paradigm case, as it were- of what an environmental ethic is» (54). Callicott then extrapolates from Leopold's statement into a discussion of animal liberation, animal rights, plant rights, landscape rights, and all of the literature of that genre, without considering the issue of the survival of the human species in acceptable form, which I have taken to be the thrust of Leopold's entire message if we consider all of the statements presented above. Callicott concludes, «In every case the effect upon ecological systems is the decisive factor in the determination of the ethical quality actions» (61). He seems to assume that Leopold was more concerned with plant and animal rights than with human interests, citing many of the romantic passages from Leopold's writings.

These passages help us to understand Leopold the naturalist, but in my opinion the land ethic was not an either/or choice

of human rights versus plant and animal rights. Rather, it expressed the belief that the human species cannot survive without «a capacity to see, feel, understand, love, or otherwise have faith» in the land community (No. 14).

Like Carol Gilligan, Leopold was concerned more with responsibilities than with rights. When Leopold referred to carrying capacity (No. 21), surely he had in mind carrying capacity for people, plants, and animals. Leopold was concerned about the violence to the biotic community and the disastrous effects of increased population density (No. 18). It seems inappropriate to equate Leopold's land ethic with romantic passages outside the section bearing that name. In the *Almanac* and in *The Quality of Landscape* we see how much Leopold loved Nature, while in «The Land Ethic» we see how Leopold came at last to see that unless what he loved could be protected, the fate of humankind would be in doubt. Twenty-nine years before *Silent Spring*, he wisely noted that «man-made changes... have effects more comprehensive than is intended or foreseen» (No. 16). Hence, «an ethic may be regarded as a mode of guidance for meeting ecological situations so new or intricate, or involving such deferred reactions, that the path of social expediency for humankind's survival is not discernible to the average individual» (No. 23).

There is nothing illogical about placing value on a healthy ecosystem for *two* reasons: for its intrinsic value, if we have sufficient experience and insight or if we can be taught to see it; and for its instrumental value, as the totem in which humankind has evolved and in which the species must continue to live. I insist that



when Leopold speaks of obligations over and above self-interest he refers to the self-interest of individuals, corporations, and governments here and now, while obligations to the «land» are obligations and responsibilities to future generations of the human species, obligations that can be fulfilled only when sufficient numbers of humans here and now can learn to «see, feel, understand, love, or otherwise have faith in» the land, whether they love it for instrumental or non instrumental reasons. «A land ethic implies respect by human individuals for their fellow humans and also respect for the biotic community as such» (No. 11).

Aldo Leopold believed that the human species is and always will be dependent on the plants and animals that in turn depend on the soil, water and air in the natural environment. He also believed that the natural environment could not be maintained in a condition compatible with the health and survival of the human species if the human population increased its numbers indefinitely. Leopold had observed the effect of overpopulation of deer in the Southwest, which led to his essay «Thinking Like a Mountain» (*Almanac*, 129-33). Leopold used the actual term «overpopulation» in an article published in 1947 in the *Journal of Wildlife Management*: «A Survey of Overpopulated Deer Ranges in the United States.» He foresaw the time when overgrazing and deforestation would lead to «the flood that one day will scour the bank into the Pacific» (*Almanac*, 154). It is this side of Leopold which I believe has been neglected.

In early 1987 my wife and I happened to see a copy of William Vogt's *Road to*

*Survival* (12) at a used book sale and bought it for 50 cents. It was still in its original dust jacket, and what should I see on the back cover, listed among «What advance readers have said,» but a testimonial from Aldo Leopold:

### Aldo Leopold

This book is the most lucid analysis of human ecology and land use that I have yet encountered. It is as dramatic and as absorbing as any piece of fiction and what is more it is written by a keen minded scientist who knows his facts thoroughly. I hope every thoughtful man and woman in this atomic age will read it.

I thought, how poignant: Leopold praised the book but lost his life in a tragic fire just as Vogt's book was released in 1948 and before his own book was off the press.

I wondered if Vogt and Leopold had been acquainted. Where to look? I thought of Curt Meine, whose biography of Aldo Leopold was then in press. I called him and he obligingly sent me xerox copies of relevant pages from his manuscript, here cited from the book.

Reading from his epic work, I found the «Vogt Leopold Connection.» Meine noted that following the end of the war, people began to consider the path ahead. He wrote:

Leopold participated in a number of these discussions. Among his many constant correspondents at this time, the most significant was Bill Vogt. Vogt had spent the war years in Latin America as Chief of the Conservation Section of the twenty-one-nation Pan American Union. In that capacity he surveyed the natural resources and wartime social conditions across Latin

America. What he saw—the cluster of unconscionable poverty, resource exploitation, burgeoning populations, unresponsive oligarchies, and an unyielding Roman Catholic stance on birth control—transformed him from an already brilliant ornithologist and writer to a conservationist with a mission. By early 1946, he was laying the groundwork for an «Inter-American Conservation Congress».

Vogt and Leopold had known one another for a decade and for a time Vogt planned to study under Leopold at Wisconsin [he was about twelve years younger] but the plan fell through. At another point, Vogt tried to bring Leopold south on a lecture tour. «The importance of introducing ecology into the South American picture is so obvious that it needs no comment,» Vogt wrote to him in 1942. «From what I know of Latin America, their problems [and] you and your approach to such problems, I cannot help feeling that such a journey would result in extremely important accomplishments, both in the field of hemisphere science and its relations to strategic problems.» Aldo was never able to make such a trip...

After the war, Vogt was determined to bring his dire message to the public. As envisioned, the Inter American Conservation Congress was to be the first large-scale forum on Latin American environmental conditions and would require several years to organize. In January 1946, Vogt sent to Leopold an early outline of the proposed conference. Leopold's response was gloomy:

«The only thing you have left out is whether the philosophy of industrial cultures is not, in its ultimate development, irreconcilable with ecological conservation.» I think it is.

«I hasten to add, however, that the term industrialism cannot be used as an absolute. Like 'temperature' and 'velocity' it is a question of degree. Throughout ecology, all truth is relative: a thing becomes good at one degree and ceases to be so at another.»

Industrialism might theoretically be conservative if there were an ethic limiting

its application to what does not impair (a) permanence and stability of the land, (b) beauty of the land. But there is no such ethic, nor likely to be...

Bill, your outline is excellent. That the situation is hopeless should not prevent us from doing our best.

Even Vogt, who could hardly be called an optimist, found Leopold's forecast «some-what dismal but much appreciated.» Vogt could not deny Leopold's main point. «You are, of course, correct in what you say about industrialism. I don't know how you would define ethic, but I am hopeful that horse sense may someday replace it as a limiting factor to preserve the permanence and stability of the land, even though there seems to be little hope for saving its beauty.» Leopold was no doubt depressed by the trend of world events, but, as in the past, he always surfaced with his thoughts pointed toward the future. He wrote to Vogt a week later: «It is so impossible to write a letter about such a big question that I am afraid this alone depresses anyone trying to make an answer.»

There were other reflections of the broadening conservation movement in Leopold's life throughout 1946. He served that year as chairman of a new Committee on Foreign Relations within the Wildlife Society. In his first draft resolution to the Committee members, Leopold stated that «this Committee wishes to assert flatly its belief that provincialism is as dangerous in the wildlife field as in any other» (477-80).

Turning now to Bill Vogt's book we read his reference to Leopold's study of overpopulation among deer:

In the Kaibab forest on the north rim of the Grand Canyon, thoroughgoing government predator control was followed by an increase in the mule deer population from four thousand to one hundred thousand in *fourteen years*. Consumption of all browse within reach was followed, in two years, by a 60 percent reduction in the herd through



starvation [Reference to Leopold, *Journal of Wildlife Management*, 1947] (Vogt, 90).

Under «The Rewards of Understanding» we read:

The sheer intellectual and emotional satisfaction to be had from understanding—really seeing—the countryside is a privilege within reach of anyone. By failing to show us the way to it, our schools deprive us not only of a great and lifelong gratification but of the comprehension that should guide all our relations to our environment. The fortunate people who have been a field with such a teacher as Homer L. Shantz, Aldo Leopold, or Isaiah Bowman not only are going to find excitement and satisfaction in living, they are going to be much more useful citizens in a world that desperately needs them. Unless we rapidly adjust our demands and uses to the complex of land limitations and potentialities, the human race is going to suffer such travail as it has never known (Vogt, 95).

Finally, «The Land on Edge» we read:

All Latin American countries except three or four are overpopulated. They are able to feed and shelter their citizens, and supply water for their many needs, only by a progressive and accelerating destruction of natural resources; biological bankruptcy hangs over their heads like a shaking avalanche... Unless there is a profound modification in its treatment of the land, the greater part of Mexico will be a desert within one hundred years (Vogt, 152).

Now we know how it was that Leopold came to his conclusion on the overpopulation of South America (No. 21).

I hope it will become apparent that a common thread exists among Vogt, Leopold, and others like Gregg and Berrill whom I will mention later. This common thread is a concern about human survival, and it is what constitutes the Leopold connection

to the twenty-first century. Although Leopold's concern with human survival seems clear enough from his writing, it is not this aspect of his land ethic that is emphasized. Even in the most recent publications the emphasis is on his personhood and his love of nature. Only Wallace Stegner mentions the population problem in terms of the consequences: «Less green, less space, less freedom, less health; a longer and longer stretching of a rubber band not indefinitely stretchable» (13). Yet even he does not reach the conclusion that the end result of overpopulation is miserable survival and death, as Leopold witnessed for the deer in New Mexico.

This book, rooted in the philosophy of Aldo Leopold, will explore the urgency of its relevance to the dilemmas of our time.

## References

1. Aldo Leopold, «The Land Ethic,» *A Sand County Almanac* (New York: Oxford University Press, Inc., 1949, 1966; reprint., New York: Sierra Club/Ballantine Books, 1970, with eight essays from *Round River*; reissued in a special Commemorative Edition by Oxford 1987), 223. The page references here in are from the 1987 edition.
2. Susan Flader, *Thinking Like a Mountain. Aldo Leopold and the Evolution of an Ecological Attitude Toward Deer, Wolves, and Forests* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1978).
3. Aldo Leopold, «Forestry and Game Management», *Journal of Forestry* 16: (1918): 404-11.

4. Aldo Leopold, *Game Management* (New York: Scribners, 1933).
5. Curt Meine, *Aldo Leopold. His Life and Work* (Madison: University of Wisconsin Press, 1988, 529 pages of text and photographs plus 105 pages of bibliographies, notes, and index.
6. J. Baird Callicott, ed., *Companion to a Sand County Almanac* (Madison: University of Wisconsin Press, 1987).
7. Jon N. Moline, «Aldo Leopold and the Moral Community,» *Environmental Ethics* 8 (Summer 1986): 99-120.
8. Roben A. McCabe, *Aldo Leopold, The Professor* (Madison: Rusty Rock Press, 1987).
9. Nina Leopold Bradley, letter to the author 3 March 1988. «An action policy to help guide his own children was Leopold's restoration of his worn out sand county farm. With enthusiasm from his wife and five children (later in his life he spoke of the impropriety of siring more than two children) the family learned a good deal about the land organism as they tried to rebuild 'integrity, stability and beauty' into it. The simplicity of the 'Shack,' the hard work with shovel and axe, the camaraderie, the love of land, brought us to a wider understanding of each other, of the natural system, and our place in it.»
10. J. Baird Callicott, «Animal Liberation: A Triangular Affair,» in *Ethics and the Environment*, ed. D. Scherer and T. Attig (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1983).
11. V. R. Potter, «Bioethics and the Human Prospect,» in *Studies in Science and Culture*, vol. 1, *The Culture of Biomedicine*, ed. D. H. Brook (Cranbury, N.J.: Association of University Presses, Inc., 1984), 124-37.
12. William Vogt, *Road to Survival* (New York: William Sloane Associates, Inc., 1948).
13. Wallace Stegner, «The Legacy of Aldo Leopold,» in Callicott, *Companion*, 239.

«Aldo Leopold believed that the human species is and always will be dependent on the plants and animals that in turn depend on the soil, water and air in the natural environment. He also believed that the natural environment could not be maintained in a condition compatible with the health and survival of the human species if the human population increased its numbers indefinitely». VAN RENSSELAER POTTER



---

# SABER TRADICIONAL, ÉTICA DE LA TIERRA Y SUSTENTABILIDAD\*

---

Thomas Heyd

## RESUMEN

Éste es el momento crucial para emprender formas de vida sustentables, por lo que resulta esencial adoptar una ética de la tierra que reconozca el valor intrínseco además del valor útil de los seres que pueblan nuestro medio ambiente natural. En este ensayo empiezo enfocando los obstáculos a que se enfrenta el desarrollo de una ética de la tierra, obstáculos que resultan *ser* el producto de conocimientos limitados y suposiciones equivocadas. Para resolver esas problemáticas prácticas apunto, primero, la existencia de inclinaciones naturales hacia la tierra y la vida. Además propongo que en el saber tradicional de los pueblos que han convivido mucho tiempo con sus espacios tenemos modelos de formas de conocer que nos pueden servir de modelo para llegar a desarrollar una cultura de aprecio de la tierra y de sus habitantes.

## ABSTRACT

This is the crucial moment to take on sustainable *forms* of life, and hence it is now of primary importance to adopt a land ethic that takes into accounts not only the use value but also the intrinsic value of the beings that making up our natural environment. In this essay I begin by focusing on the obstacles that the development of a land ethic has to face, obstacles that are due to limitations in knowledge and to mistaken assumptions. As a way to resolve these practical difficulties I first point out the existence of our natural inclinations toward the land and life. Furthermore, I propose that the traditional knowledge of those peoples that have lived for extended periods with their environments can serve us as models *for* the development of a culture of appreciation for the earth and its inhabitants.

## Introducción

A medida que aumenta la velocidad del desarrollo global también aumenta con urgencia la necesidad de desarrollar formas de vida que sean durables o sustentables (1). Aun si el significado del término «sustentabilidad» está en disputa, voy a suponer que representa el tipo de actividad que es compatible con el bienestar de los seres humanos actuales al tiempo

que con el de los futuros (2), en ecosistemas viables. Entiendo por ecosistemas viables ecosistemas que se desarrollan de forma normal, sin pérdidas de especies y de hábitat importantes a causa de la intervención humana. Propongo que la ética de la tierra propuesta por el ingeniero forestal y pensador ecologista Aldo Leopold constituya una forma reseñable de concebir precisamente tal forma de vida sustentable.

La cuestión crucial es cómo podemos llegar a adoptar tal ética de la tierra dados

---

\* Tomado de la revista, Isegoría No. 32, junio, Madrid, España, 2005.

los obstáculos a que se enfrenta. En parte, la respuesta consiste en que tenemos que darnos cuenta de nuestras *inclinaciones naturales* hacia la tierra y la vida (discutidas bajo los términos de topofilia y biofilia). Otro ingrediente crucial para que se adopte una ética de la tierra, como la concibe Leopold, consiste en el aprendizaje de algunas de las formas del conocer que son características del saber tradicional (lo que en inglés se llama *indigenous knowledge* y tiene afinidad con el llamado «saber local»).

A continuación comienzo con una clarificación de la ética de la tierra de Leopold, y de los obstáculos al desarrollo de tal ética. Después de tomar nota del papel jugado por la topofilia y la biofilia, prosigo con una explicación de cómo las formas del conocimiento que generan el saber tradicional pueden servir como condiciones importantes para traspasar los obstáculos señalados por Leopold. De paso considero una importante objeción a mi propósito que resulta de la tensión entre enunciados fácticos y enunciados normativos. Acabo concluyendo que las formas del conocimiento tradicionales pueden hacer una contribución muy importante al desarrollo de una ética que apoya la sustentabilidad y, por lo tanto, al desarrollo de una ética de la tierra.

### La ética de la tierra

Aldo Leopold invocó la adopción de una ética de la tierra como reacción a la falta de conciencia entre sus contemporáneos de la frecuentemente irreversible degradación de «la tierra, los animales y plantas que viven sobre ella» (3) (74). Entre filósofos se continúa debatiendo si el buen trato de los seres no humanos requiere un

nuevo tipo de teoría de ética integral que considera a los seres individuales meramente en cuanto son miembros de comunidades (lo que en inglés se ha llamado *holism*) o, al contrario, si simplemente se requiere una extensión de las teorías éticas individualistas ya existentes (4). Lo que hay que tener en cuenta es que el debate se enfoca en cómo justificar un respeto a la naturaleza no humana.

Aunque generalmente se le ubica a Leopold entre los que abogan por la necesidad de una nueva teoría de ética integral enfocada en comunidades, se puede argumentar que en realidad él se preocupó menos por una nueva justificación del respeto por el medio ambiente natural que por el desarrollo de una nueva voluntad de actuar que exprese respeto por la tierra y su vida. Se podría decir que la demanda de Leopold por una ética de la tierra principalmente es una demanda por la de un nuevo *ethos* o nueva conciencia de nuestra responsabilidad respecto a nuestro medio ambiente natural. Es decir, lo que Leopold considera necesario es una nueva forma de vida adecuada al valor que, en nuestros momentos más lúcidos, pretendemos reconocer en la tierra y sus habitantes.

Leopold concibió la relación entre los seres humanos y el medio ambiente natural en términos de la participación en una «comunidad biótica» que comprende suelos, aguas, animales y plantas. Ésta es una concepción ecológica del ser humano en su ambiente; es una propuesta que cabe dentro de una *ecología humana* o antropología ecológica. Leopold supuso que, aunque «la alteración, la gestión y el uso de estos «recursos» es inevitable, el respeto por el valor de los miembros *no huma-*



nos de la comunidad biótica conllevaría la afirmación de «su derecho a una existencia continuada y, por lo menos en algunos lugares, [su derecho a] una existencia continuada en un estado natural» (74).

Quizás resulte curioso, pero Leopold acabó incrédulo respecto a la suposición que «un aumento en educación para la conservación» llevaría a las deseadas prácticas ecológicamente apropiadas. Tal como él lo veía, la educación para la conservación que se les proponía a sus contemporáneos se reducía poco menos que al siguiente imperativo: «obedece a la ley, vota correctamente, hazte miembro de algunas organizaciones, y practica en tu tierra cuanta conservación te sea provechosa; el gobierno hará el resto» (75). Para Leopold tal educación en conservación ambiental no podía detener la marea de destrucción medioambiental y no llevaría a generar una ética de la tierra, porque se olvidaba de observar que se requiere más que un egocentrismo iluminado, o sea, más que un interés en el propio bienestar a corto plazo.

Leopold nos ilustra las limitaciones de este tipo de «egocentrismo iluminado» señalando que, cuando se proponen políticas basadas en esta actitud, los resultados son bastante insatisfactorios. Recuerda que cuando intentaron contrarrestar a la erosión de las tierras en el Estado de Wisconsin, USA, en la década de los 30 se propusieron dos métodos convergentes: La educación en conservación ambiental y la autorregulación. «Los agricultores», sin embargo, «sólo seleccionaban esas prácticas de restauración que de todos modos les eran provechosas, pero ignoraban las que beneficiaban a la comunidad y no directamente a ellos mismos». Leopold concluye que «el resultado neto fue que

tenemos más educación, pero menos tierra, menos bosques en buen estado de salud, y tantas inundaciones como antes» (76). En contraste, la educación en conservación ambiental efectiva cultivaría la conciencia ecológica, es decir, una voluntad de actuar que refleja «una convicción de responsabilidad personal por la salud de la tierra» (80-81).

Aunque hoy día es común manifestarse a favor de la protección de un medio ambiente natural sano y a favor del desarrollo sustentable, la opinión predominante todavía tiende a ser que los individuos, bien sea como particulares, bien como propietarios de acciones bursátiles, bien como personas que trabajan por empresas industriales, no tienen otro sentimiento de responsabilidad que hacia sí mismos y sus familiares. Ahora bien, afortunadamente la gestión que favorece al bienestar del medio ambiente natural a veces concuerda con el interés propio de los dueños y usuarios de las tierras, pero cuando éste no es el caso hay pocas personas que perciben una obligación o una responsabilidad que les impulse a proteger la integridad del medio ambiente natural. Por ejemplo, pese a que los bosques de árboles centenarios pueden proveer de importantes nichos a una variedad de plantas y animales en riesgo de extinción, en la Costa Oeste de Canadá se sigue dando prioridad a la desenfundada tala de los bosques por parte de las grandes empresas (5). (Y esto a pesar de que estas grandes empresas reemplazan cada vez más trabajos sustentables por máquinas). Es evidente que el tipo de conciencia y sentimiento de responsabilidad por el bienestar de la tierra y de sus habitantes, descrito por Leopold cuando hablaba de la ética de la tierra, aún no ha echado raíces en muchos lugares.

## Obstáculos a la ética de la tierra

Leopold sugirió que hay barreras específicas al desarrollo de la ética de la tierra. «Es inconcebible», dijo Leopold, «que haya una relación ética con la tierra sin amor, respeto y admiración por la tierra, y una alta consideración por su valor» (82). Desde su perspectiva tal relación ética con la tierra está socavada por tres factores principales: nuestro creciente aislamiento de los procesos naturales, nuestra percepción de tener una relación adversa con la tierra, y nuestra creencia en la «falacia» del determinismo económico. Trato estos obstáculos en el orden apuntado aquí.

Primero, Leopold tomó nota de que «nuestro sistema educativo y económico se está alejando y no se está acercando a una toma de conciencia intensa por la tierra» (82). Señala que la orientación hacia los artefactos de nuestras sociedades bloquea el conocimiento directo del medio ambiente natural del cual dependemos en realidad para nuestro sustento. En los casos extremos esto se demuestra en nuestra preferencia por una multiplicidad de «sustitutos sintéticos» (82). Para ilustrar esto, Leopold señaló el hecho que para mucha gente la tierra no tiene interés a menos que les sea promocionada como «campo de golf» o *como* «zona escénica» (82).

Desde los tiempos de Leopold, en las primeras décadas del siglo XX la sustitución de lo natural por lo artificial se ha acelerado repetidas veces. Este proceso ha avanzado hasta incluir actividades que anteriormente habrían sido descritas como propias de los entusiastas de la naturaleza pura. El esquí y la escalada, por ejemplo, se están volviendo cada vez

más actividades «sintéticas», diseñadas en su totalidad por los ingenieros; la nieve producida artificialmente, como en el nuevo centro cerca de Madrid, y las paredes para escalar hechas en cemento armado, están haciéndose preferibles a sus equivalentes naturales (6). Además, después de medio centenario de divulgación de una cierta pseudo realidad sobre las pantallas de televisión en nuestros hogares, aparentemente ya pronto vamos a vivir la diseminación en masa de máquinas que generarán un sinfín de experiencias sintéticas: a saber, las realidades virtuales (7). Esta alienación creciente de la tierra y de sus procesos vitales va en contra del desarrollo de una ética de la tierra. El desarrollo de tal ética requiere una importante reforma de nuestros sistemas educativos y económicos; requiere un esfuerzo consciente y concertado para reconocer nuestras raíces en el medio ambiente natural (8).

El segundo obstáculo al desarrollo de una ética de la tierra señalado por Leopold es la concepción de la tierra como un adversario al que tenemos que forzar a que nos de para vivir. Esta concepción contribuye a que nos sintamos alienados de la tierra. Si la tierra es vista como «un amo que nos mantiene en esclavitud», entonces el reemplazar de los bosques naturales por bosques de plantación, la minería indiscriminada aun en regiones silvestres, y el amplio uso de pesticidas y herbicidas en campos y bosques se vuelve *enteramente justificado y aun deseable*. En respuesta a esta dificultad Leopold manifiesta que urge la diseminación del conocimiento genuinamente ecológico sobre la tierra y sobre nuestro lugar en el medio ambiente natural. Leopold propone que el reconocimiento de nuestra participación en la comunidad ecológica, que incluye a una



diversidad de especies, nos llevará a adoptar el imperativo siguiente: «Una acción es correcta si tiende a preservar la integridad, la estabilidad, y la belleza de la comunidad biótica. Es incorrecta si va en sentido contrario» (82).

El tercer obstáculo al desarrollo de una ética de la tierra señalado por Leopold es la creencia de que necesariamente «los factores económicos determinan todos los usos de la tierra» (82). Aunque admita que los factores económicos sí pueden ocasionar una importante limitación a nuestra preocupación por el bienestar de la tierra como tal, Leopold indica que «simplemente no es verdad» que esos factores son, o, tienen que ser, los únicos valores relevantes en las decisiones que afectan el uso de la tierra; más bien, «un sinnúmero de acciones y actitudes, que quizás compren la mayoría de las relaciones con la tierra, están determinadas por el gusto y las predilecciones del que usa la tierra y no por su billetera» (82). Lo que Leopold tiene en mente es que generalmente los dueños y usuarios de un terreno sí tienen opciones para su uso, y que no están confrontados a la quiebra simplemente por no proseguir el camino que maximiza los beneficios exclusivamente económicos. Por ejemplo, en la isla de Vancouver hay personas que talan sus bosques seleccionando los árboles que se van a cortar, según criterios ecológicos podemos asumir que, según Leopold, la reflexión sobre nuestro papel como miembros de la comunidad biótica, compuesta por la tierra y sus habitantes, conllevaría nuestro reconocimiento del hecho de que los valores no económicos pueden y deben jugar un papel importante en nuestras decisiones respecto al uso de la tierra.

En síntesis: Leopold compara nuestras intervenciones en la tierra con la actitud quijotesca de reformar la Alhambra, ese exquisito apogeo de la arquitectura nazarí del antiguo Al Andaluz. Dice que «estamos remodelando la Alhambra con una excavadora y estamos orgullosos del camino que ya hemos abierto» (82). Leopold se dio cuenta que, a pesar de que hablamos mucho del valor intrínseco de la tierra y de su vida, seguimos destruyendo su complejo lienzo sin más. Sin embargo, pese a los obstáculos indicados, Leopold arguye que sí es posible adoptar una ética de la tierra que respete al medio ambiente natural por el valor que tiene de por sí. Lo que Leopold sugiere es una nueva forma de vida, un nuevo *ethos* que manifieste un compromiso práctico de actuar según ese respeto por la tierra que profesamos tener. Pero, ¿qué puede dar fundamento a esa nueva ética? Es decir, ¿en qué puede basarse tal nueva forma de vida?

### Topofilia, biofilia y saber tradicional

Los obstáculos al desarrollo de la ética de la tierra descritos por Leopold, es decir, nuestro creciente aislamiento de los procesos naturales, la concepción de ser adversarios de la tierra, y la creencia en la falacia del determinismo económico, sugieren que por lo general no tenemos un genuino respeto por la tierra. No obstante, esta situación no es inevitable.

Hay razones para creer que somos biológicamente capaces de valorar positivamente los lugares naturales y los seres vivos que habitan en tales lugares, y tal vez incluso estemos genéticamente predisuestos a este tipo de valoración. En apo-

yo de esta suposición pensemos en la ubicuidad de lo que se ha llamado la «topofilia» (o sea, el amor al *topos* o lugar) en las diversas culturas del mundo: según el importante estudio de Yi-Fu Tuan, *todos los pueblos del mundo* tienen lazos afectivos con los lugares que conocen bien (9). En forma similar, pensemos en la conclusión de los estudios del sociobiólogo E. O. Wilson que propone la realidad de la biofilia, esto es, que tenemos «una tendencia innata de enfocarnos en la vida y en los procesos similares a la vida» (10).

Sin adentrarnos mucho en el tema podemos constatar que es cierto que el grado de topofilia y de biofilia varía entre las personas y aun entre las culturas, pero para nuestra discusión la cuestión realmente importante más bien es cómo se puede *activar* este potencial para la valoración positiva de los lugares naturales y de la vida, para que se genere la conciencia por la integridad y por la salud de la tierra. Yo propongo que el desarrollo de la ética de la tierra depende crucialmente de *las formas del conocimiento* que, por ejemplo, se exhiben en lo que se ha llamado «saber tradicional» o «saber vernáculo».

El «saber tradicional» (denominado *indigenous knowledge* en inglés), recientemente ha recibido considerable atención académica e institucional (11). El estudio, la aplicación y el registro del saber tradicional, considerado como una parte de las técnicas tradicionales o vernáculos para vivir en, y con, los ambientes naturales, se ha vuelto un campo de gran interés y valor para investigadores de las sociedades industrializadas, así como para los representantes de los pueblos autóctonos.

El saber tradicional o vernáculo es una expresión cuyos límites conceptuales aun

están en evolución. Se ha utilizado para hacer referencia al conocimiento de los pueblos «indígenas», que es un sinónimo aproximado de los términos «aborígenes», «nativos» o «autóctonos»; es decir, se ha utilizado para hacer referencia al conocimiento de las personas que son los descendientes de los habitantes originarios de un cierto territorio (12). La expresión saber tradicional (*indigenous knowledge*) también se ha utilizado de una forma más general para hacer referencia al conocimiento «local» adquirido por personas que han pasado un tiempo importante en una localidad, sin que importe si sus antepasados tuvieron su origen en ese lugar (13).

El saber tradicional puede ser explícito y verse expresado, por ejemplo, en las historias o en consejos transmitidos de generación en generación, pero también puede ser implícito y meramente presente en prácticas tradicionales específicas que determinan, por ejemplo, cuándo o dónde se puede pescar, y con cuáles técnicas e instrumentos (14).

Lo más interesante para nuestra discusión es que el saber tradicional se ha reconocido: 1) como enfocado primariamente sobre las calidades de las cosas y menos en su cuantificación, 2) que generalmente es el resultado de una relación directa y personal y 3) que se ha acumulado diacrónicamente (es decir, que se ha obtenido como sedimento de la permanencia de un grupo de personas en un lugar a lo largo de extensos períodos de tiempo en una cierta localidad) (15).

Más aun, en muchas ocasiones se ha documentado la conexión entre formas tradicionales del conocimiento y los valores pro-ambientales. Deborah Bird Rose ha



documentado, por ejemplo, la manera en que los patrones del buen actuar, según la cultura de los aborígenes australianos yarralin, están basados en su milenarismo conocimiento, obtenido por la interacción directa, con las plantas, los animales y los lugares en que viven (16). Rose propone que la particular *forma del conocimiento* de la tierra de los pueblos yarralin está completamente integrado con su práctica moral y su filosofía respecto a la tierra. Esto tiene efectos, por ejemplo, en sus prácticas y normas de qué animales se pueden cazar y cuándo.

Como es bien sabido, se ha observado a menudo que las sociedades tradicionales nos proveen de modelos excepcionales acerca de una relación con el mundo natural que muestra su respeto a los seres no humanos en sus papeles ecosistémicos. En Centroamérica y en la Amazonia, por ejemplo, se practica una forma de agricultura que permite a la selva regenerarse continuamente. En muchas regiones del planeta existen prohibiciones estacionales de cazar, o de recolectar ciertos productos naturales, permitiendo así su desarrollo sustentable. En resumen, mi tesis es que las formas tradicionales del conocimiento, es decir, las maneras autóctonas y locales de establecer conceptos en *conjunto* del mundo natural y el humano, pueden desempeñar un papel crucial en la generación de actitudes ecológicamente apropiadas de convivencia con la naturaleza.

Quiero anticipar una objeción, sin embargo, que tal vez sea presentada a mi tesis. Se puede argüir que estoy suponiendo, equivocadamente, que una moralidad adecuada, promotora de la sustentabilidad, puede ser *derivada* de las formas tradicionales del conocer.

## Relacionando la ética con el conocimiento

El pensar ordinario y la filosofía ortodoxa suelen estar en radical desacuerdo respecto al papel de los enunciados fácticos en temas medioambientales\*. A menudo se ha señalado que quienes escriben en forma periodística sobre temas medioambientales, se mueven con libertad pasando de enunciados fácticos (respecto a la contaminación ambiental, por ejemplo) a enunciados normativos sobre acciones que debían realizarse desde el punto de vista ético (como sería la prevención o la mitigación de la contaminación ambiental). Estas propuestas han sido criticadas porque pasan por alto la distinción fundamental entre los enunciados fácticos y los normativos, habida cuenta que la ortodoxia filosófica, que se remonta hasta el ilustre David Hume, quien declara que enunciados normativos no pueden derivarse de enunciados fácticos. Por lo tanto, se señala que, a partir de la existencia de la contaminación medioambiental causada por nuestras industrias, no se puede deducir directamente que la actividad industrial que genera esta contaminación tiene que cesar. Esa conclusión sólo se puede derivar si se incluye en este razonamiento un enunciado normativo que representa una valoración adecuada, tal como puede ser la suposición que «la generación de contaminación ambiental dañina a los seres vivos no debe permitirse».

Sin embargo, hay razones para creer que la relación entre enunciados fácticos y normativos, esto es, entre el conocimiento y la ética, es más estrecha que lo que esta ortodoxia sugiere. Esto se pone de manifiesto si reflexionamos sobre los supuestos fundamentales de las ciencias

naturales, las cuales representan el epítome del conocimiento objetivo en nuestras sociedades llamadas «occidentales». Se ha hecho cada vez más claro, por lo menos desde el trabajo de Thomas Kuhn sobre las revoluciones científicas, que las ciencias naturales no están libres de valores. Está haciéndose patente que, en gran parte, las ciencias están estructuradas con el fin de hacer posible que el mundo natural sea asequible a la predicción y a la manipulación por el control técnico. Desde este punto de vista, la «objetividad» de enunciados fácticos se traduce en que estos enunciados no delaten un compromiso con valores *diferentes* a los valores determinantes de la ciencia, que, como acabamos de resumir, son la reducción del mundo natural a la predicción, y a la manipulación y el control de los procesos naturales por los seres humanos. Esto es tanto como decir que un enunciado es considerado científicamente fáctico si no se halla comprometido por la retórica política o religiosa, por ejemplo. Pero advirtamos que *esta* limitación en sí también es la expresión de una valoración.

Por ejemplo, los conflictos sobre políticas que enfrentan opciones supuestamente basadas en razones «objetivas» a opciones basadas en razones supuestamente «subjetivas» frecuentemente dependen en forma decisiva de valores ocultos, pero subyacentes, en el punto de vista presuntamente «objetivo». Consideremos las disputas entre los que apelan al valor «objetivo» (determinado en forma cuantificada y en términos monetarios) que supuestamente tiene el desarrollo de ciertas tierras por medio de la tala de los bosques, la minería o la construcción, y los que apelan al valor «subjetivo» (determinado en

términos quizás estéticos o de experiencia personal) que esas mismas tierras tienen en un estado sin alteración, o sea, en su estado natural. Obviamente, estas determinaciones del valor «objetivo» de los bosques y de la tierra *presuponen* la *previa* disponibilidad de los terrenos en cuestión para su manipulación en términos de la tala de árboles, de la minería y de la construcción.

Nos podemos preguntar, sin embargo, qué es lo que justifica en un principio la suposición de su *disponibilidad para estos fines*; está claro que no todo lo que se puede realizar físicamente corresponde a lo que se debe realizar desde un punto de vista del respeto por los seres vivos que nos rodean. Los valores ocultos y subyacentes a las evaluaciones supuestamente «objetivas» sólo se hacen patentes en los casos extremos, como, por ejemplo, cuando nos damos cuenta de lo inapropiado que sería evaluar a los seres humanos como meros recursos de órganos o de minerales según las leyes del mercado. Pero es este tipo de valoración *implícita* la que está siendo utilizada cuando se trata a los bosques y a las formaciones geológicas como meros yacimientos de papel higiénico o de materias primas para las industrias de productos desechables.

En fin, en respuesta a la objeción que hemos mencionado aclaro que no estoy argumentando que un enunciado fáctico pueda ser derivado de uno normativo, pero que, hasta cierto punto, los enunciados fácticos *ya* presuponen ciertas valoraciones o enunciados normativos. Ahora bien, si las valoraciones o los enunciados normativos entran de manera ineludible en los enunciados fácticos, entonces, si nuestro objetivo es promocionar el desarrollo



de la ética de la tierra, es imperativo que nos fijemos en las formas del conocimiento que sí están armonizadas con valoraciones que son congruentes con esa ética de la tierra.

### Conclusión

Desde este momento la discusión se vuelve un tanto empírica, ya que la mejor manera de determinar formas del saber que son congruentes con la ética de la tierra, o sea, con una ética que promueve la sustentabilidad, consiste en localizar ejemplares del saber que manifiestan esos particulares valores. En este ensayo supuse que las formas del conocimiento que dan lugar al tipo de saber tradicional, también llamado conocimiento local o indígena, tienden a ser congruentes con una ética de la tierra que promueve la sustentabilidad.

Es apropiado adquirir, en cuanto sea posible, y en cuanto se nos sea ofrecido por sus poseedores legítimos, el saber tradicional de las personas nativas de un lugar, para lograr la mejor comprensión de esos particulares lugares. Pero, para nuestros propósitos, es aun más importante que consideremos como modelos las *formas* del conocimiento ejemplificadas en esas sociedades. En otras palabras, mi propuesta es que adoptemos las formas del conocimiento de la tierra que atienden a las relaciones personales que desarrollamos con nuestro medio ambiente, que se focaliza en los muchos y variados recursos que ese entorno natural nos ofrece como obsequios, que favorece el cuidado cuando se proponen trastornos ecosistémicos, que tiene en cuenta el papel que el medio ambiente natural tiene en

las historias personales de los habitantes de los lugares, etc. Creo que es posible que la adopción de tales formas del conocimiento sí puedan llevarnos a un *nuevo* cuidado por la tierra y sus habitantes, es decir, nos pueda llevar a una auténtica *ética de la tierra* (17).

### Notas

1. El término «sustentable» es una traducción del término alemán «nachhaltig», que literalmente significa que una cosa «aguanta después», o que perdura. Desde que se lanzó el Reportaje Brundtland, que oficialmente se llamó *Our Common Future*, Nueva York, Oxford University Press, 1987, de la Comisión Mundial sobre Ambiente y Desarrollo y la Cumbre de la Tierra de Río de 1992 (la Conferencia de Naciones Unidas sobre el Ambiente y Desarrollo), existe una discusión bastante grande sobre el significado que se debía dar a las expresiones «desarrollo sustentable» y «sustentabilidad». Hay interpretaciones muy divergentes de estos términos, que van desde la suposición que la sustentabilidad requiere que no haya intervención humana alguna en la naturaleza, hasta la idea que el desarrollo sustentable demanda que se aumente la actividad económica hasta  *cincuenta veces lo que eran las tasas de los años 1980*.
2. Esta definición la adopto del Reportaje de Brundtland.
3. Todas las referencias a Aldo Leopold son de *A Sand County Almanac with Other Essays on Conservation from Round River*, New York, Oxford Uni-

- versity Press, 1966; la edición original se publicó en 1949, pp. 217-241. Incluyo las referencias a páginas citadas en el texto mismo.
4. Véase, por ejemplo, J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, Albany, State University, de New York, 1989, y especialmente «Animal Liberation: a Triangular Affair», pp. 15-38, y «The Conceptual Foundations of the Land Ethic», pp. 75-99.
  5. Se ha dado un ejemplo muy contundente en los años 90, en la Isla de Galiano, en la Costa Oeste de Canadá, donde se ha hecho una venta de terrenos, con bosques primarios a los intereses de explotación forestal, a pesar de la protesta muy fuerte de los ciudadanos del lugar.
  6. La noción de que la nieve natural es indispensable en las pistas de esquí hoy día ha sido argumentada, con gran claridad por Albert Borgmann en una conferencia titulada «The Nature of Reality and the Reality of Nature», presentada en la University of Alberta, Canadá, 1993.
  7. En este contexto véase también la discusión de Albert Borgmann de la hiperrealidad en su *Crossing the Postmodern Divide*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, pp. 82-97.
  8. Véase también David Off, «Love It or Lose It: the Coming Biophilia Revolution», Orion 13, Invierno 1994, pp. 8-15.
  9. Yi-Fu Tuan, *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*, New York, E. O. Wilson, *Biophilia: The Human Bond With Other Species*, Cambridge, Harvard University Press, 1984, Prentice-Hall, 1974.
  10. Wilson, *Biophilia: The Human Bond with Other Species*, Cambridge, Harvard University Press, 1984, Prentice-Hall, 1974. Stephen R. Kellert y E. O. Wilson, *The Biophilia Hypothesis*, Washington D. C., Island Press, 1993.
  11. Thomas Heyd, «Indigenous Knowledge, Emancipation and Alienation», *Knowledge and Policy*, 8, 1994, pp. 63-73; D. M. Warren, D. Brokensha y L. J. Slikkerveer (eds.), *Indigenous Knowledge Systems*, Londres, Kegan Paul, 1993; World Commission on Environment and Development 1987; *Agenda 21* en J. Quarrie (ed.), *Earth Summit*, Londres, Regency Press, 1992.
  12. Respecto a esta perspectiva véase *Agenda 21*, capítulo 26.
  13. E. Hunn, «What is Traditional Knowledge», en Williams y Baines (eds.), *Traditional Ecological Knowledge*. Canberra, Centre for Research and Environmental Studies, Australian National University, 1993, pp. 13-15.
  14. H. T. Lewis, «Traditional Ecological Knowledge: Some Definitions», en Williams y Baines (eds.), *Traditional Ecological Knowledge*, pp. 8-12.
  15. F. Berkes, «Traditional Ecological Knowledge in Perspective», en J. T. Inglis (ed.) *Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases*, Ottawa, International Program on Traditional Ecological Knowledge, I.D.R.C., 1993, p. 40.
  16. Deborah Bird Rose, «Exploring an Aboriginal Land Ethic», *Meanjin*, 47, 1988, pp. 378-387.



17. Le estoy muy agradecido a la Prof. Julia Cristina Gerlero M. A. por su atenta lectura de este texto y sus útiles consejos respecto a una expresión más clara. Ha aparecido una versión en inglés de este artículo, «Indige-nous

Knowledge, Land Ethic and Sustainability», *Electronic Journal of Australian and New Zealand History* (2000), <http://www.jcu.edu.au/aff/history/articles/heyd.htm>.

«Como es bien sabido, se ha observado a menudo que las sociedades tradicionales nos proveen de modelos excepcionales acerca de una relación con el mundo natural que muestra su respeto a los seres no humanos en sus papeles ecosistémicos». **THOMAS HEYD**

---

# SALUD DE CUERPO Y MENTE. HACIA UNA BIOÉTICA INTEGRAL\*

---

Juan Maciá Clavel

## RESUMEN

El autor ha querido mostrar una bioética integradora de la corporalidad y la espiritualidad a través de la obra de un monje budista del siglo VI, en la que se trata precisamente el tema de la salud del cuerpo y la mente, fundamental en una bioética que aspire a ser mediadora entre Oriente y Occidente.

## ABSTRACT

The author pretends to show a bioethics wich integrates physical and spiritual points of view looking through a VI Century Buddhist Monk's writings. This work refers exactly to mind and body health topics that become a fundamental basis of a mediatrice bioethics wich attempts to work between East and West cultures.

En el marco de unas jornadas en torno al tema del acompañamiento médico y humano de la enfermedad, en particular de las situaciones terminales, se me pedía un punto de vista que abarcase las tradiciones orientales y occidentales sobre el acompañamiento espiritual, así como sus rasgos comunes y diferenciales. Pero es obvio que un tema así es demasiado amplio, además del peligro que conlleva todo estudio comparativo cuando se hace con brevedad y quedándose en la superficie. Por eso, reduciendo el tema, he optado por limitarme a comentar algunos rasgos de la tradición budista, tal como se muestran en una obra de un autor budista, preocu-

pado al mismo tiempo del cuidado higiénico del cuerpo y de la salud espiritual de la mente. Es una referencia que puede inspirar una bioética integradora de la corporalidad y la espiritualidad, precisamente por tratar el tema de la salud de cuerpo y mente. Por otra parte, esta unidad del cuerpo y el espíritu es fundamental en una bioética que aspire a ser mediadora entre Oriente y Occidente.

Tomaré como referencia la versión japonesa de un opúsculo escrito en chino por un monje budista en el siglo VI. Es un manual de espiritualidad del fundador de la rama conocida con el nombre de Tendai en japonés, y Tien Tai en chino. Es el nombre de la montaña donde estaba emplazado el templo en que practicaba su vida ascética el monje Chigi.

---

\* Tomado de la revista *Labor Hospitalaria* Nº 278, octubre, noviembre y diciembre, 2005.



Este libro es un manual de espiritualidad, pero hay que tener en cuenta que la espiritualidad, en Oriente, es corporalidad. Estamos ante una obra que es, a la vez, un manual de meditación y un vademécum de salud. Equivalía a lo que llamaríamos ejercicios espirituales o, más exactamente, corpóreo-espirituales. Al monje Chigi le preocupaba a la vez la higiene corporal y la mental.

Llama la atención en este manual su insistencia en dar consejos concretos sobre cuidado corporal cuando trata sobre prácticas ascéticas, meditación y contemplación. Pero, por otra parte, llama también la atención que, cuando trata sobre salud y enfermedad, insiste en recomendar la meditación y contemplación como terapia. Al monje que va a meditar le recomienda que cuide primero la higiene de garganta, nariz y oídos; que haga gárgaras, limpie bien sus cavidades nasales y se ejercite en respirar bien; que no se precipite a sumergirse en el mundo del espíritu sin dar antes importancia a los preparativos del cuerpo. También lo hacía así San Ignacio de Loyola en las adiciones y anotaciones de sus *Ejercicios espirituales*. Pero cuando el monje Chigi se pone a dar consejos para prevenir o curar enfermedades, insiste en que la meditación y contemplación son magníficos recursos de prevención y terapia. Repite a menudo que hay siempre algo psíquico en toda dolencia o achaque somático.

No voy a resumir aquí la obra entera. Basta presentar los dos temas emblemáticos que resumen su pensamiento y las dos palabras clave que constituyen el eje de sus métodos de espiritualidad y de sus métodos de higiene y terapia corporal y mental.

Los dos lemas emblemáticos son: primero, *para curar el cuerpo, calmar la mente* y segundo, *para pacificar la mente, cuidar el cuerpo*.

Las dos palabras clave son: primero, *pau-sa* y segundo, *contemplación*. Pausa, para respirar hondo. Contemplación, para ver la realidad sin engañarse.

En la asistencia sanitaria moderna y actual (no sólo en Occidente, sino también en Oriente que, olvidando sus tradiciones, nos ha imitado) arrastramos el lastre de una excesiva separación de lo corporal y lo espiritual (mental, anímico). Se han separado demasiado, como estamos saturados de repetir, el cuidado de la persona enferma y la curación de la enfermedad.

En reuniones de bioética de los años setenta se solía citar en broma el episodio del médico y el cura de un pueblecito pequeño. Eran muy amigos, pero el cura presumía de no ir nunca al reconocimiento médico y el médico se jactaba de no ir nunca a misa. Un día salen juntos en auto, sufren un accidente y son conducidos en estado de coma a la misma sala de urgencias de un hospital en la capital más cercana. Se despiertan del coma al mismo tiempo. ¿Cuáles fueron las primeras palabras de cada uno? Dijo el cura: «Llamen pronto a un médico, que me muero». Dijo el médico: «Llamen pronto a un cura, que me muero».

Tras este chiste hay una triste realidad: la tendencia a reducir la asistencia sanitaria al cuidado del cuerpo y a limitar la asistencia espiritual al cuidado del alma. Se han dado mucho en ambos extremos, como sabemos. Por ejemplo, el asistente religioso que se pone a sermonear a un

enfermo con fiebre y dolores, diciéndole que va a ganar mucho cielo con sus sufrimientos. Y, en el otro extremo, el médico que decía: ya no hay nada que hacer, este enfermo está desahuciado, que se lo pasen al capellán.

Hay, sobre este tema, un cuadro emblemático de Picasso, *La ciencia y la piedad*: una mujer enferma en la cama del hospital; a la derecha, el médico tomándole el pulso, y a la izquierda, la hermana de la Caridad, que lleva en brazos al hijo de la enferma. Lo peor de ese cuadro es el título, «la ciencia y la piedad». Lo mejor del cuadro, las manos. El título sugiere que la ciencia cura el cuerpo y la piedad consuela el ánimo; es decir, el dualismo que estoy criticando desde el comienzo y que criticaré a lo largo de toda mi exposición. Las manos son lo mejor del cuadro, porque al estrechar la mano se junta el tacto físico y el contacto humano en esa frontera inseparable del curar y el cuidar.

El no separar la atención asistencial al cuerpo y el cuidado de la persona en el acompañamiento espiritual ha sido un rasgo común a las tradiciones, tanto occidentales como orientales, anteriores a la medicina moderna. Un rasgo diferencial, según nos dicen los monjes budistas preocupados hoy día del acompañamiento espiritual de personas enfermas o moribundas, es que en Occidente ha una mayor institucionalización de dicho acompañamiento en forma de capellanes y asistencia espiritual en hospitales o pastoral sanitaria en equipo. Sobre esto diré algo al final, en forma de apéndice, tomándolo de las reflexiones de un monje budista que trabaja en el hospital de la Facultad de Medicina, a la vez que enseña bioética en la Universidad de Keio, en Tokyo.

### Para curar el cuerpo, calmar la mente

Hay un refrán japonés muy conocido que dice así: *yamai wa ki kara*, que significa, *las enfermedades provienen del KI*, es decir, del ánimo. Hay, en toda enfermedad un componente anímico, psíquico.

En la tradición budista se dice que todos somos, desde que nacemos, enfermos por naturaleza, que nacemos siendo portadores de cuatrocientas enfermedades. El ser humano es un ser enfermo que nace y ha de convivir con las enfermedades. Esas cuatrocientas enfermedades están ahí dentro de nuestro cuerpo, pero son como una red de iluminación con los interruptores desconectados. Se conectan cuando surge alguna ocasión o condición para ello, (lo que los budistas llaman en japonés un EN, una relación condicionante). Y ahí entra el papel de lo anímico, de lo psíquico, desencadenando el proceso, conectando el interruptor.

En los monasterios del Zen, para referirse a una persona que se ha puesto enferma, dicen que está intranquila o inestable (en japonés, *fuan*, es decir, sin calma o angustiado). Se rompió el equilibrio del cuerpo (en japonés *taichô*) y salió a flote una de esas cuatrocientas enfermedades. ¿Qué hacer? ¿Luchar contra ella? El ánimo de lucha quizás le pone a uno más tenso y empeora la enfermedad.

Para una medicina que vea la enfermedad meramente como un ataque desde el exterior, la reacción será defenderse contratacando y hablará, con metáforas bélicas, de «bombardear el tumor», «vencer a la infección», etc. En cambio, la mentalidad holística o de totalidad insistirá más en



escuchar la voz del cuerpo para ayudarle a recuperar el equilibrio y serenar el ánimo intranquilo.

Más aún, se insiste en la necesidad de luz para asumir que las enfermedades, muy a menudo, no se curan. Entonces de lo que se trata es de conocer y asumir la propia limitación (como dice el refrán budista: *taru wo shiru*, percatarse del límite, no empeñarse en traspasarlo). Me doy cuenta de que la enfermedad va a seguir estando ahí, no se va a curar, he de convivir con ella, familiarizado con ella. Una palabra típica para esto en japonés es *dôji*, compuesta de dos caracteres que significan respectivamente «acompañar y curar».

La persona enferma convive o camina acompañando y acompañada por su enfermedad. La persona que acompaña a la persona enferma camina junto a ella. Para curar hay que acompañar, acompañar es curar. Por eso, a la medicina se la llama tradicionalmente el arte de la benevolencia, del *jin* (en japonés, *i wa jinjutsu*).

Este enfoque influye también en una manera de cuidar la salud, que se llama en japonés «cultivar la vida» (*yôsei*). Es el equivalente, quizás, de lo que llamaríamos medicina preventiva: cuidar de tal modo el equilibrio del cuerpo, la alimentación, el ejercicio físico, etc., que se evite la aparición de alguna de esas cuatrocientas y cuatro enfermedades que llevamos dentro.

El manual de espiritualidad del budismo de Tendai, que cité antes, dedica uno de sus diez capítulos a las enfermedades. Se recopilan en ese capítulo diez métodos de concentración mental como terapia, doce métodos de ordenar la respiración, también como terapia, setenta y dos métodos

de curarse mediante la meditación, etc. Todo esto tomado de la tradición que se refleja desde antiguo en textos de los sutras o escrituras sagradas budistas.

Dice el autor de este manual (Chi-i o Zhi-yi, chino del siglo VI) que hay unas causas externas y otras internas de las enfermedades. En las externas pone la ruptura de equilibrio entre los cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire. Entre las internas, las afecciones de los órganos, como el corazón, el hígado, el riñón, etc.

Pero a estas causas se unen las condiciones, es decir, la manera como nuestro ánimo intranquilo, disperso, tenso, etc. condiciona el desencadenarse de las enfermedades. Para curarse, recomienda que, así como el ánimo ha influido en la aparición de la enfermedad, influya también para ayudarnos a hacerla desaparecer, si se puede, o a convivir con ella, si no se la puede hacer desaparecer.

Y aquí propone los dos métodos que vertebran su manual: la pausa para respirar bien y la pausa para contemplar bien la realidad. Con otras palabras, saborear y saber.

*«Detente un poco, párate a respirar; haz una pausa para ver las cosas como son, no exageres y párate a contemplar».* Así nos aconseja el monje budista desde hace catorce siglos. Hoy día vamos casi siempre corriendo, sin tiempo para pensar. Nos bombardean con informaciones y desinformaciones excesivas, sin margen para discernir.

Por eso puede tener tanta relevancia para nosotros la invitación que nos hace el maestro CHIGI (538-597; en chino CHIH-I, o

también ZHI-YI; en japonés, CHIGI o CHISHA), fundador en China de la escuela de T'ien-tai (en japonés, Tendai), para que nos detengamos a saborear la vida y aprender a mirarla desde otros ángulos y, por consiguiente, a vivirla también de otro modo más saludable, menos enfermizo.

Este monje chino aprendió de sus mentores en la escuela del Zen el arte, no mera técnica, ni mucho menos, de sentarse en postura de loto a respirar y meditar; de ahí brota, nos dice, un conocimiento sapiencial acerca del rostro auténtico de la realidad, a la vez que una fuente de salud corporal y psíquica.

La tradición, oriunda de la India, en la que él se inspira para su manual (que es un manual de meditación y a la vez de salud corporal y mental), se resumía en dos palabras sánscritas: *samatha*, que significa apaciguamiento o calma, y *vipasyana* que se traduce por lucidez, clarividencia, sabiduría.

Es decir, calmar los altibajos de la mente agitada y observar el mundo de las apariencias con conocimiento sapiencial, desengañándose de los espejismos que nos ocultan la realidad.

La traducción china, con la verticalidad y visualidad de su escritura, y la práctica del Zen enriquecieron esta espiritualidad, plasmada en dos caracteres ideográficos que significan respectivamente «parada» y «mirada», detenerse y contemplar. Leídos con pronunciación japonesa: shi-kan (en chino, chih-kuan o zhiguan).

*Shi*: detenerse, pararse a respirar, concentración.

*Kan*: mirar de otro modo, mirar de nuevo, mirar al fondo, contemplación sapiencial.

Se podría traducir como «pausa contemplativa». Dos caras de esta postura son: saborear y saber. Parafraseando al maestro CHIGI, saborear sin saber es huero; saber sin saborear es frío.

Sin respirar bien, no hay sabiduría; sin sabiduría, sabe a poco el respirar. Ni el saber de muchas palabras satisface, ni el silencio ignorante alimenta el espíritu. La espiritualidad empieza por el apaciguamiento de la corporalidad y el cuerpo humano pide hacerse espíritu.

En el capítulo noveno, en que trata sobre las enfermedades y su tratamiento, dice que cuando estamos agitados, tensos, nerviosos, la mente se nos sube a lo alto de la cabeza y nos la calienta.

Pero al pararse a respirar y contemplar bien la realidad, la mente se baja, primero hasta el vientre o las entrañas y luego hasta la planta de los pies y entonces nos serenamos, nos pacificamos. La consecuencia es curarse corporal y mentalmente.

Recomienda no obsesionarse con los síntomas, sino pararse a respirar bien y mirar cara a cara la enfermedad sin asustarse por ella ni empeñarse en atacarla de un modo forzado; ni huir ni atacar descontroladamente. Así se evita lo que él llama la escalada de condiciones psíquicas que empeoran el desequilibrio corporal y agudizan la enfermedad.



## Para pacificar la mente, cuidar el cuerpo

Parecería, por lo que acabamos de ver, que se le da una importancia muy grande a lo mental, como si con el control mental fuésemos a curarlo todo. Tampoco es eso. En efecto, para pacificar la mente hace falta, a su vez, mucho control del cuerpo, concretamente de la respiración.

En todas las tradiciones orientales de entrenamiento, desde las artes marciales a la meditación, pasando por la estética del adorno floral, de servir un té, o de esmerarse en la caligrafía, se le da una importancia extraordinaria a la respiración. Como he mencionado antes, el autor de este manual cita doce métodos de respirar como terapia de cuerpo y mente.

Nos decía un monje budista que está dedicado al acompañamiento de enfermos terminales en el centro hospicial de cuidados paliativos de la provincia de Niigata, en el norte de Japón, que es muy importante para él, tanto en el acompañamiento de la persona moribunda antes del fallecimiento como en la atención al cadáver después, el cuidado del cuerpo.

Concretamente, nos decía, mi acompañamiento religioso no consiste en predicar sermones a la persona moribunda, ni siquiera en recitar unas plegarias, si no es el momento oportuno para ello, sino en enjuagarle el sudor, estrechar su mano o acercar un pañuelo humedecido a sus labios.

Hay también en ese centro unas salas-oratorio para que pueda orar o meditar la persona enferma que lo desee, según su religión (budista, cristiana, etc.), o para

celebrar tras el fallecimiento unos ritos funerales. Pero este monje budista no se limita a prestar ese servicio, sino que se ocupa de lavar el cadáver, introduciéndolo en un baño caliente antes de amortajarlo. Todo ese cuidado de la corporalidad forma parte para él de su misión espiritual, que no es meramente espiritual.

### 1. El *Ars moriendi* y el *Ôjô*. (El arte de pasar a la otra orilla budista)

Comentaré, a continuación, como complemento algunos ejemplos de la tradición budista sobre el duelo, para completar lo dicho sobre la integración de lo corporal y lo espiritual.

En Oriente como en Occidente, ha sido costumbre fijarse en el cese de la respiración para determinar la muerte. Leemos en el *Taishûkyô* (compilación budista china del siglo VI, conocida con el nombre de *Sutras de la gran asamblea*) que la duración de la vida se mide por el «entrar y salir del hálito con que inspiramos y expiramos». Es una formulación antigua de lo que hoy llamamos controlar espontáneamente la respiración mediante el funcionamiento del tronco cerebral.

En el *Makashikan*, citando el texto anterior, se lee: «Cuando no se expulsa el aire inspirando decimos que ha acabado la vida». En japonés se dice que la persona moribunda recogió o retuvo su aliento, es decir que dejó de respirar, dejó de expirar el aire inspirado. En castellano el verbo expirar, además de significar la expiración del aire, se usa como sinónimo de morir, ya que al morir se expira el último aliento. En cambio, en japonés el término de referencia no es la última expiración, sino la última inspiración. Pero en ambos casos,

tanto en la metáfora de entregar el espíritu como en la de recogerlo hacia dentro, la manifestación de la muerte es, en definitiva, el paro respiratorio.

Hay también en Oriente una tradición de *ars moriendi*. En sus notas para prepararse a morir (*Rinjû Yôjinshû*) escribe Nichiren (budista japonés del siglo XIII): «La vida es fugaz, como gota de rocío indefensa ante el viento. No deja tiempo siquiera para aguardar la expiración del aire inspirado. Por consiguiente, antes que otro aprendizaje, ejercitémonos en aprender a morir». En esta obra da Nichiren consejos sobre el acompañamiento de la persona moribunda. Para comprobar si ha cesado la respiración aconseja aplicar un algodón a la nariz. Si no hay respiración, las fibras de algodón no oscilan. Para referirse al momento de la muerte usa precisamente la expresión «momento de aplicar el algodón».

Nichiren recomienda que cuando llega el «demonio del corte final» (*danmatsuma*) ni siquiera se toque a la persona moribunda. Se temía que cualquier intervención exacerbaría los últimos dolores. En cambio recomienda que le digan a la persona moribunda que se acerca el final. No deben decirse ni demasiado pronto, ni demasiado tarde. Deben decirle que se acerca el momento en que le salgan los santos al encuentro y de encontrarse con Buda.

Recomienda que entonen como plegaria trozos de las escrituras sagradas, incluso que se las repitan al oído hasta dos horas después de cerciorarse de la muerte. Dice que aún queda en esos momentos un «fondo del corazón» (*teishin*). Recomienda el respeto al cadáver, colocándole con el rostro hacia Occidente (expresión simbólica

para estar «de cara al paraíso»), que no se lo mueva durante unas diez o catorce horas y que se sigan entonando los sutras de las escrituras sagradas.

Por otra parte, junto a estas recomendaciones para el entorno de la muerte, da Nichiren mucha importancia a la presencia de la muerte en la vida. El creyente vive asentado en la Vida (con mayúscula), vive la muerte a diario asentado en esa Vida, sintiéndose unido a Buda. Tener presente de este modo la muerte conlleva a no considerarla como un mal a evitar. No se separan muerte y vida; no se percibe la muerte como negación de la vida.

Ni se teme la aniquilación, ni se evade uno a imaginar como sería la inmortalidad de un alma separada. La iluminación percibe vida y muerte como dos caras de la vida, en la que estamos muriendo y reviviendo a cada momento. No nos hacemos budas al morir, sino que ya lo somos. El momento de morir es cada momento y también el de hacerse buda, percatándose de que lo somos, porque llevamos dentro semilla de budeidad.

En la corriente de budismo amidista (*Secta de la Tierra Pura, jôdôshinshû*) esta espiritualidad del *ars moriendi* se ha concretado en expresiones de devoción popular. Al momento de la muerte se le llama «la venida de Amida (*go-raigô*)». Colocan junto a la persona moribunda un cuadro con la imagen de Amida, con una cinta colgante de varios colores en sus manos, a cuyo extremo se agarran las manos de la persona moribunda para entrar así en el paraíso, donde espera le salga Amida al encuentro. Me impresionó, al visitar un museo de esta secta en Kyoto, ver el orificio abierto en las manos del cuadro de Amida, como conse-



cuencia de haberlo usado en muchas ocasiones para que la persona agonizante se agarrase a esa cinta.

## 2. Los funerales y la educación para la enfermedad y la muerte, según un monje budista

En una reunión con un grupo de monjes budistas con mucha conciencia en temas de bioética, salud y enfermedad, cuidados terminales, etc. me resultaron particularmente interesantes las siguientes reflexiones hechas por ellos desde su experiencia en ese campo en Japón. Resumo a continuación algunas de sus observaciones:

- Se encontraban incómodos con la división entre reducir la asistencia sanitaria al cuerpo enfermo y la asistencia religiosa a oficiar funerales por los difuntos. Se encuentran incómodos con un budismo de funerales. No están de acuerdo con que el médico se ocupe de los vivos y el bonzo de los muertos.
- Querrían ofrecer atención espiritual de acompañamiento y se encuentran con los siguientes obstáculos: el paciente lo que está necesitando es hablar con alguien y los usan para preguntarles por lo que no les dicen los médicos o el personal de enfermería; para algunos la presencia del bonzo es de mal agüero porque la asocian con la muerte; la dirección del hospital, por su parte, teme que se haga proselitismo de una determinada religión.
- Han visitado hospitales en Europa y USA y les ha impresionado el ver cómo se lleva por parte de cristianos

la pastoral en equipo, el *counseling* y la atención de los capellanes y religiosas a los pacientes en forma de acompañamiento humano y espiritual.

Este monje llega a la conclusión de que se debe empezar a tratar el tema de la enfermedad y la muerte cuando la gente está sana y se pone a organizar cursillos en su templo.

## Epílogo

Ahora, para concluir, una alusión a un tema de bioética: los trasplantes de órganos. Cuando se tiene como telón de fondo la mentalidad oriental que acabo de exponer no es de extrañar que surjan dificultades y reacciones de rechazo en el tema de los trasplantes. Así ha ocurrido en Japón, donde el debate hasta aprobarse la ley de trasplantes se prolongó más de una década.

Ha sido una postura exagerada y no soy yo quien la defienda. Pero reconozco al mismo tiempo que donde Oriente se pasó por carta de menos, quizás nosotros nos pasamos por carta de más. No querríamos caer ni en la mentalidad de piezas de recambio ni en la separación exagerada de cuerpo y espíritu.

Como en el juego de las siete y media, ante el dilema de «o te pasas o no llegas», habrá que buscar el equilibrio. Para ello, un mutuo intercambio de Oriente y Occidente y un mutuo corregirse ayudará a evitar las respectivas exageraciones. Si nuestra Bioética lo hace así estará a tono con lo que piden hoy los signos de los tiempos que invitan a buscar la comunión y alianza de culturas para evitar el choque de civilizaciones.

---

# UNA REFLEXIÓN SOBRE LA BIOÉTICA AL COMENZAR EL SIGLO\*

---

Juan de Dios Vial Correa

## RESUMEN

Esta nota presenta una reflexión sobre los límites de la razón instrumental como criterio de decisión ética, en particular en el campo de la bioética.

## ABSTRACT

This note presents a reflection on the limits of instrumental reason as a criterion of ethical decision, in particular in the field of Bioethics.

No se ha dado en la historia una época como la nuestra en la que se hayan manifestado tantas y tan contrapuestas maneras de mirar al hombre, al mundo y a la vida. La extrema pluralidad puede aun verse acentuada por el hecho de que, por los medios de comunicación y la informática, nos acercamos al punto ayer inimaginable de convivir en tiempo real con hombres de todos los continentes y de todos los estratos y rincones de la sociedad. Esto es algo muy distinto de la condición milenaria de la humanidad, y llega a constituir una amenaza, por lo que tenemos tendencia a relegarlo al olvido, sintiendo que está cuestionada la unidad del género humano. Pero a la larga no lo podemos ignorar. A cada momento afloran grupos humanos que nos parecen radi-

calmente extraños. Experimentamos el contacto de ideologías y prácticas de vida que orientan a grupos pequeños y grandes en direcciones que no parecen tener nada de común con las nuestras. De cuando en cuando, experimentamos el rechazo violento de sectas que niegan lo más humano del hombre; hay formas de arte que reclaman un modo de participación que linda en el culto o en la orgía: enfrentamos la realidad de los que buscan al «espíritu que siempre niega» y se hunden en la adoración de Satán. Más aún, la humanidad se ve confrontada de improviso a formas de recíproco rechazo entre razas, naciones y culturas, que por su radicalidad dejan al mundo sorprendido. Cuando se creía que las profundas divisiones ideológicas estaban empezando a atenuarse, viene el atentado a las Torres Gemelas y los herederos de civilizaciones milenarias se afrontan en el estilo del más bárbaro rechazo recíproco.

---

\* Tomado de la revista *Medicina y Ética*. Vol. XVI, Nº 1, enero-marzo, México, D.F. . 2005.



No se trata sólo de «extranjeros morales» que pudieran buscar al menos un terreno de consenso o de concordancia práctica que les permitiera convivir. Por supuesto que tales «extranjeros morales» existen, y demandan nuestra atención para diseñar condiciones razonables de convivencia. Pero más allá de ellos se agita ese océano de terribles disensiones. Desde allí suenan las voces de los que no quieren convivir. Puede ser que ante esta realidad que parece insuperable, tratemos nosotros de concentrarnos sobre aquella parte de nuestro mundo contemporáneo en la cual podemos encontrar terrenos de acuerdo. Pero no podemos olvidar por completo el conjunto, por mucho que nos parezca imposible abordarlo, y «*a fortiori*» sanarlo. Somos como hombres de la antigüedad que habitan en una ciudad cuyas leyes rigen sus vidas y las iluminan con la razón, pero que está construida junto al mar cargado de peligros y caminos de amenazas. La paradoja es que ese mar está formado por otros hombres y mujeres cuya condición y destino no deben sernos ajenos. Más aún, nos sentimos requeridos por ellos.

El rechazo va dirigido contra la forma cultural que busca alcanzar predominio en los países de raíces cristianas y regidos por la racionalidad. Una conducta humana cualquiera debe ser justificada de manera que contenga validez universal. Y por lo mismo, la valoración de esa conducta tiene que estar ensamblada en un conjunto cuyas normas sean aceptables.

Sin embargo, el sentido de la razón ha experimentado en nuestra cultura un cambio notable. El siglo XX fue el tiempo de espectaculares triunfos de la tecnología que se transforma en la más clara justifica-

ción de la ciencia. Y la razón adquiere entonces una nítida connotación instrumental. La realidad es despojada de su contenido ontológico y vista como un intrincado entrecruzamiento de fines y medios. La verificación técnica o experimental pasa a ser el único criterio válido de verdad, y el mundo pierde hasta los últimos matices de finalismo en su constitución.

Sin embargo, la racionalidad ética no tiene acceso a la comprobación experimental. Ella recurre entonces a una evaluación casi cuantitativa de la utilidad de los actos, y la somete al juicio de los agentes morales buscando el consenso. Peter Singer ha expresado su parecer de que el camino del utilitarismo es el camino más simple para iluminar las decisiones, y que por eso el hombre recurre espontáneamente a él.

El camino de la ética utilitaria, que es estrechamente paralelo a la evaluación científica de la realidad, ha invadido todos los campos de la ética contemporánea. Ésta ha transformado la exigencia de racionalidad en una exigencia de racionalidad estrictamente instrumental: preferir lo que produce un máximo de beneficio. Y el procedimiento normal para apreciar la racionalidad de un acto es el de la evaluación objetiva y colectiva que busca procurar un consenso.

Ocurre, no obstante, que en la Bioética no es posible recurrir a la opinión o al consejo de todos los interesados, ni siquiera de los más directamente involucrados. En la eventualidad del aborto no puede consultarse al feto, ni en la de la eutanasia al enfermo inconsciente. Los problemas bioéticos le ponen pues un límite a la moral del consenso, y ese límite está dado por

la ontología. Frente a la pregunta de qué hacer con un organismo humano, se yergue en cada caso la contra pregunta de qué es un organismo humano. Y la respuesta sólo puede estar fundada en una racionalidad no instrumental.

En los problemas más importantes de la bioética naufraga la ética instrumental contemporánea, incluso en cierta forma el conjunto de la ética racional de nuestro tiempo. La tan importante noción de «velo de la justicia» de Rawls no puede tampoco cubrir a retos y enfermos inconscientes terminales. De este modo, la ética racional en la civilización contemporánea queda truncada porque su racionalidad carece de una base ontológica. Por supuesto que esa afirmación no augura días fáciles para quienes intentan construir una ética que no puede sujetarse a consensos ampliamente difundidos en la sociedad contemporánea.

En un mundo modelado por la ciencia-tecnología, todo lo que existe es «*a priori*» intercambiable, conmensurable. Como hacia ver Heidegger, lo propio del materialismo no es que todo sea materia, sino que todo es material, que todo está dispuesto a la elaboración, o sea, al cambio y a la sustitución. Si todo es conmensurable, quiere decir que todo es medible, y que hay una sola forma de acreditar la verdad sobre las cosas, y es que ellas se hagan modificables y elaborables de acuerdo con ella. El método experimental con sus tortuosas derivaciones y ramificaciones, ha invadido todo el campo del conocimiento, y como consecuencia, este ha pasado a constituirse en una de las etapas de la acción. Conocemos lo que modificamos, lo que hacemos y los hombres de hoy se han olvidado tranquilamente de la angustiada

lucha que se libró en el ánimo del Doctor Fausto, cuando buscaba el «principio», y desechó sucesivamente la palabra y el sentido, para quedarse con que al principio lo que era, era el acto, la acción (In Bern Anfang war die Tat...). Pero así como la ética utilitarista encuentra su tropiezo en la Bioética, porque no existe un modo válido de asignar a cada hombre un valor que sea conmensurable con el resto de la realidad, así también la concepción materialista se estrella en el carácter irreductible de la experiencia de lo humano.

La experiencia humana se da en lo cualitativo. El color, el olor, el sabor, eran tipos de experiencia que surgían reiterativamente en los debates sobre la nueva ciencia en el siglo XVI. Pero la apasionada argumentación de Galileo, por ejemplo en «IL Saggiatore», y la fina disección de Descartes en el Discurso del Método, sustituyeron los «*qualia*» por los «*quanta*», y sobre la base de la cuantificación y medición de la realidad, inauguraron una nueva manera de aproximarse a las cosas. Cuando Newton introduce la masa, en los «*Principia*», es para definirla como la medida de la cantidad de materia. Y Linneo edifica una notable clasificación de todas las plantas, atendiendo sólo a su «figura», al número, tamaño y disposición de sus órganos, en suma a los rasgos que, son susceptibles de cuantificación. A la hora de hacer ciencia, el gran naturalista prescinde de aquello que en las flores y en los frutos atrae al hombre común: colores, olores, sabores. En cierto modo llega a ser propio de la ciencia el disolver la experiencia en lo cuantitativo, para devolverla sustituida por una explicación. El éxito de este camino está a la vista. Pero con la experiencia del hombre es distinto. Todas las explicaciones no podrían devolver la autoconciencia, la li-



bertad en el actuar, el inmenso abismo de la intimidad del *otro*, su dignidad. La reducción cuantitativa de la experiencia se asemeja mucho a la negación del objeto.

El camino hacia el ser del hombre solía iniciarse mirando el ser de las cosas. Creo que ese camino sigue siendo válido. Pero no se puede ignorar que parece estar bloqueado por la ciencia-tecnología. En cuanto ésta entra en escena, transforma la realidad en objeto material, en instrumento, y al hacerlo en este caso, priva a la realidad de su más importante característica, la de ser un sujeto. En el último siglo se hizo aparente que el hombre es el camino hacia el ser de las cosas. Pero para que esa idea se haga fructífera, hay que dejar de considerar al hombre como un objeto más entre los objetos, y tomar conciencia de lo absolutamente peculiar de la experiencia de lo humano.

Es claro que eso supone una opción distinta de la reducción de toda la realidad a su puro aspecto material. Las cosas materiales, sujetas a la constante posibilidad de sustitución unas por otras, no admiten el concepto de lo único, lo insustituible. Y cada hombre se aparece a sí mismo como eso, lo insustituible. Y la relación determinante en su existencia no es con ninguna cosa ni conjunto de cosas sino con otro, relación especial porque se tiene con otra intimidad impenetrable. La postura primordial frente a otro hombre es de respeto, porque se le reconoce una condición

única entre todos los entes que se puedan encontrar, que es su dignidad. Así, la mirada sobre el ser humano descubre en él una forma de ser que es diferente de la de todos los demás entes. Esa condición no le es adventicia, sino que es su mismo modo de existir, y es lo que se llama comúnmente la persona. Todo ser humano es persona, y la persona misma tiene una prioridad sobre los productos de su actividad, incluidas entre éstos las ciencias y la tecnología. Una antropología personalista es todo lo contrario de la forma que es tan común hoy en día de mirar a la persona como un haz o conjunto de cualidades y manifestaciones. No se trata aquí de precedencia temporal sino de precedencia en el orden del ser. La persona es anterior y superior a todas sus manifestaciones.

Varias de las grandes y acuciantes cuestiones de la Bioética no son cuestiones abiertas a evaluación por medio de la comparación. No son tampoco cuestiones basadas en principios racionales. Ellas dependen del juicio sobre el ser de las cosas. La verdadera innovación que espera la Bioética para dejar de ser una sirvienta de la técnica, es su fundamentación en la persona y sus caracteres esenciales. Parece que el punto en que esto se alcance está lejano. Pero una Bioética personalista es un camino de aproximación hacia el reconocimiento de la persona humana, y este reconocimiento parece un paso ineludible si se ha de evitar la disgregación de la convivencia humana.

---

# IMPPLICACIONES BIOÉTICAS DE LOS ORGANISMOS TRANSGÉNICOS\*

---

Fernando Anaya-Velázquez

## RESUMEN

Con el desarrollo de las ciencias biológicas el ser humano ha obtenido nuevas variedades de animales y plantas a partir de las especies silvestres. Cuando las técnicas de ingeniería genética se aplicaron a estos organismos se obtuvieron éxitos que se tradujeron en decenas de animales y de plantas con modificaciones genéticas, ahora hereditarias. Del análisis bioético de los organismos modificados genéticamente y de su utilización surgen varias preguntas: 1) el derecho del consumidor a ser informado en términos que pueda entender acerca de la naturaleza de los cambios genéticos realizados en los alimentos, 2) el derecho del consumidor a decidir libremente si quiere consumir o no estos alimentos y 3) los derechos morales y científicos de los investigadores y de las industrias agroalimenticias para demostrar lo inocuo de estos animales y plantas transgénicos para el ser humano, el medio ambiente y la biodiversidad.

## ABSTRACT

Through the development of biological science, humankind was able to obtain new varieties of animals and plants in a process beginning with the wild species. When genetic engineering techniques were applied to these organisms, several dozens of transgenic organisms were obtained including plants and animals with specific inheritable changes, which are now transgenic foods. From the bioethical analysis of genetically modified organisms the article argues in favor of the right of the consumer to be informed in terms he or she can understand on the nature of genetic changes induced in foods, as well as in favor of the right of consumers to choose between standard or modified food. Finally, the article also argues in favor of the moral and scientific duties of scientists and food industries to demonstrate that genetically modified foods are not dangerous to human beings or noxious to the environment or biota.

## Introducción

La vida en sentido biológico es la posibilidad de que la materia interactúe con la energía. De esta combinación se derivan organizaciones macromoleculares que realizan diversas funciones, tales como, la nutrición, el metabolismo, la reproducción

y la mutación. La célula es la unidad mínima en la cual se presentan todos estos procesos, por lo que en la división celular ocurre la transmisión de las características a las células hijas, siendo esto una propiedad esencial de los seres vivos.

Por otra parte, la biología se ocupa también de entender los mecanismos asociados a la vida y a la muerte, fenómenos que son de amplio alcance y complejidad y que

---

\* Tomado de la *Revista Portuguesa de Filosofia*, N° 59, Braga, Portugal, 2003.



apenas empiezan a ser entendidos por la ciencia. Todos los seres vivos conocidos se derivan de otros en igual condición. Por su parte, la muerte celular es un fenómeno que ocurre en éstos.

Cómo ocurre la vida y la muerte, se puede describir de manera general por medio de una red muy compleja de reacciones químicas y cambios celulares, pero definir qué es la vida, está más allá de la metodología biológica. En la actualidad, no existe una sola definición de la vida<sup>1</sup>. En ocasiones se ha dicho que definir la vida es asunto de los filósofos, mientras que éstos dicen que es asunto de los biólogos.

Por otra parte, definir qué es la muerte rebasa también a la ciencia moderna. De manera particular, se ha señalado que es difícil definir qué es la muerte celular, por lo que esta pregunta parece más filosófica que fisiológica; se ha comentado que si no sabemos que mata realmente a una célula, entonces no podremos entender por completo el proceso que lleva a la misma<sup>2</sup>.

En el pasado, los seres humanos dedicados a conocer la naturaleza, también se interesaron por los aspectos generales y profundos del conocimiento y su relación con otros ya establecidos. Cuando se desarrolló el método científico, que exige un método racional para conocer las cosas, fundado en la observación y la experimentación, la filosofía fue separada de la ciencia formal. Sin embargo, en la actualidad nos estamos acercando de nuevo a situa-

ciones límite en las cuales será necesario abordar los aspectos de la ciencia con una base filosófica.

El estudio de los seres vivos incluye todas las estructuras, funciones y regulaciones de éstos. Un aspecto muy importante de la vida es la posibilidad de cambiarla a través de la mutación, la cual ha ocurrido de manera espontánea durante muchos siglos. La biología moderna ha desarrollado estrategias experimentales que permiten transformar a los seres vivos a corto plazo.

La biología actual es un área de desarrollo tan importante como el crecimiento de la tecnología electrónica. La humanidad está recibiendo el aporte de estas ciencias de manera tan rápida que es posible advertir que el análisis de tales datos, más allá de la ciencia misma y la tecnología no se realiza adecuadamente. Es decir, hay pocos estudios para analizar las consecuencias de los descubrimientos y sus aplicaciones.

Por su parte, la especialización en estas áreas ha sido notable debido a la expansión de los temas del trabajo científico. Asimismo, la cantidad de información es tan grande que se han creado nuevas revistas científicas en las que se publican estos hallazgos, algunas de las cuales se dedican a un solo tópico, que agrupa a una gran cantidad de especialistas.

Sin embargo, el número de investigadores en el campo de la biología, dedicados al análisis del impacto de estos conocimientos en la calidad de vida de las personas es muy escaso. Aunque la biología se ha propuesto como una de las ciencias más importantes para el presente siglo, la anterior afirmación se basa en la cantidad de datos y opciones tecnológicas, biotecnológicas

1 Margulis, I y Sagan, D. *What is life?* University of California Press, Berkeley, 2000.

2 Schwartz, L.M y Osborne, B.A «Programmed cell death, apoptosis and killer genes». En: *Immunology Today*, 14: 582-590, 1993.

y biomédicas que surgen y no en el número de las que pueden contribuir para tener una vida más digna y de calidad humana.

Es tanta la prisa para aportar nuevos conocimientos en algunos campos de la biología, que se permite la publicación de experimentos que no son reproducibles, o que no cumplen con todos los criterios científicos y éticos para ser publicados. Entre los ejemplos más recientes está la clonación de la oveja llamada Dolly<sup>3</sup> y, la reciente clonación, con supuestos fines terapéuticos, de embriones humanos<sup>4</sup>.

De lo anterior, se observa que la ciencia, en particular la biología, se enfrenta cada vez más con la posibilidad de hacer más cosas, pero sin medir las consecuencias de las aportaciones realizadas. Es decir, se tiene la capacidad de hacer, modificar, cambiar a los seres vivos, pero se incrementa poco la conciencia de que también es necesario analizar qué cosas se pueden hacer y cuáles se deben hacer.

Por lo tanto, la reflexión ética ha surgido como una herramienta muy útil para el análisis de la ciencia y su deber ser. En la actualidad, en muchos países, los científicos están realizando por convencimiento propio, o por la obligación de cumplir con normas éticas o legales un trabajo más consciente.

Los principios fundamentales de la bioética, como son los de autonomía, be-

neficencia, no maleficencia y el de justicia, son considerados constantemente cuando se realiza el análisis bioético de los avances científicos y tecnológicos<sup>5</sup>. La conducta del hombre que se deriva de estos avances y sus consecuencias son materia de análisis por los comités de ética de los centros de investigación alrededor del mundo.

En campos diferentes a los relacionados con seres humanos, tales como el uso de los animales de experimentación; el análisis bioético ha conducido a la propuesta de normas morales y reglamentos de tipo legal que regulen su uso con el objeto de que este sea siempre humanitario, es decir, con el propósito de evitar en los animales el sufrimiento derivado de la manipulación experimental en los laboratorios científicos<sup>6</sup>.

Uno de los campos en que hay mucho debate científico, ético y legal ha sido en el de los organismos transgénicos. En la actualidad, el uso que se da a los animales y las plantas en la investigación científica es diverso. Han ocurrido numerosos avances en la biología de todos los seres vivos y se tiene un mejor conocimiento de la estructura, composición, función y regulación de éstos, por lo que el desarrollo de animales<sup>7</sup> y plantas transgénicos<sup>8</sup> ha sido la

- 3 Wilmut, I., Schnieke, A.E., McWhir, J., Kind, A.J. y Campbell, K.H.S., «Viable offspring derived from fetal and adult mammalian cells». En: *Nature* 385:810-813, 1997.
- 4 Cibelli, J.B., Kiessling, A.A., Cunniff, K., Richards, C., Lanza, R.P. y West, M.D. «Somatic cell nuclear transfer in humans: Pronuclear and early embryonic development». En: *e-biomed: The Journal of Regenerative Medicine* 2:25-31, 2001.

- 5 AA.W., *Bioética: Temas y perspectivas*. Organización Panamericana de la Salud. Washington, D.C., 1990.
- 6 Anaya Velázquez, F. y Garay Sevilla, M.E., «Investigación en animales de laboratorio». En: *Bioética en la Investigación Biomédica*. Hernández Arriaga, J.L. (Ed.). *El Manual Moderno*, México, 1999.
- 7 Vázquez Lara, M.E. «Animales transgénicos». En: *Ciencia y Desarrollo*, julio-agosto 2001. pp 53-57.
- 8 Nieto-Jacobo, M.F., Guevara-García, A. y Herrera-Estrella, L., «Plantas transgénicas». En: *Investigación y Ciencia*, enero 1999. pp 70-80.



consecuencia de la manipulación del material hereditario de estos organismos por medio de las técnicas de la ingeniería genética.

El desarrollo de la biología molecular es de gran valor para aumentar nuestros conocimientos acerca de los animales y las plantas. Los datos hasta ahora acumulados han permitido plantear y realizar modificaciones moleculares en estos organismos por medio de las técnicas de la ingeniería genética.

Sin embargo, el análisis de las repercusiones éticas y legales de los descubrimientos y desarrollos tecnológicos con plantas y animales, utilizando la ingeniería genética, no se ha realizado con anterioridad, más bien son consecuencia de la reacción de la sociedad a la aplicación de tales conocimientos convertidos, por ejemplo, en alimentos de uso diario.

En el caso de las leyes y reglamentos ambientales relacionados con estos organismos, poco se ha legislado sobre la responsabilidad de los científicos, productores y comercializadores de los organismos modificados genéticamente, producto en parte de un análisis ético insuficiente.

### Los animales transgénicos

El hombre desde los tiempos iniciales de la civilización, ha hecho uso de los animales, ya sea como animales de ayuda en los trabajos diarios, para la guerra y para la obtención de alimentos y vestido. El número de especies que los distintos grupos humanos lograron domesticar es notable y ha dependido del sitio de origen de las poblaciones y de los animales, aunque algunas especies, ya en su forma doméstica,

han logrado distribuirse por todo el planeta.

La forma en que los animales fueron escogidos se basó en un principio, en la selección y cruce de los mejores ejemplares, teniendo en cuenta sus características biológicas, de comportamiento, los ciclos de reproducción, su utilidad potencial y la posibilidad de obtener distintas variedades o razas. Este método, sin lugar a dudas, ha sido útil aunque lento en su desarrollo.

En las últimas décadas del siglo XX se inició un enfoque alternativo para lograr mejores razas de animales, aplicando las técnicas de la reproducción asistida. Más adelante al tener la posibilidad de manipular la información genética, por medio de las técnicas del ADN recombinante y la clonación de las especies, apareció un enfoque más rápido pero con problemas de tipo ético. La aplicación de la ingeniería genética para la modificación de varias especies de animales útiles para el consumo humano o para otros usos biomédicos se inició insertando genes adicionales tanto en los animales seleccionados como en los animales clonados. Los avances han sido tan notables, que después de trabajar con ratones y conejos, los científicos modificaron genéticamente a vacas, ovejas, cerdos y otras especies. En octubre de 2000, se inició la modificación genética de animales cercanos biológicamente al hombre, y se logró por primera vez el nacimiento del mono transgénico<sup>9</sup>, denominado ANDI, un primate no humano, lo que abre la posibilidad de lograr procedimientos semejantes aplicables al hombre, esto tendría de manera evidente muchos cuestionamientos éticos.

9 Citado en: Lemonick, M.D. «Monkey business». En: *Time*, 22 de enero de 2001. pp. 34-36.

Sin embargo, la reflexión ética aplicada a los procedimientos, aun en los seres humanos, ha permitido a los científicos, apoyados en comités de bioética, proponer que esto no sea aplicado a los seres humanos, teniendo en cuenta dos razones fundamentales: los procedimientos no son reproducibles ni seguros todavía, dado que el número de animales necesarios para lograr el éxito es muy grande (la eficiencia de los procedimientos se aproxima a un rango entre el 2 y el 5%), y la posibilidad de producir animales con alteraciones morfológicas y fisiológicas es muy grande.

De la misma manera, los comités de bioética han recomendado que dados estos riesgos, no se aprueben protocolos aplicables a los seres humanos. Igualmente han recomendado la prohibición de la manipulación genética de las células germinales y los embriones humanos ya que tal modificación provocaría cambios hereditarios definitivos, cambiando así el patrimonio genético de la humanidad.

En relación con una de las aplicaciones de la ingeniería genética, que es la producción de animales transgénicos, tal aplicación científica se ha derivado principalmente en la producción de alimentos de origen animal modificados genéticamente, los cuales pueden ser definidos como aquellos que han sido transformados a través de la tecnología del ADN recombinante. En el caso de los animales para el consumo humano la idea es modificarlos de tal manera, que la calidad de su carne sea homogénea, que tenga menos grasa, etc.

En muchas ocasiones, la ingeniería genética involucra la inserción de material genético extraño dentro del ADN del ani-

mal, entendiéndose que el ADN puede ser de otra especie o de la misma. Sin embargo, ya es posible insertar genes sintéticos. En el futuro puede ser que los animales modificados genéticamente tengan secuencias de ADN que antes no existían en tales especies.

El argumento de la necesidad de obtener alimentos de origen animal a bajo costo no parece satisfacer un análisis bioético riguroso en relación a los animales transgénicos. Dichos animales, aunque útiles no representan al germoplasma fundamental sujeto a la evolución natural en los últimos cientos de millones de años. El hombre debe estar seguro, por un lado, de preservar los animales silvestres, y por el otro, las razas mejoradas en los últimos miles de años. Igualmente, parece necesario realizar análisis científicos de mediano plazo para apoyar la hipótesis que los animales modificados genéticamente no presentan alteraciones funcionales que los pongan en riesgo o en sufrimiento.

### Las plantas transgénicas

Una de las fuentes de alimentación más importantes para el ser humano, la constituyen las plantas, las cuales han estado siempre en la mesa del hombre y son uno de los pilares iniciales para la agricultura como forma de expresión de la civilización. Desde el principio de la actividad recolectora, se observaron las cualidades alimenticias, tóxicas y medicinales de las plantas.

Las primeras culturas aprendieron a cultivar y propagar las plantas a voluntad, dependiendo del riego o de las siembras



apoyadas en la temporada de lluvia. En todos los casos y de manera empírica, el hombre aprendió a seleccionar las plantas que eran más adecuadas como alimento, forraje o fuente de fibra para hacer telas y vestidos.

Por largo tiempo, los métodos de obtención de mejores plantas se basaron en el fitomejoramiento, por cruces entre individuos de la misma especie o de especies emparentadas. Estos métodos llevaban mucho tiempo para seleccionar híbridos en numerosas tandas de cruzamientos y laboriosas pruebas de campo, para la obtención de una generación portadora de la característica deseada y así reconocerla como una nueva variedad.

Sin embargo, aunque esta mejora tradicional ha sido muy útil, los métodos utilizados llegaron a tener desventajas ya que las variedades producidas dependen mucho de los abonos agroquímicos para su óptimo desarrollo. En la actualidad, la fitomejora basada en la ingeniería genética, con el propósito de obtener cosechas de plantas transgénicas, que superen en calidad a las conseguidas por los métodos tradicionales, está produciendo nuevas variedades resistentes a metales pesados, insectos, virus, etc. y con una mejor apariencia y mayor vida en el mercado.

La ingeniería genética puede permitir la obtención de plantas portadoras de un sólo gen heterólogo o ajeno, todavía no es posible predecir si los métodos pueden funcionar en todas las plantas de manera similar. Hasta hace algunos años, pocos científicos de plantas pensaron en la posibilidad de que éstas fueran muy distintas entre sí. En la actualidad, se sabe que existen ciertas diferencias bioquímicas que

impiden hacer generalizaciones. En este sentido, las manipulaciones genéticas en una planta podrían no funcionar en otra. De hecho, se está pasando de una modificación genética utilizando vectores bacterianos y genes heterólogos a una modificación con genes de otras plantas.

Las plantas transgénicas son hoy una posibilidad real para transformar en forma definitiva la agricultura tradicional por una ciencia de las plantas aplicada a la nutrición, la biomedicina y la biotecnología, con usos muy diversos de sus productos. La posibilidad de obtener trigo, maíz, arroz y otras plantas con propiedades mejores que las variedades silvestres y también con ventajas sobre las variedades seleccionadas en el transcurso de miles de años, representa un aporte importante para el hombre y para su calidad de vida.

Estos aportes no son ajenos a los intereses comerciales de las empresas que los desarrollan, como tampoco a los problemas que se podrían presentar en el plano de la salud sino se demuestra su inocuidad; tampoco la humanidad está exenta de inducir cambios en el medio ambiente y la biodiversidad. Cabe recordar que las plantas transgénicas aunque están modificadas por lo regular solo en un gen, las implicaciones de su uso deben ser analizadas, porque son plantas que no estaban antes en la naturaleza.

### **Estado actual e implicaciones bioéticas**

En la actualidad, hablar de organismos modificados genéticamente u organismos transgénicos, es algo común. La prensa publica mucha información a veces correc-

ta y en ocasiones distorsionada, de dichos animales o plantas, alterados en su genoma, los cuales poseen ahora características biológicas distintas comparadas con las existentes en los organismos originales, no modificados, pero manteniendo sus propiedades biológicas fundamentales.

La biología en el campo de la biotecnología animal y vegetal ya no es la misma. Se tienen más de 50 plantas modificadas y más de una docena de animales alterados en sus genes, todo con la intención de proporcionar al hombre mejores alimentos o con potencial uso biomédico, pero, ¿lo son? ¿Por qué hay un rechazo en algunos países a estos organismos modificados? ¿Cuáles son los aspectos bioéticos involucrados en este desarrollo científico?

La bioética, al analizar la conducta del hombre a la luz de los valores humanos, derivada de los avances científicos y tecnológicos, encuentra en los organismos transgénicos, un campo de investigación muy amplio por las implicaciones económicas y sociales de los descubrimientos y sus aplicaciones.

En todos estos aspectos, las preocupaciones de tipo ético se centran en dos puntos, en el caso de animales y plantas transgénicos utilizados como alimento, aquellas que son substantivos, relacionados con los individuos o grupos para la producción y consumo de estos productos; y aquellas que son derivadas de los procedimientos, que se asocian con las reglas sociales, para seleccionar los alimentos en un momento dado<sup>10</sup>.

Las razones de los consumidores para decidir o no el consumo de animales transgénicos son aquellas relacionadas con la aceptabilidad de tales alimentos. La primera, es la libertad individual para decidir lo que se consume por decisión libre de conciencia, y la otra, es por la influencia de sus creencias religiosas. Existen otros aspectos que pueden influir como son la seguridad y la no toxicidad. La carencia de confianza del consumidor en la ciencia y la tecnología podría ser muy importante en su criterio.

Los alimentos transgénicos de origen animal retan el principio de soberanía del consumidor, el cual debería ser siempre respetado. Es de esperar que en un futuro cercano los avances biotecnológicos en este campo consideren los intereses del consumidor, al tiempo que se analicen los aspectos bioéticos involucrados.

Asimismo, en el caso de las plantas transgénicas, en algunos de los países en desarrollo, ya se tiene la experiencia de contar con ellas, desarrolladas en los mejores centros de investigación y tecnología, por investigadores muy capaces científicamente pero con poco interés en los asuntos bioéticos relacionados con las consecuencias de sus descubrimientos.

En este momento, la bioética se encuentra con los organismos transgénicos y se presenta la necesidad de explicar con claridad a la ciudadanía, los pros y contras de estos organismos modificados genéticamente. Derivado de lo anterior, las consideraciones bioéticas relacionadas con este tema son las siguientes:

- Los derechos del consumidor de organismos transgénicos. Aplicando el

10 Thompson, P.B., «Food biotechnology's challenge to cultural integrity and individual consent». En: *Hastings Center Report*, Julio-Agosto 1997. pp. 34-38.



principio de autonomía se advierte que el consumidor tiene el derecho de ser informado con palabras sencillas de la naturaleza de los organismos transgénicos. Además, se ve la necesidad de respetar la decisión de cada persona de consumir o no estos productos modificados genéticamente. Este derecho se fundamenta en el respeto de la persona y su capacidad de elegir. Por lo anterior, se comprende por qué en la mayoría de los países, las legislaciones propuestas o en vigor enfatizan como una obligación de los fabricantes de alimentos que contienen organismos transgénicos, el anunciar con claridad en las etiquetas de los productos, los ingredientes modificados genéticamente que contienen. Si esta información es de utilidad objetiva o no para el consumidor, es un aspecto menos relevante que su derecho de ser informado y de ser respetado.

- Obligación científica de probar la inocuidad de los organismos transgénicos. Dado que otro de los principios de la bioética es el de beneficencia, no maleficencia, es clara la obligación profesional de los investigadores y de las industrias de alimentos, el probar con bases científicas que los organismos transgénicos no producen daño en los consumidores. Es necesario, diseñar protocolos experimentales orientados a obtener evidencias reproducibles que indiquen que los animales y plantas alterados genéticamente, no producen cambios indeseables, no inducen alergias ni producen ninguna patología en las personas que los consumen. Asimismo, se debe demostrar que no existen daños al medio ambiente ni a la biodiversidad. Aunque a

la fecha no hay reportes científicos que indiquen algún daño producido por los organismos transgénicos, es una obligación moral de los científicos e industriales realizar este esfuerzo adicional y así mostrar que su intención es aportar cosas útiles para la humanidad y no sólo nuevos artículos importantes desde el punto de vista económico.

## Conclusiones

En el mundo, el desarrollo de animales y plantas transgénicas ha provocado una amplia polémica. Existen grupos de activistas y ecologistas que argumentan la posible contaminación genética del ambiente y, también se ha comentado, que tales organismos, en el caso de los vegetales, podrían llegar a desplazar a las especies y variedades silvestres. Por otro lado, existen grupos de científicos, tecnólogos y empresas interesadas que defienden a ultranza los nuevos organismos transgénicos, los cuales mencionan que la ingeniería genética, a diferencia de los lentos métodos tradicionales de selección y cruzamiento entre las especies, logra resultados mejores con mayor rapidez, con más precisión y con menor riesgo. En ocasiones es lamentable esta diferencia de opinión, que ha llevado a la confrontación directa traducida en ataques a los centros de investigación y a la destrucción de los productos modificados genéticamente. En otros casos, las opiniones vertidas a los medios de comunicación han desorientado al consumidor final y a los legisladores. Por tal razón, en varios países existen vetos al uso de productos genéticamente modificados y en otros, se han comenzado a vender con libertad y no se ha comunicado en forma apropiada a la opinión pública.

Para finalizar, un aspecto muy importante es que los protocolos de investigación en los países en desarrollo también sean aprobados, como ocurre en los países desarrollados, por los comités de ética correspondientes, a fin de regular de manera científica y de acuerdo con la sociedad los alcances de los proyectos tendientes a producir organismos modificados genéticamente. De la misma manera, en las modificaciones a las leyes ambientales estatales y sus actualizaciones sería deseable que se incluyan los aspectos bioéticos analizados con anterioridad y relacionados con los organismos transgénicos.

El futuro del hombre se construye todos los días. La ciencia está contribuyendo a su realización. Sin embargo, esto no es suficiente. Se requiere la reflexión bioética y las recomendaciones dadas por un análisis adecuado del problema que plantea al hombre cada uno de los nuevos desarrollos derivados de la investigación científica y tecnológica. Así, la ética como una de las formas de la filosofía aplicada, está sirviendo, al funcionar como conciencia de la ciencia, para establecer las bases de un argumento que justifique el progreso científico en el marco del progreso moral de la humanidad.

«La bioética, al analizar la conducta del hombre a la luz de los valores humanos, derivada de los avances científicos y tecnológicos, encuentra en los organismos transgénicos, un campo de investigación muy amplio por las implicaciones económicas y sociales de los descubrimientos y sus aplicaciones». **FERNANDO ANAYA-VELÁZQUEZ**



---

# EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD DE HANS JONAS\*

---

José Eduardo de Siqueira

## RESUMEN

Este trabajo es una reflexión sobre la principal obra del filósofo alemán contemporáneo, Hans Jonas. Muestra la trayectoria intelectual de Jonas hasta llegar al rescate de la ética de la responsabilidad, que Max Weber sugiere en sus obras de comienzos del siglo XX. El principio de la responsabilidad de Jonas es una evaluación muy crítica de la ciencia moderna y de su “brazo armado”, la tecnología. El filósofo muestra la necesidad que el ser humano tiene de actuar con cautela y humildad frente al enorme poder transformador de la tecnociencia.

## ABSTRACT

This paper is a reflection on the main work of the german philosopher Hans Jonas. It shows the intellectual aim of Jonas do rescue the ethics of responsibility, suggested in the works of Max Weber at the beginning of the twenty century. Jonas' principle of responsibility is an extremely critical analysis of modern science and its principal arm, technology. The philosopher expounds the need of all humans to act with moderation and humility in face of the excessive power of technoscience to transform the inherent nature of man and the planet.

## El principio de responsabilidad de Hans Jonas

“El desafío de la futura bioética es que, más que nunca, poseemos conocimiento científico y capacidad tecnológica, sin embargo no tenemos la mínima noción de cómo utilizarlos, siendo que la crisis de nuestra era es la de haber adquirido un poder inesperado que debemos usarlo en medio del caos de un mundo postradical, postcristiano y post-moderno”.

H.T. Engelhardt

Hans Jonas nació en 1903 en Mönchengladback, Alemania. De origen judío, recibió una formación humanística a través

de la atenta lectura de los profetas hebreos. Su intensa vida intelectual fue relatada por él mismo en una conferencia dada en octubre de 1986 en la Universidad de Heidelberg, cuando se cumplieron 600 años de su fundación. Señala tres momentos claves en su formación filosófica. El primero comienza en 1921 cuando, recién graduado, asiste a las clases de un maestro hasta entonces poco conocido, Martin Heidegger, en la universidad de Freiburg. Según Jonas, él fue durante mucho tiempo su mentor intelectual. Cuando Heidegger se traslada a la universidad de Marburg, Jonas lo acompaña. Allí conoce a Rudolf Bultmann, bajo cuya orientación elabora una tesis sobre la gnosis en el cristianismo primitivo, presentada en 1931. Como resultado de ese

---

\* Tomado de la revista *Electrónica de Bioética* N° 2, Argentina, 2006.

Nota: resumen del original hecho por el autor.

trabajo inicial, en 1934 publica el célebre “Gnosis und spätantiker Geist”, considerado por él mismo como el primer gran momento de su trayectoria como filósofo. Ese mismo año Jonas se ve obligado a abandonar Alemania, debido a la ascensión del nazismo al poder. El segundo gran momento en la vida intelectual de Jonas ocurre en 1966, con la publicación de “Phenomenon of Life, Toward a Philosophical Biology”, obra en la que establece los parámetros para una filosofía de la biología. Abre un nuevo camino de reflexión sobre la precariedad de la vida y muestra el gran alcance filosófico de ese abordaje de la biología, pues vuelve a colocar la vida en una posición privilegiada y lejos de los extremos del idealismo irreal y del limitado materialismo. Presenta el equívoco de aislar al hombre de la naturaleza, imaginándolo desvinculado de las otras formas de vida. En el epílogo de la obra plantea una idea general de su proyecto, cuando escribe que “con la continuidad de la mente con el organismo, del organismo con la naturaleza, la ética se vuelve parte de la filosofía de la naturaleza (...) Solamente una ética fundada en la amplitud del ser puede tener significado». No es difícil reconocer la relación de esa etapa con el tercer y último momento de su vida intelectual. La búsqueda de una nueva ética desde las bases, una ética de la responsabilidad, se vuelve la meta de Jonas. En 1979 publica “Das Prinzip Verantwortung-Versuch einer Ethic für die Technologische Zivilisation” traducido al inglés sólo en 1984. Desde la juventud fue partidario del sionismo y al salir de Alemania va a Israel, donde se integra a una brigada judaica de autodefensa y permanece como oficial de artillería hasta 1949. En la Segunda Guerra Mundial se alista en el ejército britá-

nico que lucha contra el nazismo. De esa época es la siguiente declaración: “Cinco años como soldado del ejército británico en la guerra contra Hitler (...) Alejado de los libros y de todo lo que hace parte de la investigación (...) Es que estaba comprometido algo más esencial. El estado apocalíptico de las cosas, la caída amenazadora del mundo (...) la proximidad de la muerte (...) todo eso fue terreno suficiente para propiciar una nueva reflexión sobre los fundamentos de nuestro ser y para volver a ver los principios por los cuales se guían nuestros pensamientos sobre aquellos. Es así que, volviendo a mis orígenes, fui lanzado de nuevo a la misión básica del filósofo y de su acción neta, que es pensar”.

Fue entonces la proximidad con la realidad de la muerte lo que le hizo aumentar la preocupación por la vida y esa fue la meta que persiguió con gran determinación. Con ello llegó a desafiar la línea dominante, la filosofía del idealismo de la conciencia en la cual se había formado, al constatar que era la herencia del dualismo cartesiano y que mucho de la filosofía moderna se había estancado en la dicotomía mente-cuerpo. Era necesario volver a pensar la ética.

### La nueva ética propuesta por Jonas

Hans Jonas señala como marco inicial del abuso del dominio del hombre sobre la naturaleza, causando su destrucción, el choque provocado por las bombas de Hiroshima y Nagasaki. En una entrevista publicada en el número 171 de la revista *Esprit*, del mes de mayo de 1991, dice textualmente: “Ello puso en marcha el



pensamiento hacia un nuevo tipo de cuestionamiento, que maduró debido al peligro que representa para nosotros mismos nuestro poder, el poder del hombre sobre la naturaleza”. Sin embargo, más que la conciencia de un brusco apocalipsis, él tuvo el sentimiento de un posible apocalipsis gradual, resultante del creciente peligro presentado por los riesgos del progreso técnico global y su utilización inadecuada. Hasta ese entonces, el alcance de las prescripciones éticas estaba restringido al ámbito de la relación con el prójimo en el momento presente. Era una ética antropocéntrica y dirigida a la contemporaneidad. La moderna intervención tecnológica cambió drásticamente esa plácida realidad al poner la naturaleza al servicio del hombre con la posibilidad de ser alterada radicalmente. De ese modo, el hombre pasó a tener una relación de responsabilidad con la naturaleza, puesto que la misma se encuentra bajo su poder. Además de la intervención en la naturaleza extrahumana, es grave la manipulación del patrimonio genético del ser humano, que podrá introducir alteraciones duraderas de consecuencias futuras imprevisibles. Concluye diciendo que es preciso una nueva propuesta ética, que contemple no sólo la persona humana, sino la naturaleza también. Ese nuevo poder de la acción humana impone modificaciones en la propia naturaleza de la ética.

Todas las éticas tradicionales obedecían a premisas que se interrelacionaban mutuamente y que son las siguientes:

- La condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, permanecía fundamentalmente inmutable para siempre.
- Basándose en ese presupuesto, se podía determinar con claridad y sin dificultad el bien humano.
- El alcance de la acción humana y de su consecuente responsabilidad estaba perfectamente delimitado.

Todo bien o mal que su capacidad inventiva pudiera proporcionar, se encontraba siempre dentro de los límites de la acción del ser humano, sin afectar la naturaleza de las cosas extrahumanas. La naturaleza no era objeto de responsabilidad humana, pues cuidaba de sí misma. La ética tenía que ver con el aquí y ahora. A cambio de los antiguos imperativos éticos, entre los cuales el imperativo kantiano constituye el parámetro ejemplar: “Actúa de tal modo que el principio de tu acción se transforme en una ley universal” Jonas propone un nuevo imperativo: “Actúa de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica”, o expresándolo de modo negativo: “No pongas en peligro la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra”.

La tremenda vulnerabilidad de la naturaleza sometida a la intervención tecnológica del hombre, muestra una situación inusitada, pues nada menos que toda la biósfera del planeta está expuesta a posibles alteraciones, lo cual hace imprescindible considerar que, no sólo debe anhelarse el bien común, sino también el de toda la naturaleza extrahumana.

Otras posibles intervenciones en la naturaleza del ser humano revelan las proporciones del desafío para el pensamiento ético, con respecto a la condición humana propiamente dicha. Jonas plantea una serie de interrogantes críticos. Con respecto a

la prolongación de la vida humana se pregunta: ¿Hasta qué punto esto es deseable? Sobre el control de la conducta humana: ¿Debemos inducir sentimientos de felicidad o placer en la vida de las personas a través de estímulos químicos? En relación a la manipulación genética, donde el hombre toma en sus manos su propia evolución: ¿Estaremos capacitados para el papel de creadores? ¿Quiénes serán los escultores de la nueva imagen del hombre? ¿Según qué criterios y con base en qué modelos? ¿El hombre tendrá el derecho de cambiar el patrimonio genético del propio hombre? Y advierte: “Ante un potencial casi escatológico de nuestra tecnología, la ignorancia sobre las últimas consecuencias será, por sí sola, razón suficiente para una moderación responsable (...) Hay otro aspecto digno de mencionarse, los no nacidos carecen de poder (...) ¿Qué fuerza debe representar el futuro en el presente?”

Delante de un poder tan extraordinario de transformaciones estamos desprovistos de reglas que ordenen las acciones humanas. Ese enorme desajuste sólo podrá repararse, de acuerdo con Jonas, mediante la formulación de una nueva ética.

### **El imperativo tecnológico y las dimensiones de la responsabilidad**

Al formular su imperativo de responsabilidad, Jonas está pensando no tanto en el peligro de la pura y simple destrucción física de la humanidad, sino en su muerte esencial, aquella que adviene de la desconstrucción y la aleatoria reconstrucción tecnológica del hombre y del medio ambiente.

Hay una interacción entre la investigación y el poder. Esa nueva ciencia lleva a un conocimiento anónimo, que ya no es hecho para obedecer la verdadera función del saber durante toda la historia de la humanidad, la de ser incorporada a las conciencias en la búsqueda meditada y ponderada de la calidad de vida humana.

El nuevo saber es depositado en los bancos de datos y empleado de acuerdo a los medios disponibles y según las decisiones de los que sustentan el poder. Existe un verdadero asombro cognitivo, no sólo entre los ciudadanos, sino también entre los científicos, ellos mismos ultraspecializados y sin el dominio de todo el saber producido.

La investigación, por otro lado, es manejada por instituciones tecnoburocráticas. La tecnociencia va produciendo conocimientos que, sin ser objeto de reflexión crítica, se transforman en reglas impuestas a la sociedad, la cual obediente a esa máquina ciega del saber, se proyecta tambaleante a lo largo de un oscuro túnel. En una famosa conferencia sobre la crisis de la ciencia europea, Husserl ya había identificado un agujero negro en el objetivismo científico. Era la ausencia de la conciencia de sí mismo. A partir del momento en que, de un lado, ocurrió el divorcio de la subjetividad humana, reservada a la filosofía, y la objetividad del saber que es propio de la ciencia, el conocimiento científico desarrolló las tecnologías más refinadas para conocer todos los objetivos posibles, pero quedó totalmente ajeno a la subjetividad humana. Se volvió ciego a la marcha de la propia ciencia, pues la ciencia no puede conocerse, no puede autoanalizarse, con los métodos que dispone hoy en día. Es lo que Morin denomina “ignorancia de la ecología



de la acción”; o sea, toda acción humana, a partir del momento que tiene inicio, escapa de las manos del iniciante y entran en juego las múltiples interacciones propias de la sociedad, que la desvían de su objetivo y a veces le dan un destino opuesto al buscado al principio.

Para que haya responsabilidad, es preciso que exista un sujeto consciente. Lo que ocurre es que el imperativo tecnológico elimina la conciencia, elimina al sujeto, elimina la libertad en provecho de un determinismo. La superespecialización de las ciencias mutila y distorsiona la noción de hombre.

En varios países latinoamericanos, por ejemplo, la economía oficial, menosprecia la noción de ciudadanía cuando elabora planes macroestructurales orientándose de acuerdo a criterios propuestos por los sectores financieros de los países centrales. La idea de hombre fue desintegrada. Las subespecialidades de la biología descartan la idea de vida humana integral, dejando en su lugar la concepción de moléculas, de genes, del DNA... La idea del hombre total no se contempla más en esa ciencia navegante de lo minúsculo. Ese divorcio entre los avances científicos y la reflexión ética hizo que Jonas propusiera nuevas dimensiones para la responsabilidad, pues “la técnica moderna ha introducido acciones de magnitudes tan diferentes, con objetivos y consecuencias tan imprevisibles, que los marcos de la ética anterior ya no pueden contenerlos”.

Las conquistas de la ciencia se expresan por la tecnología. La experiencia de la guerra, las investigaciones espaciales y los grandes laboratorios industriales ponen en evidencia que el desarrollo técnico depen-

de de la ciencia, y el progreso de la ciencia depende de la técnica. La ciencia crea nuevos modelos tecnológicos y la técnica crea nuevas líneas de objetivos científicos. La frontera es tan tenue que no se puede identificar dónde está el espíritu de la ciencia y la acción de la tecnología. Ciencia y tecnología, alma y cuerpo son el nuevo imperativo que comanda los pasos de las investigaciones básicas, ya sea de la biología, física, neurología, genética, en fin de aquellos que consideramos los tan necesarios avances del conocimiento. Básica o aplicada, la investigación es siempre tecnocientífica, y por la simple observación de lo que sucede en un laboratorio, no es posible distinguir si son procedimientos aplicados o no. Siempre y en todo lugar, el aparato tecnológico está presente y tiene un peso decisivo.

La técnica se convierte en la esencia del poder y pasa a ser la manifestación natural de las verdades contenidas en la ciencia. Si la ciencia teórica podía considerarse como pura e inocente, la tecnociencia, al ser intervencionista y modificadora, no lo es. La praxis siempre debe ser objeto de una reflexión ética. Es por eso que las cuestiones éticas se colocan hoy en el plano de las investigaciones llamadas básicas, pues el proyecto de saber lleva de manera inevitable al hacer y al poder. En un contexto contemporáneo la pregunta kantiana ¿Qué puedo hacer? debe contener otra: ¿Qué puedo hacer y qué puedo fabricar? El cuestionamiento ético, por lo tanto, ocurre en todos los instantes de la producción del conocimiento científico.

La pregunta que Jonas formula es: “¿Qué podría satisfacer más en la búsqueda consciente de la verdad?” Recuerda las palabras de Oppenheimer que, después de años

de trabajo en un laboratorio en busca de la fisión nuclear y al observar su aplicación en Hiroshima habría señalado que en aquel momento el científico puro tomó conocimiento del pecado. Desde entonces la paz de conciencia de los científicos quedó estremecida en todos los campos de investigación. Siempre estaba presente la duda: ¿Qué puedo hacer? Cuando hoy algunos científicos preocupados con sus quehaceres dicen enojados: “Estamos perdiendo tiempo con esas reflexiones filosóficas que no conducen a nada y nos impiden que nos inclinemos sobre nuestros microscopios”, reciben la siguiente respuesta de Gadamer: “No es verdad. Las ideas generales son vitales; la necesidad que hay de integrar nuestro saber es mucho más universal que la universalidad de las ciencias” Ojalá Popper tenga razón cuando afirma que “la historia de las ciencias, como la de todas las ideas humanas, es una historia de sueños irresponsables, de caprichos y de errores. Sin embargo, la ciencia es una de las raras actividades humanas, tal vez la única, en la cual los errores son señalados sistemáticamente y, con el tiempo, constantemente corregidos”. Frente a tal afirmación, se impone indagar sobre cómo considerar entonces, las víctimas fatales de la tecnociencia. ¿Qué decir, por ejemplo, de las víctimas de Hiroshima y Nagasaki? Por tanto, hoy no se concibe una ciencia cuyos fundamentos no sean una sólida conciencia ética del investigador, en especial teniendo en cuenta que él ya no suele ocupar el puesto de mando, sino que está al servicio de los que poseen el poder y no suelen cultivar preocupaciones de esa naturaleza. Es preciso considerar que la ciencia no tiene por misión providencial salvar la humanidad, no obstante posee poderes ambivalentes sobre el desarrollo futuro de la humanidad.

Es indiscutible que hubo un avance extraordinario cuando la ciencia, en el siglo XVII se desvinculó de la religión y del Estado, creando desde entonces su propio imperativo: “conocer por conocer” sin respetar límites y gozando de total libertad. Hoy vivimos un momento de autocrítica. En las palabras de un pensador francés contemporáneo, para quien la guerra es un hecho demasiado complejo para que la dejemos sólo en manos de los generales, diríamos que la tecnociencia es demasiado poderosa para que la dejemos exclusivamente en manos de los científicos. Munford, en “Técnica y civilización” considera que hay que tener en cuenta el error que cometemos al subestimar nuestra capacidad de integrar tecnología y sociedad. Según el autor mencionado los nuevos inventos y tecnologías no son acompañados de una reflexión filosófica, porque se cree que es innecesario introducir juicios de valor entre máquinas y pensamientos. En resumen, es de imaginar que los males que afligen a la sociedad humana puedan tener siempre una solución proporcionada por la ciencia. Se deduce la creencia que con la ciencia se puede prescindir de los valores, lo que entonces pasa a ser, paradójicamente, el nuevo sistema de valores. La sociedad ha olvidado considerar que la técnica es autónoma con relación a la moral, a la cual no sólo no le debe atención, sino que no soporta ningún tipo de juicio moral. La técnica es por completo ajena a un juicio de esa naturaleza y evoluciona según una norma totalmente casual. El hombre no puede erigir su destino basado en un ciego orden de gran poder de transformación y desvinculado de valores éticos. En consecuencia, se hace imperiosa una nueva filosofía de la ciencia, lo que significa un cambio de paradigma. La cultura griega disponía de un saber de gran



alcance pero que no llevaba a ningún poder significativo de transformación. Al contrario, el saber moderno, de fuerte predominio técnico se hace acompañar de un extraordinario poder de transformación, careciendo sin embargo, de una reflexión ética que ejerza moderación sobre el imperial poder de la tecnociencia.

Los científicos, siendo humanos, no siempre admiten sus errores y limitaciones, lo que hace que la adaptación de un nuevo paradigma sea un proceso de progresiva conversión que no implica la fuerza, sino el convencimiento lento y gradual. La ciencia tiene el compromiso primordial de una comprensión cada vez más detallada y refinada de la naturaleza. Es menester reconocer que los paradigmas raramente poseen todos los elementos convincentes de los antecedentes, los cuales con no muy poca frecuencia prevalecen durante siglos, aunque contengan el germen de respuestas más adecuadas para los problemas que apuntan hacia el futuro. Así es el imperativo de Jonas, que aún no cumplió veinte años y se ofrece para sustituir el imperativo kantiano que ya conmemoró los doscientos.

Conservando todavía la perspectiva de considerar la responsabilidad de las acciones humanas, resulta innecesaria la afirmación de que el hombre, y sólo él en el reino animal, es capaz de cambiar el curso de la historia de la vida con sus intervenciones. En una ruta que se bifurca, es el caminante quien tiene la opción de elegir. Los rumbos son diferentes, así como el destino final. Un camino puede terminar en un precipicio, mientras el otro en fuentes de aguas puras. Así parece ocurrir con la tecnología moderna que nos va presentando bifurcaciones cada vez más numerosas. Es justo en esos puntos de bifurcación

que se impone la cuestión de la elección que, casi siempre, presenta contornos apropiados a través de una decisión ética. Delante de las bifurcaciones que se presentan, cualquier cosa que hagamos, cualquiera que sean los criterios utilizados para nuestra opción, tenemos la percepción que el producto final obtenido depende exclusivamente de nuestra decisión.

La responsabilidad del ser humano consigo mismo es indisociable de la que debe tenerse en relación a todos los demás. Se trata de una solidaridad que lo conecta a todos los hombres y a la naturaleza que lo rodea. Por tanto, resulta innegable que la deducción final de esa reflexión busque atender también lo universal. Concluimos con Jonas, que el ser humano requiere contestar con su propio ser a una noción más amplia y radical de la responsabilidad que es la referente a la naturaleza humana y extrahumana, ya que la tecnología moderna permite acciones transformadoras en un espectro que va desde el genoma humano hasta el plan cósmico.

La antigua idea de naturaleza se ajustaba al inalcanzable orden natural que señalaba los contornos de las normas éticas. Hoy trabajamos con una concepción totalmente distinta de la naturaleza. El curso de la naturaleza no depende más de una ley superior, que reserva al ser humano la condición de espectador. Muy al contrario, es él hoy el agente de las transformaciones y tiene a su merced, toda la existencia, y en ella interviene cuando se le ocurra. La idea de naturaleza debe, por lo tanto, entenderse como propiedad, dominio del hombre. Tal vez, ni siquiera el mismo Bacon hubiera podido concebir un poder tan extraordinario, un dominio tan absoluto de la naturaleza. Ante esa realidad, es imposible no

interponer a la actitud científica, exigencias de una nueva responsabilidad ética.

Lo que caracteriza el imperativo de Jonas es su orientación hacia el futuro, más exactamente hacia un futuro que ultrapase el horizonte cerrado, en el interior del cual el agente transformador pueda reparar daños causados por él, o sufrir la condena de los eventuales delitos que él haya perpetrado. Según Paul Ricoeur, el vínculo entre la responsabilidad y el peligro para la humanidad, impone que al concepto de responsabilidad se adicione un aspecto que lo distinga en definitiva de la imputabilidad. Se considera responsable, se siente afectivamente responsable aquel a quien le es confiada la guarda de algo percedero. ¿Y qué hay más percedero que la marcha de la vida hacia la muerte por la inconsecuente intervención del hombre? Así se comprende mejor la idea de vida que se presenta en la formulación del imperativo de Jonas. Ante la posibilidad escatológica de que la muerte sustituya a la vida, se comprende por qué el lejano futuro es el lugar de un temor específico, para el cual Jonas introduce la figura de la “heurística del temor”. Un temor cuyos objetivos son los posibles peligros que amenazan la humanidad en el plano de su permanencia, de su supervivencia. Son emblemáticos los peligros que afectan el ecosistema, dentro del cual se desarrollan las actividades humanas, o los que resultan de la manipulación biológica aplicada a la reproducción humana, o a la identidad genética de la especie humana, o todavía a la intervención química o quirúrgica sobre el comportamiento del hombre. En suma, debido a la técnica, el hombre se volvió peligroso para el hombre, en la medida que pone en peligro los grandes equilibrios cósmicos y biológicos que cons-

tituyen los cimientos vitales de la humanidad.

La amenaza que el hombre hace pesar sobre el hombre toma, de algún modo, el lugar de las amenazas a las cuales los otros seres vivos ya están sometidos debido a las acciones humanas. A la vulnerabilidad de la vida, el hombre de la era tecnológica añade un factor desintegrador suplementario, que es el de su propia obra. La vida en el planeta tuvo sus reglamentos durante mucho tiempo, pues la naturaleza se constituía en un cerco intransponible para la actuación humana. Sin embargo, la acción del hombre, al dejar de ser regida por fines naturales, se transforma en el centro de un desequilibrio específico. Por su dimensión cósmica, por sus efectos acumulativos e irreversibles, las técnicas introducen distorsiones tan definitivas, que crean una dimensión de peligro sin precedentes en la historia de la vida. La preservación de la vida siempre tuvo un costo, pero con el hombre moderno ese valor, ese precio que debe pagar, puede ser el de la destrucción total. En proporción al aumento del grado de peligro del hombre crece en importancia su responsabilidad como tutor de todas las formas de vida.

Umberto Eco presenta una apreciación que viene al caso sobre las preocupaciones del hombre moderno con la responsabilidad, expresándose de la siguiente manera: “El progreso material del mundo agudizó mi sensibilidad moral, amplió mi responsabilidad, aumentó mis posibilidades, dramatizó mi impotencia. Al hacerme más difícil ser moral, me hace más responsable que mis antepasados y más consciente, esto hace que sea más inmoral que ellos y mi moralidad consiste precisamente en la conciencia de mi incapacidad”.



El principio de responsabilidad pide que se preserve la condición de existencia de la humanidad, muestra la vulnerabilidad que la acción humana suscita a partir del momento en que él se presenta ante la fragilidad natural de la vida. El interés del hombre debe identificarse con el de otros miembros vivos de la naturaleza, pues ella es nuestra morada común. Nuestra obligación se hace mucho mayor en función de nuestro poder de transformación y la conciencia que tenemos de todos los eventuales daños oriundos de nuestras acciones, como bien observó Eco. La manutención de la naturaleza es la condición de sobrevivencia del hombre y es en el ámbito de ese destino solidario que Jonas habla de *dignidad propia de la naturaleza*. Preservar la naturaleza significa preservar al ser humano. No se puede decir que el hombre es sin que se diga que la naturaleza también es. Así, por supuesto, el sí a la naturaleza se volvió una obligación del ser humano. Lo que el imperativo de Jonas establece, en efecto, no es sólo que existan hombres después de nosotros, sino que sean hombres de acuerdo con la idea vigente de humanidad y que habiten este planeta con todo el medio ambiente preservado.

Otro aspecto que merece atención es el lado subjetivo de la responsabilidad, o sea, de qué manera el promotor de la acción asume su intervención, sea en un momento pasado o en acciones futuras. En el caso de las acciones pasadas que culminaron en perjuicios, el sentimiento de responsabilidad se encuentra muy estrechamente relacionado con la sensación de remordimiento. Es el sentimiento de lo irremediable, pues se trata del sufrimiento moral que sobreviene de la impotencia para revocar los efectos de una catástrofe generada por una acción preterita. Un ejemplo paradigmático de esa si-

tuación lo encontramos en la apreciación de Oppenheimer sobre los efectos devastadores de la bomba atómica que nació de la búsqueda inicial pura e imparcial del conocimiento de la fisión nuclear. Los daños observables que se presentan para la reflexión del agente intelectual de la transformación mobilizan en él sentimientos de angustia y sufrimiento. La prescripción ética no se impone como coerción, sino como una fuerte exhortación dirigida a la libertad del agente de transformación. Y justo una exhortación singular es que la responsabilidad ética se convierte en sentimientos. Es en ese campo del comportamiento que Jonas pretende legislar. Es en ese momento cuando la existencia se vuelve vulnerable y asiste a su esencia puesta en juego. Reflexionemos, por ejemplo, sobre la responsabilidad ética relativa al otro, al ser humano presente, real y objeto de acciones transformadoras de la ciencia. El otro, en la calidad de ser humano, guarda en su existencia una exigencia radical de respeto pues detenta un mandato de vida que, por sí solo, habla con elocuencia de la necesidad de manutención de su integridad. Es inimaginable, por ejemplo, el “Proyecto Genoma Humano” sin la presencia de la reflexión ética como principio, medio y fin de todas sus posibles intervenciones.

Lo mismo puede decirse de las acciones sobre la naturaleza extrahumana. Es elemental el conocimiento de las repercusiones sobre la salud humana, producidas por el deterioro del medio ambiente. Todos, aunque de modo superficial, conocen los posibles cataclismos que ocurrirán como consecuencia del supercalentamiento del planeta, o de la progresiva destrucción de la capa de ozono, o aún, de la incontrolable destrucción de la vegetación de las ya escasas reservas forestales del planeta. En

el momento actual, hay una representación de un futuro que tal vez no se realice, pero que sin embargo, expone su testimonio en el presente como caracterización de una desdicha, como imagen de lo no querido, y sobre todo presentando enfáticamente la necesidad de instituir un nuevo estatuto de responsabilidad de los hombres que tenga por objetivo la manutención de la vida humana y extrahumana. Así se comprende la tesis de Jonas, como una ética orientada hacia el futuro.

Por lo tanto, la responsabilidad en la ética es la articulación entre dos realidades, una subjetiva y otra objetiva. Es forjada por esa fusión entre el sujeto y la acción. Al mismo tiempo, hay también un aspecto de descubrimiento que se revela en la acción propiamente dicha y sus consecuencias. El orden ético está presente, no como realidad visible sino como una apelación sensata que pide calma, prudencia y equilibrio. A este nuevo orden Jonas le da el nombre de "Principio de Responsabilidad".

## Bibliografía

- Bernstein, R. J. *Rethinking Responsibility*. Hasting Center report. (Special Issue). Vol. 25, n.7, p. 13-20. New York, 1995.
- Eco, U. *De la responsabilidad moral como producto tecnológico: Diario mínimo*. Barcelona: Península, 1973.
- Greisch, J. *De la gnose au Principe Responsabilité* (Un entretien avec Hans Jonas) *Esprit*, 171; p.5-21, Mai., 1991.
- Jonas, H. *The Phenomen of life: Toward a Philosophical Biology*. New York: Harper and Row, 1966.
- Jonas, H. *El Principio de Responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder, 1995.
- Moles, A. A. *Asciências do impreciso*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- Morin, E. *El Método: la naturaleza de la naturaleza*. 3ª ed., Madrid: Cátedra, 1993.
- Morin, E. *El Método: la vida de la vida*. Madrid: Cátedra, 1983.
- Munford, L. *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza, 1992.
- Ricoeur, P. *A região dos filósofos*. San Pablo: Loyola, 1992.

«La tremenda vulnerabilidad de la naturaleza sometida a la intervención tecnológica del hombre, muestra una situación inusitada, pues nada menos que toda la biósfera del planeta está expuesta a posibles alteraciones, lo cual hace imprescindible considerar que, no sólo debe anhelarse el bien común, sino también el de toda la naturaleza extrahumana». JOSÉ EDUARDO DE SIQUEIRA



---

# EL ESTATUTO MORAL DEL EMBRIÓN\*

---

Christian Starck

## RESUMEN

La selección de embriones con propósito de diagnóstico o para la implantación esta incluida en la Ley Fundamental alemana, de 1991, para la protección de embriones. Esto constituye el punto de partida de la discusión del estatus legal y moral del embrión. En el programa genético para el futuro ser humano está establecida la unión completa del óvulo y del espermatozoide. El embrión concebido *in vitro* también debe tener los beneficios de la protección de la dignidad humana. En otras palabras, no debe ser tratado exclusivamente como un objeto para otros propósitos, no debe ser explotado en la investigación o ser rechazado después del diagnóstico de preimplantación. Esta conclusión está de acuerdo con los casos legales descritos en la Constitución y con los tratados internacionales de derechos humanos. La investigación con embriones está permitida en casos muy concretos y excepcionales.

## ABSTRACT

Diagnosis for the purposes of embryo selection prior to implantation, research using embryos and the German embryo Protection Act (1991) constitute the starting-point for a discussion of the legal and moral status of embryos. Since the entire genetic programmed for a future human being is established at the point of completed union of female egg-cell and male sperm-cell, the embryo conceived *in vitro* also benefits from the protection of human dignity. It may therefore not be treated exclusively as an object of another's purposes, in other words, it may not be exploited for research or rejected after pre-implantation diagnosis. This conclusion is in accordance with constitutional case-law and international human rights treaties. Research using embryos is permissible in the case of one narrowly circumscribed exception, which will be more closely defined.

## 1. La medicina reproductiva y protección de embriones

La medicina reproductiva es, desde hace ya algún tiempo, capaz de conseguir la generación de un ser humano fuera del cuerpo femenino en una probeta (*in vitro*), donde se funden el óvulo femenino y el espermatozoide masculino. El embrión así creado será transferido con

posterioridad al útero de la mujer de la cual proviene el óvulo. El fin de esta medida es superar defectos físicos, como por ejemplo, una disfunción de las trompas de Falopio.

La fecundación *in vitro* ha hecho posible controlar el origen y el resultado de la procreación. Con ello se ha abierto un nuevo campo de la medicina, que da la posibilidad del diagnóstico y la selección de los elementos necesarios para la fecundación y tras ésta, el diagnóstico y la selección de los óvulos fecundados bajo

---

\* Tomado de la Revista *Derecho y Genoma Humano* 15/2001, Universidad de Deusto, Bilbao, España.

el microscopio. Así pues, la ministra de investigación alemana, E. Bulmahn, aboga por el diagnóstico preimplantatorio y, en todo caso, el órgano rector del Colegio Oficial Federal de Médicos de Alemania ya ha presentado un proyecto de directrices sobre diagnóstico preimplantatorio<sup>1</sup>.

Un tercer nivel de la medicina reproductiva, con el cual ya se excede de la misma, se alcanza cuando se utilizan óvulos fecundados como medio de investigación con el fin de descubrir enfermedades hereditarias (eugenesia negativa), o incluso, en el futuro, para crear «seres humanos mejores» (eugenesia positiva). En estas investigaciones se utilizan y se consumen embriones. En la denominada clonación terapéutica se transfiere el núcleo de una célula del cuerpo del paciente en tratamiento a un óvulo enucleado que se halla en la metafase de la segunda división celular. De esta forma se pueden obtener tejidos y órganos con las características propias del paciente, de tal manera que no se desencadene ninguna reacción de defensa del organismo. En el caso que durante este proceso se originen células totipotentes que puedan dar lugar a un individuo, la clonación terapéutica acabaría en un consumo de embriones.

La Ley de Protección de Embriones alemana, en vigor desde el 1 de enero de 1991<sup>2</sup>, preve sanciones penales para las conductas que impliquen un uso abusivo de las técnicas reproductivas. Así, entre las actuaciones sancionadas con una pena se encuentran, por ejemplo, la fecundación

artificial de un óvulo para fin distinto del embarazo de aquella mujer de la que proviene dicho óvulo (Art. 1.1.2), la extracción de un embrión del cuerpo de una mujer antes de concluir su anidación en el útero (Art. 1.1.6) o la transmisión artificial de la información genética (clonación) de un ser humano, de una persona muerta, de un feto o de un embrión a otro embrión (Art. 6.1). Como embrión define la ley en su Art. 8 al óvulo humano fecundado, susceptible de desarrollo a partir de la fusión de los núcleos, además de cualquier célula totipotente extraída de un embrión que en caso de concurrencia de las condiciones necesarias sea susceptible de desarrollarse hasta convertirse en un individuo.

La Ley de Protección de Embriones, con su catálogo de penas, se basa en la clara valoración que un embrión que es generado *in vitro* no puede destinarse a la investigación o ser utilizado para otros fines, ni ser seleccionado y rechazado debido a un factor hereditario negativo, sino que debe tener la oportunidad de llegar a ser un ser humano, según corresponde a su *telos* natural<sup>3</sup>.

La recién promulgada decisión del Parlamento británico de permitir la generación de embriones clónicos para la obtención de células madre hasta el decimocuarto día tras la fecundación del óvulo, ha generado en Alemania una discusión sobre si modificar la Ley de Protección de Embriones, de tal forma que se puedan investigar,

1 Reproducido en *Zeitschrift für Lebensrecht*, 2000, pp. 25 y ss.

2 Publicada el 13 de diciembre de 1990, *Bundesgesetzblatt I*, p. 2747.

3 Véase a este respecto, Keller, Günter, Kaiser, *Kommentar zum Embryonenschutzgesetz*, 1992, § 1 marginal 4; Rainer Beckmann, «Zur Strafbarkeit der Präimplantationsdiagnostik nach dem Embryonenschutzgesetz», en *Zeitschrift für Lebensrecht*, 2000, pp. 12 y ss, con referencias bibliográficas.



y utilizar con posterioridad, nuevas posibilidades terapéuticas, y que no se impida el progreso de la investigación biomédica. Estas exigencias en favor de una modificación se fundamentan, entre otras razones, en que el aborto, es decir la destrucción de los embriones en los primeros tres meses de existencia, es socialmente aceptada y, por ello, no hay razón alguna para que los embriones no puedan ser utilizados para investigar nuevas posibilidades terapéuticas que beneficien a personas con enfermedades graves, y con ello, al fin y al cabo, a toda la humanidad. Para el diagnóstico preimplantatorio y la posibilidad de selección de embriones se emplea el argumento de que con estos métodos se podría poner fin a los abortos embriopáticos.

¿En virtud de qué principios se puede juzgar si puede desbloquearse la utilización de embriones para la investigación y el diagnóstico preimplantatorio?

## 2. El estatuto moral del embrión

El jurista piensa aquí en primer lugar en el Derecho Constitucional, tal y como es interpretado por el Tribunal Constitucional y la doctrina dominante, lo cual es igualmente válido, por ejemplo, en España, Portugal, Grecia y Suiza. Pero en vista de la internacionalidad de la investigación médica y de los métodos terapéuticos son también de interés los juicios filosóficos del estatuto moral del embrión y el Derecho Internacional.

### 2.1 La dignidad y la protección de la vida en la Ley Fundamental

El Art. 1 de la Ley Fundamental comienza con la frase «la dignidad del ser huma-

no es inviolable». Con ello no se constata nada. Más bien se trata de una garantía constitucional que se expresa al principio de la Constitución con un énfasis especial en forma de principio general para el orden jurídico en su conjunto. La plasmación normativa de la referencia a la dignidad humana resulta de forma categórica del apartado 2 del Art. 1, cuando señala que todo poder del Estado esta obligado a «respetar y proteger» la dignidad humana (en el mismo sentido también los Art. 2.1 de la Constitución griega y 7 de la Constitución suiza; de forma similar el Art. 10 de la Constitución española y el 1 de la Constitución portuguesa).

El Tribunal Constitucional alemán ha decidido en sus dos sentencias sobre el aborto de 1975 y 1993, que la vida del ser humano no nacido queda también bajo la protección de la garantía de la dignidad humana<sup>4</sup>. La dignidad derivada del hecho de considerar al no nacido como un ser humano fundamenta también el que ostente intereses propios. Puesto que la existencia de vida es el fundamento para la formación y posterior desarrollo de la persona, la garantía de dignidad comprende la protección de la vida, que se garantiza específicamente en los Art. 2.2 de la Ley Fundamental y 10 de la Constitución suiza. El Tribunal Constitucional ha expresado que la vida del no nacido disfruta de la protección derivada de la garantía de dignidad humana al menos desde la anidación. En las sentencias sobre el aborto se trataba de la protección de embriones que se encontraban en el cuerpo femenino, cuya vida adolece de una gran inseguridad antes de la anidación y

4 Sentencias del Tribunal Constitucional alemán, 39.1, 41; 88, 203, 252.

cuya mera existencia es difícil de acreditar antes de ese momento.

Con la fecundación *in vitro* se plantea una cuestión diferente porque desaparecen en gran medida las dificultades mencionadas. La existencia de un individuo humano, en la que se ha centrado el Tribunal Constitucional alemán, en las sentencias sobre el aborto, está ya determinada con la fecundación del óvulo –por medios naturales o *in vitro*–<sup>5</sup>. Con ello empieza un proceso de desarrollo continuo que puede conducir a la organogénesis y a su nacimiento si no se producen interrupciones cualitativas determinantes<sup>6</sup>.

## 2.2 La cuestión filosófica

Esta finalidad natural del óvulo humano fecundado es una realidad previa al derecho que escapa de cualquier tipo de valoración. Por ello participa el embrión por principio de la protección otorgada a la dignidad humana y de la protección de la vida. Quien habla aquí de un razonamiento naturalístico equivocado, porque se deriva del ser al deber ser, debe reconocer que toda fijación de una frontera para el comienzo de la protección de la dignidad a partir del estado de desarrollo correspondiente (anidación, comienzo de la función cerebral, viabilidad, nacimiento, comienzo de la conciencia de sí mismo, capacidad para la percepción psíquica y moral y de los valores, etc.) implica una selección, en la que se optaría

por los seres humanos acabados frente a los embriones humanos, los adultos sobre los niños, los mentalmente sanos sobre los enfermos mentales, es decir, siempre los fuertes sobre los débiles.

El ser humano puede formar su opinión sobre multitud de fenómenos naturales o sociales –uso de la electricidad, centrales nucleares, armas nucleares, homosexualidad, tratamiento de datos personales, etc.– y hacer la oportuna valoración, la cual influirá de una forma u otra sobre el derecho por medio de la legislación. Pero si se trata de la esencia humana, debe renunciarse a tal pretensión. Eso significa que sólo puede ser aceptada la definición más amplia posible de ser humano<sup>7</sup>. Según esto, son portadores de dignidad humana todos los seres vivientes que provienen de gametos humanos, sea cual sea el estado de desarrollo en el que se encuentren, incluidas las criaturas deformes y con enfermedades mentales tales que nunca puedan disponer de capacidad para la percepción psíquica y moral de los valores.

Las diferencias que se basan en el correspondiente estado de desarrollo de la vida humana: no nacido-nacido, enfermo (mental)-sano, edad, etc., son sin duda compatibles con el principio de igual dignidad y de protección de la vida, en tanto que son valoraciones posibles a menos que se viole el derecho a la vida. Estas valoraciones pueden ser absolutamente diferentes en cada uno de los distintos ordenamientos jurídicos.

5 Por esta razón, el Tribunal Federal suizo, BGE 119, I Parte, a) Verfassungsrecht, pp. 460 y 499 y ss, ha declarado constitucional de forma expresa la prohibición de utilizar embriones para la investigación.

6 Van den Daele, Wolfgang, Mensch nach MaB?, 1985, pp. 22 y ss.

7 Vease Mangoldt, Klein, Starck, Das Bonner Grundgesetz, Vol. I, 4a. edición, 1999, Art. 1 marg. 17 y ss.



### 2.3 Dignidad y protección de la vida en el Derecho Internacional

En lo que ahora concierne a los convenios internacionales sobre derechos humanos, debe señalarse que la vida humana del no nacido y, en consecuencia y ante todo, también los embriones generados extracorporalmente, no han sido protegidos expresamente. Pero esta protección ha podido deducirse sin dificultades de los correspondientes textos. El Art. 2 de la Convención Europea para la Protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales del 4 de noviembre de 1950 contiene el derecho de todo ser humano a la vida. El Tribunal Europeo de Derechos Humanos no se ha pronunciado todavía sobre la extensión de este derecho a los embriones, cuestión ésta sobre la cual la desaparecida Comisión Europea de Derechos Humanos había dejado abierta la pregunta de forma expresa en su pronunciamiento sobre el aborto<sup>8</sup>. El Convenio del Consejo de Europa sobre Derechos Humanos y Biomedicina del 4 de abril de 1994, que ha entrado en vigor en 1999 tras la ratificación de 5 estados (entre ellos España y Grecia), y que Alemania aún no ha firmado debido a que la protección no es suficiente<sup>9</sup>, y Portugal y Suiza todavía no han ratificado, prohíbe de forma expresa la producción de embriones humanos con fines de investigación (Art. 18.2) y exige de parte del ordenamiento jurídico una adecuada protección del embrión siempre que se permita la investigación sobre embriones *in vitro* (Art. 18.1). En un Protocolo Adicional del 12 de enero de 1998 se ha prohibido

la clonación de seres humanos. Con ello, el Consejo de Europa ha extendido a los embriones la protección de la vida garantizada en la Convención de Derechos Humanos teniendo en cuenta que en 1950 las técnicas biomédicas aún eran desconocidas.

El preámbulo del Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos del 19 de diciembre de 1966 infiere los derechos garantizados en particular, por lo tanto también el derecho a la vida, de la dignidad inherente a los seres humanos, y en ese sentido toma como referencia la cláusula de dignidad del Preámbulo de la Carta de Naciones Unidas (1945) y de la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948). Como la dignidad inherente a los seres humanos se aplica ya al embrión, todo parece indicar que hay que interpretar el Pacto Internacional a la luz de las actuales posibilidades médicas de tal forma, que también los embriones participen en la protección de la dignidad humana. Por lo tanto, para aclarar la situación debe aspirarse a adoptar convenios similares a los del Consejo de Europa.

### 3. Valoraciones contradictorias en la jurisprudencia

Recientemente se ha intentado llevar al absurdo la protección del embrión en Alemania apelando a la segunda sentencia sobre el aborto del Tribunal Constitucional alemán. El Tribunal decidió en 1975 y confirmó en 1993 que la interrupción del

8 Frowein, Peukert, Europäische Menschenrechtskonvention, 2a, edición, 1996, Art. 3 marg. 3.

9 Véase a este respecto, Ekaterina Illiadou, Forschungsfreiheit und Embryonenschutz, 1999, pp. 218 y ss, y 221 y ss.

embarazo no indicada médicamente debería ser contemplada como antijurídica durante todo el embarazo y, en consecuencia, prohibida<sup>10</sup>. El derecho a la vida del no nacido no puede dejarse en manos, aunque sea por un tiempo limitado, a la decisión libre, no controlada jurídicamente, de un tercero, aunque se trate de la propia madre. Sin embargo, el Tribunal ha admitido que el Estado renuncie en los tres primeros meses de embarazo a una protección penal de la vida del no nacido y centre su atención en un asesoramiento obligatorio a la mujer embarazada para que ésta se interese por la gestación del niño<sup>11</sup>. El Tribunal Constitucional ha fijado con detalle las exigencias mínimas de dicho asesoramiento y las condiciones marco pertenecientes al mismo, es decir, el régimen jurídico de las mujeres embarazadas. Por desgracia estas han sido obviadas por el legislador alemán<sup>12</sup> y aquellas que han sido tomadas en serio por el legislador de Baviera han sido declaradas nulas por la otra Sala del Tribunal Constitucional, que ha apreciado las cuestiones legales correspondientes de falta de competencia con argumentos de nuevo cuño en absoluto convincentes<sup>13</sup>. De

ahí se ha deducido, equivocadamente, que la jurisprudencia del Tribunal Constitucional ha derogado la protección del embrión.

Por lamentable que sea, se ha ido debilitando la protección de la vida del no nacido por parte del legislador y por la última sentencia de la Sala Primera del Tribunal Constitucional, lo que sí permanece es la protección de la dignidad, la cual ha quedado confirmada por el Tribunal Constitucional, y que puede ser puesta de relieve de forma íntegra con respecto a los embriones generados extracorporalmente, en tanto que, en tal caso el problema de la aceptación del embarazo por la mujer embarazada no existe. Entre la sentencia sobre el aborto y la protección legal de los embriones generados extracorporalmente no existe en esencia ninguna contradicción de valoración. Las omisiones de la legislación y las dificultades fácticas para la protección de la vida del no nacido en el claustro materno no son capaces de cuestionar la protección *in vitro* de los óvulos fecundados, los cuales permanecen bajo la protección de la dignidad humana en cuanto embriones humanos dotados de todas las cualidades de un individuo humano.

#### 4. Embriones como objeto de investigación

La generación de embriones humanos con fines de investigación está prohibida tanto por la ley de Protección de Embriones como por el Convenio del Consejo de Europa sobre Derechos Humanos y Biomedicina. Esta prohibición es una consecuencia a la que obliga la protección de la dignidad, la cual se extiende también a los

10 Sentencias del Tribunal Constitucional alemán, 39, 1,44; 88, 203, 255.

11 Sentencia del Tribunal Constitucional alemán, 88, 203, 270 y ss.

12 Cfr. Starck, Christian, «Verfassungsrechtliche Probleme der deutschen Abtreibungsgesetzgebung», en Festschrift für Hartmut Schiedermaier, 2001, pp. 377, 382 y ss.; el mismo, «Problems of New Abortion Legislation in Germany», en Medicina e Morale, Rivista di Bioetica e Deontologica Medica, Año 51, 2001, pp. 461, 468 y ss.

13 Sentencia del Tribunal Constitucional alemán, 98, 265, 312 y ss.; crítico sobre esta cuestión Starck, Christian, «Neues zur Gesetzgebungskompetenz des Bundes kraft Sachzusammenhangs», en Festschrift für Hartmut Maurer, 2001, pp. 281, 289 y ss.



embriónes<sup>14</sup>. La dignidad humana se infringe siempre que el ser humano es tratado por el Estado o por otros seres humanos como un mero objeto que permanece bajo la entera disposición de los fines de otros. Esta fórmula del objeto que utiliza el Tribunal Constitucional en sus decisiones<sup>15</sup>, procede de la tradición filosófica y encuentra expresión en la «Fundamentación de la metafísica de las costumbres» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785) de Immanuel Kant. Ahí se dice: «obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca meramente como un medio»<sup>16</sup>. El concebido y no sólo el nacido, es definido por Kant categóricamente como persona, como un ser dotado de libertad<sup>17</sup>.

La utilización de embriones para la investigación sometería a estos embriones humanos en objetivos de terceros. Esto hay que ponerlo especialmente de relieve cuando se trate de propósitos buenos. Un propósito bueno es, por ejemplo, la investigación de enfermedades hereditarias para poder curarlas con nuevos métodos. Otro buen propósito podría verse en la generación de células madre, de las cuales se desarrollen órganos humanos que puedan

reemplazar a los órganos enfermos. En ambos casos puede reducirse probablemente el sufrimiento humano. Ese hecho parece ser suficiente para nuestros contemporáneos con ideas utilitaristas con el fin de justificar la investigación con empleo de embriones, quizás incluso para impulsarla, porque aumentaría el bienestar humano. Justo con ese tipo de pensamiento utilitarista se permite justificar el diagnóstico preimplantatorio como fundamento para la selección de embriones, hoy para evitar descendencia aquejada de enfermedades hereditarias, mañana quizás para asegurar unos estándares de calidad de los hijos aún por definir.

El profesor Nida Rümelin, Ministro de Cultura en la Cancillería Federal Alemana, ha afirmado en un artículo sobre las razones éticas para el merecimiento de protección del embrión y sobre el concepto de dignidad humana<sup>18</sup> que «la tradición utilitarista de lo social y la kantiana de la autonomía» se unificaron en la ética internacional que se esta perfilando. Para la cuestión del merecimiento de protección del embrión no se percibe desde luego una relación de ese tipo; más bien chocan duramente ambas tradiciones: los utilitaristas pretenden utilizar embriones humanos con fines de investigación para llevar al máximo el bienestar humano; los kantianos prohíben la utilización de embriones para alcanzar objetivos de otros seres humanos. El profesor Nida Rümelin resuelve la incompatibilidad de ambas posiciones para sí mismo, en cierto modo, con una medida milimétrica, cuando escribe: «dotar de la misma igualdad humana a pocos milímetros de membrana celular carente de sensibilidad (embriones en los prime-

14 Así también Lliadou (véase nota 9), p. 133; Grote, Kraus, *Fälle zu den Grundrechten*, 2ª. edición, 2001, pp. 135 y ss. 148 y ss.

15 Sentencias del Tribunal Constitucional alemán, 27, 1, 6; 45, 187, 228; 87, 209, 228.

16 Editorial Vorländer, 1957, p. 52. N. del T. La cita en español ha sido tomada de la obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, Madrid, 1992, p. 63.

17 *Metaphysik der Sitten*, 1797, Editorial Vorländer, 4ª. edición, 1922, p. 95.

18 *Süddeutsche Zeitung*, Num. 28, Febrero 2001.

ros 14 días antes de su anidación en el seno materno) desvalora por comparación un importante concepto moral básico». Ya la elección de las palabras nos llama la atención: el tamaño en milímetro de los embriones, que son denominados como membrana celular; se teme por este autor la desvalorización de un concepto moral básico si se atribuye ya a estas paredes celulares la misma dignidad humana, si bien en el debate que gira alrededor de la investigación con utilización de embriones sólo se trata y puede tratarse de su supervivencia sin daño alguno. En la cita más arriba referida se percibe el utilitarismo pero finalmente camuflado.

Sin embargo, una ponderación utilitaria debería tener en cuenta lo siguiente: el diagnóstico preimplantatorio con la posibilidad de rechazar un embrión para evitar la descendencia aquejada de enfermedades hereditarias les pondría en evidencia a seres humanos enfermos que no son, en realidad, deseados, y cuya existencia podría, e incluso debería, haberse evitado. Además del diagnóstico preimplantatorio para evitar la descendencia aquejada de enfermedades hereditarias destinado al aseguramiento de unos correctos estándares de calidad de los hijos, sólo hay un paso. Asimismo, la inobservancia de tal prohibición da carta de naturaleza para generar un embrión sólo con fines de otros y de utilizarlo como mero objeto. Esto tendría unas dimensiones considerables en relación con los fetos viables y criaturas deformes, así como con enfermos mentales en el caso de ser utilizados como objetos de investigación para alcanzar buenos objetivos para el género humano.

Las prohibiciones legales y de Derecho Internacional de diagnosticar embriones

antes de la decisión sobre su implantación y de generar embriones con fines de investigación o de cura de otros seres humanos, han confirmado las anteriores reflexiones. Sin embargo, no se excluye que se generen legalmente embriones *in vitro* para ser posteriormente transferidos a la mujer de la que precede el óvulo, pero que con posterioridad no pueda realizarse su transferencia porque la mujer ha fallecido o se originan obstáculos médicos para el embarazo planificado, o bien éstos se han reconocido con posterioridad. En mi informe para la 56 Jornada de Juristas Alemanes<sup>19</sup> en 1986 defendí la idea que respecto a estos embriones sobrantes, en el caso de que no pudieran ser transferidos a otra mujer, tendría que ser autorizado su empleo con fines de investigación ya que carecen de cualquier posibilidad de desarrollo y están abocados a la destrucción. Yo los comparé con los fetos expulsados no viables. Más tarde reflexioné porque he visto claro el peligro de manipulación y de abuso. Cuando en los mencionados casos se permitiese la utilización de embriones para la investigación, podría manipularse de tal forma que siempre sobren embriones para fines de investigación. Todo parece indicar que en los años 80 y hasta mediados de los 90 fue habitual en las clínicas fecundar el doble de óvulos de los que eran necesarios para la transferencia al útero materno, para que en caso que no se lograra el embarazo deseado se dispusiera de embriones para un segundo intento. En contra de esto ha tomado precauciones el Art. 1.1.5 de la Ley de Pro-

19 Starck, Christian, «Die künstliche Befruchtung beim Menschen. Zulässigkeit und zivilrechtliche Folgen», Informes A, en 56. *Deutscher Juristentag*, Vol. I, 1986, p. 35 y ss.



tección de Embriones, según el cual se sanciona con pena privativa de libertad de hasta tres años o multa, a «quien emprenda la fecundación de un número superior de óvulos de una mujer al de los óvulos que se le pretenden transferir en un mismo ciclo». Así pues, son sancionadas penalmente las objeciones que yo ya entonces había formulado en mi informe.

Se pone así trabas al abuso. Por lo tanto, en el caso que se llegase a la conclusión que un embrión tras la fecundación por falta de un útero previsto para él, se quede sin ninguna oportunidad de desarrollo, podría plantearse su utilización, teniendo en cuenta los fines y seriedad de la investigación. Por lo demás son válidos los mismos criterios que se emplean para la investigación con cadáveres o para el trasplante de órganos de fallecidos.

«Las diferencias que se basan en el correspondiente estado de desarrollo de la vida humana: no nacido-nacido, enfermo (mental)-sano, edad, etc., son sin duda compatibles con el principio de igual dignidad y de protección de la vida, en tanto que son valoraciones posibles a menos que se viole el derecho a la vida. Estas valoraciones pueden ser absolutamente diferentes en cada uno de los distintos ordenamientos jurídicos». **CHRISTIAN STARCK**

---

# SELECCIÓN DE EMBRIONES Y PRINCIPIOS DE LA BIOÉTICA \*

---

Daniel Soutullo

## RESUMEN

El presente artículo analiza, desde el punto de vista de los principios de la bioética, los problemas de la selección de embriones con el fin de servir como donantes en un futuro trasplante para sus hermanos, gravemente enfermos. Analizados los principios de no maleficencia, beneficencia, autonomía y justicia en relación con la cuestión planteada, el autor defiende la licitud moral de la misma y plantea la necesidad de proceder a una reforma legal que permita dar cabida en el ordenamiento jurídico español a este tipo de selección embrionaria, ya que en la actualidad las leyes en vigor prohíben esta práctica con la finalidad aquí discutida.

## ABSTRACT

This paper analyzes, from the point of view of the principles of Bioethics, the problems of embryonic selection with the purpose of serving as donors of future transplant for their brothers seriously ill. Analyzed the principles of Bioethics of no malice, charity, autonomy and justice in connection with the matter explained, the author defends its moral fairness and he explains the necessity of proceeding to a legal reform which permits to accommodate in the Spanish Legal Code to this kind of embryonic selection, since nowadays laws into effect prohibit this practice with the purpose discussed here.

A medida que se desarrollan las investigaciones en biología celular, genética y embriología y se ponen a punto nuevas técnicas para plasmarlas en aplicaciones biomédicas aparecen también nuevos casos problemáticos en los que se manifiesta cada vez de forma más acuciante la necesidad de avanzar en la reflexión de los problemas morales y jurídicos involucrados. En ocasiones, de la discusión de algunos de estos casos es posible extraer enseñanzas de carácter general que ayuden al establecimiento de nuevos y mejores criterios de actuación.

En este artículo partiremos de una demanda concreta de un número reducido de familias, a partir de la cual intentaremos desarrollar una discusión que, teniendo como telón de fondo los principios que de forma tradicional informan la bioética, nos permita extraer algunas conclusiones que van más allá del caso concreto discutido.

El pasado 6 de mayo apareció una noticia en el diario El País cuyo texto comenzaba así: «El Instituto Valenciano de Infertilidad (IVI) ha elevado al Ministerio de Sanidad la petición de cinco parejas que desean seleccionar la composición genética de sus futuros hijos. Todas tienen ya

---

\* Tomado de *Revista de Derecho y Genoma Humano* Nº 21, julio-diciembre 2004, Universidad de Deusto, Bilbao, España.



un hijo con una grave enfermedad de la sangre, y quieren que el próximo sea compatible para que pueda salvar a su hermano mediante un trasplante de medula»<sup>1</sup>.

¿Debe permitirse la selección de embriones que solicitan estas parejas? Este artículo intentará dar respuesta a la pregunta, desde el punto de vista moral, aunque al final también se hará una breve referencia a la situación desde el punto de vista legal.

Para evaluar los problemas morales involucrados en este caso analizaremos la cuestión concreta que se plantea en relación con los principios de la bioética que, por tradición, se han establecido en los cuatro siguientes: 1) No maleficencia; 2) Beneficencia; 3) Justicia; y 4) Autonomía.

El principio de no maleficencia hace referencia a que en las intervenciones médicas (de investigación, diagnósticas o terapéuticas) no se debe infligir ningún daño o maleficio a las personas objeto de las mismas. Ni siquiera en el caso de que de tales intervenciones se derivaran aplicaciones posteriores de utilidad para la colectividad, estaría justificado causar daño a los pacientes. En este sentido, la utilización de seres humanos como cobayas es contraria al principio de no maleficencia y es inmoral porque, siguiendo el precepto kantiano, ninguna persona puede ser utilizada sólo como medio para conseguir un fin, por legítimo y beneficioso que éste pueda ser. Un ejemplo en particular perverso y dramático de violación del principio de no maleficencia fue el ocurrido en Australia, entre 1945 y 1970, donde cientos de bebés y niños de orfanatos fueron utilizados para probar la efectividad de va-

cunas contra el herpes, la tos ferina y la gripe<sup>2</sup>.

El principio de beneficencia es el reverso del de no maleficencia y se refiere a la necesidad que las intervenciones sobre los pacientes deben perseguir su beneficio y su bienestar, es decir, deben ir encaminadas a la curación de las dolencias que padecen y a aliviar su sufrimiento. Aunque ambos principios están muy relacionados, Beauchamp y Childress consideran que el de no maleficencia es un principio independiente del de beneficencia, ya que el deber de no dañar es más obligatorio e imperativo que el de beneficencia, el cual exige promover el bien del enfermo<sup>3</sup>. Uno de los principales problemas que plantea la aplicación del principio de beneficencia es el riesgo de adoptar una actitud paternalista, cuando este principio se aplica sin el consentimiento del paciente e incluso contra su voluntad.

Por este motivo es necesario tener presente un tercer principio, el de autonomía, es decir, la capacidad de decisión de los pacientes ante los tratamientos a que puedan ser sometidos, dado que se asume que son (deben ser) personas autónomas, dueñas por tanto de sus actos y, en la medida de lo posible, de las decisiones que afectan a su salud y su vida, sin más límite que su propia voluntad y responsabilidad. En la práctica médica, el principio de autonomía se materializa en el consentimiento informado, que los pacientes deben expresar por escrito, una vez que han sido debidamente

1 *El País*, 6 de mayo de 2004, p. 28.

2 *El País*, 11 de junio de 1997.

3 Gafo, Javier. «Historia de una nueva disciplina: la Bioética», en Romeo Casabona, Carlos María (coord.). *Derecho biomédico y bioética*, Granada: Editorial Comares, S. L., 1998, p. 100.

informados del alcance de la intervención a la que se proyecta someterlos, así como de los riesgos y consecuencias previsibles y probables de la misma.

El cuarto principio, el de justicia, está relacionado con la distribución equitativa de los recursos en el ámbito de la asistencia sanitaria, cuando éstos son limitados, sin que se puedan justificar discriminaciones basadas en criterios económicos, sociales, raciales, religiosos, etc.<sup>4</sup> También afectarían al principio de justicia las discriminaciones que pudieran sufrir terceras personas como consecuencia de intervenciones genéticas en el ámbito sanitario, o en otros ámbitos, de las que se pudiesen derivar beneficios para los sujetos objeto de la intervención. Las teorías morales basadas en la igualdad de oportunidades, como la teoría de la justicia de Rawls, dan una gran importancia a la articulación del principio de justicia<sup>5</sup>.

Una buena parte de las controversias prácticas de la bioética se derivan de la importancia relativa dada a cada uno de los cuatro principios citados. En general, en el ámbito anglosajón se le ha dado preponderancia al principio de autonomía sobre el de beneficencia, mientras que en Europa continental (sobre todo en los países latinos) la tendencia ha sido más bien la contraria. No es fácil realizar una jerarquización general de los principios bioéticos, ni tampoco constituye el objetivo del presente artículo, por lo que no nos ocuparemos de esta cuestión aquí. Por el contrario, nuestra discusión se centrará en

la aplicación concreta de los principios esbozados al problema específico de la selección de embriones demandada por las parejas con hijos enfermos.

Antes de pasar a considerar las cuestiones éticas que se plantean, conviene aclarar que de las cinco parejas solicitantes en tres de ellas los hijos presentan una enfermedad hereditaria grave (talasemia o anemia de Falconi, según los casos), mientras que en las otras dos la enfermedad de los niños no es hereditaria sino adquirida. Para la discusión de los aspectos éticos ambos casos no presentan diferencias relevantes y pueden ser discutidos en conjunto. Sin embargo, desde el punto de vista legal convendrá diferenciar ambos supuestos, ya que presentan algunas diferencias que es necesario tener presentes, sobre todo a la hora de especificar las condiciones de aplicabilidad del diagnóstico preimplantatorio.

Comencemos por una pregunta de ámbito general. ¿Es la selección de embriones solicitada, contraria a alguno de los principios de la bioética? La respuesta, desde mi punto de vista, es negativa.

Debe recordarse que la selección de embriones previo diagnóstico preimplantatorio de los mismos, es legal en nuestro país para evitar la transmisión de enfermedades hereditarias graves. Algunas de las parejas solicitantes, aunque no todas como acaba de ser apuntado, entran de lleno en este supuesto. La única novedad, en relación con su demanda, reside en que además de seleccionar a los embriones que no sean portadores de la enfermedad se pueda extender el criterio de selección también a las características de histocompatibilidad con sus hermanos enfermos

4 *Ibid.*, p. 104.

5 Buchanan, Allen; Brock Dan; Daniels, Norman y Wikler, Daniel. *Genética y justicia*, Madrid, Cambridge University Press, 2002.



para posibilitar un futuro trasplante a los mismos. El principio de no maleficencia en relación con los embriones seleccionados no se vería afectado, ya que éstos no sufrirían daño alguno. Como la selección se realiza extrayendo y analizando una célula (blastómero) de cada embrión, estos, en principio, no se ven afectados con este procedimiento.

Hay sectores contrarios que argumentan que es inmoral la selección de embriones porque eso significan su instrumentalización<sup>6</sup>, es decir, su utilización como medio para lograr un fin, lo que, pese a lo deseable que ese fin pueda ser, choca frontalmente con el precepto moral kantiano antes aludido. En ningún caso, afirman, el fin justifica los medios. Esta argumentación, en mi opinión, resulta muy poco convincente.

En primer lugar, la máxima de Kant no afirma que las personas no puedan ser medios<sup>7</sup> para ciertos fines sino que no pueden ser utilizadas sólo como medios. Esta precisión resulta crucial. En nuestra vida cotidiana continuamente recurrimos a otras personas para que, debido a su cualificación profesional, nos sirvan de medio para la consecución de algún fin. Cuando visitamos al médico lo hacemos en principio para que nos sirva de medio eficaz para la curación o prevención de las enfermedades que padecemos. Es evidente que no degrada moralmente al médico. Una situación que viene muy al caso, en la que se pone de manifiesto que el que una persona sirva de

medio para un fin deseable no tiene por qué ser por fuerza contraria a la moral, es la de las donaciones de órganos entre personas, por ejemplo, la donación de un riñón entre hermanos o entre progenitor y descendiente. Es obvio, que para que tal donación sea moralmente lícita debe realizarse con plena consciencia de sus implicaciones y consecuencias y con el consentimiento libre, voluntario e informado tanto de la persona donante como de la receptora. En el caso que nos ocupa la donación futura que se proyecta no sería lesiva para los donantes, ya que se trataría de regenerar la médula osea de los enfermos a partir de las células del cordón umbilical de sus hermanos histocompatibles, que en ningún caso se verían afectados, de manera negativa, por el procedimiento. En cuanto a la decisión de iniciar el procedimiento debería ser adoptada por los padres, que son los únicos que tienen capacidad para ejercerla, ya que los futuros donantes no sólo no habrían nacido, ni tan siquiera habrían sido concebidos. Además, el cordón umbilical que es desechado después del nacimiento, con dificultad puede ser considerado un órgano perteneciente al individuo donante, a efectos de dar el consentimiento para su donación.

En segundo lugar, las motivaciones de una pareja para desear tener un hijo pueden ser, y de hecho son, muy diversas. Además de las parejas que tienen hijos sin ninguna

6 O'Neill, Onora. «La ética kantiana», en Singer, Peter (ed.). *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1995, p. 257 y ss.

7 Ballesteros, Jesús. «El estatuto del embrión humano: cuestiones científicas, filosóficas y jurídicas», en Tomás y Garrido, Gloria María (coord.). *Manual*

de Bioética, Barcelona, Editorial Ariel, S.A., 2001, pp. 217-232. Para una línea de argumentación coincidente sobre el *Estatuto del Embrión Humano* puede consultarse en esta misma obra: Lopez Barahona, Mónica. «El estatuto biológico del embrión humano», pp. 205-214; Franch Meneu, Vicente. «Investigación con células madre y clonación», pp. 351-375, Tomás y Garrido, Gloria María, «El aborto», pp. 415-434.

motivación utilitarista, existen situaciones de todo tipo. Hay quienes se plantean tener un segundo hijo porque piensan que un hijo único tiene mas probabilidad de resultar malcriado, o porque, en cualquier caso, es bueno para el primer hijo tener la compañía de un hermano. Otras lo hacen porque consideran que un hijo es un buen medio para superar los problemas que arrastran en su relación conyugal. Otras buscan tener quien los cuide en la vejez. Otras muchas, en fin, tienen hijos porque creen que es una especie de ley de vida tenerlos y no se plantean mayores reflexiones al respecto. El problema no son las motivaciones iniciales, por discutibles que estas puedan ser. La verdadera cuestión es que esos hijos, una vez que nacen, sean en realidad valorados y queridos por sí mismos, y eso ocurre en la gran mayoría de los casos independiente de las motivaciones de partida.

Lo mismo. puede decirse de los niños nacidos mediante selección embrionaria. No hay ninguna razón para pensar que no vayan a ser queridos y apreciados como personas, por sí mismos. Es más, el hecho de que contribuyan a la curación de sus hermanos gravemente enfermos puede que incluso les añada un *plus* de afectividad por parte de sus padres y hermanos.

El aspecto mas controvertido de la polémica surge en relación con los embriones descartados después de la selección. En el caso aceptado por la ley, los embriones desechados son aquellos que no son aptos para la reproducción por ser portadores de la enfermedad hereditaria que se desea evitar, mientras que en la selección que ahora se solicita, serían descartados no sólo los portadores de la enfermedad sino también aquellos otros que no sean compatibles para

el trasplante que se pretende realizar con posterioridad. Aunque esta diferencia parece en principio nítida, en la realidad la situación es algo menos clara.

En primer lugar, porque con la selección que permite la ley también se pueden descartar embriones sanos que sean portadores del gen de la enfermedad cuando éste sea recesivo. Recordemos que una enfermedad genética recesiva es aquella que se manifiesta cuando el individuo posee dos copias (alelos) del gen de la enfermedad, recibidas de cada uno de sus progenitores. Los individuos que sólo poseen una copia son sanos y no manifiestan la enfermedad pero pueden transmitir el gen responsable de la misma, a sus descendientes. Cuando se realiza la selección de embriones mediante diagnóstico preimplantatorio, siempre que sea posible se seleccionan aquellos que no son portadores de ningún alelo del gen de la enfermedad para, de este modo, evitar no sólo que los individuos seleccionados puedan resultar enfermos sino también para evitar la transmisión de la enfermedad a sus descendientes. De este modo, en la práctica actual de la selección mediante diagnóstico preimplantatorio también se descartan algunos embriones portadores sanos.

En segundo lugar, la selección embrionaria depende del número de embriones que se fecunden. Antes de la entrada en vigor de la desafortunada reforma de la ley de Reproducción Asistida<sup>8</sup> llevada a cabo por el anterior gobierno del partido Popular no existía un límite al número de embriones por fecundar, por lo que en los trata-

8 Para un análisis crítico de la reforma de la Ley sobre Técnicas de Reproducción Asistida, véase Soutullo, Daniel. «Lei de «ponto final» para a investigación con embriões». *Inzar Razóns*, Nº 30, pp. 14-20.



mientos normales de fecundación asistida solían fecundarse un número bastante superior al de embriones con posterioridad implantados, que en general era de tres. Los embriones sobrantes eran crioconservados en nitrógeno líquido para eventuales tratamientos posteriores, bien de la propia pareja, bien de otras parejas, mediante donación de los mismos. De modo semejante, en el diagnóstico preimplantatorio relacionado como la existencia de una enfermedad hereditaria, al realizar la selección, y desechar los embriones portadores de la enfermedad, de existir un número de embriones sanos superior al de los necesarios para su transferencia al útero materno, los sobrantes eran también congelados. Como se sabe, la existencia de decenas de miles de embriones sobrantes crioconservados generó una fuerte polémica entre los sectores favorables y contrarios, a que pudiesen ser utilizados para investigación sobre células troncales embrionarias.

Del mismo modo, en el caso que nos ocupa, aquellos embriones sanos que no sean utilizados por no ser histocompatibles para el trasplante a sus hermanos enfermos, podrían ser congelados para su uso posterior, mediante donación a otras parejas o incluso, aunque menos probable, podrían ser empleados por sus propios padres para tener más hijos en los que ya no sean necesarios nuevos trasplantes. También sería posible que fuesen destinados para investigación como los otros embriones sobrantes, siempre que la ley sea de nuevo modificada para permitir estas posibilidades.

En último término, más allá de las distintas alternativas concretas que se puedan concebir para estos embriones, está el pro-

blema del estatuto moral del embrión, es decir, de la valoración moral de los embriones y de la protección que de ésta se derive. Parece claro que el fondo de la polémica reside en que las personas y grupos que consideran que los embriones deben ser tratados como personas para todos los efectos, bien porque crean que en realidad lo son, bien porque consideren que lo son potencialmente, no pueden concebir que sean sacrificados, cualesquiera sean las motivaciones que se persigan.

El problema está en que así como es fácil, al menos en nuestra cultura, ponerse de acuerdo en que todos los individuos de la especie humana nacidos son personas con todos los derechos inherentes a las mismas, no es posible llegar a un consenso sobre el estatuto moral de los embriones. La causa radica en que la atribución de ese estatuto remite a un problema de índole metafísica y, en ese terreno, no hay forma de llegar a un acuerdo entre visiones contrapuestas. No es que no pueda caracterizarse desde un punto de vista biológico riguroso un embrión<sup>9</sup>. El problema es que esta caracterización, aunque necesaria, no resulta suficiente para avanzar en el establecimiento de la categoría moral de los embriones. Aunque puede, en teoría, establecerse una discusión racional sobre este asunto, resulta en extremo difícil, sino imposible, llegar a un consenso social amplio sobre esta cuestión<sup>10</sup>.

9 Sobre las implicaciones de la caracterización biológica de los embriones véase, Soutullo, Daniel. «El pensamiento biológico y los embriones humanos», *Ludus Vitalis*, vol. X, N° 18, 2002, pp. 37-51; Lacadena, Juan-Ramón. *Genética y bioética*, Madrid: Comillas, Editorial Desclée De Brouwer, 2002, pp. 51-71.

10 Sobre el estatuto ético del embrión humano véase, Alonso Bedate, Carlos. «El estatuto ético del embrión humano: una reflexión ante propuestas alter-

Sin embargo, aunque no sea posible alcanzar ese consenso ético sobre la categoría moral del embrión, hay ciertas circunstancias que deberían ser tenidas en cuenta a la hora de establecer unos criterios de actuación en esta materia. No hay dudas que los niños afectados de enfermedades graves debilitantes son personas que sufren como consecuencia de su enfermedad y que deberían ser asistidos por todos los medios disponibles a fin de curar sus dolencias o, cuanto menos, paliar su sufrimiento en tanto sea posible. Tampoco deberían existir dudas, más allá de las consideraciones metafísicas acerca del valor ontológico de los embriones preimplantatorios, éstos ni sufren ni pueden sufrir, por la sencilla razón de que apenas han iniciado la diferenciación celular que da lugar a los distintos tejidos y, en última instancia, al desarrollo del sistema nervioso. No son por tanto, en ningún sentido de la palabra, seres sensibles. Desde mi punto de vista, resulta un sin sentido moral dar prioridad a la protección de los embriones descartados procedentes de un diagnóstico preimplantatorio, amparándose en criterios morales basados en una metafísica particular, frente a la necesidad de ayuda médica a niños enfermos que podrían beneficiarse de tratamientos curativos merced al trasplante celular que la selección embrionaria puede permitir.

En lo referente al principio de beneficencia, la selección de embriones que se solicita responde a una necesidad clara de

curar unas enfermedades para las que no hay disponibles tratamientos efectivos. Desde este punto de vista, el principio aludido permite, e incluso exige, la búsqueda de procedimientos terapéuticos que resulten eficaces. Los embriones seleccionados no obtienen ningún beneficio terapéutico pero eso no resulta imprescindible desde el punto de vista del principio de beneficencia, como se puede comprender si comparamos la situación con la práctica habitual de la donación de sangre. La selección de embriones sería pues aceptable si no son violados otros principios bioéticos en juego. Por su parte, la valoración del principio de beneficencia respecto de los embriones descartados entra dentro de las consideraciones que se han analizado con anterioridad en relación con los mismos.

El principio de autonomía adquiere en el caso que estamos tratando una importancia particular. Es obvio que el consentimiento para la selección embrionaria no puede ser ejercido por los propios embriones, sean los seleccionados o los descartados. Tampoco podría ser ejercido por los niños nacidos procedentes de los embriones seleccionados, aquellos que tendrían que ejercer de donantes de sus hermanos enfermos, sobre todo si la donación se realiza, como sería previsible, a partir del cordón umbilical, justo después del nacimiento. Tendrían que ser los padres los que tomaran las decisiones correspondientes, en consonancia con los criterios de protección y tutela de los menores, establecidos por la ley.

La importancia de la autonomía de los padres a la hora de decidir optar por la selección embrionaria proviene del hecho que, como ya se ha indicado, no existe un

---

nativas», en Mayor Zaragoza, Federico y Alonso Bedate, Carlos (coords.). *Gen-Ética*. Barcelona, Editorial Ariel, S. A., 2003, pp. 19-66; Morowitz, Harold J. y Trefil, James S. *La verdad sobre el aborto. ¿Cuándo empieza la vida humana?*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1993, pp. 21-23, 108-129.



consenso social acerca del estatuto moral de los embriones. Las distintas concepciones morales sobre este tema deben ser respetadas en la medida de lo posible, dejando a la libre elección de las parejas afectadas la decisión de optar por ese tratamiento como vía para la curación de las enfermedades padecidas por sus hijos. Del mismo modo no sería aceptable que se impusiese esa alternativa a una pareja que tuviese un credo moral o religioso contrario a la misma, tampoco sería aceptable desde un punto de vista moral y social la prohibición de realizar esa selección de embriones, y el consiguiente tratamiento, para aquellas parejas que así lo soliciten libremente, sobre todo cuando se trata de intentar salvar la vida de sus hijos enfermos. ¿Que criterio ético puede ser reclamado para imponer la protección de los embriones descartados en detrimento de los niños enfermos, cuando no existen criterios objetivos para definir el estatuto moral de los embriones más allá de las particulares concepciones de cada contendiente en el debate?

Ésta reclamación de autonomía no es contradictoria con el establecimiento de normas precisas para articular los casos en los cuales resulta lícito recurrir a estas técnicas por las parejas solicitantes.

El criterio de justicia se ve afectado de forma un tanto indirecta. Estamos ante un problema que en el momento actual afecta a unas pocas familias, aunque en el futuro podría extenderse a un número mayor de casos. No se plantean cuestiones de prioridades en cuanto a infraestructuras o recursos humanos. Tampoco se formulan, de momento, problemas relacionados con recursos económicos públicos, ya que todo el tratamiento se realizaría en una clínica priva-

da. Los problemas de justicia aparecen en relación con los niños beneficiarios del eventual trasplante a partir de sus futuros hermanos donantes. Cabe considerar que las personas que padecen enfermedades graves y no son atendidas conforme a las posibilidades sanitarias existentes, son objeto de una forma de discriminación. Es aquí donde el principio de justicia podría ser invocado para exigir dicho tratamiento.

La situación legal en relación con la selección de embriones con el fin de servir para un trasplante no presenta, en principio, demasiados problemas de interpretación. De todos modos, está pendiente la elaboración de un dictamen al respecto, de la Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida, el órgano consultivo que asesora al Ministerio de Sanidad en estas materias. En el momento de redactar este artículo todavía no se conocían las consideraciones de la Comisión sobre este asunto<sup>11</sup>.

Todo lo referente al diagnóstico preimplantatorio y a la selección de embriones, así como a la investigación y experimentación con los mismos, esta regulado por dos leyes, la Ley 35/1988, del 22 de noviembre, sobre Técnicas de Reproducción Asistida y la Ley 42/1988, del 28 de diciembre, de donación y utilización de embriones y fetos humanos o de sus células, tejidos u órganos. El artículo 12.1 de la primera de ellas, la 35/1988, dice que a toda intervención

11 En declaraciones a los medios de comunicación (*El País*, 20 de julio de 2004), la nueva ministra de Sanidad se mostró partidaria de autorizar la selección genética de embriones. Esta postura, que esta avalada por la Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida, sería llevada a la práctica de una comisión de expertos, que se encargaría de estudiar la concesión de cada permiso, caso por caso.

sobre el preembrión (expresión con la que se designa al embrión preimplantatorio en esta ley), vivo, *in vitro*, con fines diagnósticos, no podrá tener otra finalidad que la valoración de su viabilidad o no, o detección de enfermedades hereditarias, a fin de tratarlas, si ello es posible, o de no aconsejar su transferencia para procrear<sup>12</sup>.

Por su parte, el artículo 8.2.a, de la segunda de las leyes citadas, la 42/1988, específica, entre otras cosas, que la aplicación de la tecnología genética se podrá autorizar para la consecución de los fines y en los supuestos que a continuación se expresan: a) Con fines diagnósticos, que tendrán el carácter de diagnóstico prenatal, *in vitro* o *in vivo*, de enfermedades genéticas o hereditarias, para evitar su transmisión o para tratarlas o curarlas...<sup>13</sup>.

De los artículos citados se concluye que la aplicación de cualquier tipo de diagnóstico realizado sobre los embriones *in vitro* debe ir encaminado sólo a la detección de enfermedades hereditarias graves en los mismos y que, además, este es el único motivo legal que se contempla para desaconsejar su transferencia al útero. No es que no se permita la selección de embriones con una finalidad distinta a la de evitar la transmisión de una enfermedad genética o hereditaria grave; es que, ni tan siquiera, esta permitida la realización de cualquier diagnóstico sobre los embriones, con una finalidad distinta a ésta. Por lo tanto, desde el punto de vista legal, no es posible

analizar la compatibilidad histológica entre los embriones preimplantatorios y sus hermanos enfermos y, en consecuencia, no hay abierta una vía legal para realizar una selección de embriones con este fin.

Sólo mediante la modificación de las leyes se puede dar cabida a los supuestos aquí discutidos. Desde mi punto de vista, el análisis ético de estos casos, y las consideraciones humanitarias y de solidaridad con los enfermos y sus familias, hacen aconsejable (e incluso exigen) mantener una actitud abierta y respetuosa con la pluralidad de opciones morales que sobre los embriones existen en nuestra sociedad. En consecuencia, creo que se debería proceder a la modificación de la ley para ampliarla a estos nuevos supuestos, la práctica del diagnóstico preimplantatorio y la consiguiente selección de embriones que las familias afectadas solicitan con vistas al tratamiento de sus hijos enfermos.

Por lo que se refiere a la constitucionalidad de la modificación legal que aquí se propugna, existen varias sentencias del Tribunal Constitucional que podrían ser interpretadas en un sentido favorable a la misma<sup>14</sup>. En estas sentencias, el Tribunal establece una diferencia, a la hora de otorgar protección jurídica, entre las personas nacidas y los embriones y, dentro de éstos, entre los preimplantatorios y los ya transferidos al útero materno. Según la doctrina del Tribunal Constitucional, aunque los embriones constituyen un bien jurídico protegido constitucionalmente por el artículo 15 de la Constitución Española no son titulares del derecho fundamental a la vida,

12 Romeo Casabona, Carlos María (ed.), Código de Leyes sobre Genética, Bilbao: Cátedra de Derecho y Genoma Humano, Fundación BBV-Diputación Foral de Bizkaia, 1997, p. 29.

13 *Ibid.*, p. 50.

14 STC 53/1985, del 11 de abril. STC 212/1996, de 19 de diciembre y STC 116/1999, del 17 de junio.



derecho que sólo poseen las personas<sup>15</sup>. Esta categoría para los efectos jurídicos se adquiere con el nacimiento y, por tanto, no es aplicable a los embriones.

Esta distinta protección jurídica otorgada a los embriones y a los individuos nacidos es relevante a la hora de ponderar los intereses en juego en aquellos supuestos en los que la protección de la salud de las personas pueda ser contrapuesta a la salvaguarda de los embriones preimplantatorios, como en los casos discutidos en estas líneas, y podría ser resuelta en favor del derecho a la salud de los niños enfermos.

De todos modos, la aceptación de la selección de embriones solicitada no tiene por qué conllevar al sacrificio de los embriones descartados. En la medida en que éstos sean sanos podrían ser conservados para nuevos tratamientos de fecundación *in vitro*, bien por las propias parejas, bien mediante su donación. Y aunque también cabría la posibilidad de que fuesen destinados a investigación con células troncales embrionarias, no se generaría un problema importante de acumulación de embriones sobrantes, ya que los casos aquí discutidos son raros y afectan a un número muy reducido de familias.

15 Soutullo, Daniel. «Clonación humana no reproductiva: utilización de embriones para la obtención de tejidos para trasplantes», *Revista de Derecho y Genoma Humano*, Nº 12, enero-junio 2000, pp. 213-223; Romeo Casabona, Carlos María. *El Derecho y la Bioética ante los límites de la vida humana*, Madrid, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 1994, pp. 75 y ss; Roca I Triás, Encarna. «Derechos de reproducción y eugenesia», Romeo Casabona, Carlos María (ed.), *Biotecnología y Derecho. Perspectivas en Derecho Comparado*, Bilbao-Granada, Cátedra de Derecho y Genoma Humano, Editorial Comares, 1998, pp. 150 y ss.

Una última consideración, para terminar. En ocasiones, entre las críticas que se formulan a la posible selección de embriones se cita que ésta podría ser considerada una forma de eugenesia y, por este mismo motivo, resulta éticamente condenable. Aunque delimitar el alcance del concepto de eugenesia no es fácil<sup>16</sup> y suele ser motivo de polémica, puede aceptarse que, dado que el objetivo de la selección embrionaria es impedir la transmisión de una enfermedad hereditaria a la descendencia, puede ser considerada sin mayores problemas como una forma de eugenesia negativa, de carácter terapéutico.

La cuestión que se plantea es, si por el hecho de conceptualizar la selección embrionaria como eugénica, eso la convierte en intrínsecamente mala y rechazable. En mi opinión la idea de que toda forma de eugenesia merece un rechazo moral debería ser seriamente cuestionada. Ciertamente es que la experiencia histórica de la eugenesia en los países en los que se puso en práctica es inequívoca en cuanto a su carácter discriminatorio y violador de los derechos humanos. También debe reconocerse que algunas de las aplicaciones potenciales, tanto presentes como futuras, de la tecnología genética pueden tener implicaciones eugénicas que deben ser rechazadas por sus consecuencias discriminatorias<sup>17</sup>. Pero las distintas formas que puede adoptar la

16 Véase a este respecto, Romeo Casabona, Carlos María. «Las prácticas eugenéticas: nuevas perspectivas», en Romeo Casabona, Carlos María (ed.). *La eugenesia hoy*, Granada, *Cátedra de Derecho y Genoma Humano*, Editorial Comares, S. L., 1999, pp. 3-27; también en la misma obra colectiva Soutullo, Daniel. «El concepto de eugenesia y su evolución», pp. 29-63.

17 Soutullo, Daniel. «Actualidad de la eugenesia: las intervenciones en la línea germinal», *Ludus Vitalis*, Vol. XI, Nº 20, 2003, pp. 189-212.

eugenesia en la actualidad no constituyen un conjunto monolítico que pueda ser aceptado o rechazado globalmente. Es necesario realizar un análisis de las implicaciones de cada modalidad eugenésica y valorar sus consecuencias desde el punto de vista moral y social, en particular sus posibles consecuencias discriminatorias e injustas para las personas directa e indirectamente involucradas, incluso para la sociedad y la humanidad en su conjunto.

En el caso aquí discutido, hemos tratado de analizar desde un punto de vista moral los

problemas involucrados, al margen de la etiqueta eugenésica, que en sí misma nada aporta a la clarificación de los problemas discutidos. Si la selección de embriones es moralmente aceptable, como aquí se defiende, lo es al margen de su carácter eugenésico. Por el mismo motivo, esa aceptación no ha de convertirse en una valoración general positiva de la eugenesia en cualquiera de sus manifestaciones, ya que pueden existir, y de hecho existen, formas de eugenesia que con claridad son rechazables desde el punto de vista moral, por el menoscabo de los derechos de las personas.

«Pero las distintas formas que puede adoptar la eugenesia en la actualidad no constituyen un conjunto monolítico que pueda ser aceptado o rechazado globalmente. Es necesario realizar un análisis de las implicaciones de cada modalidad eugenésica y valorar sus consecuencias desde el punto de vista moral y social, en particular sus posibles consecuencias discriminatorias e injustas para las personas directa e indirectamente involucradas, incluso para la sociedad y la humanidad en su conjunto». **DANIEL SOUTULLO**



---

# LA BIOÉTICA DESDE LA ANTROPOLOGÍA Y LA TEOLOGÍA\*

---

José Luis Flórez Turrado, OSA

## RESUMEN

En los últimos años la bioética esta ocupando un gran espacio en el debate nacional, plural y crítico de los problemas morales surgidos en torno a la vida. Hasta los años sesenta la Iglesia Católica mantuvo un claro liderazgo en este campo. Pero es hoy compartido y hasta superado por otras confesiones cristianas y por otras religiones. No obstante, lo que importa es consolidar los fundamentos antropológicos y teológicos y constatar, más allá del simple discurso bioético, la realidad integral de la persona: su cuerpo, inteligencia, conciencia, libertad, comunicabilidad y trascendencia.

## ABSTRACT

During the last years, bioethics has played a key role in the national pluralistic and critical debate of the moral issues concerning life. Up until the sixties, the Catholic Church used to keep a clear leadership, in this field. Nowadays, this leadership is being shared and even surpassed by other Christian groups and other religions. Nevertheless, it is fundamental to consolidate the anthropological and theological grounds, and to prove, way beyond the mere bioethical discourse, the reality of the persons as a whole: their body, their intelligence, their consciousness. Their freedom and their transcendence.

## Introducción

El desarrollo que ha cobrado la *Bioética* en el mundo entero, desde que V. R. Potter utilizara el neologismo hace apenas treinta años<sup>1</sup> y que ya ha originado no pocas controversias<sup>2</sup>, ha sido realmente extraordinario. Sin embargo, la amplitud que en-

traña el término lo dota de imprecisiones y ambigüedades que se ponen de relieve en la variadísima gama de temas que abarca y en la diversidad de enfoques que aborda, en muchos casos incompatibles. La profusión bibliográfica y la cada vez más asidua convocatoria de reuniones académicas sobre temas bioéticos, junto al ingreso de éstos en el debate público contemporáneo a través de los medios de comunicación, sugieren, cuando menos, que casi cualquier tema discutible pueda ser convertido hoy en un problema *bioético*.

---

\* Tomado de la revista, *Religión y Cultura*, XLVI, Madrid, España, 2000.

- 1 El término fue acuñado por V. R. Potter en un artículo publicado en 1970 y titulado «Bioethics, the science of survival», en *Perspectives in Biology and Medicine*, 14 (1970), pp. 127-153; aunque se hizo famoso por el libro de 1971, *Bioethics: Bridge of the Future*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1971.
- 2 Reich, W. T., «The Word «Bioethics»: Its Birth and the Legacies of those Who Shaped It», in *Kennedy*

---

*Institute of Ethics Journal*, 4 (1994), pp. 319-335; Reich, W. T., «The Word «Bioethics»: The Struggle Over Its Earliest Meanings», of *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 5 (1995), 19-34.

Cada vez resulta más difícil fijar los límites de una reflexión que, surgida de la interpelación de la práctica médica a la teoría ética, se ha extendido al ámbito total de la cultura contemporánea, revelando el entramado profundo de diversas instancias que no pueden comprenderse en forma aislada. Tanto por sus contenidos, como por su metodología, la cuestión bioética permanece abierta. «El alcance y amplitud de la temática planteada en el terreno bioético obliga a renunciar a lo que alguien ha llamado con fortuna *moral de cercanías*. Los límites se extienden al universo entero y a las futuras generaciones»<sup>3</sup>. No son pocos los autores que ven en la conjunción de *bios* –con su primaria referencia al mundo natural– y *ethos* –por el lado de las acciones que configuran el mundo histórico-social– la nueva forma que adopta la reflexión ética de fin de siglo; una reflexión que encuentra su máxima expresión en la pausada meditación sobre los fundamentos de la bioética<sup>4</sup>.

Desde su aparición, la bioética en Estados Unidos ha empleado varias metodologías. El uso de *principios morales* para tratar asuntos médicos y resolver casos conflictivos ha llegado a alcanzar una singular preponderancia. Y aunque difieren en sus versiones, dos grandes defensores de los *principios* han sido R. Veatch en *A Theory*

*of Medical Ethics*<sup>5</sup> y H. Tristram Engelhardt, Jr. en *The Foundations of Bioethics*<sup>6</sup>. Una mayor repercusión han tenido Tom L. Beauchamp y James F. Childress, cuyo libro *Principles of Biomedical Ethics*<sup>7</sup> ya ha alcanzado la cuarta edición y, sin duda, ha moldeado la enseñanza y la práctica de la ética biomédica en EE.UU., convirtiéndose en un texto estándar en todos los cursos de bioética y sin el que es imposible entender la historia, de esta disciplina.

Han aparecido otras teorías, en diálogo con ésta, que están a favor o en contra. Así, a favor encontramos un voluminoso libro editado por Raanan Gillon y publicado en 1994, *Principles of Health Care Ethics*<sup>8</sup>. En el mismo año aparece *A Matter of Principles? Ferment in U.S. Bioethics*<sup>9</sup>, que pretende ser una revisión crítica del movimiento por entonces denominado «principialismo» –*principlism*– por Clouser y Gert en 1990<sup>10</sup>. Ambas posturas no hacen más que corroborar que durante las tres últimas décadas, la bioética orientada desde los *principios* ha marcado la pauta y que hoy, a pesar de sus críticas, permanece como paradigma dominante.

3 Abel, F., «Introducción a la Bioética: origen y desarrollo», en Abel, F.; Bone, E., y Harvey, J. C. (ed.), *La vida humana: origen y desarrollo*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1989, 16.

4 Engelhardt, H. T., *The Foundations of Bioethics*; Oxford University Press, New York, 1986; Gracia, D., *Fundamentos de Bioética*, Madrid, 1989; Viafora, C., *Fondamenti di Bioetica*, Casa Editrice Ambrosiana, Milano, 1989; VIDAL, M., *Bioética, Estudios de bioética racional*, Tecnos, Madrid, 1994.

5 Veatch, R., *A Theory of Medical Ethics*, Basic Books, New York, 1981.

6 Engelhardt, H. T., *The Foundations of Bioethics*, op. cit.

7 Beauchamp, T. L., y Childress, J. F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York, 1979.

8 Gillon, R., and Loyd, A. (ed.), *Principles of Health Care Ethics*, John Wiley & Sons, Chichester, 1994.

9 Dubose, E. R., Hammel, R. P., and O'Connell, L. J. (ed.), *A Matter of Principles? Ferment in U.S. Bioethics*, Trinity Press, Valley Forge, Pennsylvania, 1994.

10 Clouser, K. D., and Gert, B., «A Critique of Principlism», in *The Journal of Medicine and Philosophy*, 15 (1990), pp. 219-236.



Recalando en lo que nos interesa en este artículo, el interés de la antropología y de la teología por la bioética no es nuevo; está presente desde que existe la bioética e incluso antes, desde la ética médica.

Aun cuando los problemas planteados hoy por la bioética sean generados por la medicina, estos problemas son, literalmente meta-médicos. Es así que la medicina se encuentra en medio de un proceso dialéctico de reinterpretación que tiene como objeto aquella base antropológica y moral a la cual los profesionales de la salud se sienten vinculados casi que por instinto. En cuanto hacen uso de una *tekne iatrike*, como decían los griegos en la antigüedad, que se orienta hacia el restablecimiento de la salud, el médico persigue un fin que no se justifica *in se*, o en virtud de, un valor científico abstracto, sino en un bien de naturaleza personal: el bien del paciente<sup>11</sup>. La metáfora originaria de la medicina permanece en el encuentro, el diálogo y la relación, así como en el progresivo enriquecimiento de contenidos nuevos y en la discontinuidad de formas históricas. Por eso, hay que regresar a ésta como a una fuente inexorable de significado que, como diría el filósofo Paul Ricoeur *donne à penser*, continúa inspirando nuestro pensamiento.

Desde esta perspectiva, se plantea la pregunta por una filosofía de lo humano que le sirva de base a la bioética. Si aceptamos la definición de la bioética propuesta por W. T. Reich, como una ética de la gestión responsable de la vida humana en el mar-

co de los rápidos avances biomédicos<sup>12</sup>, debemos planteamos «recuperar hoy la herencia de una filosofía y una medicina que fueron en sus comienzos hermanas gemelas»<sup>13</sup>. Para poder afrontar los problemas que venimos mencionando consideramos necesario distanciarnos del influjo ejercido en nuestra sociedad por la excesiva medicalización de la existencia. Y es aquí donde la filosofía antropológica tiene algo que decir, con anterioridad, a los debates en torno a dilemas éticos: *a)* sobre el papel de la filosofía de las ciencias y de la medicina; *b)* sobre el ser humano, su salud, su vida y muerte. En este diálogo interdisciplinar la antropología cuestionará, entre otros aspectos, los límites de las intervenciones para modificar la identidad de la persona; relativizará el valor de la vida (supremo, pero no absoluto); dará visión de conjunto; pondrá vida y salud al servicio de otros valores y descenderá al ser humano, haciéndole salir de sí mismo y abriéndole a la libertad<sup>14</sup>.

Los autores citados, Beauchamp y Childress, ponen de manifiesto que la referencia a una teoría ética que justifique los principios depende de ciertas concepciones del mundo y de la naturaleza del hombre (*factual beliefs*)<sup>15</sup>. Por tanto, parece obvio que más allá del nivel de las teorías éticas hay otro nivel que se refiere a la metafísica (entendida como concepción de la realidad) y a la antropología, niveles

11 Cf. Pellegrino, E., and Thomasma, D. C., *For the Patient's Good: The Restoration of Beneficence in Health Care*, Oxford University Press, New York, 1988.

12 Reich, W. T., «The Word «Bioethics»: The Struggle Over Its Earliest Meanings», in *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 5 (1995), pp. 19-34.

13 Masía Clavel, J., *Bioética y Antropología*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1998.

14 Cf. Hottois, G., *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*, Anthropos, Barcelona, 1991.

15 Beauchamp, T. L., and Childress, J. F., *Principios...*, *op. cit.*, p. 7.

«meta-éticos» que son sólo mencionados como relevantes pero no tratados en profundidad por los autores. La formulación de los principios sin una antropología y una ontología que los justifique los hace estériles, confusos y vagos. No es posible hoy hablar del principio de beneficencia o de autonomía sin especificar qué significa el bien de la persona y el derecho de la misma<sup>16</sup>.

Desde una perspectiva teológica, se puede apreciar que el acercamiento de la teología a los problemas que interesan a la bioética se ve hoy con cierta sospecha, ya que para muchos es perjudicial y para otros simplemente inútil.

A este propósito nos parece sugerente la descripción de R. McCormick:

«As we enter neighborhood home, many of us have been quipped with the peculiar hospitality of a sign that reads: «Beware of dog». There are doubtless many people around who believe that an analogous sign is in place when a theologian is present to discuss the ethical dimensions of biomedicine. Theologians just may bite or perhaps worse, they may not. At their worst they are seen as extremely dangerous. At their best, they are harmless, that is useless.» For this reason they should preferably be out of sight at least on a short leash<sup>17</sup>.

En esta perspectiva se sitúan algunos autores, como M. Farley, B. Mitchell y otros, cuyas aportaciones son recogidas en el volumen editado por E. Shelp, *Theology and Bioethics*<sup>18</sup>. En este mismo volumen,

pero desde una perspectiva contraria, aparecen otros autores como R. McCormick, ya citado, J. Gustavson, S. Hauerwas, P. Lehmann, que subrayan la importante contribución de la teología a los problemas de la biomedicina. Entre las dos posturas está también quien, incluso partiendo de una matriz religiosa; busca un fundamento común para la bioética.

El humanismo secular sería el terreno apropiado de encuentro entre creyentes y no creyentes, quienes buscarían soluciones a los problemas éticos dejando a un lado las disputas de orden teológico<sup>19</sup>.

Y el abanico de posiciones es todavía más amplio si examinamos las distintas expresiones religiosas y, dentro de ellas, sus posturas teológicas y éticas. En esta línea es de sumo interés la consulta de la obra del Park Ridge Center, publicada por Crossroad, *Health and Medicine and The Faith Traditions*<sup>20</sup>.

Como juicio introductorio podemos decir que si hasta los años sesenta la aportación más consistente a la ética médica ha venido de la Iglesia Católica, esta contribución ha sido superada en la actualidad por otras confesiones cristianas (anglicanos y luteranos en Europa; presbiterianos y metodistas en USA) y por otras religiones (hebreos, musulmanes, budistas)<sup>21</sup>.

16 Sgreccia, E., *Manuale di Bioetica I. Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano, 1991, pp. 131-132.

17 McCormick, R., S.J., *Theology and Bioethics*, in *Hastings Center Report*, March/April, 1985, 5.

18 Shelp, B., (ed.), *Theology and Bioethics. Exploring the Foundation and Frontiers*, Dordrecht, Boston, 1985.

19 Engelhardt, T. H. Jr., *Bioethics and Secular Humanism. The Search of a Common Morality*, SCM Press, London Trinity Press Int., Philadelphia 1991; IDEM; *The Foundations of Bioethics*, op. cit.

20 Aa. Vv., *Health and Medicine and the Faith Traditions*, Crossroad, New York, 1982-1990.

21 Cf. Ellzari, F. J. Vent'anni di bioetica, in *Rivista di Teologia Morale*, 22 (1990), 200-201.



Si la escalada de la biomedicina contemporánea se manifiesta justamente, en un reconocimiento andrológico, es necesario, según L. K. Vaux, ofrecer algunos conceptos teológicos que se muevan de lo general y universal a lo específico cristiano y que puedan confrontarse con los correspondientes temas de la biomedicina<sup>22</sup>. Otros autores ofrecen paradigmas distintos, partiendo de otra perspectiva, que L. Lorenzetti llama «moralización de la teología»<sup>23</sup>. Sin embargo, la mayor parte de los teólogos se mantiene en una conversación universal, que «hardly produced a unitary and persuasive, moral theory»<sup>24</sup> y quizá no pueda ser de otra manera.

A la luz de estas reflexiones, vamos a centrarnos en las implicaciones antropológicas (reconstrucción del sujeto moral) y en lo que creemos puede ser la aportación de la teología a los dilemas bioéticos actuales.

### Antropología y bioética

El análisis del paradigma de los principios está poniendo de relieve, como comentábamos con anterioridad, la deuda de una cierta «versión teórica» dentro del propio contexto cultural. R. Dell'Oro, en una conferencia pronunciada en el Kennedy Institute of Ethics de la Georgetown University de Washington y con motivo de la XIX edición del «Intensive Bioethics Course», identificaba el carác-

ter sintético, de este contexto con el término, *antropología*<sup>25</sup>. En este artículo, el profesor Dell'Oro, expone una reflexión crítica, compartida por varios especialistas en bioética, tanto de América Latina como de Europa presentes en el citado curso, sobre la bioética teórica norteamericana de los últimos veinte años. La tendencia a la universalidad, característica de la reflexión moral, no coincide con lo abstracto de las indicaciones normativas o con la unilateralidad de los contenidos de esta bioética norteamericana, que más bien reflexiona sobre la particularidad cultural del contexto que la ha originado.

El progreso en el campo biomédico, la tecnificación general de la medicina, el cambio en la relación médico-paciente, la aplicación de nuevas tecnologías a las fases del comienzo y del final de la vida, etc., todo esto representa una conquista mundial. Pero los modos de afrontar y resolver todas estas cuestiones deben tener en cuenta unas constantes antropológicas y una situación socio-cultural determinadas para elaborar criterios normativos. Diversas concepciones antropológicas condicionan los sistemas teóricos; «una reflexión *transcultural*, por lo tanto, hace emerger criterio de comunicación, de encuentro y de diálogo ético»<sup>26</sup>

Es, precisamente, el contexto antropológico el que proporciona la base hermenéutica para comprender la particularidad de la bioética norteamericana: la formalidad de su carácter teológico en el sentido de una

22 Cf. Vaux, L., *Theological Foundations of Medical Ethics*, Fortress Press, Philadelphia, 1982.

23 Lorenzetti, L., *Rapporto bioetica-teologia, teologia e bioetica laica*, EDB, Bologna, 1994, pp. 11-13.

24 Cahill, L. S., «Theology and Bioethics: Should Religious Traditions Have a Public Voice», in *The Journal of Medicine and Philosophy*, 17 (1992), pp. 263-272.

25 Dell'oro, R., «Antropologia ed etica. Oltre la bioetica nordamericana», in *Rivista di Teologia Morale*, 106 (1995), pp. 203-220.

26 Íbid., 204.

ética normativa, la interpretación de la ley en cuanto principio regulador de las relaciones interpersonales, la elaboración de criterios de moralidad abstracta, sin hacer referencia a consideraciones subjetivas, y, sobre todo, como ya ha quedado dicho, el carácter individualista de la sociedad, el énfasis sobre el principio de autonomía<sup>27</sup>.

La réplica a la bioética norteamericana sugiere una urgencia: volver a pensar en los problemas prácticos y en los casos problemáticos a la luz de las verdades últimas que definen la vida del hombre y de su bien. ¿Cómo es posible encontrar soluciones a los problemas de la vida naciente o terminal sin reflexionar sobre el sentido del nacer o del morir? o ¿cómo definir los derechos y los deberes del médico hacia el paciente sin pensar en la naturaleza de *esta* relación, o su fin último? Se puede reconocer que contextos culturales distintos al norteamericano pueden contribuir a una nueva significación de la bioética<sup>28</sup>. La ética de la vida no es ningún patrimonio nacionalista, al contrario, se trata de otorgar a la ética una visión más universal.

La ley, entendida como regla o principio, no constituye un absoluto, porque la tarea de la ética no es la de elaborar normas, sino la de servir a la realización del bien. «La superación de una perspectiva exclusivamente normativa de la ética implica el reconocimiento

de la prioridad del *bien* sobre *ley*»<sup>29</sup>. En el caso concreto que nos ocupa, la ética médica, la cuestión moral no finaliza con la enumeración de unos principios que se deben respetar en la relación médico-paciente, sino, más bien, se completa con la identificación del bien que se va a realizar, la curación del paciente, y con la tensión común del médico y del paciente por realizarlo:

«El bien médico no es exclusivamente ni el bien de un individuo ni el bien de la sociedad. El valor primario en medicina no es la autonomía individual, ni el bienestar social. Es, más bien, la obligación de los responsables sanitarios de ser útiles al bien de sus pacientes. Por eso, el bien ideal de la medicina no está representado por principios morales traídos de la tradición deontológica utilitarista. El bien es una relación entre médico y paciente, donde la curación es un objetivo en el que, además, existe el reto ético representado por la gestión moral de las muchas y variadas relaciones que van a tener lugar: las relaciones médico-paciente, los valores intrínsecos y extrínsecos, las necesidades individuales y sociales, los objetivos personales e institucionales, etc»<sup>30</sup>.

El bien del paciente no se cumple con el restablecimiento de la salud física, porque la enfermedad no es sólo una ruptura ma-

---

dell'uomo come soggetto nella sua globalità... In una parola... una filosofia umanistica attenta a comprendere l'uomo in tutte le sue dimensioni e perciò un umanesimo il più integrale possibile», in Viafora, *Vent'anni di bioetica, o.c.*, 190. En nuestro país, sobre la importancia de la base antropológica de la bioética, sobre todo como base de referencia común para la elaboración de una ética racional de «mínimos», insiste Gracia, D.; «Bioética Mínima», en *Fundamentos de Bioética, o.c.*, 527-596, y el libro de Cortina, A. *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 1994.

29 Deil'oro, R., *o.c.*, 217.

30 Pellegrino, E. D., and Thomasma, D. C., *For the Patient's Good*, Oxford University Press, New York, 1988, 42-43.

27 Pellegrino, E. D., «Prologue: Intersections of Western Biomedical Ethics and World Culture», in Pellegrino, E. D., Mazzarella, P., and Corsi, P. (ed.), *Transcultural Dimensions in Medical Ethics*, Frederick, Maryland, 1992, 14.

28 Así se expresa Malherbe, J. F., «Un aspetto che si tende spesso a trascurare è che non si può fare bioetica seriamente se non si appoggia su un fundamento antropológico. Parlo di antropologia in senso filosofico e cioè nel senso di una conoscenza



terial del mecanismo corpóreo<sup>31</sup>. *Curar* supone reconstruir, un equilibrio dentro de un sistema que no es solamente físico, sino, en primer lugar, relacional: relación de la persona enferma con el propio ambiente, social y cultural, con las demás personas y, por fin, consigo mismo y su propio destino<sup>32</sup>.

Si el objeto de la ética es el bien del paciente, en la totalidad de su situación antropológica, entonces resulta importante recuperar en bioética la convicción firme que el acto terapéutico no se reduce a un acto meramente técnico y de naturaleza puramente científica, sino que es un auténtico acto relacional, cargado de implicaciones éticas que conducen a la realización del bien<sup>33</sup>.

De todo esto se desprende, que la visión, occidental norteamericana, aunque no es la única de la ética biomédica, debe luchar contra las fuerzas propias de su cultura, que le conducen a un individualismo absoluto y a un atomismo moral socialmente destructivo. Ir más allá de sus tendencias culturales internas y buscar una moral fundamental. El tema de una autonomía equilibrada es, hoy más que nunca, una parte necesaria en cualquier diálogo

transcultural de ética médica. Como sostiene Edmund D. Pellegrino:

«La ética de la medicina ofrece un lazo de unión extraordinario para comenzar un amplio diálogo cultural entre las más grandes culturas del mundo... Las funciones de la medicina se derivan de las necesidades de la persona... enferma... No podremos aceptar universalmente una antropología filosófica, pero quizá podamos, eventualmente, llegar a un acuerdo sobre una filosofía de la medicina y sobre una ética médica capaz de resolver los dilemas del progreso médico si el diálogo se sostiene y conduce con buena voluntad... El sistema ético de cualquier cultura es moralmente defendible porque se basa en verdades que trascienden esa cultura; no es moralmente defendible simplemente porque es producto de una cultura particular»<sup>34</sup>.

### Teología y bioética

Cuando en la década de los setenta cobraba auge el debate ético, jurídico y social en torno a las cuestiones suscitadas por los avances en biología, biomedicina y biotecnología, era frecuente la aparición en primer plano de figuras provenientes de la filosofía y la teología, sobre todo del campo de la moral. Al consolidarse con posterioridad la bioética como disciplina académica han aumentado las resistencias frente a cualquier pretensión o aparición de monopolio del discurso ético por parte de otras instancias filosóficas o teológicas; a veces, observa J. Masiá, «hasta se ha llegado a considerar como estorbo la presencia de filósofos o teólogos en estos debates»<sup>35</sup>.

31 En inglés, a propósito, existe una diferencia entre *illness* y *disease* para identificar con el primer término la dimensión subjetiva de la enfermedad y con el segundo su connotación científica, objetiva.

32 Dell'oro, R., *o.c.*, 217. El autor nos remite a una obra de Pérez De Nucci, A. M., *El paciente en la historia: una visión histórica y antropológica del hombre enfermo*, ediciones El Graduado, Tucuman, 1990.

33 Pellegrino, E. D., and Thomasma, D. C., *o.c.*: «We would agree that health functions in medicine as a *relational good*, that is, a prominent value for both patient and physician in relation to one another. By relational good, therefore, we mean a good that arises within a human relationship», 40.

34 Pellegrino, e., «Prologue: Intersections of Western Biomedical Ethics and World Culture». in *o.c.*, 18.

35 Masiá Clavel, J., S.J. «¿Estorba la teología en el debate bioético?», en *Estudios Eclesiásticos*, 277, vol. 71, (1996), 261-275.

Por otra parte, los efectos contraproducentes de algunas tomas de posición oficiales de instancias eclesíásticas acerca de puntos controvertidos en la ética de la vida, de la salud o de la sexualidad han aumentado estas suspicacias. Pero, al mismo tiempo, sin pretensiones de superioridad por parte de la filosofía, o de la teología, se han hecho intentos, cita el mismo J. Masiá, «de reivindicar para la primera un papel mediador y moderador del diálogo así como para la segunda unas contribuciones iluminadoras de los debates sobre valores a la hora de buscar el consenso entre diversas tradiciones»<sup>36</sup>.

La bioética, sin duda confronta los problemas morales que nos plantean los desarrollos recientes de la biología, biomedicina y biotecnología. Nunca ha tenido la humanidad tantas posibilidades de mejorar la calidad de vivir y, al mismo tiempo, nunca se ha visto la vida tan amenazada. Basta una simple ojeada a la bibliografía reciente para que nos abruma la amplitud de áreas de problemática bioética. «Nos preocupa el futuro de la vida en su comienzo, en su desarrollo, en su fin y en la armonía del conjunto de los vivientes»<sup>37</sup>. Todos estos problemas tienen dos caras: el aspecto técnico y el aspecto humano que también puede y debe ser discutido por la opinión pública y no dejado exclusivamente en manos de «especialistas».

Desde esta perspectiva, la teología sigue teniendo una palabra que decir en el campo de la bioética. Necesitamos una ética de interrogaciones humanas fundamentales: ¿Qué es la salud y la enfermedad?

¿Cuál es el valor de la vida y el sentido de la muerte? ¿Cuál es la manera humana de nacer, de crecer, de vivir, de enfermar y de morir? ¿Cómo usar la tecnología al servicio de la humanidad? ¿Cómo evitar que la especie humana se autodestruya? ¿Qué tratamiento médico es el que mejor respeta la dignidad de la persona humana?... No parece lo más correcto dejar estas preguntas sin plantear. Para ello puede ayudar mucho la reflexión teológica incluso a los que no comparten las mismas creencias.

Antes de ponerse de moda el término «bioética» se contaba en el campo católico con textos de teología moral que trataban de medicina pastoral y deontología médica. Pero no era frecuente encontrar en ellos el punto de vista social, político, económico y transdisciplinar que ha caracterizado con posterioridad a los enfoques bioéticos. Ya desde la segunda guerra mundial «el puesto de la Iglesia Católica en la moral médica ha sido muy relevante, estimulado por las numerosas intervenciones del papa Pío XII»<sup>38</sup>. También es verdad que la expansión de la bioética en el mundo occidental se ha abierto a otras concepciones religiosas distintas de la católica. En 1954 surgió desde el campo protestante el reto de J. Fletcher<sup>39</sup>. Su libro *Morals and Medicine*, seguía un esquema de derechos humanos: a ser informado de la verdad, a controlar la paternidad, a superar la esterilidad, etc. Acentuaba Fletcher la importancia de la decisión y se resistía a aceptar que, mirando la naturaleza, podamos encontrarnos con la voluntad de Dios o con sus normas inscritas en ella.

36 *Ibid.*, 261.

37 *Ibid.*, 263.

38 Elizari Basterra, F. J., *Bioética*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1991, 19.

39 Fletcher, J., *Morals and Medicine*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1954.



Más adelante aparece, también en el campo protestante, otro estilo de pensar más moderado, el de Ramsey<sup>40</sup>. Y ya desde 1965, hay un renovado interés por la ética médica en EE.UU. y se contribuye a ello desde el campo filosófico y religioso. A finales de los sesenta y comienzos de los setenta tuvieron bastante peso, las perspectivas religiosas en la constitución de la bioética<sup>41</sup>.

En las dos décadas recientes se ha pasado del predominio teológico y médico al filosófico y legal. Con menos influjo de mentalidad religiosa, por una parte, y, por otra, con el telón de fondo de filosofías analíticas, se intenta fundamentar la bioética en un contexto plural y secular. Se seculariza cada vez más la bioética<sup>42</sup>.

Algunos teólogos que, como McCormick, se implicaron más en los comienzos de la bioética tenían una doble tarea ante sí: ser críticos frente a los excesos biomédicos faltos de ética y, por otra parte, ser críticos frente a la propia tradición de una moral teológica que se veía obligada a repensar sus criterios desde el reto científico, clínico y tecnológico. Había que funcionar con mentalidad dialogante y no de juez, de lo permitido y de lo prohibido.

Nos parece muy interesante la reflexión que hace Richard Mc Cormick en un artículo publicado en 1989 en la revista

*Hastings Center Report*<sup>43</sup>. En el campo católico sigue vigente la posición que considera que lo específico de la moral católica –como de otras religiones– no consiste en presentar valores y normas morales nuevas y específicas, sino en la intencionalidad en el horizonte de vivencias religiosas, que explican el por qué se vive o se intenta vivir de acuerdo con los valores éticos. Una posición que recibe su apoyo en el Vaticano II cuando habla de una ley existente en el interior del hombre. La fe cristiana no aporta nuevas exigencias éticas, sino que, «todo lo ilumina con una nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas»<sup>44</sup>.

La respuesta de McCormick sobre la aportación de la fe cristiana se centra en la enumeración de los que él califica como *stories*, una serie de narraciones o intuiciones enraizadas en el mensaje bíblico, que el creyente incorpora a su conciencia ética. Porque, por otra parte, señala Gafo, las exigencias éticas nunca se encuentran en estado puro, «sino que están siempre culturalmente condicionadas y pueden ensombrecerse por el mismo entorno cultural»<sup>45</sup>. Es aquí donde se sitúa el valor de una ética de inspiración religiosa.

40 Ramsey, P., *The Patient as Person: Explorations in Medical Ethics*, Yale University Press, New Haven, Conn. 1970.

41 Cf. Masiá Clavel, J.S., o.c., 264.

42 Callahan, D., «Religion and the Secularisation of Bioethics», in *Hastings Center Report*, July/August, (1990). A Special Supplement, 1-4; todo este suplemento especial es bastante ilustrativo sobre el papel de las tradiciones religiosas y los enfoques teológicos en bioética.

43 McCormick, R. A., «Theology and Bioethics», in *Hastings Center Report*, March-April, (1989), pp. 5-10.

44 *Gaudium et Spes*, 16. Cf. Gafo, J., S.J. «¿Bioética Católica?», en Gafo J., S.J. (ed.), *Fundamentación de la Bioética y manipulación genética*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1988.

45 Gafo, J., S.J. «Demandas de un Moralista a la Ética Filosófica», en Abel, F., Cañón, C., *La Mediación de la Filosofía en la Construcción de la Bioética*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1993, pp. 184-185.

La teología comienza cuando la fe reflexiona sobre sí misma, nos dice McCormick. Y la fe no es sólo la católica, sino que nos encontramos con la judía, musulmana, etc.; las diversas comunidades en las que ésta fe se origina tienen su propia historia y deben continuar apropiando su herencia a los tiempos cambiantes y a sus siempre diversas circunstancias. Por tanto, en una primera apreciación, constatamos que hay teologías radicalmente diferentes y, en segundo lugar, que pueden haber muchas teologías dentro de una única comunidad de fe. Esto quiere decir que, «el cómo la teología se relacione con la bioética puede variar de comunidad a comunidad, y dentro de la misma comunidad en diversos tiempos»<sup>46</sup>.

La bioética es una criatura de nuestro tiempo y de nuestra historia. Su aparición tiene lugar en los años 60-70 en EE.UU., y es interesante observar que se desarrolla en una época de utopía social; en una cultura que estaba experimentando el encuentro con los derechos y las oportunidades sin precedentes para la libertad personal; en el contexto de una historia nacional que venía luchando por encontrar el lugar correcto de la religión en la vida pública. Para la medicina fue un tiempo de grandes logros teóricos y clínicos, un tiempo lleno, también, de difíciles problemas morales, muchos de ellos relacionados con la propia identidad y con las metas de la medicina.

El cambio más alarmante en las dos últimas décadas, puntualiza Daniel Callahan, «ha sido la secularización de la bioética»<sup>47</sup>.

Este cambio ha provocado un debate público que pone el énfasis en temas seculares: derechos universales, decisiones individuales, justicia y una sistemática negación tanto del bien común como del bien trascendental de las personas. Un primer límite, por tanto, del discurso religioso en bioética, lo constituye el uso de un lenguaje moral apropiado a una audiencia interdisciplinar y pública. Los especialistas en temas religiosos, los teólogos, no sólo hablan con miembros de una comunidad religiosa particular, e interactúan con otras coincidiendo en sus postulados. La audiencia de bioética comprende ahora un amplio rango de académicos y profesionales que, no comparten el mismo lenguaje y conceptos morales.

El papel de la teología en bioética es, por tanto, en primer lugar, clarificar a la misma comunidad religiosa su forma de vida en áreas relevantes, sin demasiadas normas específicas, pero sí con una gran insistencia en esas afirmaciones fundamentales de valores y compromisos, que deben guiar la propia identidad y desafiar la toma de decisiones de las personas religiosas. Incluso, el articular las normas morales requerirá la interacción de valores religiosos y reflexión teológica con otras fuentes, tales como la filosofía, las ciencias sociales y un atento análisis de las implicaciones y consecuencias. En segundo lugar, la teología puede mover a la comunidad religiosa hacia una participación activa en comunidades más amplias, en concreto, puede influir en el campo político a través de una función profética, que rete a la comunidad civil a considerar más seriamente valores y alternativas que otras tradiciones y formas establecidas de vida niegan. Constituye la teología un nivel analítico, expresa Lisa Sowle

46 McCormick, R. A., «Theology and Bioethics», *o. c.*, 5.

47 Callahan, D., «Religion and the Secularisation of Bioethics», in *Hastings Center Report*, July/August, (1990), A Special Supplement, 2.



Cahill<sup>48</sup>, cuyo lenguaje de análisis moral se ha fraguado en sus tradiciones, y comparte el compromiso de la crítica mutua y de progresar hacia el consenso.

Ya ha quedado de manifiesto que se valora la bioética dentro de una cultura moral pluralista, en parte debido a su capacidad para resolver pacíficamente conflictos morales sobre dilemas prácticos y casos difíciles. El éxito de la bioética en resolver problemas se observa en su creciente institucionalización en el campo biomédico a través del establecimiento de comités de ética en los hospitales, grupos de consulta, comisiones nacionales e internacionales. En todos estos foros, la bioética toma forma desde una ética de los principios –autonomía, beneficencia, no-maleficencia y justicia–, que parece un lenguaje común y cuyas normas son ampliamente aceptadas como método de resolución de conflictos.

Es justo reconocer que en el manejo y regulación de las cuestiones morales, que surgen en el campo de la salud, la bioética provee un importante servicio a los pacientes, a sus familias y al personal sanitario. Pero, aunque este maravilloso papel es una dimensión necesaria de la bioética, no parece suficiente, ya que la bioética «debiera ser no sólo una fuente de soluciones, sino también una fuente de problemas»<sup>49</sup>. Incluso, continúa afirmando C. Campbell, que parte

de la responsabilidad de la bioética es ser «profética»<sup>50</sup>, retando en todo momento las presunciones institucionales y profesionales del sistema médico y a la sociedad de la que forman parte.

En este sentido, las tradiciones religiosas pueden tener la valentía, muchas veces, de recordarnos las limitaciones de una ética de principios. «Los principios normativos en bioética no se auto-aplican ni se auto-interpretan, sino que exigen un contexto de aplicación y un contenido informado por las tradiciones morales, profesionales, seculares y religiosas»<sup>51</sup>. En este diálogo entre tradiciones, por ejemplo, el discurso religioso puede iluminar desde sus convicciones centrales de la antropología teológica, tales como que los seres humanos están creados a imagen de Dios, apoyando así la noción intrínseca de la dignidad humana y el respeto por la elección personal, que llamamos autonomía en bioética. Lo mismo se podría decir de los principios de beneficencia y justicia. Valores como autosacrificio, riesgo personal y búsqueda activa del bienestar de los otros, expresados en forma paradigmática en la parábola del Buen Samaritano, requieren acciones positivas, que pueden ser vistas como voluntarias desde el principio de beneficencia y obligatorias desde un prisma religioso. Si hablamos de justicia, nos encontramos con la constante invitación religiosa a la opción por los pobres, los oprimidos..., opción que requiere algo más que un igualitarismo interesado, es decir, la obligación de dar prioridad, en el campo de la salud, a las necesidades de las personas y de los grupos que han expe-

48 Cahill, L. S., «Can Theology Have a Role in «Public» Bioethical Discourse», in *Hastings Center Report*, July/August, (1990). A Special Supplement, pp. 10-14.

49 Campbell, C. S., «Religion and Moral Meaning in Bioethics», in *Hastings Center Report*, July/August, (1990). A Special Supplement, 9.

50 Íbid.

51 Íbid.

rimentado opresión y marginación en nuestra cultura.

La fe no nos da respuestas concretas a los problemas éticos ni tiene influencia en la bioética; la fe, sobre todo desde el Vaticano II, nos da, como hemos señalado antes, una «nueva luz» que revela a la existencia humana sus más completas y profundas dimensiones. La teología puede influir en la bioética, nos dice McCormick, no directamente en los juicios morales concretos, sino, en palabras del moralista Franz Bockle, en «las intuiciones moralmente relevantes»<sup>52</sup>.

Una cosa es que no se vea clara la aportación específica de la teología y otra cosa es que se niegue al teólogo el derecho a entrar en el debate bioético<sup>53</sup>. El teólogo tiene mucho en común con la tradición médica (estar presente en el sufrimiento humano), más que el filósofo utilitarista, que piensa en términos de coste y beneficio. Hay que tener en cuenta, además, el aspecto cultural de la bioética. Muchos de los problemas éticos son problemas culturales, porque la forma de percibir cuáles son y dónde están los valores que consideramos básicos viene configurada por nuestra manera de ver el mundo. El tener en cuenta los valores, por tanto, repercute al discutir sobre normas y principios. En el marco del debate que se lleva a cabo en la sociedad plural y secular sobre los *principios*, se puede decir que no basta con los principios de autonomía, beneficencia, no-maleficencia y justicia para resolver conflictos mediante procedimientos de decisión sin tocar el tema de los funda-

mentos. Para plantear esta temática de manera profética en el marco de los problemas de vida, salud y muerte se requerirá una visión de la vida y de la muerte. Y ahí tiene mucho que decir la teología.

Las enseñanzas morales de las tradiciones religiosas o teológicas, admitiendo siempre una gran pluralidad<sup>54</sup>, hablan de gracia y pureza; paciencia y templanza; gratitud, coraje y amabilidad; fe, esperanza y caridad; temas de un carácter e identidad moral que van más allá de las decisiones tomadas sólo desde los principios. Una bioética comprensiva puede encontrar en la perspectiva religiosa de las virtudes una fuente importante de corrección moral y equilibrio.

Terminamos de la mano de McCormick afirmando que la tradición de fe no nos da respuestas, sino un marco de cosmovisión desde el cual buscarlas<sup>55</sup>. Y utilizando su atinada formulación, la teología, más que determinadora de normas (*norm giver*), debe ser suscitadora de valores (*value-raiser*). Entrará en debate, nos recuerda Masiá, no para regular, sino para interrogar acerca de lo humano<sup>56</sup>. De este modo, la teología podrá cuestionar radicalmente algunos énfasis culturales, por ejemplo, el ensalzar la autonomía y canonizar el plu-

52 McCormick, R. A., «Theology and Bioethics», in *o.c.*, p. 10.

53 Cf. Masiá Clavel, J., *S.J. o.c.*, p. 271.

54 Cf. McCormick, R. A., «Pluralism within the Church», in Pellegrino, E., Langan, J., and Collins Harvey, J., *Catholic Perspectives and Medical Ethics*. Kluwer Academic publishers, Dordrecht, 1989, pp. 165-166: «There will always be tension and conflict on moral questions in the Church. Where there is no pluralism in that sense, there probably is very little creative thought going on». En el mismo libro y en la misma línea se expresa Dougherty, J. P., *On Church, Plural Theologies*, pp. 169-172.

55 McCormick, R. A., «Theology and Bioethics», in *Eglise et Theologie*, 13 (1982), p. 329.

56 Masiá Clavel, J., *S.J. o.c.*, p. 273.



ralismo a su servicio, o la absolutización del consenso mayoritario y de la ética de procedimientos. La reflexión teológica, continúa señalando Masiá<sup>57</sup>, puede y debe retar a la sociedad actual, presentando propuestas utópicas y alternativas de contraste que provoquen una sacudida en el modo de pensar e inviten a replantearse cuáles son nuestras prioridades humanas.

La teología dialogante y discernidora no sólo no estorbará, sino aportará datos y posturas que pueden enriquecer el actual debate bioético. Pero para eso debe ser una teología de propuestas y no de respuestas<sup>58</sup>.

### A modo de conclusión

La bioética, decíamos al comienzo, ha sido durante los últimos treinta años un gran espacio de debate racional, plural y crítico de los problemas morales surgidos en torno a la vida, a su presente y a su futuro o en torno al cuerpo, ya que vida y cuerpo son realidades unidas de manera indisoluble. El camino recorrido en estos últimos años ha sido mucho, pero no hay duda que la vida, el presente y el futuro de la misma, reclama cada vez más atención, estudio y compromiso.

La bioética, porque es racional, ha de asumir su doble condición de plural y crítica. No todo vale lo mismo, ni está apoyado por razones de igual peso. Un ejemplo muy significativo se constata en el debate a que ha dado lugar la propuesta metódica reali-

zada por Beauchamp y Childress en su ya clásico libro *Principles of Biomedical Ethics*. En él establecían por vez primera el sistema de cuatro principios que tanto juego y tantas críticas iba a dar en la década siguiente. Y la mayor crítica ha venido por el estatuto de esos cuatro principios. ¿En qué sentido son principios? Beauchamp y Childress no se definen claramente sobre este punto y creen suficiente con decir que los deberes emanados de ellos lo son sólo *prima facie*. Esto supone considerar que ninguno de ellos es un deber absoluto; en caso de conflicto puede ceder ante otro que en esa situación concreta resulte más pertinente, y que por tanto produzca en nosotros una obligación mayor. Dicho en otros términos, la tesis de estos autores es que ninguno de ellos es absolutamente vinculante; todos pueden tener excepciones y, por tanto, todos pueden quedar en suspenso. Todo dependerá del peso que en esa situación concreta tengan los otros principios o deberes concurrentes.

Sin embargo, después de recorrer las posturas actuales en el campo de la bioética y de la biotecnología, apostamos por un fundamento antropológico y teológico. Consideramos necesario ir más allá del simple discurso bioético y tener en cuenta el desarrollo humano en toda su profundidad y amplitud. La clave se encuentra, como siempre, en la realidad del ser personal, en la comprensión de la naturaleza humana.

Una antropología integral constata que la persona es cuerpo, inteligencia, conciencia, libertad, comunicabilidad, trascendencia. De ahí se desprenden las pautas que debe seguir el derecho fundamental a vivir, la necesidad de bienes físicos, econó-

57 *Ibid.*, p. 273.

58 Cf. Wind, J. P., «What Can Religion Offer Bioethics?», in *Hastings Center Report*, July/August, (1990). A Special Supplement, pp. 18-24.

nicos, intelectuales, culturales, sociales, morales, religiosos.

En definitiva, urge recuperar los *principios de primer nivel*, es decir, esos principios -previos a los de autonomía, beneficencia, no-maleficencia y justicia- que carecen de excepciones: el criterio formal de respeto de todos los seres humanos y su dignidad, el *primum non nocere* y una ética de la responsabilidad que nos lleve a tener siempre en cuenta las consecuencias de nuestros juicios morales.

Estas intuiciones no nos proporcionan un recetario de respuestas, pero sí un cauce de aproximación moral válido para todo ese campo de nuevos problemas que el progreso de las ciencias biomédicas está continuamente suscitando en la actualidad. Estas vivencias fundamentales constituyen el marco y contexto desde el que debe afrontarse los dilemas éticos concretos y proporcionan una explicación del sentido del hombre, del mundo y de la existencia.

«El bien del paciente no se cumple con el restablecimiento de la salud física, porque la enfermedad no es sólo una ruptura material del mecanismo corpóreo. *Curar* supone reconstruir, un equilibrio dentro de un sistema que no es solamente físico, sino, en primer lugar, relacional: relación de la persona enferma con el propio ambiente, social y cultural, con las demás personas y, por fin, consigo mismo y su propio destino». **JOSÉ LUIS FLÓREZ TURRADO**



---

# LIBERTAD, COERCIÓN Y MORAL DE SENTIDO COMÚN\*

---

Willard Gaylin y Bruce Jennings

## RESUMEN

Es frecuente afirmar que la cultura actual en Occidente es «la cultura de la libertad». Tenemos suficientes elementos para estar de acuerdo con esta creencia. Sin embargo, también podemos pensar que hemos ido muy lejos en este camino, como resultado, hemos perdido la comprensión adecuada de lo que es la libertad y la autonomía. La idea de autonomía que prevalece en Estados Unidos ha llevado a la gente a tener una conducta extraña, irracional y autodestructiva. En otras palabras, la naturaleza moral de estos conceptos ha sido mal entendida. Como una típica paradoja nuestra idea de respetar la libertad individual podría conducirnos a hacer daño a los demás.

Este artículo nos ofrece algunas respuestas relevantes al respecto. Por ejemplo, identificamos la libertad con la autonomía y luego promovemos la peor forma de entender la autonomía. Como consecuencia, por una parte, vivimos en una sociedad individualista y egoísta, y por otra, la responsabilidad social compartida y la solidaridad están amenazadas. Aunque todos desean una autonomía total, deberíamos aceptar la necesidad de revisar el concepto de libertad y autonomía que ha sido aceptado y practicado

## ABSTRACT

It is frequent to affirm that western current culture is «the culture of freedom». We have enough clues for being in agreement with this belief. However, we can also suspect that we have gone far away in this path and, as a result, we have lost an adequate comprehension on what freedom and autonomy are. The prevailed American idea on autonomy has led people to behave in a strange, irrational and self destructive way. In other words, we have misunderstood the moral nature of these concepts. As a typical paradox, our idea of respecting for the personal liberty of the individual would be able to conduct us to inflict damage to others.

On how this is possible, this article would try to give some relevant answers. For example, we have transformed freedom into autonomy, after we started to promote the darkest idea about what autonomy is. As a consequence, on the one hand, we live now in an individualistic and selfish society and, on the other hand, shared social responsibility and solidarity are threatened. Although everybody wants to be totally autonomous, we should accept that it is necessary to revise the conception of freedom and autonomy which we have been accepting and practicing.

---

\* Tomado del libro, Gaylin, Willard and Jennings, Bruce. *The Perversion of Autonomy. Coercion and constraints in a liberal society*. Primer capítulo, Parte 1, Georgetown

---

University Press, Washington, D.C. 2003. La Parte 2 del Primer capítulo será publicada en la siguiente revista.

Algunos filósofos piensan que la pregunta: “¿Usted cree que la tierra ha existido desde hace muchos años?” no es tan sencilla como para contestarla con un simple sí o no, es el tipo de pregunta que puede contestarse diciendo: “Todo depende de lo que signifique para usted “tierra”, “existe” y “años”: si para usted significa tal y tal cosa, tal y tal otra, entonces lo creo; pero si significa algo diferente, creo que es en extremo dudoso”. Me parece que ese punto de vista es tan errado como cualquier otro punto de vista. G.E. Moore, “A Defense of Common Sense”

### Una tragedia americana

William Black, un hombre sin hogar de cincuenta y cinco años, vivía con sus amigos Bobby Tunkins y Lala Wigfall debajo de la estructura del puente de la calle 113 y la avenida Amsterdam, en Manhattan, justo frente al Hospital de San Lucas. Vivían de recoger latas y botellas de la basura y ahorrando el dinero ganado por su venta. Un buen día era para ellos cuando alcanzaban a recolectar diez dólares para gastarlos en vino y cerveza.

Pop, como lo llamaban sus amigos, nació en Baltimore, hijo de un trabajador de acerías. Como adulto trabajó en varios empleos, se casó y tuvo dos hijos. En los años setentas, ya sin empleo, empezó a beber y a tener algunos problemas con la ley. En esta época se terminó su matrimonio y en 1977 con su hermano menor se mudó a Nueva York para trabajar en una fábrica, que cerró en 1980. A partir de ahí, su vida se deterioró, hasta que a finales de los ochentas ya estaba viviendo en las calles.

En la mañana del 17 de octubre de 1994, el señor Black estaba rebuscando sus latas cuando se sintió adolorido y expectoró sangre. Al finalizar aquella tarde, ya muy enfermo como para moverse, el señor Tunkins lo dejó sentado en el borde de la acera y cruzó la calle hacia el hospital en busca de ayuda. Allí le informaron que las políticas del hospital no permitían a los doctores y las enfermeras salir de urgencias. “Eso podría ser contraproducente para la misión del servicio de urgencias, además de confuso y una pérdida de tiempo”, dijo más tarde un empleado del hospital. Se le informó que llamara al 911. Una ambulancia respondió siete minutos más tarde.

En este punto, la historia se complica. Tunkins cree que Black está delirando y no sabe dónde está o qué está diciendo. Los paramédicos creían que estaba lúcido y reportaron que se negaba a recibir atención médica. Y lo dejaron en la acera. “No tenemos un mecanismo apropiado para obligar a alguien a ir al hospital”, un oficial paramédico aclaró más tarde. “El era un RMA” (la sigla en inglés de: refused medical attention: rechaza la atención médica).

Poco después de las siete de la mañana del día siguiente, el señor Tunkins y la señora Wigfall encontraron a Pop Black inconsciente y llamaron a emergencias otra vez. Después de alguna demora la ambulancia llegó y lo reportaron muerto a las 7: 37 a.m. No lo recogieron inmediatamente: otras ramas de la burocracia de la ciudad son las encargadas de hacer esto. Normalmente, en la ciudad de Nueva York, un cadáver en la calle es retirado lo más pronto posible. Sin embargo, esa mañana los responsables estaban muy congestionados y



el cadáver de Pop Black se quedó botado en la acera por cuatro horas, así como había pasado las últimas quince horas de su vida. “Acerca de William” dijo su hermano a un reportero del New York Times, “le faltaron ganas de vivir”, eso fue todo. Sin embargo, su autonomía y su derecho a rechazar la atención médica, fueron respetados hasta el final (1).

William Black representa muchas cosas. Fue el resultado de lo que inocentemente se llama “la reestructuración del mercado laboral” que causa hoy estragos en muchas comunidades y en vidas en los Estados Unidos. También fue una víctima del abuso del alcohol y de las drogas que están minando la vitalidad de nuestra sociedad, como un cáncer. Por una enfermedad mental o simplemente por incapacidad personal no manejó bien las dificultades y se convirtió en una estadística más, no sólo como desempleado sino como desamparado. Sin embargo, mostró, por lo poco que podemos saber, que vivir en las calles permite tener amistades, lealtades y placeres. Los nazis dirían: “vida digna de no vivirse”, algo monstruoso, una visión diabólica. Nuestra propia moralidad es puesta a prueba precisamente por personas como William Black, aquellos que requieren ayuda, rescate (quizás de ellos mismos) y exigen una respuesta.

¿Fallamos en esta prueba? La historia de William Black es en particular significativa porque simboliza uno de los dilemas morales y emocionales más profundos de nuestro tiempo. Casi todos a quienes hemos contado esta historia responden con tristeza y horror. Un sentido común moral, creemos, está ampliamente difundido en Estados Unidos, y reacciona casi que visceralmente ante casos como éste. El sen-

tido común nos dice que debemos ayudar a aquellos que lo necesitan, hacernos cargo de una situación cuando creemos que va a producirse un desastre inminente o un daño innecesario. Claro que William Black debió haber recibido atención médica. El hospital de enfrente debió haber estado abierto y disponible para él y alguien debió haberlo llevado.

Por otro lado, otros muchos a los que hemos hablado acerca de este incidente, mueven su cabeza lamentándose diciendo que ellos entienden con exactitud por qué pasan estas cosas. Aprecian el drama de Pop Black, pero piensan que las políticas de urgencias, que dejan sin atención a los pacientes que se niegan a recibirla, es lo mejor que puede hacer la ciudad. Reconocen que el paternalismo es algo peligroso, en especial cuando los empleados públicos, tales como los de urgencias, ejercen poder sobre los adultos, porque suponen que es por el bien de ellos.

¿Qué pueden hacer los empleados del servicio de urgencias? Encuentran cada día comportamientos extraños, irracionales y autodestructivos. El sentido común puede verse abrumado por las circunstancias. En este caso, las políticas públicas consisten en respetar la autonomía de la persona, aun si el resultado predecible es que muera habiéndose podido salvar. El sentido común moral se exaspera con esta respuesta y la considera un escándalo, un atropello.

El sentido común moral nos habría llevado a ayudar, a hacer lo que *él sabe* que es correcto, sin tantas boberías como las que exasperaban a G. E. Moore. Respeta la humanidad de los otros sintiéndose relacionado con ellos y con su vulnerabilidad.

En nuestra sociedad, la corriente opuesta a este sentido común moral es el respeto a la libertad personal del individuo. Esta libertad consiste en el derecho a vivir nuestra propia vida a nuestra manera; en las palabras del jurista Louis Brandeis, es el derecho a que lo dejen a uno solo. La vida de William Black no era despreciable; su persona era digna de respeto, interés y cuidado de los demás. Sin embargo, él también tenía derecho a la libertad.

### La cultura de la autonomía

En la actualidad, las corrientes morales en los Estados Unidos son complejas. Este escrito trata sobre la intersección de la interdependencia y la autonomía, los derechos individuales y la mutua responsabilidad. Una sensibilidad natural nos mueve a ver nos en relación e interdependencia con otros y a tener responsabilidades tanto por nuestras propias vidas, como por lo que les pase a otros. Somos los guardianes de nuestros hermanos. Caín carecía de esta sensibilidad; la mayoría de los norteamericanos la tienen, hasta ahora. Al mismo tiempo, tenemos una poderosa y valiosa tradición de libertad personal y de respeto por los derechos, por la privacidad y por la independencia. Los individuos requieren el espacio, que el respeto a la autonomía da, para poder crecer, expresarse, alcanzar sus metas y así mismo poder cometer sus propios errores.

Con frecuencia el sentido común nos dice que intervengamos, nos involucremos, usemos la persuasión, el incentivo, la presión, la coerción si es necesario, para cambiar una situación anómala, para evitar el mal predecible. Sin embargo, el respeto a la autonomía nos muestra que no debe-

mos interferir ni usar los múltiples recursos de la influencia y de la coerción que la cultura y la psicología han puesto a nuestra disposición.

Las dos opciones son sensatas. Muchas veces tenemos que escoger con dificultad entre ellas. Debemos evitar estos dos extremos, la parálisis, la indecisión, la moral sin rumbo y evitar de manera sistemática el optar por uno de estos valores excluyendo al otro. Nuestra tesis es que la moral de la interdependencia y de la mutua responsabilidad ha chocado con el respeto a la autonomía con una frecuencia creciente en los últimos treinta años, y la autonomía ha ganado la batalla en muchas ocasiones. La razón no sugiere que la autonomía sea abandonada, sino que se restaure su equilibrio con los otros valores tanto individuales como comunes.

El éxito de la autonomía, en la batalla por ganar el imaginario moral norteamericano, la ha convertido en algo dominante y despótico. Cuando la obediencia a la libertad personal y a la independencia triunfa sistemáticamente sobre el sentido común moral comunitario, entonces se desarrollan una serie de actitudes, supuestos no analizados y un estilo y una retórica tanto política como ética a la que nos referiremos como “la cultura de la autonomía”.

Al lector podría llamarle la atención por qué solo escogimos el concepto de “autonomía” y pusimos en él tanto énfasis y atención. De alguna manera la escogencia es arbitraria, porque no significa que sea sólo una idea, sino que tiene ricas connotaciones con otros grupos de ideas, tanto relacionadas como sutilmente diferentes. Trataremos de explicar este grupo de ideas, aunque la discusión es tan breve que no le hace justicia al concepto y no sustituye el



cuidadoso y definitivo trabajo académico realizado por Jerome Schneewind (2). Es más, hay otras nociones similares o virtualmente equivalentes que han sido objeto de importantes estudios por parte de teóricos y científicos sociales reconocidos. Por ejemplo, nuestro análisis de la cultura de la autonomía concuerda en muchas cosas con lo que el historiador Christopher Lasch llama la “cultura del narcisismo”. También tiene afinidades con aquello que el filósofo Charles Taylor llama la “ética de la autenticidad”. Robert Bellah y sus colegas la denominan “el individualismo expresivo”. Al final, en el fondo de aquello que a nosotros nos preocupa, bajo el encabezamiento de autonomía, está la noción que el sociólogo Alan Wolfe ha llamado “libertad moral” (3). La define de la siguiente manera:

“El viejo adagio de que Norte América es un país libre se ha convertido, al fin, en una realidad. Los norteamericanos han aceptado la relevancia de la libertad individual, no sólo en la vida económica y política, sino también en su vida moral. Las características que definen la filosofía moral de los norteamericanos pueden entonces describirse como el principio de la libertad moral. La libertad moral significa que los individuos pueden determinar por ellos mismos lo que significa vivir una vida buena y virtuosa. Los norteamericanos contemporáneos encuentran respuestas a preguntas perennes formuladas por teólogos y filósofos morales, no con respuestas acordes con las leyes dadas por Dios o la naturaleza, sino considerando quiénes son ellos mismos, qué requieren los demás y cuáles son las consecuencias de actuar en una forma en vez de otra. Algunos de ellos adoptan una libertad moral como un reto creativo. Ellos se sienten cómodos con la

idea de que una buena sociedad es aquella que permite a cada individuo la máxima libertad para poder tomar sus propias decisiones morales” (4).

Wolfe argumenta que la amplia difusión (no de manera universal) de esta libertad moral se debe a una revolución cultural en Norte América: “nunca tantas personas habían estado tan libres de restricciones morales como los norteamericanos contemporáneos. Muchos, a lo largo del mundo, han vivido bajo condiciones en las cuales su moralidad ha sido definida por otros. Ahora, por primera vez en la historia de la humanidad, un significativo número de individuos cree que las personas pueden jugar un papel en la definición de su propia moralidad cuando contemplan su propia relación con Dios, con los otros y consigo mismos” (5).

La autodeterminación en el campo moral; el derecho a vivir la propia vida a su manera en la medida que no haga daño a los demás; y, ante todo, ser auténtico consigo mismo son nociones que constituyen el centro del individualismo, de la autenticidad, de la libertad moral y de la autonomía, no como todos los filósofos los definirían, pero sí como muchos norteamericanos del promedio lo hacen en la sociedad y en su conciencia. Wolfe es relativamente confiado acerca de los efectos de la influencia cultural de la libertad moral; nosotros lo somos menos en lo referente a la cultura de la autonomía. El lado oscuro de la cultura de la autonomía se está haciendo cada vez más amplio; algo parecido a la decadencia está produciéndose. El individualismo, la privacidad y los derechos reclamados son tan exagerados que se convierten en caricaturas de sí mismos. La filosofía individualista, que ha

sido la espina dorsal del liberalismo político y que protege a la persona del poder del estado, se ha hipertextado hasta convertirse en una forma de liberalismo libertario que busca poder, y sólo poder, dondequiera, y además produce la misma sospecha y desconfianza en la familia y en las asociaciones civiles, que los políticos liberales habían reservado tradicionalmente para el gobierno.

La extensión de los reclamos de autonomía que los Estados Unidos han venido haciendo en tiempos recientes, es peligrosa por dos razones. Primero, invita a una reacción violenta tanto política como social que puede amenazar las libertades civiles de forma general y no solamente por parte de algunos extremistas. Igualmente peligrosa, pero más sutil e insidiosa, es la posibilidad de que pueda minar la infraestructura social y psíquica sobre las cuales el orden social, y, por consiguiente, las condiciones mismas de la autonomía, descansan. La infraestructura social a la cual nos referimos consiste primero en la familia y las instituciones cívicas a través de las cuales los individuos viven como padres, amigos y vecinos; como miembros de la iglesia, sinagoga o mezquita; como voluntarios, profesionales y ciudadanos. La infraestructura psíquica amenazada por la cultura de la autonomía es aquella involucrada en los procesos de crianza, socialización y desarrollo moral, que crea las bases motivacionales para una conducta responsable y que implica emociones sociales como vergüenza, culpa, orgullo y conciencia. Para mantener estos fundamentos de orden social se requiere respeto a la autoridad así como respeto a la libertad; un poder institucional y control tanto a la libre expresión como a la independencia.

La fase de individualismo decadente en la que parece que Estados Unidos está entrando, erosiona la verdadera humanidad de los individuos cuya libertad se supone que respetamos y protegemos. Libertad, autonomía, elección, derechos personales, voluntad y finalmente el poder de actuar libremente, son ahora las palabras con más frecuencia usadas y reverenciadas en nuestro discurso moral y cívico. Constituyen el vocabulario y soportan la sintaxis de un discurso político y moral específico. Detrás de ellos se levanta una visión particular de aquello que significa ser un ser humano individual y una visión de lo que las relaciones sociales y sus acuerdos deben ser para nutrir dicho individuo. Juntas sustentan la teoría de que cada uno “escoge” a voluntad su comportamiento y que la conducta de los otros puede ser modificada generalmente a través de un argumento racional “que simplemente diga no”.

Esto es simplista, y refleja un entendimiento inadecuado de la motivación humana y al final insostenible desde el punto de vista moral y filosófico. La perspectiva y la postura se construyen alrededor de cuatro premisas:

- *Los seres humanos son producto de su entorno así como sus creadores; por consiguiente el sacrificio de la comunidad por el bien de los individuos no es un juego de vencedores y vencidos. La protección de los derechos individuales a expensas de un entorno seguro no produce ni lo uno ni lo otro. La mujer de un *ghetto* o de una zona deprimida, que no puede salir de su casa y dejarla sola tranquilamente para hacer sus compras nocturnas, no es libre.*



- *Los controles sociales son un aspecto esencial para una sociedad sostenible y viable incluyendo las liberales y las democráticas. Así como la cultura de la autonomía ha influido en casi todos los aspectos de la libertad en términos de libertad personal, derechos e independencia, así mismo la retórica libertaria dominante se involucra con todos los aspectos de control social con la apariencia de fuerza bruta, invasión física y coerción.*

En los momentos más candentes, aparece una tendencia inquietante para hablar como si no existiera nada entre la completa autonomía y la esclavitud, la independencia completa y las amenazas de violencia, el control total de una situación y una violación. Aún en debates más moderados y ponderados, la autonomía es puesta como la antítesis de la coerción, y la coerción la antítesis de la autonomía, a tal punto, que cuando una de ellas está presente, la otra está ausente. Esta polaridad autonomía/coerción ejerce gran influencia en los debates sobre una amplia gama de problemas sociales, desde embarazos en adolescentes hasta problemas en el extranjero, desde experimentación genética hasta políticas de control de drogadicción. Excepto en las mentes de algunos puristas, esta polaridad nunca tuvo la intención de sugerir un sesgo moral a favor de la libertad y en contra de la coerción. Sin embargo, generalmente es visto de esta manera. La polaridad autonomía/coerción es percibida casi inevitablemente como una polaridad entre el “bueno/malo”.

La coerción no siempre es mala, y no siempre es la enemiga de la autonomía, o al menos no de la libertad en un sentido más amplio. La civilización depende en gran

parte del derecho que tiene la comunidad de insistir en ciertas conductas a sus ciudadanos. Dada la naturaleza social de los seres humanos, nuestra verdadera supervivencia depende de algún orden social limitado. El florecimiento de los seres humanos, la realización de todo nuestro potencial moral y creativo, requieren un complejo orden social correspondiente.

La estructura de la sociedad organizada descansa en unos límites definidos de la libertad. La ley no sólo define el comportamiento inadecuado sino también establece el castigo –fuerza coercitiva– que debe seguirse para asegurar su cumplimiento. Sin estos castigos, la ley es tan indefensa como un profeta desarmado. Pagar los impuestos y obedecer las leyes de tráfico tienden a ser actos obedecidos con más frecuencia, en sociedades que castigan a los trasgresores que en aquellas que no lo hacen. El orden social descansa, tanto en una sociedad liberal como en una sociedad totalitaria, y en el empleo de la coerción.

- *El comportamiento humano es menos “voluntario” de lo que los libertarios y teóricos de la autonomía sostienen. El comportamiento presente está significativamente determinado por el trato pasado. La psicología moderna ha mostrado con claridad que el niño que malcriamos, a quien le negamos los cuidados, una guía y las comodidades necesarias, nos pagará convirtiéndose en un adulto incapaz de elegir, cuidar, proteger o al menos, respetar a los demás.*
- *El comportamiento humano es menos racional de lo que a la mayoría de nosotros nos gustaría creer que lo es. Cuando se requiere cambiar una conducta, apelar a las emociones en general es más*

efectivo que la argumentación lógica. El temor, la avaricia, la vergüenza, la culpa y el orgullo aceitan la maquinaria del comportamiento. Para motivar una conducta moralmente apropiada, a la sociedad le está permitido –en realidad ocasionalmente debe– apelar a alguna de estas emociones a través de sus instituciones, leyes y normas. Los individuos con frecuencia deben hacer lo mismo en sus interacciones con los otros. No es inmoral usar estos métodos efectivos para cambiar los comportamientos por el bien de la sociedad y del individuo. La persuasión, la influencia, el aliciente, la seducción, la recompensa, la amenaza y aun la coacción física –el espectro completo del “control social”– se convierten en un objetivo moral más claro cuando se entiende la naturaleza del ser humano, los principios que influyen en su conducta y la interdependencia de las personas y las culturas.

### La transformación de la libertad en autonomía

A pesar del enorme conocimiento psicológico sobre la motivación, nuestros líderes y políticas públicas continúan aspirando a una sociedad radicalmente voluntaria, a un orden social basado sólo en la voluntad racional y en el libre consentimiento. Esta sociedad voluntaria no impondría requisitos morales o legales que no estén, en últimas, enraizados en los conceptos de autonomía y consentimiento.

Los derivados de esta palabra “libertad” son preocupantes:

- Los enfermos mentales y los adictos se dejan en las calles desoladas y peligro-

sas de nuestros centros urbanos. Los hombres y mujeres sin techo no pueden ser llevados a refugios (o aun a hospitales) por oficiales públicos “en contra de su voluntad”. La arrogancia de la autonomía les da la libertad de morir congelados en las calles de la ciudad.

- Después de alcanzar el record a finales de los ochenta y principios de los noventa, el número de embarazos en adolescentes ha disminuido pero continúan los problemas de embarazos no deseados y familias de un solo padre. En el debate nacional el concepto de “derechos reproductivos” siempre aparece pero “la responsabilidad reproductiva” se ridiculiza como una palabra velada para la coerción de las mujeres y las minorías. Así, una mujer joven, sin educación sexual o sin los servicios de planificación familiar, es “libre” de quedar embarazada, “libre” de tener su hijo en la pobreza y “libre” para continuar sin educación, condenándose ella y por ende, su hijo a ser miembros permanentes de una clase sin oportunidades.
- Los recién nacidos con SIDA pueden ser ayudados en forma temprana, pero su identificación y su tratamiento son entorpecidos por nuestra obsesión por los derechos a la privacidad. Dicho tratamiento requiere, de hecho, los exámenes y la notificación a la madre (porque ningún recién nacido es positivo si su madre no lo es), violando así el derecho de la madre a mantener su condición en secreto. Si continúa sin saberlo, puede infectar a otros compañeros y privarse a sí misma del tratamiento adecuado, aunque la privacidad sea el principio trascendental de nuestra sociedad. ¿Pero qué clase de sociedad es ésta que permite que los bebés



por nacer sean condenados a la enfermedad y a la muerte cuando tenemos un tratamiento efectivo a la mano?

Estos son los frutos de la cultura de la autonomía. ¿Pero en aras de proteger dicha autonomía estamos realmente aumentando la libertad? Nosotros intuitivamente sabemos que el adolescente adicto al *crack* no es un ser humano “libre”, aún si asumimos –inocentemente–, que porque él o ella toman el *crack* sin ninguna coerción, escogen voluntariamente ser adictos. Es más, debemos preguntarnos si el embarazo en adolescentes, defendido como un derecho que debe ser protegido ante la más mínima sugerencia de coerción, de hecho ayuda a la libertad. Pero lo que si es cierto es que cojean los esfuerzos razonables que se hacen para proteger y promover los sentimientos de libertad que la autonomía ha olvidado defender. Cuando un grupo de paternidad planeada ofreció un dólar diario a los niñas adolescentes que planificaban, para prevenir embarazos, el programa –tan efectivo– nunca fue atacado por coercitivo.

Una defensa muy rígida de la autonomía interfiere con los conceptos más sofisticados de libertad. Es difícil imaginarse a un esquizofrénico paranoico o a un drogadicto viviendo en las calles de Nueva York, como “sujetos libres”. Cuando el análisis lógico lleva a conclusiones que confrontan el sentido común de la mayoría de la población, su sentido común debe ser respetado. Lo que debe examinarse es la “lógica” subyacente en el análisis contradictorio.

Ejemplos como éstos no son raros como tampoco los ejemplos marginales de puntos de vista extremos. En general representan lo que se está convirtiendo en la

visión de Norte América: una visión de la autonomía personal en una sociedad voluntaria. ¿Cómo ha triunfado la autonomía en esta sociedad? Una explicación definitiva y dentro del contexto histórico de este desarrollo, no ha emergido aún, aunque algunos aspectos del problema que hemos encontrado útiles y sugestivos, se pueden encontrar en los trabajos de David Riesman, Robert Bellah y sus colegas, y en los de E. J. Dionne (6). En cualquier caso, la tarea que nos hemos propuesto no es tanto la explicación de la cultura de la autonomía, sino definir su fuerza moral y diagnosticar sus fallas y los conceptos errados subyacentes. No pretendemos documentar o demostrar la superioridad de la autonomía de una forma científica ya sea empírica o social. Ofrecemos, en cambio, una interpretación basada en observaciones y ejemplos tomados de la vida diaria que serán, esperamos, familiares para la mayoría de los lectores.

El problema con la cultura de la autonomía es que su visión no está funcionando y nunca lo hará. Como una visión de Norte América, esta muy equivocada y defectuosa. Como principio rector es cada vez más insostenible y peligroso. No puede definir qué es lo más valioso en nuestras vidas, cómo convertirnos en quienes somos, o cómo debe organizarse la sociedad para que promueva tanto el bien individual como el común.

Los norteamericanos se han compenetrado tanto con el concepto de libertad, que sólo pueden ver un aspecto de ella, el lado de la autonomía. Sin embargo, la libertad tiene muchas caras y ha tenido diferentes significados en la tradición cultural de occidente. Para Pericles, en la antigua Atenas, significa confianza en sí mismo, vita-

lidad y control de los asuntos individuales. Es el espíritu que permite que una persona -o toda una sociedad- este abierta al mundo y lo absorba, sin perderse en él. Para San Pablo, la libertad perfecta es una servidumbre perfecta, si bien, dedicada al servicio de Cristo.

Aristóteles piensa que la libertad política consiste en gobernar y ser gobernado. Otantes, otro griego de la antigüedad, encuentra que la libertad no es ni gobernar ni ser gobernado. Abraham Lincoln comparte este último pensamiento: así como él no iba ser esclavo de nadie, tampoco él esclavizaría a nadie.

Para el filósofo político inglés Thomas Hobbes, la libertad significa la ausencia de una restricción externa necesaria para impedir pasiones destructivas de la voluntad individual, mientras que para su sucesor en el desarrollo del pensamiento liberal, John Locke, significa la seguridad de la persona y de sus posesiones en una sociedad de leyes compartidas y expectativas razonables. Jean Jacques Rousseau, por el contrario, piensa que el egoísmo es lo que esclaviza y que no hay contradicción al decir que algunas personas deben ser “forzadas a ser libres”. Un corolario de esta tesis es, la necesidad de educación obligatoria para todos los niños.

Al ser herederos de todas estas visiones de la libertad, los hombres de la modernidad, en el mundo occidental, apostamos mucho de nuestra propia identidad y del orgullo cívico por ellas. Cuando hablamos de libertad en nuestro discurso público, lo hacemos intimidados por la misma adoración que le profesamos a estos conceptos. Por consiguiente, en particular es molesto reconocer que al hacerle tal ho-

menaje a la libertad, lo que hacemos realmente es desfigurarla.

Los ideales de los sujetos y de la sociedad, y las experiencias recolectadas por el término autonomía son los mismos, un conjunto de ideales y de experiencias que histórica y psicológicamente pueden reunirse bajo la idea de libertad. La autonomía, entendida como independencia, libertad de escoger y el derecho a estar solo, es una faceta importante de la libertad pero no es la única. Cuando la autonomía camina sola y trata de hacer toda la labor moral, diferente a la que se haría con una comprensión más compleja del concepto de libertad, se tropieza. Una postura tan parcializada con respecto a la autonomía ya nos ha cegado en algunos aspectos que amenazan la libertad en el más amplio y común de los sentidos. La pobreza y la ignorancia pueden restringir la libertad de acción, quizás más efectivamente que una legislación restrictiva de la misma.

Esto nos hace mirar de nuevo hacia una polaridad simplista entre la autonomía y la coerción; donde la autonomía es “la buena” y la coerción es “la mala”, olvidándose en el proceso que la coerción es un componente esencial del control social y un medio necesario para mantener el orden en las sociedades, del cual la misma libertad depende. Cuando la persuasión voluntaria falla y sólo la coerción funciona, y cuando sirve tanto para el bien público como para el individual, la coerción se puede justificar moralmente. Las medidas de salud pública, tales como el control de las enfermedades infecciosas y los programas de vacunación obligatoria para los niños, son ejemplos paradigmáticos de una coerción justificada.



## Referencias

1. N. K. Kleinfield, «Everyone Followed the Rules, but a Man Died,» *New York Times*, 23 October 1994, 37-38.
2. J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
3. Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism* (New York: Norton, 1975); Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991); Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1985); and Alan Wolfe, *Moral Freedom: The Search for Virtue in a World of Choice* (New York: Norton, 2001).
4. *Moral Freedom*, 195.
5. *Ibid.*, 198.
6. David Riesman, Nathan Glazer, and Reuel Denney, *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950); Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1985); E. J. Dionne, Jr., *Why Americans Hate Politics* (New York: Simon and Schuster, 1991).

«Los controles sociales son un aspecto esencial para una sociedad sostenible y viable incluyendo las liberales y las democráticas». WILLARD GAYLIN Y BRUCE JENNING