



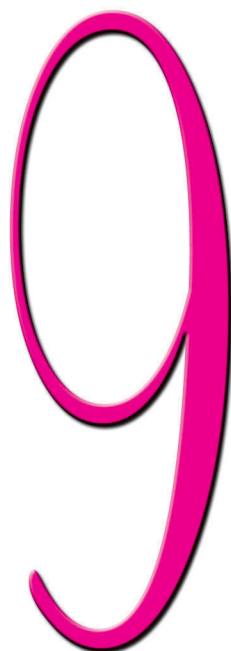
Bioética

SELECCIONES



TÍTULOS DE ESTE NÚMERO

- ✱ **Un argumento contra la clonación de seres humanos.**
- ✱ **El Estado, la sociedad, los derechos humanos y la salud: retos éticos para el desarrollo de nuevas intervenciones**
- ✱ **Bioética intercultural para la salud global**
- ✱ **El tema de la complejidad en el contexto de la bioética. Las bases epistemológicas de la bioética**
- ✱ **Autonomía y heteronomía**
- ✱ **¿Existe una ética universal? Bioética y derechos**
- ✱ **Embrión humano y medicina regenerativa. Maravilla de las maravillas**
- ✱ **«Trabajo negro»: ensayo sobre responsabilidad y alteridad**
- ✱ **Biomedicine and International Human Rights Law: In Search of a Global Consensus**
- ✱ **Bioética: tomando decisiones para el final de la vida. (Segunda Parte)**





Bioética

SELECCIONES



Revista *Selecciones de Bioética*, N° 9. ISSN 1657-8856
Instituto de Bioética-Cenalbe, Bogotá D.C., Colombia, 2006

9

LAS OPINIONES EXPRESADAS EN ESTA REVISTA SON
DE EXCLUSIVA RESPONSABILIDAD DE LOS AUTORES.
LOS ARTÍCULOS PUEDEN REPRODUCIRSE TOTAL
O PARCIALMENTE CITANDO LA FUENTE.

DISEÑO Y PRODUCCIÓN EDITORIAL
CÉSAR TOVAR DE LEÓN
ÉDITER. ESTRATEGIAS EDUCATIVAS LTDA
TEL 3205119. BOGOTÁ D.C.
EMAIL: ctovarleon@yahoo.com.mx

IMPRESIÓN
EDITORIAL GENTE NUEVA LTDA.
EDICIÓN DE 700 EJEMPLARES
DEPÓSITO LEGAL
IMPRESO EN COLOMBIA
PRINTED IN COLOMBIA
BOGOTÁ D.C., MARZO DE 2006

© PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

GERARDO REMOLINA VARGAS, S.J.
RECTOR

JAIRÓ HUMBERTO CIFENTES MADRID
VICERRECTOR ACADÉMICO

GERMÁN CALDERÓN LEGARDA
DIRECTOR DEL INSTITUTO DE BIOÉTICA

ALFONSO LLANO ESCOBAR, S.J.
DIRECTOR DE CENALBE Y DE LA REVISTA
SELECCIONES DE BIOÉTICA

MARGARITA MARÍA SÁNCHEZ MORALES
COORDINADOR EDITORIAL

COMITÉ ASESOR

PABLO ARANGO RESTREPO, LUIS ALEJANDRO BARRERA
AVELLANEDA, JAIME BERNAL VILLEGAS, BERNARDO
BULLA PINTO, JAIME ESCOBAR TRIANA, ALFONSO FLÓREZ
FLÓREZ, JORGE GAITÁN PARDO, GUSTAVO GARCÍA
CARDONA, NELLY GARZÓN ALARCÓN, EMILSEN
GONZÁLEZ DE CENCINO, FRANCISCO GONZÁLEZ LADRÓN
DE GUEVARA, HERNANDO GUTIÉRREZ PRIETO, GUILLERMO
HOYOS VÁSQUEZ, HORACIO MARTÍNEZ HERRERA, JAIRÓ
MEJÍA PORRAS, OSCAR MEJÍA QUINTANA, JUAN
MENDOZA VEGA, VIRGILIO NIÑO CRUZ, GLORIA INÉS
PRIETO DE ROMANO, FERNANDO SÁNCHEZ TORRES,
ÁNGELA UMAÑA MUÑOZ, EMILIO YUNIS TURBAY.

COMITÉ EDITORIAL

ALFONSO LLANO ESCOBAR, S.J., OLGA MALDONADO
DE DELGADO, EDUARDO A. RUEDA BARRERA, EDUARDO
DÍAZ AMADO, GERMÁN CALDERÓN LEGARDA,
JOSÉ EDWIN CUELLAR SAAVEDRA, CARLOS GAVIRIA
NEIRA, MARGARITA SÁNCHEZ MORALES.

INFORMACIÓN

TRANSVERSAL 4 N° 42-00 PISO 5
EDIFICIO JOSÉ RAFAEL ARBOLEDA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA. BOGOTÁ D.C.
TELÉFAX: 3208320 EXT. 4539
EMAIL: bioetica@javeriana.edu.co
www.javeriana.edu.co/bioetica

C O N T E N I D O

UN ARGUMENTO CONTRA LA CLONACIÓN DE SERES HUMANOS. TRES RÉPLICAS Jürgen Habermas Traducción de Pere Fabra Abat, Daniel Samper Sachse y Luis Pérez Díaz	AUTONOMÍA Y HETERONOMÍA Carmen González Marín
6	41
EL ESTADO, LA SOCIEDAD, LOS DERECHOS HUMANOS Y LA SALUD: RETOS ÉTICOS PARA EL DESARROLLO DE NUEVAS INTERVENCIONES Solomon R. Benatar Traducción de Paula Prieto, Margarita Sánchez y Elsa Galvis	¿EXISTE UNA ÉTICA UNIVERSAL? BIOÉTICA Y DERECHOS Vicente Bellver Capella
14	59
BIOÉTICA INTERCULTURAL PARA LA SALUD GLOBAL Maria Jesús Buxó i Rey	EMBRIÓN HUMANO Y MEDICINA REGENERATIVA. MARAVILLA DE LAS MARAVILLAS Francesc Abel i. Fabre, S.I.
24	77
EL TEMA DE LA COMPLEJIDAD EN EL CONTEXTO DE LA BIOÉTICA LAS BASES EPISTEMOLÓGICAS DE LA BIOÉTICA (LA NUEVA EPISTEMOLOGÍA O EPISTEMOLOGÍA DE SEGUNDO ORDEN) Pedro Luis Sotolongo	«TRABAJO NEGRO»: ENSAYO SOBRE RESPONSABILIDAD Y ALTERIDAD Gabriel Bello Reguera
31	83
	BIOMEDICINE AND INTERNATIONAL HUMAN RIGHTS LAW: IN SEARCH OF A GLOBAL CONSENSUS Roberto Andorno
	103
	BIOÉTICA: TOMANDO DECISIONES PARA EL FINAL DE LA VIDA. PENSANDO EN EL PRINCIPIO DE AUTONOMÍA. SEGUNDA PARTE Xabier Ibarzabal
	113

A NUESTROS LECTORES

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



D E L E D I T O R

Estimado lector: la Bioética prosigue su marcha conquistadora de nuevos temas y dilemas éticos, de grandes filósofos y pensadores, de remotos Estados e Instituciones.

Hoy, nuestra revista *Selecciones de Bioética*, se hace eco de esa marcha conquistadora al ofrecerle un abanico de diez problemas que, no dudamos, revisten un gran interés y actualidad, una probada calidad y una retadora profundidad; propiedades, cuya lectura, demanda tiempo, concentración y, más de uno de los diez trabajos, una buena dosis de paciencia.

No es el caso de ofrecerle en esta breve introducción, una presentación del tema y del autor de cada uno de los diez artículos para confirmar el aserto que acabamos de hacer. Baste un breve comentario sobre un par de temas, de los diez que ofrece nuestra Revista, y una palabra sobre la talla de algunas de las figuras que los firman.

Jürgen Habermas, notable filósofo alemán contemporáneo, es estrella que brilla con luz propia en el cielo de la filosofía actual. En el artículo que hoy le ofrecemos, «Un argumento contra la clonación de seres humanos», Habermas hace sus pinitos en la Bioética con una claridad y una profundidad envidiables. El tema no puede ser de mayor actualidad, y su argumentación es, creemos, lo suficientemente convincente como para estar de acuerdo con él al final de la lectura de su artículo.

Por su parte Solomon Benatar, de reconocidos méritos en organizaciones internacionales, piensa en grande y nos invita a pensar también en grande sobre la línea de solución que podría dárseles a algunos de los problemas mundiales de la salud, analizando los principales impedimentos para el desarrollo de nuevas intervenciones que sirvan para mejorar las condiciones de la salud mundial.

Pedro Luis Sotolongo, con el sambenito a costas de ser cubano y pensador de izquierda, nos ofrece un ensayo de excelente calidad sobre un tema difícil para la mayoría de los mortales, incluyendo, por supuesto, a los mismos filósofos, a saber: «Estatuto epistemológico de la Bioética». Sotolongo fue invitado por la UNESCO para participar en un simposio sobre dicho tema, que tuvo lugar en Uruguay, en agosto de 2004, con diez sabios de la epistemología, para que expusiera sus puntos de vista personales sobre el asunto. Y Sotolongo respondió con seriedad y calidad al reto que le lanzara la UNESCO. Su lectura le proporcionará una nueva aproximación a la epistemología de la Bioética.

Para terminar, sin el ánimo de comentar, como dije arriba, cada uno de los diez artículos que aparecen en este número de la Revista, le pongo de relieve el ensayo de Gabriel Bello Re-guera, quien en la actualidad es catedrático de filosofía moral, ética y política y miembro del Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje de la Universidad de La Laguna, Tenerife, Es-



pañá, y que lleva por título: «‘Trabajo negro’: ensayo sobre responsabilidad y alteridad». Lamentablemente, ciertos títulos o vocablos hacen el papel de valla o velo y, de este modo, alejarnos de un posible buen artículo, y creo que este es uno de esos casos desafortunados. «Trabajo Negro» para Bello Reguera es el trabajo ‘ilegal’ que desempeñan millones de emigrantes de países pobres a ricos, donde son maltratados y mal pagados. Para resolver este problema, tan actual y de cifras tan asustadoras, el autor recomienda recurrir a la «responsabilidad por» o a favor del otro, en este caso, del emigrante, atrapado en las cadenas de la emigración, nueva forma de esclavitud. Métale el diente que encontrará buena carnada.

La Bioética continúa su marcha, decíamos al comienzo, y ya con la lectura de estos diez artículos de este número 9 de nuestra Revista, artículos de calidad y profundidad, podemos confirmar nuestro aserto.

La Bioética está llamada en el siglo XXI a suplir, en parte, el papel que desempeñaba en siglos pasados la religión en la vida pública. Extendida a todo el Planeta Tierra y enseñada a todo ciudadano, como lo recomienda la UNESCO; la Bioética es el nombre de la «nueva responsabilidad» (Abel, 1982) que puede ayudarnos a alcanzar la supervivencia nuestra y de nuestro Planeta. (Potter 197).

A.L.L.E.



AUTORES

ABEL i FABRE, FRANCESC, S.I. Catalán, médico gineco-obstetra. Realizó la tesis doctoral en medicina, bajo la dirección de André Hellegers, primer director del Kennedy Institute of Ethics, Universidad de Georgetown, Washington. Fundó en 1976 el primer Instituto de Bioética de España y de Europa con el nombre de Instituto Borja de Bioética y desde entonces es su director. Publica regularmente en las revistas *Labor Hospitalaria* y *Bioética & Debat*.

ANDORNO, ROBERTO. Miembro del Comité Internacional de Bioética de la UNESCO. Profesor visitante del Departamento de Ética Médica e Historia de la Medicina, Universidad de Göttingen, Alemania.

BELLO REGUERA, GABRIEL. En la actualidad es catedrático de filosofía moral, ética y política y miembro del Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje de la Universidad de La Laguna, Tenerife, España.

BELLIVER CAPELLA, VICENTE. Profesor titular de Filosofía y Derecho de la Universitat de València, Estudi General, y profesor visitante de universidades norteamericanas y experto en Bioética. En la actualidad es Director de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Valencia, España.

BENATAR, SOLOMON. En la actualidad es profesor de medicina de la Universidad de Ciudad del Cabo y director del Centro de Bioética de la misma universidad.

BUXÓ i REI, MARIA JESÚS. En la actualidad es catedrática de antropología cultural de la Universidad de Barcelona y miembro del Observatorio de Bioética y Derecho de la misma.

GONZÁLEZ MARÍN, CARMEN. Doctora en filosofía en la U.A.B. Docente en las universidades de Zaragoza, Salamanca, San Luis y Madrid en España y en las de Boston

y Massachussets en Estados Unidos; investigadora en Harvard, Princeton y otras. En la actualidad trabaja en el Grupo de filosofía de la Universidad Carlos III en Madrid, España.

HABERMAS, JÜRGEN. Nace en Dusseldorf, Alemania en 1929. Sociólogo y filósofo. Principal representante de la llamada «segunda generación» de la Escuela de Frankfurt. Entre 1955 y 1959; trabajó en el Instituto de Investigación de la ciudad. Enseñó filosofía en Heidelberg, sociología en Frankfurt y dirigió el Instituto Max Plank de Starnberg entre 1971 y 1980. Es uno de los filósofos con mayor influencia intelectual y proyección internacional de la actualidad. Aportes como la teoría de la acción comunicativa o la ética discursiva constituyen elementos centrales de la filosofía práctica contemporánea y, en conjunto su obra representa quizás el más original, formidable y coherente esfuerzo de elaboración de una filosofía a la altura del espíritu de nuestro tiempo.

IBARZABAL, XAVIER. Médico internista (geriátrica) de la Fundación Matía de San Sebastián. Magister en Bioética por la Universidad Complutense de Madrid. Miembro del CEA, Hospital Donostia de San Sebastián. Miembro de la Sociedad Vascongada de Amigos del País. Habitualmente publica en la revista de dicha sociedad temas de historia médica vasca y ética de los siglos XX y XXI.

SOTOLONGO CODINA, PEDRO LUIS. Cubano, Máster en Ciencias Físicas de la Universidad Estatal de Moscú (Lomonosov) en 1968 y Doctor en Filosofía de la Academia de Ciencias de la antigua URSS en 1984. Ocupó el cargo de vicepresidente de la Comisión Nacional para el Uso Pacífico de la Energía Atómica. En la actualidad es investigador del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Cuba.



UN ARGUMENTO CONTRA LA CLONACIÓN DE SERES HUMANOS. TRES RÉPLICAS¹

Jürgen Habermas

Traducción de Pere Fabra Abat, Daniel Samper Sachse y Luis Pérez Díaz

RESUMEN

El autor se refiere a la autocomprensión moral considerada como el argumento fundamental que se debe tener en cuenta al analizar la clonación de seres humanos y los límites morales de los avances en medicina reproductiva. Desde este punto de vista la clonación debe ser condenada si aceptamos la libertad, la responsabilidad, la autonomía y la igualdad en la protección legal y no puede ser aceptada por la acción de un tercero.

ABSTRACT

The author refers to moral self-understanding as the fundamental argument to take into account in order to analyse human cloning and the moral limits imposed on reproductive medicine. From his point of view human cloning is to be condemned once it is accepted that freedom, responsibility, autonomy, and equal legal protection cannot be the product of the actions of a third party.

¿Esclavitud genética? Los límites morales de los avances en medicina reproductiva

Elisabeth Beck-Gernsheim describe de modo convincente cómo transcurre el proceso por el que se van imponiendo en la opinión pública las nuevas técnicas de medicina genética; tras la inicial indignación moral viene la normalización². No es sólo el interés de los investigadores en su propia reputación, ni el interés que tie-

nen los fabricantes que explotan el producto en el éxito económico, lo que allana el camino a las innovaciones. Las nuevas ofertas afectan en forma clara al interés de los consumidores. Y este interés es a menudo tan contundente que los escrúpulos morales se desvanecen con el paso del tiempo. ¿No es el alivio del dolor, por sí mismo, un argumento moral?

En este punto de transición confluyen la descripción empírica y la consideración normativa. Es de suponer que la normalización de estas nuevas técnicas no tiene lugar sólo bajo la presión de una demanda creciente. Los intereses se imponen con más rapidez cuanto más débiles son

1 Tomado de la *Revista de Occidente*. Nº 226. Madrid, marzo de 2000.

2 En *Süddeutsche Zeitung* el 13 de enero de 1998.



las objeciones morales que los deben contener –como, por ejemplo, el deseo de un hijo *propio*–. Pero con el proyecto de clonar seres humanos entra en juego, a mi parecer, un argumento muy serio. La repulsión arcaica que sentimos ante un fiel retrato clonado tiene un núcleo racional.

La dotación genética de un recién nacido ha sido entendida hasta hoy como un «destino» o una circunstancia contingente, resultado de un proceso controlado por la casualidad, con el cual la persona, a medida que crezca, deberá vivir y ante el cual deberá encontrar una respuesta. La ambivalencia gramatical de la cuestión ética fundamental –quiénes somos y quiénes queremos ser– se explica a partir del hecho de que nosotros *nos encontramos ya* a nosotros mismos, en cierto modo, como una persona determinada. Somos responsables de nuestras acciones y omisiones, a pesar de que no tenemos capacidad de disposición sobre un núcleo esencial de predisposiciones y propiedades heredadas.

Algunos entienden esto como un destino del que debemos «hacernos cargo», otros ven en ello un reto: «llegar a ser lo que uno quisiera ser». Esta contingencia puede ser entendida tanto religiosamente cuanto en un sentido postmetafísico. Sea como sea, para la exigencia de actuar de una manera responsable una condición sigue siendo esencial: ninguna persona tiene derecho a disponer de otra persona y a controlar sus posibilidades de acción de tal modo que a la persona dependiente le sea sustraída una parte esencial de su libertad. Esta condición es vulnerada cuando alguien decide sobre el programa genético de otra persona. El clon también se encuentra a sí mismo en su

proceso de autocomprensión como una determinada persona; pero tras el núcleo esencial de *estas* predisposiciones y propiedades se encuentran los designios de una persona ajena.

Esto hace que sea diferente el caso del ser humano clonado intencionadamente del de los gemelos univitelinos. El problema no es la semejanza absoluta de las partes surgidas de una célula, sino la usurpación y la subyugación. Con esta técnica se instituye una competencia de decisión que sugiere una comparación con el ejemplo histórico de la esclavitud. La esclavitud es una relación jurídica y significa que un ser humano dispone de otro ser humano como propiedad. Por ello es incompatible con los conceptos constitucionales vigentes sobre los derechos humanos y dignidad humana.

Según los mismos criterios morales y no sólo por razones religiosas, la copia de la dotación genética de un ser humano debe ser condenada. Este procedimiento destruye una presuposición esencial previa de la acción responsable. Con certeza, hasta ahora siempre hemos sido dependientes de los programas genéticos. Pero no podemos hacer responsable del programa mismo a ninguna persona que esté obligada a dar cuenta de ello. El clon se asemeja al esclavo en la medida en que puede delegar en otras personas una parte de la responsabilidad que él mismo debería asumir. Para el clon, en la definición de un código irrevocable se perpetúa un juicio que otra persona ha impuesto sobre él antes de su nacimiento.

El propietario de esclavos se priva de su propia libertad al retener la libertad de

otra persona. En el marco del ordenamiento jurídico democrático los ciudadanos pueden en todo caso disfrutar sólo de idéntica autonomía privada y pública en la medida en que se reconocen *mutuamente* como autónomos. En el caso del creador que se erige en señor de los genes de otro, esta reciprocidad básica ha desaparecido. Para aquel que hace duplicar su programa genético, la cuestión adquiere además un aspecto obsceno: ¿quién, por muy narcisista que sea, puede considerarse tan perfecto como para poder desear, en general, una copia exacta de sus propias predisposiciones y propiedades?

Sin embargo, esta comparación tiene un punto débil. La manumisión del esclavo se correspondería no con el hecho de liberarse del propio código genético, sino con el de liberarse de la determinación intencionada de este código por parte de otra persona. Además, el curso de la vida es el medio en el cual las personas constituyen su identidad *intransferible*. El código genético no es irrevocable en el sentido en que determina la identidad de una persona del mismo modo como un señor lo hace con el estatus social de un esclavo. Si fuera así, la exigencia de actuar con responsabilidad debería desembocar en el vacío. Aunque todos debemos vivir con las determinaciones, los talentos e impedimentos de un determinado código genético, en cualquier caso, desde la perspectiva del actor mismo, dependerá de nuestras propias respuestas la forma en que nos enfrentemos a estos hechos o a aquello que consideramos nos ha sido dado al nacer.

De este modo no desaparece, sin embargo, nuestro problema. Ya que para un clon

estas «realidades» ya no son circunstancias casuales. Puede atribuir lo que normalmente «sucede» al resultado de la acción de otras personas. Y este cambio de perspectiva es el que, si no me equivoco, debería calar hondo en nuestra auto-comprensión moral, puesto que acaba con la reciprocidad entre aquellos de igual condición.

Las cuestiones sobre si una sociedad debería abandonar lo que podría hacer se convierten rápidamente en cuestiones de derecho. Elisabeth Beck-Gernsheim cita el artículo de un conocido jurista americano que aporta los siguientes argumentos en favor de la autorización para clonar seres humanos: la producción de seres humanos clonados no puede evitarse con medios jurídicos; por eso una discriminación jurídica preventiva conduciría de hecho a la delimitación de una nueva categoría de minoría. Los clones estarían todavía más «marcados» que otras minorías. Cuando en diciembre leí este artículo de Lawrence H. Tribe en el *New York Times*, en un principio me quedé impresionado, ya que el argumento liberal posee –en contraposición con las presiones liberales centradas en el mercado– fuerza de convicción normativa. Por otra parte, nos alienta a reflexionar sobre dos cosas.

Antes de comprobar cómo podríamos contemplar seres humanos clonados, deberíamos ante todo preguntarnos cómo deberían ellos contemplarse a sí mismos –y si nosotros tendríamos el derecho a exigirselo–. Por otra parte, la premisa misma es cuestionable. Esta es mi pregunta también para los sociólogos: ¿es inevitable, incluso en este caso



del *homunculus* reproducido por técnicas genéticas, la normalización de nuevas técnicas, que ante todo nos indignan por razones morales? O ¿es que las razones morales, cuando son públicamente convincentes, no poseen también una eficacia empírica?

La naturaleza no prohíbe la clonación. Debemos decidir nosotros mismos³

Dieter E. Zimmer aboga, a propósito de la cuestión sobre si la clonación de seres debería permitirse, para que no nos orientemos según categorías como la libertad o la responsabilidad, sino según la biología⁴. Es cierto que una deliberación sobre cuestiones de bioética requiere un conocimiento suficiente de los correspondientes hechos y discusiones científicos. Pero las cuestiones normativas no se pueden tratar racionalmente sin hacer referencia a puntos de vista normativos.

Zimmer mismo habla contra la admisibilidad de la clonación de organismos humanos con el siguiente argumento. La clonación detendría la combinación de los genes paternos guiada casualmente, y con ello también el mecanismo natural de variación. Justamente a esto le debemos que hasta ahora los recién nacidos –con la excepción de los gemelos univitelinos, que pueden ser despreciadas en la estadística– vengan al mundo como ejemplares genéticos únicos. Dado que ahora el ser humano –«como ser

genérico»– se ha convertido en un «genio de la adaptación» gracias a su amplia y variada predisposición, Zimmer extrae la siguiente conclusión: «si los seres humanos empezaran a clonarse, atenderían contra uno de los principios a los que deben su existencia. A causa de ello, no se lo deberían permitir». Sólo será posible extraer una conclusión práctica correcta de esta reflexión si añadimos supuestos normativos. O bien Zimmer considera nuestra «facultad de adaptación», específica de nuestra especie, *per se* como un valor que debería ser optimizado, o bien muestra que la optimización de una magnitud tal también es necesaria para el mantenimiento de la especie bajo las condiciones dadas por la civilización, y entonces completa esta afirmación empírica con el mandato moral de que estamos obligados al mantenimiento de la especie, es decir, a la continuación generativa de la vida humana. ¿Lo estamos?

La biología no nos puede ahorrar las consideraciones morales. Y la bioética no nos debe conducir por senderos biologicistas. Por otra parte, los puntos de vista normativos son discutibles, y lo es ya para empezar la misma clasificación moral de nuevos fenómenos. Sin duda esto es igualmente aplicable al intento de abordar las posibles consecuencias de la clonación de organismos humanos mediante conceptos kantianos.

En mi concepto los principios universalistas de un ordenamiento jurídico igualitario tan sólo admiten aquellas capacidades decisorias que son compatibles con el respeto mutuo por la propia autonomía de cada ciudadano. Así, por ejemplo, otra persona sólo puede disponer de mi fuer-

3 Publicado en *Die Zeit* de 19 de febrero de 1998.

4 En *Die Zeit* de 12 de febrero de 1998.

za de trabajo, de modo limitado, temporal y material, si yo he dado mi consentimiento. Es cierto que hay «relaciones de poder especiales» como por ejemplo, entre padres e hijos. Pero, independientemente de la limitación jurídica del poder paterno, para tratar la cuestión sobre si la clonación de seres humanos afectaría a la simetría fundamental de las relaciones mutuas entre personas de derecho libres e iguales, es suficiente con contemplar la relación entre personas adultas o mayores de edad (en sentido jurídico). La dependencia del destino de socialización es sin duda de otro tipo a la del destino genético: la persona en crecimiento puede, llegado el caso, «alejarse» de la casa paterna y «romper» con estas tradiciones, mientras que no deja de estar sometido en cierta manera a sus genes.

La cuestión es: ¿qué cambiaría en la autocomprensión moral de una persona adulta si no hubiera sido, como acostumbramos a decir, engendrada en forma natural, si no clonada? Es evidente que la dependencia de un programa genético no varía nada, a no ser la dependencia de la determinación intencionada de este programa por otra persona. Si los padres se deciden a tener un hijo propio, éste heredará, mediante la combinación casual de los genes de ambas partes, una intrincada filiación genealógica. Zimmer acenúa con razón la diferencia entre esta resolución y la decisión de una persona de producir una copia exacta de su código genético, o sea, en cierta manera, de sí mismo. Esto supondría la fundación de un modo hasta entonces desconocido de relación interpersonal entre el modelo y la copia genéticos. Esto es, la determinación intencional de la dotación

genética significa que se perpetúa un juicio de por vida sobre el clon, que otra persona ha impuesto sobre él antes de su nacimiento. A quien no le convenzan las connotaciones de la metáfora judicial, puede decir, con Lutz Wingert, que aquí la relación interpersonal se asimila a la relación entre diseñador y producto.

De todas maneras, existe un problema para ambas partes: el de la obscenidad moral de una duplicación autocrática y ególatra de la propia dotación genética por parte del creador, y el problema de la intervención en una zona que normalmente se sustrae a la disposición de otros, por parte del engendrado. La persona clonada tendría con certeza, como todas las otras, la libertad de relacionarse, a lo largo de una vida apropiada reflexiva e intencionalmente, con sus talentos e impedimentos y de encontrar respuestas productivas a partir de esta situación de partida. Pero para la persona clonada estos «hechos del nacimiento» —o, en todo caso, aquellos que considere como tales— no serían ya circunstancias casuales, sino el resultado de una acción intencionada. Lo que por norma es un acontecer contingente, el clon se lo puede atribuir a la intención de una persona. Esta atribución de una intervención intencionada en una zona de indisponibilidad constituye la diferencia moral y jurídicamente relevante.

La expresión «indisponible» tan sólo debe significar: sustraído a la intervención de otras personas (con las que, desde una perspectiva normativa, nos equiparamos). Que las condiciones de formación de la identidad personal son, en este sentido, indisponibles, forma parte manifiesta de la comprensión moderna de la libertad de acción. En caso



contrario, el reconocimiento mutuo de la misma libertad es cuestionable para todos. El clon sabe que no sólo casualmente sino por principio no podría establecer el mismo tipo de determinaciones para su creador que las que éste ha podido establecer sobre él. Contra esto se puede objetar que los niños engendrados por padres tampoco podrían a su vez engendrar a sus padres. No obstante, esta asimetría se refiere de manera esencial a la circunstancia en que el niño ha venido al mundo –es decir, al mero hecho de su existencia–, pero no al modo y manera como el niño está en condiciones de llevar esta existencia sobre la base de un núcleo esencial heredado de capacidades y propiedades.

No estoy seguro de cómo este cambio de perspectiva puede afectar a nuestra auto-comprensión moral. Por lo que puedo observar, la clonación de seres humanos vulneraría cualquier condición de simetría en las relaciones entre personas adultas, sobre las que hasta ahora descansaba la idea del respeto mutuo de las mismas libertades.

Pero estos reparos no se extienden, como afirma Zimmer, a cualquier tipo de intervenciones terapéuticas en el organismo de alguien dependiente, a quien no se le ha preguntado, y ni siquiera a la eliminación preventiva de enfermedades (que, por cierto, nunca debería ser prescrita, sino sólo permitida). Para la justificación normativa de estas intervenciones genéticas claramente delimitadas sólo veo, por lo demás, argumentos negativos: en general, el hecho de evitar un mal. Quizás esta sea una formulación demasiado débil, ya que la definición de mal depende de parámetros culturales que pueden ser muy pro-

blemáticos. ¿No habían sido consideradas en algún momento las «razas inferiores» como un mal? No tengo la impresión de haber encontrado ya las respuestas correctas a las cuestiones morales y jurídicas sobre la técnica genética y la medicina reproductiva. Sólo ésta: que la biología por sí sola no nos las puede dar.

La persona clonada no sería un asunto de derecho civil analizable en términos de daños y perjuicios⁵

Admiro las intervenciones de Reinhard Merkel, aunque no siempre me convengan⁶. El objeto de la controversia no es –como entre Dieter E. Zimmer y yo– la relevancia de los argumentos morales y jurídicos o el peso que podrían adquirir en consonancia con consideraciones biológicas o sociológicas. El objeto de la controversia entre nosotros es el tipo de argumentos normativos mismos. Desde el punto de vista empírico, que Merkel prefiere, a la persona clonada no se le ocasionan «perjuicios». Quien sigue al pie de la letra de modo kantiano las categorías de «libertad» y «responsabilidad», tendrá con todo reservas ante la competencia decisoria sin precedentes que se instituiría con estos nuevos procedimientos. No considero que la discusión de los filósofos sea ni ociosa ni de imposible resolución. También aquí las teorías deben al fin y al cabo casar con los fenómenos.

En general, se trata de la cuestión de si para una persona es indiferente o si se da una diferencia moralmente relevante

5 Publicado en *Die Zeit* 12 de marzo de 1998.

6 En *Die Zeit* de 5 de marzo de 1998.

en su autocomprensión en «el modo en que llega a su genoma»: mediante la casualidad, la determinación o la arbitrariedad. Para contemplar los fenómenos correctos debemos adoptar la perspectiva de un actor que quiere saber quién es y cómo quiere conducir su vida. Esto le llevará a establecer una u otra relación con sus predisposiciones genéticas (o lo que él considere los hechos determinados por su nacimiento). Es cierto que, desde la perspectiva de la autocomprensión ética, el genoma establece las condiciones de la formación de la identidad. Pero nosotros interpretamos estas predisposiciones en parte como condiciones posibilitadoras y en parte como delimitadoras. Preferimos identificarnos con talentos que con impedimentos. Y éstos a su vez los podemos ver como desafíos en lugar de como un destino «paralizador». El modo en que se conforma esta autocomprensión depende, entre otras cosas, de los modelos de interpretación predominantes en una cultura.

Hay una diferencia manifiesta si interpretamos esta dotación genética como el resultado de un proceso casual de la naturaleza o como un plan «oculto» o, de forma religiosa, como gracia, como una determinación de Dios. Estas interpretaciones acuñan la conciencia de libertad con la que las personas llevan a cabo sus acciones cotidianas. ¿Cómo podría esta conciencia no verse afectada al conocer que en el diseño de su propio genoma no actuó la casualidad de la naturaleza ni la providencia divina, sino un *peer*; un semejante?

La disposición arbitraria sobre la dotación genética de otra persona fundaría una relación interpersonal entre el crea-

dor y el engendrado, entre el arquetipo y la copia genéticos, desconocida hasta la actualidad. Esta relación de dependencia diverge de las relaciones interpersonales conocidas en la medida en que se sustrae a la transformación que puede darse en una relación entre iguales, entre personas que son equiparables en sus normativas y que merecen el mismo trato. El diseñador determina de modo irrevocable y asimétrico la forma inicial de su producto, sin dejar abierta, por principio, la posibilidad de un cambio de papeles.

Reinhard Merkel desvía el problema cuando compara a un «enfermo mental por un defecto genético» con una persona sana y afirma: «Las posibilidades de libertad y responsabilidad que en una forma biológica dispone alguien al inicio de su existencia dependen sólo de la constitución de su genoma, y no de qué o de quién le viene». La diferencia que me interesa no radica en la constitución de las predisposiciones heredadas. Radica en la autocomprensión moral, que varía cuando la persona afectada *atribuye* la decisión sobre los fundamentos naturales de su propio desarrollo a otra persona, al encontrar en la imagen de sus predisposiciones una *intención* ajena.

Las dos objeciones siguientes también desvían el problema a otro nivel. Con el experimento mental de la reduplicación de un embrión humano en un estadio precoz Reinhard Merkel se desvía del núcleo del tema, puesto que en este caso falta el aspecto decisivo de la producción intencionada de una copia de un arquetipo genético *conocido*. Independiente de lo que se pueda decir sobre este caso, mis reservas se dirigen en primer lugar contra la duplicación del genoma de un or-



ganismo humano maduro, no contra el proceso biológico de la clonación en cuanto tal. La discusión actual se ha desencadenado a partir de noticias sobre la oveja Dolly y sobre las macabras fantasías que ésta ha disparado.

Finalmente, Merkel expone la objeción de que el creador no puede cometer, frente a la persona clonada, ninguna infracción jurídica, puesto que ésta le debe al acto en cuestión su propia existencia: «sólo por esto no puede haber respecto del clon ninguna *violación* de «las condiciones simétricas de respeto mutuo», porque el acto al que debe su existencia no es calificable por él en ningún sentido como *violación*». Así podría argumentar un abogado en un asunto de derecho civil por daños. Pero nuestra discusión atañe, si queremos hablar en términos jurídicos, a la cuestión de derecho constitucional de si debe permitirse un tipo de procedimiento de producción con el cual (si mi análisis fuera correcto) se instituiría una competencia decisoria sin precedentes y con ella se violaría un pre-

supuesto necesario de la igualdad normativa de todas las personas jurídicas.

Para caracterizar esta violación circulan distintas metáforas. Hablamos del diseñador que elabora un producto o del juez que dicta una sentencia en última instancia —una imagen todavía más cercana a las sensibilidades religiosas—. Estas metáforas son casi tan insuficientes como la del amo de los esclavos que confunde personas con cosas, puesto que todas se refieren a situaciones de decisión entre personas que actúan de manera simultánea. Carecen de la distancia entre el presente y un pasado irreversible: entre una decisión tomada *antes* del nacimiento y la historia de la vida *subsiguiente*, sobre cuya totalidad esta decisión repercute. ¿Lo inquietante no es precisamente el aspecto para el que carecemos de la imagen correcta, es decir, la repercusión permanente, en cierta manera irreversible, de la decisión arbitraria de otra persona sobre «mí», no en tanto en cuanto yo existo, sino sobre condiciones esenciales de mi autocomprensión?

«Ninguna persona tiene derecho a disponer de otra persona y a controlar sus posibilidades de acción de tal modo que a la persona dependiente le sea sustraída una parte esencial de su libertad». JÜRGEN HABERMAS

EL ESTADO, LA SOCIEDAD, LOS DERECHOS HUMANOS Y LA SALUD: RETOS ÉTICOS PARA EL DESARROLLO DE NUEVAS INTERVENCIONES¹

Solomon R. Benatar

Traducción de Paula Prieto, Margarita Sánchez y Elsa Galvis

RESUMEN

El tema de esta presentación es analizar los principales impedimentos para el desarrollo de nuevas intervenciones que sirvan para mejorar globalmente las condiciones de salud e incluyen una combinación de 1. Una escala de valores errada que está principalmente dominada por un individualismo egoísta, 2. Un excesivo enfoque en los temas de salud y 3. Un énfasis marcado en las fuerzas del mercado. Se requiere una imaginación moral para ir más allá de la corriente actual donde la vida de algunos parece tener un valor infinito mientras que la de otros es prácticamente desechable. Un discurso más profundo sobre ética y derechos humanos asociado a la demostración de unos estándares elevados de moral por parte de las naciones poderosas, podría facilitar la introducción de nuevas intervenciones con el propósito de mejorar ampliamente la salud mundial.

ABSTRACT

The theme of this presentation is that mayor impediments to the development of the new interventions to improve global health comprise the combination of 1) an inadequate value system that is heavily dominated by selfish individualism, 2) and excessively downstream focus on health and 3) overriding emphasis on market forces. Moral imagination is required to move beyond the current impasse in which the lives of some seem to be of infinite value while the lives of others are apparently dispensable. A broader discourse on ethics and human rights coupled to demonstration of high moral standards by influential nations could facilitate the introduction of new interventions with the prospect of greatly improving population health.

Introducción

Como el primer paso para tratar de resolver un dilema ético, es conocer los hechos que componen dicho dilema, empezaré a referirme brevemente sobre algunos aspectos en el mundo que son relevantes para los desafíos éticos y que

servirán para el desarrollo de nuevas intervenciones para mejorar la salud mundial.

Estos hechos iluminarán el contexto global donde el consumismo en un lado y la miseria en el otro, promueven enfermedades por el mismo exceso y facilitan la aparición de otras por carencias marcadas y la propagación de enfermedades infecciosas que amenazan la salud de po-

1 Tomado de la revista *Bioética y Derecho*, Nº 1. Barcelona, España, 2004.



blaciones enteras. Revisaré, entonces, algunas fallas en la escala de valores que se caracteriza por un fuerte individualismo, dominio de la “lógica del mercado” y una fe excesiva en el progreso científico y cuidado médico como vías para resolver los problemas de salud mundial. Esto me llevará a sugerir la necesidad de una imaginación moral para poder buscar vías racionales que sirvan para enfrentar las fuerzas resultantes que afectan la salud. Como marco de referencia se ofrece un discurso sobre ética y derechos humanos que servirá de guía hacia el desarrollo de nuevas y efectivas intervenciones.

Algunos hechos dentro de un contexto global

Mientras que el incremento de la economía global ha sido seis veces durante la segunda mitad del siglo veinte, las fuerzas de la globalización económica han perpetuado y agravado siglos de procesos de explotación que facilitan el enriquecimiento de algunas personas a expensas de otras y de algunas naciones a costa de otras. La erosión encubierta de las economías de muchos países pobres, bajo el impacto de políticas económicas neoliberales que tienden hacia la globalización, ha impedido el desarrollo real y ha evitado el acceso masivo a los cuidados básicos de salud a billones de personas².

El Producto Nacional Bruto promedio per capita (en inglés GNP) ha aumentado por encima de \$25.000 dólares en algunos países mientras que en otros se ha

mantenido estático o aún ha disminuido por debajo de \$300 dólares. La brecha entre el 20% de los más ricos y el 20% de los más pobres de la población mundial se ha ampliado continuamente de nueve veces al principio del siglo hasta ochenta veces en 1997. Cerca de 1,2 billones de personas viven con menos de \$300 dólares al año. Muchas de éstas viven en condiciones de pobreza absoluta que es definida como la condición de vida limitada por la desnutrición, falta de acceso a agua potable y servicios básicos de salud, analfabetismo, enfermedades, entorno miserable, alta mortalidad infantil y menor expectativa de vida.

La deuda externa a los países ricos que debían los pobres ascendía a \$2,2 trillonnes en 1997 –una deuda adquirida y perpetuada por el tráfico de armas y la idea mal concebida de los “proyectos de desarrollo” que hacían más daño que beneficio y que generalmente beneficiaban a las naciones desarrolladas y no a aquellos países que ellos mismos estaban “desarrollando”. Dicha deuda no podrá ser nunca redimida y perpetúa la dependencia económica y la miseria humana^{3,4}. La ayuda extranjera para el desarrollo también ha descendido en los años recientes y se enfoca principalmente hacia ayuda humanitaria más que hacia una ayuda de desarrollo sostenible⁵.

2 Falk R. *Predatory Globalisation: a critique*. Cambridge UK Polity Press, 1999.

3 Pettifor A. *Debt, the most potent form of slavery: A discussion of the role of western lending policies in supporting the economies of poor countries*. London: Debt Crisis Network 1996.

4 Labonte R., Schrecker T., Sanders D., Meeus W. *Fatal Indifference: the G8 and global health*. UCT Press and International Development Research Centre. Ottawa 2004.

5 Lancaster C. *Transforming foreign aid: Unites States assistance in the 21st. century*. Institute for International Economics. Washington DC. 2000.

La región africana sub-sahariana se ha visto más severamente afectada. Esta región tiene ahora tres millones de personas desplazadas, catorce millones de huérfanos a causa del Sida, cuatrocientos setenta y cinco millones de africanos viven con menos de dos dólares al día y la hambruna afecta a cuarenta millones. La devastación resultante de la infección por Sida/HIV en África tiene que analizarse dentro del contexto de trescientos años de esclavitud (1441-1870), setenta y cinco años de colonialismo (1885-1960) y la guerra fría (1960-1991), hechos que debilitaron sucesivamente esta parte del continente. La excitación y el orgullo iniciales que vinieron con la independencia de muchos de estos países en los años sesentas se convirtieron en desesperación con los tiranos que reinaron en los setentas y ya para los años noventa muchos visualizaron los países africanos como “infiernos económicos y políticos”. La retirada norteamericana de los países africanos después de la guerra fría junto con la explotación de los recursos (personas calificadas, diamantes y petróleo) perpetuaron años de explotación⁶. La región del África sub-sahariana adeuda \$275,6 billones que no podrán ser pagados pero que producen unos intereses anuales por la suma de \$21,2 billones y que se pagan de las donaciones humanitarias empeorando aún más los servicios de salud y disminuyendo absurdamente los planes de desarrollo⁷.

Retos que afectan la salud globalmente

La salud y la pobreza están íntimamente relacionadas. La pobreza empeora las condiciones de salud y ésta cuando está en malas condiciones mantiene la pobreza. El aumento en la inequidad en las cargas de la salud junto con muchas muertes prematuras se asocian con el crecimiento de las diferencias económicas arriba descritas⁸. Cerca de un tercio de todas las muertes que se producen cada año se relacionan con la pobreza. Más aún, las diferencias en la distribución de la riqueza no están situadas más en el eje Norte-Sur, sino que ya se encuentran dentro de la mayoría de los países, incluyendo los llamados países altamente desarrollados.

Estas diferencias en la distribución de la riqueza y por consiguiente en el estado de salud de las personas, se acompañan de un patrón de consumo desproporcionado así como de un gasto en salud y en investigación totalmente distorsionado. Los patrones de consumo no pueden ser imitados por todos de forma global y sería de todas formas algo insostenible. Sin embargo, algunos ven el desarrollo como sinónimo de aumento en el consumo. El gasto global en salud sobrepasaba los \$2,2 trillones por año al principio del año 2000 con la ejecución del 87% de este gasto sólo en el 16% de la población mundial que es la que soporta cerca del 7% de la carga global de la enfermedad, expresado como incapacidad ajustada a años de vida (DALYS). El Producto Nacional Bruto para el cui-

6 Schwab P. *Africa: a continent self-destructs*. Palgrave Macmillan New York. 2002.

7 *Into Africa: Special Report*. Toronto Star, 25 May, F Section, pp. 1-5 (2003).

8 Benatar S.R. Global disparities in health and human rights. *Amer J. Public Health*. 1998; 88: 295-300.



dado de la salud en el mundo varía desde \$15 hasta \$5.000. De cerca de los \$70 billones gastados anualmente en investigación médica, 90% se dedica a aquellas enfermedades que equivalen a 10% de toda la carga de salud. De los 1.393 nuevos medicamentos que salieron al mercado entre 1975 y 1999, solamente 16 de ellos eran para tratamiento de enfermedades tropicales o tuberculosis. Parecería como si la medicina hubiera olvidado su verdadero propósito y se hubiera rendido al servicio de los intereses económicos y a la curiosidad científica de los más privilegiados.

Contrario a esta situación, muchos individuos en países ricos (y aún en poblaciones emergentes de clase media en otros países) están sufriendo enfermedades por excesos (obesidad, diabetes tipo II y patologías vasculares), mientras que en los últimos veinticinco años han aparecido nuevas enfermedades infecciosas como Sida e Síndrome Respiratorio Agudo (SARS) con el potencial para extenderse por todo el mundo. Estos signos de cambio en el sistema global resultan de procesos complejos que incluyen crecimiento exagerado de la población, rápida urbanización, crecimiento económico con aumento de las diferencias en la distribución de la riqueza, una subutilización de la energía o escasos alimentos en contraposición con un alto gasto de energía y exceso de comida en otros lugares, guerras y conflictos étnicos que provocan la migración y desplazamiento de millones de personas. Otras fuerzas adicionales incluyen una situación de pobreza absoluta en algunas regiones, una relación alterada con los animales, degradación ecológica y un crecimiento de la economía informal en la cual las drogas, las personas y el sexo se

negocian en todo el mundo⁹. Los intentos que se hacen para solucionar estos problemas con técnicas inadecuadas no mejorarán el futuro. Se requiere una mirada nueva para ver cómo vivimos, qué valoramos y qué podemos hacer para mejorar la vida humana y la salud de forma global.

Reflexiones sobre nuestra escala de valores y sus defectos

Aunque las desigualdades en la distribución de la riqueza y del acceso a los servicios de salud son hechos contundentes dentro de un mundo injusto, muchas personas privilegiadas se mantienen indiferentes y continúan luchando por sus propias metas económicas a corto plazo, inconscientes ante la grave situación de millones de personas y con ideas muy limitadas ante las implicaciones en su propio futuro. Algunas personas privilegiadas justifican su complacencia con la creencia que la pobreza no es culpa de los países ricos sino más bien el resultado de malos gobiernos y que podría aliviarse con la fuerza de los mercados. Otros pueden sentir remordimiento pero creen que los problemas asociados con la pobreza son de tal magnitud que poco se puede hacer para aliviarlos. Sin embargo, como argumenta Pogge, las naciones ricas y por consiguiente sus ciudadanos, están implicados en la generación y en la perpetuación de la injusticia social y de la pobreza y deben, por lo tanto, encarar sus responsabilidades para

9 Benatar S.R. The coming catastrophe in international health: an analogy with lung cancer. *International Journal* (Journal of the Canadian Institute of International Affairs.) 2002.LV1 (4) 595-610.

mejorar la vida de aquellos que están afectados por las mismas¹⁰.

El comprender los valores dominantes que guían el comportamiento en el mundo moderno nos puede ayudar a entender cómo el mundo se ha polarizado de esta manera¹¹. Primero, existe una fe casi ciega en la creencia de que muchos de los problemas que encaramos podrían ser aliviados por el progreso científico. Como resultado de esto, se invierten grandes sumas de dinero y de esfuerzos científicos buscando soluciones reduccionistas. Por ejemplo, la solución al problema de millones de personas con hambre y enfermedades se ha buscado mediante el desarrollo y utilización de las cosechas genéticamente manipuladas y en la aplicación de nuevas tecnologías genéticas en las vacunas y tratamientos novedosos¹². Aunque el valor potencial de estos progresos no debe subestimarse, no debemos exagerar en la obtención de este nuevo conocimiento sin antes tratar de aplicar el que ya tenemos. Paralelamente con la búsqueda de nuevos avances científicos, deberíamos también estar buscando formas para distribuir el exceso de comida que se produce en el mundo (mucho del cual se desperdicia), fabricando medicamentos esenciales y haciendo más accesibles los servicios de salud.

Esta situación se empeora con la segunda idea en la cual se tiene también mucha fe:

que el crecimiento económico es la respuesta a la pobreza. Tristemente no se ha puesto mucha atención al hecho de que el crecimiento económico masivo en las décadas recientes ha fallado en lograr la disminución de la pobreza, en ausencia de una remuneración laboral y una redistribución de los recursos más justas entre aquellos que más los necesitan. Se requiere, por lo tanto, un crecimiento económico adecuado así como métodos renovados para la distribución económica^{13, 14}.

Una tercera creencia que agrava aún más esta situación es la atención exclusiva a los “derechos humanos” como la agenda moral de la civilización moderna. Aunque el tema de derechos humanos tiene un gran potencial, éste se disminuye cuando se presta atención de manera estrecha a la libertad individual con poca atención real a los derechos sociales, culturales y económicos que son esenciales para el desarrollo integral del ser humano¹⁵. Se requiere un compromiso con los derechos humanos en un sentido más amplio y sincero.

Finalmente, la desproporcionada creencia en el logro de los intereses individuales a corto plazo, promovida por el fundamentalismo del mercado, enfatiza la producción de bienes de consumo para los individuos mientras que los intereses a

10 Pogge T. Responsibilities for poverty-related ill health. *Ethics and International Affairs*. 2002; 16(2) 71-79.

11 Benatar S.R. Human Rights in the Biotechnology Era. *BioMed Central* 2002. <http://www.biomedcentral.com/1472-698X/2/3>.

12 Singer P.A. Daar A.S. Harnessing genomics and biotechnology to improve global health equity. *Science* 2001; 294:87-89.

13 Hong E. Globalisation and the impact on health: a third world view. *The People's Health Assembly*, Savar, Bangladesh, December 2000.

14 Pogge T. *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Polity Press. Cambridge UK 2002

15 Falk R. *Human rights horizons: the pursuit of justice in a globalizing World*. New York. Routledge; 2000.



largo plazo y la producción de bienes para uso público son subvalorados¹⁶.

Estos valores de tan alto perfil son demeritados por un fuerte sentido individualista con la atrofia de las comunidades, donde las virtudes de ciudadanía y civismo se han devaluado y en su lugar se ha colocado un alto valor a la vida de aquellas personas que tienen recursos más que en la de los pobres¹⁷.

Imaginación moral: desarrollar nuevos valores para manejar los riesgos que afectan la salud

Para poder progresar, es necesario reflexionar profundamente sobre las variables arriba mencionadas que afectan la salud y el bienestar humanos y así tratar de encontrar soluciones constructivas. La descripción de Jonathan Glover del genocidio mundial repetido durante el siglo veinte nos recuerda la inhumanidad de unos seres humanos ante otros, y lo difícil que debe ser cambiar las formas dominantes de pensar. Él concluye, que es sólo nuestra imaginación moral, nuestra habilidad para imaginarnos en los zapatos del otro, lo que nos permitirá cambiar significativamente nuestra forma de pensar y actuar¹⁸. Aquellos de nosotros que hemos tenido vidas privilegiadas, necesitamos reflexionar sobre las condicio-

nes abominables en las cuales muchos viven, con un mínimo acceso a los productos del progreso. Primero que todo, imaginemos cómo nos sentiríamos en aquellas condiciones y luego qué deberíamos y qué podríamos hacer a un costo relativamente bajo para nosotros que pudiera mejorar la vida de muchos. En esta corta presentación, sólo puedo sugerir algunas directrices para esta meta, llamando la atención hacia una pequeña selección de trabajo académico que sirve de guía.

Peter Singer, en una ampliación de su trabajo previo sobre el alivio de la pobreza, se pregunta qué significa una ética global en un mundo independiente, donde todos están ligados a través de la exposición a la misma atmósfera, a una economía global, a una ley internacional de derechos humanos y a una comunidad global. Él se lo pregunta haciendo un examen crítico del cambio climático, del papel de la Organización Mundial de Comercio, del concepto de los derechos humanos, del lugar para intervenciones humanitarias y de las debilidades de la ayuda extranjera. Desarrolla la tesis de que “lo bien que nosotros pasemos a la era de la globalización (quizás nunca lo hagamos) dependerá de cómo respondamos éticamente a la idea de que vivimos en un mundo. Para las naciones ricas, no aceptar un punto de vista ético global ha sido un serio error moral. Pero también es, a largo plazo, un peligro para su propia seguridad”¹⁹.

En su libro “*¿Cómo deberíamos vivir? Ética global en el nuevo siglo*”, Booth, Dunne

16 Kaul I, Grunberg I, Stern MA. (Eds) *Global Public Goods: internacional Co-operation in the 21st century*. New York: Oxford University Press (published for The United Nations Development Programme (UNDP), 1999.

17 World Citizenship: Allegiance to Humanity. Rotblat J. (Ed) Macmillan, London, 1997

18 Glover J. *Humanity: a moral history of the 20th century*. New Haven: Yale University Press, 2001.

19 Singer P. *One World: the ethics of globalization*. Yale University Press. New Haven. 2002.

y Cox nos recuerdan que la “elección está en el corazón de la ética”, que las elecciones humanas no siempre son libres ni determinadas. La historia, el poder, el contexto, la biología determinan nuestras elecciones así como los poderes de la imaginación y nuestra capacidad de elegir racionalmente. Cada elección tiene además un precio. La política y la ética son inseparables, así como la política y el poder y la política extranjera debe ser entendida como una ética en acción cuyo reto es la construcción de un mundo mejor²⁰.

El Ministerio Real de Extranjería de Dinamarca ha resumido los extensos debates sobre cómo construir una comunidad moral global. La principal conclusión de este trabajo es que la globalización económica, cuyo modelo de desarrollo se basa solamente en la libertad de los individuos y en el consumismo, no es suficiente para crear una comunidad mundial armoniosa. Aún más, propone que para enfocarse en el bien común se requiere una síntesis de tres metas fundamentales (democracia, una política de cultura humanista y una economía orientada a satisfacer las necesidades humanas en el sentido amplio de la palabra) y de dos metas operativas (desarrollar una coalición de fuerzas sociales con una agenda global y construir una estructura para un gobierno multilateral)²¹.

Crocker plantea muchas preguntas sobre el desarrollo de la ética y globalización. Qué significaría desarrollo? ¿En qué dirección y con qué recursos una sociedad debería desarrollarse? ¿Quién es el responsable moral del cambio de beneficios? ¿Cuáles son las obligaciones, si las hay, de las sociedades ricas hacia las pobres? ¿Cómo se puede evaluar éticamente el impacto y el potencial de la globalización?²² Contestando estas preguntas, se pueden idear nuevas formas de ver el mundo y de promover un mayor entendimiento del significado de ser un ciudadano en un mundo cada vez más interdependiente, abrazando renovados conceptos de solidaridad y de preocupación por otros aún cuando estén muy distantes de nuestra vida cotidiana. Nuevos paradigmas de pensamiento pueden promover entendimiento de cómo funcionan los sistemas complejos y de cómo generar novedosos enfoques para las finanzas internacionales. Trataremos de enunciar los retos morales generados por los riesgos globales para la salud, identificando valores que deben ser ampliamente promovidos²³:

- Respeto por toda la vida y principios éticos universales.
- Derechos humanos, responsabilidades y necesidades.
- Igualdad.
- Libertad.
- Democracia.

20 Booth K, Dunne T, Cox M. *How might we live? Global ethics in the new century*. Cambridge University Press, 2001.

21 Royal Danish Ministry for Foreign Affairs. *Building a global community: globalization and the common good*. Copenhagen: RDMFA, 2000.

22 Crocker D. “Development ethics and globalization”. *Philosophy & Public Policy Quarterly*. 2002; 22(4)13-19.

23 Benatar SR. “South Africa’s transition in a globalising World: HIV/AIDS as a window and a mirror”. *International Affairs* 77 (April 2001), 347-75.



- Solidaridad ética con el medio ambiente.

También sugeriremos una forma de hacerlo mediante cinco propuestas:

- Desarrollando un estado de mente con un enfoque global.
- Promoviendo un interés individual a largo plazo.
- Buscando un balance entre el optimismo y el pesimismo que generan la globalización y la solidaridad.
- Fortaleciendo las capacidades.
- Aumentando la producción de bienes públicos globales para la atención de la salud.

Se propone que dichos cambios deben iniciarse con la promoción del discurso ético que abarque las relaciones interpersonales, las relaciones entre las instituciones y aún la ética de las relaciones entre las naciones.

La idea de que la Bioética pueda servir como herramienta para el progreso es apoyada por el argumento de Wildes: la Bioética es una forma de filosofía social. Nos recuerda que los países industrializados han construido múltiples burocracias para permitir, gobernar y regular la vida humana y que estas estructuras han ayudado a definir la misma y algunas veces han actuado como una forma de control social. Debido a que los sistemas de medicina y del cuidado de la salud forman parte de estas estructuras burocratizadas, la medicina es una institución social y los temas éticos sobre medicina y cuidado de la salud sólo pueden manejarse adecuadamente si se entienden dentro del contexto social de la práctica

médica. La Bioética provee un lente a través del cual se pueden examinar las sociedades seculares y lograr un acercamiento a la autoridad política y a su práctica apropiada²⁴.

Recursos para nuevas intervenciones globales en salud

El conocimiento de que deben generarse nuevos recursos para nuevas intervenciones que puedan mejorar la salud de forma global, ha estimulado generosamente la filantropía. Se tiene mucha esperanza en proyectos recientes tales como President Bush's Emergency Plan for AIDs Relief (PEPFAR), el proyecto multisectorial del Banco Mundial para Sida (MAP), the Global Fund, the Clinton Foundation y otros de más agencias donantes. Sin embargo, aunque la filantropía es necesaria, no es suficiente para mantener los cambios en la salud global. Otros medios para mantener las estrategias de reducción de la pobreza deben considerarse, aunque todos son controvertidos y pueden resistirse.

Primero, debe entenderse que la guerra es costosa, que agrava la situación de salud, que juega un papel importante en la aparición de nuevas enfermedades y que parte del monto de \$750 billones de dólares que se gastan globalmente cada año, se pueden invertir en actividades de promoción de salud²⁵. La asociación de la reducción de los conflictos junto con la promoción de la paz puede contribuir al

24 Tildes KWm. Bioethics as social philosophy. *Social Philosophy & Policy Foundation*. 2002; 19:113-125.

25 Kassalow JS. Why health is important to U.S. *Foreign Policy*. Council on Foreign Relations & Milbank Memorial Fund. New York. 2001.

mantenimiento del progreso con la consiguiente mejoría de la calidad de vida de muchos y alentar nuevas visiones de seguridad global. El ejemplo de cómo el gasto excesivo en militarización dificulta el desarrollo en un país es evidente en Sur Africa²⁶.

Segundo, el conocimiento del papel que juegan las naciones ricas manteniendo la pobreza, puede aumentar su sentido de la responsabilidad aportando ayuda para el desarrollo de una forma que reduzca progresivamente la dependencia paternalista. Screenivasan así como otros antes, sugiere que si los países OECD donan el 1% de su Producto Nacional Bruto (en inglés GDP) para ayuda extranjera esto equivaldría a un total de \$222,25 billones significativamente mayor que los \$56,378 billones donados en 1999 (0,24% GDP). Él argumenta que el 1% es una suma modesta que es imposible negar dado el beneficio que se puede lograr con esta cantidad. Él explora las implicaciones de cómo usar dichos recursos y maneja las objeciones que se pueden argumentar desde la perspectiva de la teoría ideal²⁷.

Otra consideración más, es recapacitar sobre la cancelación de las deudas Externas que nunca se podrán pagar. Mantener la deuda al Tercer Mundo y conociendo que en gran parte fue generada por el tráfico de armas y proyectos de desarrollo defectuosos, ayuda a minar tanto la humanidad

de aquellos que demandan los pagos así como la vida y dignidad de quienes realmente están esclavizados por la misma. La condonación de la deuda no impedirá que se soliciten nuevos préstamos y ayuda financiera pero requerirá responsabilidad para los nuevos y así asegurar su legalidad en el futuro. Las crisis de endeudamiento tienen que analizarse dentro del contexto amplio del sistema financiero internacional que ha sido impuesto por las naciones poderosas y además tener en cuenta quién deberá asumir la responsabilidad por los efectos adversos²⁸.

Pettifor ha descrito los siguientes principios para un manejo justo de la deuda. Primero, conocimiento que ambas partes involucradas en un préstamo pueden comportarse imprudente e irresponsablemente creando deudas y así los dos deben compartir la carga de la crisis que pueda generarse. Segundo, debe existir respeto por el principio legal de juicio imparcial y aquellos involucrados en la disputa no deben ser jueces. Tercero, debe existir una responsabilidad ante los ciudadanos y quienes pagan impuestos cuando se presentan las crisis de las deudas públicas y que involucran fondos de los impuestos²⁹. Otra aproximación puede ser el aumento de recursos a partir de nuevos impuestos. Las transacciones globales financieras diarias exceden de \$1 trillón, de las cuales menos del 10% se gasta en remunerar justamente a empleados por los servicios prestados. El resto se reinvierte dentro de la llamada “economía de casino”. Es razonable su-

26 Fine B. Rustomjee Z. *The political Economy of South Africa: From minerals-Energy Complex to Industrialization*. Johannesburg: Witwatersrand University Press. 1996.

27 Screenivasan G. International justice and health: a proposal. *Ethics and International Affairs*. 2002; 16(2):81-90.

28 Pettifor A. Resolving international debt crises fairly. *Ethics and International Affairs*. 2003; 17(2)2-9.

29 <http://www.globalexchange.org/>; Susan Strange. *Casino Capitalism*. Oxford: blackwell 1986.



gerir que sería legal gravar dichas transacciones monetarias para crear un fondo de desarrollo global. De manera similar, los conceptos actuales de libre comercio deben modificarse para incluir gastos ambientales en las actividades comerciales. Esto indicaría que se acepta que no hay libre acceso a los “bienes comunes naturales” para desventaja de otros seres humanos por lejanos que estén o aún para las generaciones futuras³⁰.

Finalmente, la promoción de reglas justas de comercio generaría recursos significativos para los países en desarrollo permitiéndoles vender sus productos a precios que les ayudarían a independizarse. Los subsidios anuales para el agro son de \$350 billones de dólares en los países industrializados³¹ y el proteccionismo comercial les cuesta a los países en desarrollo \$50 billones en ganancias potenciales por exportaciones³².

30 Lou N. Gleeson B. *Society and nature*. London: Routledge 1998.

31 Elliott L. Don't let the rich cry poor over aid. *Guardian Weekly*, May 22-28. pp.12. 2003.

32 Kristol N D. What did you do during the African Holocaust? *New York Times*. May 27, A 25. 2003.

«Cerca de un tercio de todas las muertes que se producen cada año se relacionan con la pobreza. Más aún, las diferencias en la distribución de la riqueza no están situadas más en el eje Norte-Sur, sino que ya se encuentran dentro de la mayoría de los países, incluyendo los llamados países altamente desarrollados». **SOLOMON R. BENATAR**

BIOÉTICA INTERCULTURAL PARA LA SALUD GLOBAL^{1, 2}

Maria Jesús Buxó i Rey

RESUMEN

Este artículo es un comentario al escrito de Solomon Benatar que precede, titulado *El Estado, la Sociedad, los Derechos Humanos y la Salud: retos éticos para el desarrollo de nuevas intervenciones*. La autora expone su punto de vista partiendo de la antropología cultural de la salud. Insiste en la importancia de la reducción de la pobreza y el mejoramiento de las condiciones socioeconómicas a nivel global para la disminución de la enfermedad.

ABSTRACT

The article is a comment on Solomon Benatar's essay titled «State, Society, Human Rights and Health; ethical challengers for the development of new interventions». The author states her point of view based on the cultural anthropology of health. She insists on the importance of reducing poverty and of improving social and economic conditions at a global level in order to reduce disease.

Hoy las enfermedades no tienen fronteras, por lo tanto no pueden ser concebidas en términos locales, sino como problemas conectados con la pobreza y la marginalidad en todos los países del mundo. En su artículo sobre *“El Estado, la Sociedad, los Derechos Humanos y la Salud: Desafíos éticos en el desarrollo de nuevas intervenciones”*, Solomon Benatar propone pensar la salud en términos globales.

Resulta conceptual y técnicamente ineficaz considerar la enfermedad como una irregularidad fisiológica cuando en realidad es un hecho social. Enfermedad y pobreza –falta de recursos y decisión– son inseparables y se retroalimentan. Al igual que la desnutrición y la enfermedades infecciosas incrementan la mortalidad infantil y disminuyen la esperanza de vida, las desigualdades de género y la exclusión social fomentan grupos de riesgo. Este es el caso de las jóvenes, que no tienen acceso a la información y a la escolarización, cuyo embarazo es casi una sentencia de muerte.

Esta consideración de la salud global e integral obliga, por una parte, a detectar

1 Tomado de la revista *Bioética y Derecho*. Nº 1. Barcelona. España, 2004.

2 Comentario al artículo: *The State, Society, Human Rights & Health: Ethical Challenges in the Development of New Interventions* de Solomon R. Benatar, presentado en Forum Barcelona 09/06/2004.



los impedimentos que dificultan crear condiciones de salud mundial y, por otra parte, a buscar las vías y diseñar las estrategias necesarias para superar los obstáculos y alcanzar las cotas de salud que se entiende constituyen la calidad de vida.

En cuanto a los impedimentos para que la salud llegue a ser patrimonio de todos, el diagnóstico de Benatar enfoca el modelo socioeconómico y la lógica del mercado que no deja de ser una explotación colonial continuada por parte de las naciones ricas *by other means*. La globalización perpetúa y agrava siglos de explotación que han enriquecido a unos países por encima de otros. Y este escenario se decora y adorna con una ideología social cuyos valores individualistas y el marcado carácter consumista de los estilos de vida, bloquea la percepción de las desigualdades sociales. Y, por si fuera poco, incluso, promueve enfermedades por exceso, las llamadas enfermedades de los países ricos que son la obesidad, la diabetes tipo II y las enfermedades cardiovasculares.

La economía neoliberal y el individualismo son los factores que siguen fomentando sin contención las distancias económicas, el incremento de la deuda externa, y la indiferencia social que deja un margen estrecho para la ayuda humanitaria que es parcelaria y contingente. Esto hace que la brecha entre países ricos y pobres sea cada vez mayor, obstruye el desarrollo real al ser los proyectos denominados humanitarios insuficientes y por no inscribirse en el capítulo del desarrollo sostenible. Y todo ello impide que millones de personas tengan acceso a la salud.

En otras partes del mundo, y cada vez más en occidente, el pobre es cada vez

más pobre, la extensión de las enfermedades infecciosas, HIV/SIDA, no decrece y, además, se agrava por las carencias alimentarias. Siendo factores constantes la desnutrición, la falta y el acceso restringido al agua, la degradación ecológica, las diásporas intermitentes, y la privación de fármacos e instalaciones sanitarias adecuadas.

La pobreza impide dar respuestas locales y desarrollar estrategias in situ para luchar contra la enfermedad, el incremento de la mortalidad infantil y la decreciente esperanza de vida.

Este es el diagnóstico de la situación, ahora bien, ¿qué tipo de respuesta dan las naciones a estas situaciones y qué calidad y probabilidad de éxito tienen para resolver estos problemas?

Según la reflexión de Benatar, los países pobres no pueden dar respuesta, o cabría añadir dar el primer paso, ya que los medios técnicos y organizativos locales no permiten resolver los problemas de degradación ecológica, alimentaria y de higiene, entre otros. Y, además, porque las ayudas no llegan de forma unitaria y como retos para el desarrollo y la adquisición de competencias locales.

La pluralidad de finalidades y la fragmentación de intereses de las naciones donantes no facilitan la coordinación y más bien, todo lo contrario, incrementan la complejidad organizativa y el entretenimiento burocrático de los países receptores.

Si los países pobres tienen esas dificultades, ¿qué pueden hacer las naciones ricas?, ¿cómo orientar la definición de los problemas y aportar alternativas?

Las sociedades afluentes parten de marcos de referencia basados en dos tipos de creencias que no siempre ayudan a enfocar adecuadamente los problemas y que, a veces, por constituir tranquilizantes de la conciencia propician un trasfondo perverso. Estas creencias son, por una parte, la fe en el desarrollo tecnocientífico, y el dejar que sea el progreso científico el que se encargue de solventar los problemas de salud global; y, por otra, considerar que el problema es tan grande, que no hay nada que hacer.

Respecto al primer punto, Benatar sostiene que los países privilegiados entienden que el crecimiento económico y las fuerzas del mercado, bien llevadas pueden aliviar estas condiciones. Por lo tanto, las dificultades de desarrollo son el resultado de la inoperancia de los gobiernos locales que por corruptos no estimulan la alfabetización y el desarrollo.

Respecto al segundo, la creencia sobre el progreso científico para mejorar estas condiciones hace que gran parte de la inversión se haga en proyectos de este tipo. Sin embargo, muchos de éstos se dedican más a la biomedicina del primer mundo que a enfermedades tropicales y tuberculosis. Como si la medicina hubiera olvidado su propósito y sirviera a los intereses económicos y a la curiosidad científica de los más privilegiados.

Si bien financiar investigación puede ayudar, no basta, ya que muchas soluciones, como por ejemplo, el desarrollo de cosechas transgénicas y otras ampliaciones en tecnología genética animal, llegan tarde y resultan escasas dada la gravedad del problema.

En cuanto a aquellos que pueden sentir remordimientos, pero que piensan que el problema es tan grande que tiene difícil solución, Benatar indica que hay que evitar la complacencia y aprender a pensar que las naciones ricas están implicadas en la injusticia y que es su deber aliviar la vida de los que están en peores condiciones. Hay que buscar nuevos métodos y medios para redistribuir el conocimiento, las técnicas, facilitar genéricos, hacer accesible los alimentos y el cuidado de la salud.

Incluso un mejor conocimiento comparativo de la situación puede ayudar a regular el consumo y la elevada ingesta de comida del primer mundo.

Como propuesta de lo que hay que hacer, pienso que todos estaríamos de acuerdo en que hay que evitar las acusaciones y el secuestro de la experiencia de los otros pensando que sólo occidente puede dar respuesta a los problemas. Así, un primer correctivo sería buscar vías para hacer propuestas multilaterales y orientar la investigación a objetivos de salud comunes. Aprender a entender conjuntamente qué se concibe por desarrollo, y cómo distribuir deberes y obligaciones.

En este sentido, es importante tener en cuenta quién y desde qué instituciones se definen los problemas de salud. Y, sin duda, para definir los problemas tienen que incorporarse los propietarios del problema, o quien los sufre. En caso contrario no sólo se produce un secuestro de experiencias culturales, sino que difícilmente se resuelven los problemas porque la gente no se siente implicada, no entiende, no colabora y de ello resultan más efectos colaterales que estrategias



reguladoras para aprender a vivir con ellos.

Conviene recoger con técnicas etnográficas las fórmulas de desarrollo y las intervenciones a las que los países optan según sus necesidades pero también requerimientos culturales –sean restricciones religiosas, conocimientos tradicionales–. Sin duda las creencias religiosas juegan un papel fundamental en la aceptabilidad de la innovaciones, y de acuerdo con esos principios no todos los grupos culturales definen y aceptan los cambios en las prácticas sanitarias y alimentarias de la misma manera.

La primera responsabilidad es la supervivencia, que no quiere decir ni conservadurismo ni inmovilismo, sino mantener la integridad del sistema ecológico y cultural. Y, en este punto, es importante insistir en la relevancia de la medicina tradicional. La etnomedicina no sólo aporta saberes a otros sistemas terapéuticos mediante la etnobotánica y la fitoterapia, sino también sobre la eficacia psicológica de las prácticas rituales, los efectos de placebo, que aportan seguridad al paciente y bienestar físico y psíquico. No hay que desestimar tampoco el carácter dinámico de las prácticas tradicionales ya que en contacto adoptan con facilidad el uso de medicamentos considerados en su doble perfil de útiles y prestigiosos. Es necesario, pues, estudiar estas combinaciones de sabiduría tradicional e inteligencia científica para evitar el descontrol y, a la vez, sincronizar vías de resolución terapéutica.

Y, por último, teniendo en cuenta que las enfermedades están vinculadas a la pobreza y a la exclusión social, la evaluación

de los proyectos debería realizarse y ser auditada por equipos interdisciplinarios e internacionales que tengan en cuenta todos los factores socioculturales. Aclarar prioridades requiere evitar evaluaciones a gran escala basadas en estadísticas generales, y segregar los datos procedentes de trabajos de campo sistemáticos para saber donde incidir e invertir.

Si este es un horizonte común, entonces hay que conectar los esfuerzos, enlazar las diferencias, y llegar a acuerdos aunque sean mínimos, e investigar metodologías alternativas en busca de la salud global.

Ahora bien, todo esto sería utópico si no sabemos como difundir el mensaje y dar a entender a la ciudadanía, a las empresas y a las instituciones que no se trata de un recorte de su patrimonio personal, comercial, y local. Hay unas premisas y convicciones de partida sin las cuales no se puede conseguir el compromiso necesario para crear, asentar y difundir la idea de salud global, para que todas esas propuestas de redistribución de conocimientos médicos, bienes farmacéuticos y servicios sanitarios puedan fluir y organizarse de una manera adecuada y habitual.

Hay escollos importantes, en especial de mentalidad, porque estamos intentando plantear la idea de salud global, como un forma de evitar el riesgo de infección a gran escala, y por otra parte, se rechaza con frecuencia el concepto de globalización. Cómo vamos a tener miradas globales si se critica de forma poco selectiva la globalización, y si las comunidades locales no hacen nada más que contemplarse el ombligo. Esto es, buscar estrategias

defensivas con base en la revalorización de la diferencia identitaria que promueve la multiculturalidad que separa, en lugar de unir la diversidad de intereses en un marco común.

Las desigualdades en salud global nos ponen en riesgo a todos por igual. ¿Será el riesgo, a escala global, el que nos obligue a cambiar de mentalidad y pensar en la salud en estos otros términos? ¿Será el miedo al cruce entre Sida e inmigración lo que produzca alarma y lleve a tomar medidas de prevención o de restricción de acceso? El miedo no es nunca un buen consejero para entender la seguridad, de manera que la primera lección es aprender que lo que nos pone en riesgo por igual son las desigualdades.

Hasta ahora las naciones ricas no habían considerado la salud globalmente, pero cuando se convierte en un problema de seguridad del propio sistema, entonces empiezan a surgir voces, agencias, instituciones y foros que se apuntan a las teorías del riesgo y despliegan iniciativas y objetivos para desarrollos contra el hambre y la pobreza. Sin duda los fondos, los discursos y los compromisos en y ante las grandes instituciones son claves, pero también hay que tener en cuenta el desarrollo del aprendizaje cívico de valores que van a permitir pensar y creer en un proyecto de salud global.

Benatar apunta en la dirección de potenciar una agenda moral civilizadora para mejorar la salud de la población mundial. Agenda que debe ser estimulada desde las naciones más influyentes para conseguir intervenciones más efectivas e innovadoras. Y para ello hay que usar la

imaginación moral para desarrollar nuevos valores y lograr una ética global.

¿Qué quiere decir una ética global y qué transformaciones ideológicas y sociales tienen que producirse para conseguir su desarrollo? Es notorio que el primer paso es dar amplitud a los valores de siempre, dar más contenido y consistencia a los conceptos de naturaleza, libertad, democracia, solidaridad y derechos humanos, entre otros. Y, conseguir que el progreso científico, económico y social no tenga que añadir como meta final el progreso moral, sino que lo incorpore como punto de partida. En definitiva, imaginar y diseñar un marco estratégico y pragmático que fomente la paridad entre progreso científico, moral y cultural.

Los correctivos, según Benatar, deben ser evitar la complacencia, y darnos cuenta que todos estamos implicados en la injusticia. Todos sabemos bien que es muy fácil decir no a la guerra, no a la injusticia, lo realmente difícil es trabajar por la paz y compartir. Desarrollar un nuevo estado mental requiere una pedagogía que permita imaginarnos en los zapatos del otro y con ello modificar nuestras miradas y acciones para pensar qué haríamos en esas condiciones difíciles. Una pedagogía para los escépticos, pero sobretudo para las instituciones y los poderes que sólo piensan en términos filantrópicos y de excelencia diferencial de la propia institución, para reorientarse hacia planteamientos y estrategias de cooperación sólidas y sustentables.

Esto implica aclarar qué se entiende por desarrollo, y por qué fórmulas de desarrollo se está optando. Aquí no valen las excusas de las propias multina-



cionales farmacéuticas que no parece que les preocupen tanto las pérdidas económicas por donar fórmulas para las vacunas, o facilitar genéricos –que ya producen otros países como la India y Brasil– sino la pérdida del mercado del primer mundo.

En este cambio de mentalidad tiene que caber el preguntarse cuáles son las obligaciones y los deberes de las naciones ricas y también de las otras sociedades. En este sentido, hay que encontrar vías dónde aplicar nuevos impuestos y conseguir fondos para el desarrollo global, por ejemplo, en las transacciones financieras que siempre dejan flecos que son reutilizados como una economía de casino, en el pago de costos ambientales por parte de las empresas, o simplemente añadiendo una casilla de salud global a nuestra declaración de la renta.

Pero, además, una ética global para la salud implica responsabilidad pública y políticas entendidas como ética en acción. Por lo tanto hay una apuesta previa.

Benatar apuesta por abolir las deudas y encontrar vías para acordar nuevos préstamos según la situación de cada país. Esto permitiría abrir nuevas vías pedagógicas de corresponsabilidad para que las sociedades más pobres pudieran competir adecuadamente fuera del lastre de los subsidios y ayudas que no permiten implicarse de forma independiente en el desarrollo comercial y en la gestión sanitaria. Y todo ello sobre la base de la solvencia mutua y con auditorías en colaboración.

Por último, cabe entender que los problemas de la salud global no sólo exigen

mucha imaginación moral sino convicción. Benatar habla de estimular la imaginación moral en busca de metas sustantivas: las condiciones educativas, economías orientadas a las necesidades y políticas sociales que favorezcan la creación de comunidades morales para la salud global. Y también metas de procedimiento que permitan desarrollar una coalición de fuerzas sociales con una agenda global y con estructuras políticas multilaterales.

Un escenario de propuestas que, por nuestra parte, concluye con el requerimiento de constituir una metodología de trabajo unitaria sobre la base de un enfoque interdisciplinario e intercultural: la Bioética Médica, la Ética Tecnocientífica, las Políticas de Desarrollo, y, en especial la Bioética Intercultural.

Una bioética intercultural que se orienta para trabajar desde la diversidad situacional y contextual como punto de partida para consolidar la discusión, la negociación y los acuerdos entre comunidades tecnológicas, culturales y morales.

Por lo tanto, no busca exponer principios ni normas de buena actuación entre ciencia, medicina y sociedad, ni vale dejarse llevar por categorías predefinidas y burocratizadas que piensan por nosotros, ni imágenes de la humanidad abstraídas de su historicidad y de relaciones sociales concretas que se activan como esquemas explicativos.

Se trata de diseñar marcos que permitan conectar diferentes realidades sociales y culturales. Y así establecer comunidades de coparticipación intercultural dónde discutir diferencias de criterio, animar el

flujo de opiniones, razonamientos y propuestas y conseguir decisiones negociadas y concertadas sobre las formas de entender la enfermedad y valorar la salud, el cuerpo integral y fragmentario, las aplicaciones biotecnológicas, las prácticas médicas, entre otros.

Si cabe decirlo con otras palabras aprender a desarrollar un consenso informa-

do sobre lo que se entiende por salud y calidad de vida y, a la vez, establecer los parámetros de la aceptabilidad y la redistribución de los riesgos en contextos culturalmente plurales en sus formas de mantener y restablecer la salud, y, sobre todo, de dar sentido a la solidaridad que pueda ayudar a soportar aquello que de otro modo es insoportable: la conjunción de la enfermedad y la pobreza.

«La primera responsabilidad es la supervivencia, que no quiere decir ni conservadurismo ni inmovilismo, sino mantener la integridad del sistema ecológico y cultural». **MARIA JESÚS BUXÓ I REY.**



EL TEMA DE LA COMPLEJIDAD

EN EL CONTEXTO DE LA BIOÉTICA¹

Las bases epistemológicas de la bioética (la nueva epistemología o epistemología de segundo orden)

Pedro Luis Sotolongo

RESUMEN

El autor defiende una epistemología de segundo orden, como un proyecto en desarrollo, basada en la necesidad de superar las dicotomías del conocimiento impuestas por la modernidad: – sujeto-objeto, ciencias naturales (duras) contra ciencias sociales y humanas (suaves) y el conocimiento de los expertos contra el conocimiento ordinario. La reflexión o mejor la reflexividad es una noción que junto con una mirada hermenéutica, los objetos solamente pueden ser definidos en una relación contextualizada con el sujeto. Una aproximación a la complejidad es también un deber en bioética.

ABSTRACT

The author argues for a second order epistemology, as «work in progress», based on the need to overcome the knowledge dichotomies imposed by modernity: –subject vs object; natural (hard) sciences vs human and social (soft) sciences; expert's knowledge vs lay knowledge–. Reflexion or rather, reflexivity as a central notion whereby, in a hermeneutical vein, objects can only be defined in a contextualized relation with the subject. The complexity approach in bioethics is also a must.

La idea original de una bioética –propugnada como es conocido por V. R. Potter– promovió la necesidad de un pensamiento científico de nuevo tipo, profundamente moral, como solución al «aumento exponencial en el conocimiento, sin un aumento de la sabiduría necesaria para manejarlo» (Potter, 1998: 32), circunstancia riesgosa en el desenvolvimiento ulterior de la especie *homo sapiens*. Así, la bioética «puente», «global» y/o «profun-

da» –como sucesivamente (con un «giro» final hacia el término «global»)² las denominara su precursor– se contempla como la allanadora de un camino que incorpore los valores al conocimiento científico, articulando el conocimiento científico natural y la moral humana, las ciencias naturales y las ciencias sociales, terminando con la pretendida «neutralidad axiológica» de la ciencia preconizada por tanto positivismo.

1 Tomado del libro *Estatuto Epistemológico de la Bioética*. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México; Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética de la UNESCO. México, 2005.

2 Tal «giro» de nuevo hacia la denominación de bioética «global» puede apreciarse en algunos de los últimos videos grabados por Potter. Por ejemplo, en su presentación en video de 1998 en el Congreso Mundial de la AIB en Tokio.

La bioética surge así como una preocupación por las consecuencias del saber científico y sus aplicaciones tecnológicas para la vida (incluidas las aplicaciones biomédicas, de indiscutible impacto inmediato sobre las vidas individuales, pero de ninguna manera reducida a ellas), extendiendo su reflexión y prácticas hacia la articulación entre las ciencias biológicas en general y los valores morales; hacia la naturaleza humana, animal y vegetal como un todo y hacia el futuro de la humanidad. Todo desde posiciones de humildad y responsabilidad. Tales circunstancias trascienden la comprensión tradicional de una ética y torna sumamente problemático considerar a la bioética global como una ética «aplicada».

Semejante comprensión de la bioética implicó no sólo una reflexión moral de nuevo cuño, sino también una reflexión de nuevo tipo acerca del objeto de la ciencia y de la producción de conocimientos científicos, en el cual la moral y los valores no se opongan a la objetividad del saber. No basta con aspirar a nuevas «cuotas de saber» desprovistas de sentido social y humano; se debe aspirar también a incorporarles –hasta donde lo permitan los límites ya aludidos de nuestro conocimiento– el para qué serán usadas y con qué propósito. Lo expresado por Edgar Morin, en este caso desde el enfoque «de la complejidad», como «una ciencia con conciencia».

Semejante *pathos* epistemológico de la bioética la hace converger –alimentándose de ella y alimentándola a su vez– con la nueva epistemología de segundo orden en construcción, la que también está empeñada en trascender las diversas dicotomías cognoscitivas a las que

aludimos y que nos impuso la modernidad:

- La de sujeto-objeto.
- La de observador-observado.
- La de la objetividad del conocimiento científico-la subjetividad de los valores y de la moral.
- La de ciencias naturales «duras»-ciencias sociales y humanísticas «suaves» y su corolario la de las dos culturas, la científica-la humanística.
- La de saber científico-otros saberes.
- La del saber de los expertos-la vida cotidiana del hombre de la calle.

Unas de estas dicotomías engendraron a las otras. Así, la exigencia de la exclusión de toda subjetividad del proceso de conocimiento, con el propósito de alcanzar la más «pura» objetividad del mismo (presupuesto central del ideal moderno de racionalidad) redundó en la dicotomización ineludible del sujeto que conoce y el objeto a conocer y, por ende, la dicotomización del observador y de lo observado.

Por otra parte, las ciencias sociales y humanísticas no pudieron, ni pueden, cumplir dicha exigencia (por muchos esfuerzos que se realizaron por los diversos positivismos sucesivamente de moda por asemejar dichas ciencias a las ciencias naturales), lo que redundó en la dicotomía entre la objetividad del conocimiento científico y la subjetividad de los valores y de la moral; la que fue extendiéndose hasta engendrar a las otras dicotomías entre ciencias «duras» matematizables y las ciencias «blandas» reacias a matematizarse, con su corolario de



la dicotomía de las dos culturas, la científica y la humanística; y que por carácter transitivo generó la dicotomía entre el saber científico y el resto de los saberes, entre ellos el saber cotidiano. A su vez esto último engendró la dicotomía entre el saber del experto y el saber del hombre y la mujer de la calle.

Sin embargo, decenios de tropiezos, frustraciones y reduccionismos metodológicos y metódicos condicionados por tales dicotomías, paralelos al advenimiento de las circunstancias de la época, con sus nuevos problemas y urgencias éticas y junto al surgimiento de las diversas direcciones de esfuerzos conceptuales y prácticos de ruptura con tales limitaciones –esfuerzos que hemos ya señalado y entre los que se halla el de la bioética– han modificado el lugar del conocimiento científico en el sistema del saber humano y está conduciendo a la elaboración de un nuevo tipo de saber, al modificarse sus bases anteriores. Es sabido que en ese terreno –el de las llamadas «bases del saber» muchas veces omitido cuando se hace referencia sólo al nivel empírico y al nivel teórico del saber– es donde se produce la articulación entre el saber filosófico y el saber científico, que no es directa e inmediata, sino indirecta y mediada por esas bases del saber (los ideales por los que en una u otra época se orienta el saber, las normas y valores que en uno u otro periodo guían ese saber, el tipo de «cuadro del mundo» que intenta entonces construir).

Ese caudal mencionado de nuevas circunstancias del saber y su obtención, es decir, de índole epistemológica, tenía que redundar en la eclosión de una nueva epistemología o epistemología de segundo orden en la cual ocupa un lugar

central la comprensión de *la reflexividad* del saber.

La reflexividad del saber

La nueva epistemología enfatiza la necesidad de «contextualizar» *siempre* nuestros esfuerzos de indagación, la necesidad de esclarecer *siempre* las circunstancias a partir de las cuales se indaga. Tener siempre en cuenta aquello que incide y condiciona la manera en que el sujeto que indaga encara su indagación del objeto a indagar. En el saber social, esclarecer *siempre* el contexto de indagación *es poner en evidencia el cúmulo de circunstancias sociales, culturales, históricas, a partir de las cuales el sujeto indagador conforma su visión acerca «del objeto social-indagado»*. Nuestro conocimiento del mundo, y particularmente el del mundo social, es también una construcción valorativa que nos permite crear una representación del mundo, pero *no es el mundo*. Es un producto humano que tiene fuentes en la subjetividad humana que no pueden obviarse.

La investigación social no clásica contemporánea se basa entonces en el presupuesto de *reflexividad*, de inspiración hermenéutica (interpretativa), para la cual el objeto sólo es definible en su relación contextualizada con el sujeto. Este presupuesto considera que un sistema está constituido por la interferencia recíproca, siempre desde un contexto concreto y específico (social, cultural, histórico, etcétera), entre la actividad del sistema objeto y la actividad objetivadora del sujeto.

Es posible distinguir diversos grados de reflexividad, desde la naturaleza no viva,

la viva, hasta llegar a la sociedad y a la subjetividad de los seres humanos. Claro que el grado de mayor complejidad de la reflexividad es el terreno propio de las disciplinas sociales (pero en las ciencias naturales está presente, penetrando «por la puerta trasera», esa actividad objetivadora del indagador propia de la reflexividad del saber: en las ciencias naturales clásicas es el «problema del error» del indagador en las mediciones; y en las ciencias naturales no clásicas (cuánticas) el «problema del tipo de realidad» a enfrentar: ondulada o particulada, vinculada al instrumento (selección del indagador) con que interactuarán los entes cuánticos).

Desde la perspectiva de la reflexividad, la comprensión del saber como construcción valorativamente contextualizada no equivale de ninguna manera a un relativismo de índole ética ni quiere decir la negación de la existencia del mundo por sí misma; «la cuestión ontológica» de que el mundo «está ahí afuera», independiente del que lo conoce. Representa, por el contrario (siendo una nueva solución a «la cuestión epistemológica» de la aprehensión por nosotros de ese mundo que «está ahí afuera»), la superación de la dicotomía sujeto-objeto, el reconocimiento de que la interacción entre ambos se da desde los contextos de la práctica y enfatiza el carácter activo del conocimiento. Implica una comprensión del proceso de la subjetividad, como constituyéndose desde el nacimiento hasta el fin de sus días a partir de las condiciones de su existencia a través de la praxis. Esta perspectiva de la nueva epis-

temología converge asimismo con el enfoque «de la complejidad», en tanto ambos reivindican una comprensión dinámica, interactiva, de la construcción intersubjetiva del saber.³

La epistemología clásica, o de primer orden, de la modernidad, en la que hemos sido formados, enfatiza el papel central del objeto de indagación y la aspiración del indagador al alcance de «la objetividad pura». Para la epistemología no clásica o de segundo orden, a la que tributa la bioética global en tanto pone el énfasis en la articulación de los valores con el saber y en la actitud de responsabilidad de los sujetos hacia los otros, hacia la naturaleza y hacia el futuro, el indagador está íntimamente involucrado con el objeto de la indagación desde un contexto específico que condiciona siempre el proceso de la misma. El indagador la integra como proceso y ésta presenta características de reflexividad.

La «complejidad» en el seno de los problemas de la bioética

La bioética tiene que lidiar, en sus reflexiones teóricas y en su praxis, con circunstancias, situaciones y fenómenos que atañen con la vida y su sostenibilidad, que dimanen de *las interacciones* entre seres vivos, los seres humanos ante todo y los entes inanimados. Interacciones sociales y con la naturaleza inanimada *de diversa escala espacial y temporal*. Tiene que ver, entonces, con complicadísimos entramados *multicomponentes*, verdaderas redes en red de circunstancias, situaciones y fenómenos. Red de redes en que se manifiesta una muy específica dialéctica entre la totalidad (el todo) y sus partes.

3 Para ampliar sobre la centralidad de la reflexividad del saber en la nueva epistemología de segundo orden, cfr. Espina, 2004 y Navarro, 1990.



Unas de esas interacciones inciden en las otras; éstas –tramadas en red con aquéllas– reinciden a su vez sobre ellas, de manera suscitante o amortiguadora. Lo que implica que, en ocasiones, incluso pequeñas variaciones iniciales detonen enormes consecuencias (el llamado «efecto mariposa»); es decir, tiene que lidiar con interacciones *no lineales* que hacen que sobrevengan circunstancias, situaciones y fenómenos bioéticos emergentes, muchas veces inesperados y sorprendentes, paradójicos, para los cuales no hay siempre solución prevista o pensada. Esto no es otra cosa, que «la complejidad», manifestándose «en las entrañas» de la bioética.

Los desarrollos transdisciplinarios contemporáneos del enfoque de la complejidad, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX –a partir de las ciencias naturales; así como también de las ciencias técnicas; en la modelación matemática, y más recientemente desde las propias ciencias sociales y de las ciencias humanas– fueron mostrando lo reduccionista de la comprensión moderna de la no interacción entre el todo y sus partes; y pusieron de relieve todo un cúmulo de modalidades de «causalidad interniveles», «causalidad circular» o «causalidad compleja» que no sólo es inherente a dichas interacciones todo-partes, sino que además se comprueba que es la responsable por el emerger espontáneo –autoorganizante– «de abajo hacia arriba» de órdenes de complejidad (cualitativamente nuevos) a partir del desorden o de un orden anterior de complejidad.

La vida se autoorganizó, emergiendo del mundo no vivo; lo vivo racional (los seres humanos y la sociedad) se autoor-

ganizó, emergiendo de lo vivo no racional. Semejante enfoque hace concebir esperanzas de poder «llenar los hiatos» entre «los tres mundos» no articulados entre sí del legado de la ciencia analítica tradicional: el mundo muerto de lo físico-químico, el mundo vivo de los organismos biológicos no racionales y el mundo vivo racional de las sociedades y los hombres.

La aludida autoorganización espontánea del mundo –y las problemáticas bioéticas no son ninguna excepción– involucran a una «causalidad compleja» sensible al contexto y al entorno de los componentes (naturales, sociales y/o humanos, en cada caso concreto y específico involucrados en la misma) es decir, una causalidad sensible «a lo que les está ocurriendo ahora» a esos componentes y también sensible a su historia o pasado (es decir, «a lo que les ha ocurrido antes», o sea, «a cómo arribaron a esa situación»). La causalidad compleja interniveles es una causalidad contextual, es decir, «situada *hic et nunc*» (en contraposición a la causalidad –idéntica para todo lugar y para todo momento– de la modernidad).

¿Cómo plasmar *metodológicamente* el enfoque transdisciplinario de la complejidad en la bioética? Ello dimana de la aplicación reiterada (pues lo metodológico siempre es *a posteriori*) del cuerpo del saber transdisciplinario de la complejidad ya construido (o de una parte de él) para la indagación de una u otra problemática bioética. Se «proyectan» a ese campo bioético las nociones transdisciplinarias construidas desde el enfoque de la complejidad, para poder distinguir en el mismo aquello *genérico*; común a muchos campos, que ha sido recogido en

forma transdisciplinaria, pero plasmándose sobre la base de lo *específico* de la problemática bioética concreta que se indaga. Metafóricamente es como «ponerse unas gafas» del color genérico del saber transdisciplinario de la complejidad, para con ellas apreciar matices específicos en una u otra problemática bioética que de otra forma no se apreciarían. De esta manera, «lo transdisciplinario de la complejidad» constituye una universalidad genérica que *no elimina* las especificidades singulares (a diferencia de las leyes universales—*covering laws*— de la ciencia analítica).

Proyectar dicho cuerpo de saber transdisciplinario de la complejidad hacia una u otra problemática bioética concreta, implica entonces considerarla como un sistema abierto, susceptible de intercambiar masa, energía, información y/o sentido con el entorno; concebirla como una red entre componentes involucrados en interacciones no lineales distribuidas, es decir, sin un componente centro «programador» de las mismas; distinguir las retroalimentaciones que suscitan o amortiguan los mecanismos de reconocimiento de los patrones propios que esas interacciones no lineales en red van constituyendo una especie de «memoria interna» de la red; los atractores—y su tipo—en que queda atrapada dicha dinámica reticular; las bifurcaciones de dicho proceso, como conflictos entre atractores; el emerger de un nuevo orden de complejidad a partir de la eclosión espontánea de un patrón global al que no puede suscribirse ninguno de los componentes, etcétera. En la base de dicha orientación metodológica propia del enfoque de la complejidad está siempre la indagación *interniveles*: el nivel de la dinámica inda-

gada, es decir, las transformaciones, los cambios de índole bioética que nos interesa estudiar; el de su entorno aquella parte del medio ambiente capaz de incidir *globalmente* sobre esa dinámica que se quiere indagar; y el nivel de sus componentes, aquellas entidades menores distinguidas capaces de involucrarse en la dinámica indagada.

Como se ve, todas esas nociones de «sistema abierto», «intercambio con el entorno», «red distribuida», «interacciones no lineales», «retroalimentaciones positivas y negativas», «reconocimiento de patrones propios», «atractores dinámicos», «bifurcaciones», «emergencia de órdenes de complejidad», etcétera, recogidas de una u otra disciplina y reelaboradas e integradas en un cuerpo transdisciplinario de saber (en este caso por el enfoque de la complejidad) permiten captar, en la problemática bioética indagada, mecanismos dinámicos *genéricos* pero plasmados a través del comportamiento interactivo de componentes bioéticos *específicos*.

Debe al mismo tiempo enfatizarse—insistimos—que, en tanto lo metodológico siempre sobreviene *a posteriori*; es decir, se va decantando sobre la base de la reiteración de aquello que arrojó buenos resultados en indagaciones anteriores, una u otra metodología puede tornarse, *mutatis mutandi*, en una especie de impedimento para intentar algo inédito, algo que hasta ahora no se había empleado, pero que es susceptible de dar iguales o mejores resultados que lo decantado en la metodología ya probada. Es el «precio epistemológico» pagado por la seguridad que el empleo de una metodología ya probada proporciona a una u otra indagación y debemos siempre



estar conscientes de ello y atentos a que no nos impida incorporarles elementos novedosos y creadores.

Por otra parte, hoy en día el propio enfoque de la complejidad autoorganizante nos está mostrando de manera fehaciente *la paridad* ontológica del orden y el desorden, de la estabilidad y la inestabilidad, del equilibrio y el desequilibrio, de la necesidad y el azar, del determinismo y el indeterminismo; así como *la paridad* epistemológica de la predictibilidad y la impredecibilidad.

Los estudios de la escuela de complejidad de Bruselas (Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, Gregoire Nicolis) nos pusieron ante los ojos que situaciones muy alejadas del equilibrio y vecinas de la inestabilidad, son frecuentes en el mundo, y son las que se tornan *imprescindibles* para que el mundo presente esa creatividad ontológica a la que hemos ya más de una vez aludido.

Los estudios de sistemas alejados del equilibrio mostraron que en tales circunstancias, no lineales, a partir de un desordenamiento previo, emerge un nuevo orden de complejidad, por ejemplo, la vida, los seres humanos y la sociedad; el primer respiro de aire y el primer llanto del recién nacido, la curación al rescindir la enfermedad, las subjetividades «marcadas» sobrevenidas tras las denominadas «experiencias de la muerte». Orden nuevo que, una vez emergido, es decir, una vez surgido a partir de «de abajo hacia arriba», experimenta siempre nuevos alejamientos del renovado equilibrio que su aparición suscitó, para dar origen a sucesivos órdenes de complejidad, por otra parte, no siempre predecibles, aunque previsibles.

Ese emerger de nueva complejidad va aparejado al surgimiento de las denominadas «estructuras» o «conformaciones» disipativas, que «disipan» los gradientes (las asimetrías, las heterogeneidades, los desequilibrios, las desigualdades, etcétera) espacio-temporales surgidos con el alejamiento paulatino o brusco del equilibrio (de la simetría, de la homogeneidad, de la igualdad), permitiendo la aparición del nuevo orden «complejo».

Estructuras o conformaciones disipativas que producen, entonces, una *disminución local* de entropía (del desorden), lo que proporcionó además la explicación para la paradójica situación de que, *teóricamente*, en la ciencia lineal —la de los *sistemas cerrados o aislados de su entorno*, en equilibrio, estables, rigidamente deterministas— se produciría en forma inevitable su desorden, sobreviniendo en definitiva algún día la conocida «muerte térmica del universo» por degradación irreversible de ese orden y el aumento incontrolable de entropía (la «muerte entrópica»). Mientras que *realmente* lo que se observa en el mundo son *sistemas abiertos al entorno* (capaces de intercambios de masa, energía, información y sentido con ese entorno), y el emerger irreversible de órdenes de una complejidad creciente, entre ellos el de vida.

El mundo (la vida) es ordenado porque es capaz de desordenarse de manera organizada (espontánea) para volverse a ordenar y para desordenarse en seguida; es estable porque es capaz de desestabilizarse para estabilizarse y desestabilizarse ulteriormente; es equilibrado porque es capaz de desequilibrarse para volverse a equilibrar y desequilibrar; presenta facetas necesarias que son producto del

azar y que a su vez se tornan azarosas; manifiesta aspectos predecibles que son resultado de aspectos impredecibles que dan lugar a nuevos aspectos predecibles... Los problemas y urgencias bioéticos están llenos de tales circunstancias, características de una dinámica «compleja».

Hoy sabemos ya, por todo lo señalado, que existen desórdenes, inestabilidades, desequilibrios, azares, impredecibilidades, *deseables*, por *beneficiosos* ya para la naturaleza, ya para la sociedad y los seres humanos. Tan beneficiosos, que sin ellos esa naturaleza, o esa sociedad y esos seres humanos no habrían llegado a existir... La bioética, en el abordaje de sus problemas, no debe, pues, aspirar a un orden, una estabilidad, un equilibrio, completos y perfectos; a una ausencia total de incidencia del azar, a una predictibilidad perfecta.

Por todo lo expresado, el desarrollo ulterior de la reflexión y la praxis desde la bioética –al igual que el resto de las líneas de ruptura con el ideal «clásico» de racionalidad a las que se ha hecho alusión– requieren y exigen y están construyendo en colectivo por vías diversas pero convergentes (algunas de ellas, como la propia bioética y el ambientalismo holista) en su mayoría a partir de su propia praxis, pero desde ella aportando al saber; y otras (como el enfoque de la complejidad y la nueva epistemología) desde el saber, pero desde allí enriqueciendo las posibilidades de sus praxis, respuestas que posibiliten una superación de la perspectiva homogenizadora y excluyente aún imperante.

Así, ese desenvolvimiento ulterior de la bioética, entre otros aspectos, reivindica:

- *La necesidad de una reconstrucción epistemológica del saber científico*, a partir del reconocimiento de sus límites propios y la construcción de ese nuevo ideal –alternativo al de la modernidad– de racionalidad, que encuentre...
- *Una articulación mutuamente enriquecedora con el enfoque de la complejidad*, el ambientalismo holista y la nueva epistemología de segundo orden;
- *Una legitimación pluralista no excluyente de la diversidad* para la cual...
- *La vida cotidiana no se constituya en mera receptora –o receptáculo– pasiva de los logros de la ciencia*, sino una participante activa y no externa y aislada, sino interna y articulada con el saber científico y otras formas del saber; reivindicando...
- *El diálogo entre saberes* y reintegrando así formas de vida y formas del saber que legitimen...
- *Formas alternativas (a las imperantes en los países industrialmente desarrollados) de cultura, política, comunidades, economía*; en resumen, formas alternativas de socialidad, con el reconocimiento de la sociodiversidad.
- *Por ende, la construcción colectiva de un pensamiento y la puesta en juego de una práctica bioética que tenga muy en cuenta las especificidades y peculiaridades de su ámbito* (social, cultural, histórico) de pertenencia, así como de su dotación de riquezas naturales y ecológicas.

Para nuestra región latinoamericana y del Caribe, ello supone la construcción colectiva de un pensamiento y praxis bioéticos fieles a nuestra idiosincrasia



tercermundista, dialogante con otras perspectivas bioéticas, pero firme en la reivindicación de nuestras prioridades y urgencias bioéticas que no siempre coinciden, ni tienen por qué coincidir, con las de otras latitudes, otros grados de desarrollo económico y material y otras idiosincrasias.

Debemos construir nuestra aún joven bioética latinoamericana y caribeña como una bioética *participativa y comprometida* con la superación de las persistentes e indeseables realidades que atañen al fenómeno de la vida en nuestra región; esforzándonos por construir colectivamente un corpus conceptual y un conjunto de prácticas bioéticas que plasmen en los hechos esa participación y ese compromiso.

Una bioética pretendidamente universalista que liquide –o no se haga cargo de– la especificidad regional nuestra, ya bien por sus «principios», nociones y/o prácticas, por sus formulaciones en declaraciones, manifiestos y/o códigos, no es verdaderamente «nuestra»; y si el imperativo ya aludido hacia el diálogo nos obliga a participar en iniciativas como las mencionadas –si de declaraciones, manifiestos y/o códigos se trata– debe ser para propiciar que tan pretendida «universalidad» excluyente de las singularidades se vaya convirtiendo en enunciaciones genéricas transdisciplinarias que no eliminen las especificidades. No podemos ni debemos ser bioeticistas «principalistas» contemplativos, refugiados detrás de unos u otros «principios» bioéticos, sino bioeticistas principalmente participativos, comprometidos y solidarios. El camino hacia esa bioética latinoamericana y caribeña participativa,

comprometida y solidaria es largo, pero «el primer paso es ya parte del camino» y «se hace camino al andar».

Referencias

- Delgado Díaz, Carlos. *Límites socioculturales de la educación ambiental*, Siglo XXI Editores. México, 2002.
- Díaz De Kóbila, Esther. *Para una genealogía de la epistemología*, Editorial UNR. Rosario, 1995.
- Espina, Mayra. «Complejidad y pensamiento social», ponencia preparada para el II. Seminario Bienal Internacional acerca de las Implicaciones Filosóficas, Epistemológicas y Metodológicas de la Teoría de la Complejidad, La Habana, del 7 al 10 de enero. 2004.
- Navarro, Pablo. «Tipos de sistemas re-flexivos», *La investigación social de segundo orden*, suplemento 22, en Ibáñez, J. (ed.), Barcelona, octubre de 1990.
- Potter, V. Rensselaert, *Bioética puente, bioética global y bioética profunda*, Cuadernos del Programa Regional de Bioética, núm. 7, OPS-OMS, diciembre. 1998.
- Sotolongo, Pedro L., «Los retos de los cambios cualitativos en el saber contemporáneo y el pensamiento social crítico. El modelo cultural en construcción por el enfoque «de la complejidad», la bioética global, el holismo ambientalista y la epistemología hermenéutica», ponencia preparada para la Conferencia Internacional «La Obra de C. Marx y los desafíos del Siglo XXI», La Habana, mayo, 2003.

———, «Complejidad y TINA», ponencia central preparada para presentar en el Taller Internacional de Complejidad y Filosofía, coauspiciado por el Instituto para el Estudio de la Cohe-

rencia y la Emergencia (ISCE), Boston, la Universidad Federal de Río de Janeiro y la Cátedra para el Estudio «de la Complejidad», La Habana; Río de Janeiro, 18 y 19 de noviembre, 2004.

«El desenvolvimiento ulterior de la bioética, entre otros aspectos, reivindica la construcción colectiva de un pensamiento y la puesta en juego de una práctica bioética que tenga muy en cuenta las especificidades y peculiaridades de su ámbito (social, cultural, histórico) de pertenencia, así como de su dotación de riquezas naturales y ecológicas». **PEDRO LUIS SOTOLONGO**



AUTONOMÍA Y HETERONOMÍA¹

Carmen González Marín

RESUMEN

Este ensayo trata de la oposición autonomía/heteronomía, oposición que no es igual pero se asemeja a autonomía/autenticidad. Y su plausible deconstrucción es también paralela. Se examina la posibilidad de tomar la autonomía como aquello que presupone una forma de autenticidad o, en otros términos, el universalismo como *un modo* de contextualismo, desde el momento en que sólo leeremos o juzgaremos acciones como si todos tuvieran que hacerlo de la misma manera, porque –o cuando– pertenecemos a una comunidad de individuos autónomos, de universalistas. Por una parte, es necesario tratar de articular el universalismo como algo más que una *expectativa optimista*, y al mismo tiempo luchar contra el relativismo o el escepticismo. Si no queremos hacernos cargo de un argumento trascendental hemos de recurrir a algo mucho más modesto que habría que tratar de describir así: frente a una especie de transparencia de los contextos o a su carácter abierto, hemos de tender a cerrar los contextos, a considerados en su totalidad, con la adicional «falta de competencia» que otorga su opacidad –y la nuestra, incidentalmente–. Porque la transparencia del contexto es un derivado de la universalidad del juicio y reciprocamente. Ser un sujeto moral exige la plasticidad de actuar en contextos opacos y cargar con ello y sus consecuencias.

ABSTRACT

This essay deals with the autonomy/heteronomy dichotomy, that is not equal but is alike the well known one autonomy/autenticity. And its plausible deconstruction is also parallel. I examine the topic that the autonomy presupposes a form of autenticity or, in other terms, that universalism is also *a kind* of contextualism, in a sense that we only will read or judge actions the same way, because –or when– we belong to a community of autonomous individuals, of universalists. On one hand, it is necessary trying to articulate universalism as something more than wishful thinking, and, at the same time, fighting against relativism or moral scepticism. If we do not want to have recourse to a transcendental argument, we have to think in much more modest terms, which would be necessary to describe this way: Opposite to a kind of transparency of the contexts or its opened character, we have to tend to close the contexts, to consider them as a whole, with the «lack of competence» that its opacity brings out –and our opacity, incidentally–. Transparency derives from the universality of judgement, and conversely. To be a moral subject requires the plasticity to act in opaque contexts and to take in charge it and its consequences.

1 Tomado de la revista *Isegoría* Nº 30, Madrid, España, 2004.

Introducción

Parece un lugar común que no necesitaría de justificaciones que la autonomía es la principal característica de un sujeto interpretado en términos morales. No es plausible pensar en la responsabilidad sin ella, de modo que la autonomía es la marca del sujeto moral, lo que lo diferencia de aquellos otros a quienes no podríamos nunca pedir explicaciones por sus acciones ni cargar con el peso de las mismas.

En no poca medida, la autonomía culmina un proceso, de demarcación a veces borrosa, en el que fundamentalmente el entorno y la educación permiten o fuerzan la adscripción de tal propiedad a quien antes no la poseía. Es la culminación del proceso de crecimiento de la persona. Tanto el niño como ciertos grupos humanos son educados o se autoeducan para ser sujetos a los que se puede y debe adscribir la propiedad de la autonomía. En todo caso, es razonable asumir que se precisa un aprendizaje para que se produzca la transición entre un ser no autónomo, aunque humano, y el sujeto autónomo. Es en este aprendizaje en el que naturalmente hemos de considerar la necesidad de lo que sólo podemos denominar «heteronomía».

Creo, y ésta es la idea central de este trabajo, que la tensión autonomía/heteronomía, implícita en el proceso mismo de «ganar» la autonomía, no sólo está plasmada efectivamente en esta genealogía del sujeto autónomo, *sino que pervive siempre en el sujeto moral* como una tensión constitutiva.

La buena prensa de la autonomía responde, entre otras cosas, a su respetable ori-

gen, y a la creencia «ilustrada» en una cierta «autosuficiencia», como marca del ser racional que somos. Sin embargo, al menos cierto modo de entender la autonomía es responsable de un modelo de individuo problemático, como de hecho así ha sido puesto de manifiesto desde diferentes puntos de vista. Si ese individuo nacido del concepto de autonomía es problemático, ciertamente no lo es menos el concepto mismo, al menos desde su formulación kantiana.

Mi objetivo en estas páginas es analizar esas dificultades a las que acabo de referirme y sus consecuencias (dirigida a una formación ética y al papel que la filosofía y, por qué, no la literatura desempeñan o pueden tomar en tal proceso formativo). De ese análisis, y de la consideración de las dificultades y sus posibles vías de solución y las consecuencias del concepto de autonomía, deberían surgir también las líneas maestras de un modelo de sujeto –moral– no específicamente fundado en la idea de autonomía como la otra e indisoluble cara de la libertad. Un sujeto moral que no surja necesariamente del olvido de un supuesto concepto contradictorio de la autonomía, sino precisamente quizá de la tensión entre autonomía y heteronomía. Ahora bien, no podemos olvidar que el concepto de autonomía es central en las teorías universalistas, de modo que cualquier intento de ponerlo en tela de juicio determina también una revisión de las consecuencias a gran escala que de ello se sigan. De hecho, las críticas a los presupuestos del concepto de autonomía suelen esgrimirse desde ámbitos particularistas, como, por ejemplo, ciertas maneras de entender el feminismo.



Dos rasgos del sujeto autónomo

¿Cuándo decimos de un sujeto que es autónomo? La autonomía no se sigue necesariamente de la calidad de humano de alguien, y quizá ni siquiera se sigue de la capacidad de autogobernarse en la vida ordinaria –si atendemos a una diferenciación elemental entre autarquía y autonomía.

En «The importance of autonomy»², Thomas E. Hill Jr. da cuenta de un problema que rodea el concepto de autonomía y que acarrea como consecuencia un malentendido que vale la pena despejar, al menos a su juicio. El malentendido es simplemente que una idea de autonomía, tal como la reconocemos desde la tradición ilustrada, es incompatible con otros conceptos morales de indiscutible interés, tales como compasión o cuidado. Una plausible manera de salvar el aparente carácter incompatible del concepto de autonomía y esos otros conceptos morales interesantes es, como propone Hill, afirmar que «autonomía» no posee un significado unívoco. Hill trata, pues, de dar con una salida, haciendo explícitas algunas de las acepciones del término «autonomía» y mostrando cómo acaso no responden a las expectativas que deberíamos desarrollar en torno a un concepto moral, mientras que otras, que sí lo hacen, son perfectamente compatibles con esos otros conceptos, tales como cuidado o compasión.

En primer lugar, y de acuerdo con una tradición reconocible como kantiana-rawlsiana, «autonomía» se refiere a una propiedad de la voluntad de los adultos humanos, cuando se ven a sí mismos como

legisladores morales prescribiéndose principios generales racionalmente, no motivados por determinismo alguno ni por deseos sensuales³.

Los aspectos fundamentales que caracterizan esta versión de autonomía son claramente el *carácter desinteresado* del sujeto autónomo, es decir, su desligamiento de las contingencias puntuales, cosa que se presenta bajo el aspecto de la abstracción de las diferencias personales o, en términos rawlsianos, el velo de ignorancia. La segunda característica es que ese concepto de autonomía se aplica cuando el sujeto *se interpreta en su rol de legislador* –es decir, en un rol que implica pasar revista a algo, reflexionar y tomar decisiones–. Naturalmente la necesidad de abstraer las contingencias tiene su formulación en la exigencia de imparcialidad. Sin embargo, como señala Hill con razón, el concepto de imparcialidad no es necesario en términos absolutos, es decir, no es acaso deseable siempre ser imparcial, en el sentido de ciego a las circunstancias y los contextos concretos, sino que forma parte del entramado más complejo del análisis de los problemas morales. Hay un estrato del análisis en que es precisa esa imparcialidad, sin embargo, situarla en el inicio de ese análisis puede cegarnos ante sus implicaciones, como de hecho ocurre.

Ahora bien, cuáles sean las razones por las que se ha construido este concepto de autonomía merecerían una reflexión más profunda que pospongo por el momento. Lo que es evidente es que el sujeto en que piensa Kant, en su esquema, posee un *verdadero yo que es abstracto e*

2 Hill Jr., Thomas E. *Autonomy and Self Respect*, Cambridge University Press, 1992

3 Véase *op. cit.*, p. 44.

imparcial por ello⁴, dado que carece de determinaciones; pero es dudoso que esa imparcialidad que se termina entendiendo como la existencia de un solo punto de vista sea efectivamente deseable.

Si, en esta primera acepción, «autonomía» se refiere a una propiedad del sujeto moral o de su voluntad, en una segunda acepción, «autonomía» viene a identificarse con un derecho a que se hace acreedora toda persona responsable, y que podríamos explicar como el respeto a la libertad de elección o la no-interferencia. Si pensar en el sujeto autónomo como desinteresado e imparcial nos impide pensarlo como sensible a las necesidades particulares, pensar en la autonomía como un derecho hace también difícil pensar en un sujeto compasivo o cuidadoso. Dado que en el ánimo de Hill no parece estar otra cosa que presentar una idea de autonomía «más limitada» –quizá habría que calificarla de «menos» limitada, más bien–, su carga argumental consiste en eliminar parte de las aparentes implicaciones «extremas» de la idea de autonomía como un «derecho»; en hacernos saber, en suma, que sostener la idea de autonomía «no significa que las personas son mejores moralmente, o que se hallan en un estadio de desarrollo más elevado, si piensan constantemente en problemas morales como conflictos entre derechos individuales, en lugar de percibirlos como ocasiones para mostrar sensibilidad y compasión»⁵.

Ni la autosuficiencia ni la imparcialidad son en realidad objetivos morales ni tienen necesariamente que ver con lo moral, probablemente; no nos hablan –podemos en esto estar de acuerdo con Hill– de una condición suficiente de un sujeto moral. Su noción «más limitada» de autonomía apuesta por un sujeto autogobernado, no ciego, ni movido por impulsos neuróticos o prejuicios, y específicamente *no fracturado* o *auto-fracturado*. La sensibilidad al contexto ha de ser una característica que debe coexistir con la capacidad de percibir las situaciones concretas, sin distorsionarlas por ser en lo moral irrelevante. En resumidas cuentas, este agente moral «más limitadamente» autónomo ha de regirse por «principios y valores que responderán a consideraciones genuinas y no serán epifenómenos no relacionados con las motivaciones morales», y asimismo ha de ser alguien que no se autoengaña. Es decir, la «nueva» noción de autonomía recoge, en resumidas cuentas, una de las propiedades sustanciales del «viejo» concepto, la unidad interna del sujeto.

Si, por otra parte, repasamos las descripciones del sujeto autónomo que nos proporciona Gerald Dworkin, observamos una característica que hemos de sumar a la mencionada con anterioridad «no autofractura». Gerald Dworkin en *The Theory and Practice of Autonomy*⁶ enumera un conjunto de descripciones de lo que significa para un sujeto ser autónomo

4 Véase *op. cit.*, pp. 46-47.

5 «Accepting the right of a does not mean that we must accept more extreme views that are sometimes associated with the word. For example, we can acknowledge the right without in any way implying that self-sufficiency, independence, and separation from others are goals worth pursuing [...] Rights

are just one aspect of complex moral problems, and fixation on this aspect to the exclusion of others can be as much a moral fault as overlooking rights altogether...», *op. cit.*, p. 49.

6 Dworkin, Gerald. *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge University Press, 1988.



mo, según las tradiciones en que se utiliza el concepto de autonomía. Son las siguientes, como explicación de una definición previa de autonomía moral:

- Una persona es moralmente autónoma sí, y sólo sí, sus principios morales son en efecto suyos.
- Una persona es moralmente autónoma sí, y sólo sí, es la autora de sus principios morales.
- Sí, y sólo sí, elige sus principios morales.
- Sí, y sólo sí, su voluntad es la fuente última de sus principios morales
- Sí, y sólo sí, decide qué principios morales acepta como ataduras.
- Sí, y sólo sí, lleva la responsabilidad por la teoría moral y los principios que aplica.
- Sí, y sólo sí, rechaza aceptar a otros como autoridades morales, si no acepta sin consideración independiente el juicio de otros sobre lo que es correcto moralmente.

En este conjunto de descripciones, que responden a una idea de autonomía como una propiedad del sujeto moral, no cabe duda que se destaca la fuerza del posesivo, que nos lleva a interrogarnos acerca de una segunda característica que viene a sumarse a la ya señalada más arriba –la unidad, la no autofractura–. ¿Es preciso el autoconocimiento, la autotransparencia, para pensar al sujeto como autónomo? Parece que la respuesta ha de ser afirmativa; de lo contrario, es difícil entender cómo el sujeto sería capaz de advertir que los principios por los que se rige son efectivamente los suyos.

No cabe duda que sin necesidad de adoptar posiciones postmodernas, ninguna de las dos características del sujeto moral que priman en estas versiones es en absoluto autoevidente. La no fragmentación interna y la transparencia vienen a incidir sobre la misma necesidad perentoria de autoconocimiento y autocontrol que me gustaría a continuación analizar brevemente. Por otra parte, la abstracción de las determinaciones concretas y la ausencia de fracturas internas parecen presuponer alguna forma de *internalismo*, o van en la dirección de hacerlo como remedio ante los peligros del escepticismo y el desorden moral. Contra tal amenaza el internalismo garantiza la continuidad entre la intención, la acción y el juicio⁷.

No es, sin embargo, posible abogar por el internalismo si no postulamos antes un cierto tipo de sujeto; y éste no puede ser otro que el sujeto unitario y no sometido a las determinaciones de lo contingente. ¿Por qué he de postular este sujeto y no otro? Porque *de no ser así las cosas es difícil aceptar sin más que mis motivaciones internas para actuar de cierto modo sean en efecto tales –i. e., motivaciones reales, internas y mías–*. Es efectivamente difícil sostener que los principios que acepto y juzgo adecuados, y en consecuencia los principios por los que me guío sean efectivamente universales, podría estar aquejado de alguna neurosis o dejarme vencer por el prejuicio o por emociones distorsionadoras que me confundiesen.

Por supuesto, hay que interpretar en su justa medida lo que se esconde tras estas

7 Véase D. Hare, *Moral Thinking*, Oxford University Press, 1981.

«necesidades» de postular un tipo de sujeto y una versión internalista al mismo tiempo. Hay, a mi juicio, dos tipos de creencias, una metafísica y otra meta-ética, que confluyen en un mismo punto y determinan estas versiones. Por una parte, la creencia que se podría formular así: «Sólo desde la abstracción es posible alcanzar algo universal», lo cual en apariencia, se aproxima al terreno de la tautología. Si establecemos la ecuación concreto/abstracto y particular/universal ingresamos en el territorio de la tautología. Sin embargo, lo que en realidad significa este enunciado es que sólo lo abstracto es inteligible, y ello, a su vez, que sólo lo desligado de las contingencias «mundanas» es inteligible. En segundo lugar, y de manera clara, la buena actuación moral se asimila con la transparencia y la simplicidad –la unidad– de las motivaciones internas –es decir, la adherencia, la unidad, de la voluntad a o con la ley moral–.

La respuesta a la pregunta que abría este apartado –«¿qué hace de un sujeto un sujeto autónomo?»– no es, en definitiva, otra que *la unidad interna del yo, la no autofractura, la abstracción de las contingencias que es condición de la transparencia interna*. Nótese que ambas propiedades nos hacen pensar sin duda en el miedo al error –a la ausencia de certeza–.

El miedo a errar y el aprendizaje

Es la dificultad lo que hace que la deliberación moral se sustituya o se suplante por la aceptación y el seguimiento de normas, como es obvio. Y es esa dificultad, asimismo, la que nos exige hacer rígidas las reglas –y lo que seguidamente pervierte el mundo moral–. Éste es el peligro inmi-

nente de ciertos procedimientos para el aprendizaje moral en su búsqueda por evitar el error⁸. *Podría pensarse que el mismo miedo a errar que ha obligado a nuestra tradición filosófica a construir una imagen del sujeto autónomo como un sujeto sin fisuras es el que podría acabar por hacerlo caer en la más indeseable forma de heteronomía y así hará colapsar la oposición autonomía/heteronomía*.

El miedo al error podría posiblemente explicar la necesidad de postular una unidad interna y una continuidad entre el juicio y la motivación para la acción. Pero si analizamos detenidamente lo que ello significa, probablemente llegaremos a un callejón sin salida. Pensemos en el siguiente ejemplo. Alguien realiza una acción altruista, por ejemplo, acoge a un niño, al que cuida y educa con todo esmero y de modo intachable. Desde un punto de vista ético no podríamos sino aprobar tal conducta. Pero imaginemos que este sujeto que así se comporta no tiene como motivación para su acción otra que agradar a alguien en quien aspira a despertar amor. Nada en la conducta de este sujeto, ni siquiera en estas motivaciones es ilegítimo, o moralmente reprobable en principio. Sin embargo, es probable que el valor moral de su conducta altruista quede al menos nublado por el hecho de que las motivaciones de la misma no son «continuas» con ella. Ésta es la razón, creo, por la que se suele

8 Como veremos, la mejor figura para representar tal cosa, que, por otra parte, es expresada en *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt, creo, con suficiente claridad, es Don Quijote y lo que vulgarmente ha hecho pensar. Es interesante el trabajo de Agustín Serrano de Haro, «Totalitarismo y filosofía», en Reyes Mate (ed.), *La filosofía después del holocausto*, Barcelona, Riopiedras, 2002, pp. 2-54.



pensar en términos internalistas o de unidad o integridad del sujeto, como si la posibilidad de fisuras entre las motivaciones del sujeto y sus acciones contaminase a las acciones mismas. Una acción «buena» termina por no serlo cuando las motivaciones no son «rectas».

Ahora bien, pensemos en el caso inverso. No me refiero desde luego al caso en que las motivaciones y la acción son continuas pero son moralmente «malas», sino más bien a algo un poco más interesante. La cuestión es si la buena motivación convierte a la acción en buena, si se da una simetría perfecta entre el caso en que la acción buena no está acompañada de intenciones rectas y el caso en que las intenciones rectas no son seguidas por acciones buenas. La respuesta, creo, es que tal simetría no se da. Una motivación «no recta» determina un juicio negativo, mientras que una acción «no buena» no lo hace necesariamente —es probable que encontremos disculpas cuando el sujeto actuó con buena voluntad, disculpas que no encontramos cuando la acción era «buena» pero la voluntad no era «recta»—.

Es chocante, adicionalmente, que sean así las cosas, dado que ello nos conduce necesariamente a postular alguna forma de relativismo. *Así se hace necesario postular la inseparabilidad de la buena voluntad y la ley moral de carácter universal.* De modo que nuestras acciones quedan «atenazadas» por la continuidad entre la motivación y la acción, por una parte, y por la universalidad de la ley que hace «plausible» postular unas motivaciones y no otras, por la otra.

En resumen, podemos reconstruir el argumento del siguiente modo: el miedo

al error o, en otros términos, el escepticismo, el temor a no estar seguro acerca de la adecuación de las acciones o la validez de los juicios morales presenta un doble e interesante frente. Por una parte, la sospecha acerca del carácter erróneo del juicio acerca de ciertas acciones o conductas; por la otra, la sospecha acerca del posible error al juzgar a los sujetos que las ejecutan. Es decir, el escepticismo se hace presente como una amenaza en el momento en que somos conscientes de que juzgamos como «buenos» a ciertos sujetos que ejecutan acciones «malas» —y ello es así desde el momento en que disculpamos, etc.—. Es decir, en el momento en que somos conscientes de la distancia entre el sujeto y sus acciones (*pero* esa percepción nos lleva a un territorio indeseable demarcado por el viejo dilema de Eutifrón: no podemos estar *seguros* de si una acción es buena porque el sujeto es bueno o si los sujetos son buenos cuando llevan a cabo buenas acciones).

Quizá una resistencia, comprensible por lo demás en la tradición filosófica, a hacerse eco de la imposibilidad de explicar la aplicación de predicados como «es bueno» o «es malo» en términos absolutos, tal como la señalara Wittgenstein⁹, es, en definitiva, responsable de la cons-

9 Según la distinción que establece Wittgenstein en su «Conferencia sobre ética» podemos utilizar el predicado «es bueno», característico de los juicios morales, en dos sentidos distintos que conviene mantener diferenciados. Por un parte, ese «es bueno» en un juicio como «x es bueno» es traducible por «x sirve a un propósito determinado», o «x satisface las expectativas de acuerdo con un objetivo predeterminado». A este modo de usar el predicado «es bueno» lo denomina Wittgenstein el sentido «trivial» o «relativo». El otro sentido, que, a su vez, será denominado «ético» o «absoluto», no admite en cambio una traducción inmediata, si no es por vía negativa.

trucción de un tipo de sujeto que pasa por ser el caso estándar o paradigmático en la reflexión moral, y cuya característica fundamental es la *ausencia de fisuras*.

En *La tentación de la inocencia*¹⁰ Bruckner sostiene que el nacimiento del sujeto moderno ilustrado viene lastrado por el concepto de *culpa*. Su presentación del caso Rousseau como ejemplo más característico es desde luego de lo más significativo. La ansiedad de Rousseau por la excusa responde a su autointerpretación como necesariamente abocado a la culpa. El sujeto moderno es culpable porque ha de elegir y equivocarse, y su culpa -que en el fondo es otro nombre de su libertad o de su autonomía- lo convierte en un sujeto dividido autofragmentado (no me interesa tanto la conclusión que para los *tiempos* presentes pueda tener el libro de Bruckner -nuestra sempiterna vocación por manifestarnos *como* «infantes inocentes», *como* un procedimiento de convocar el «perdón» y la manifestación pública de nuestra unicidad-, sino más bien las consecuencias que la descarnada versión rousseauiana va a tener en la ética, *i. e.*, a mi juicio, la idea kantiana de autonomía). Podría decirse que el sujeto moral kantiano ha de ser abstracto para no caer en la desunión y la quiebra interna; de este modo se establece una separación radical entre lo psicológico y lo moral, y lo primero queda fuera del espectro de interés del filósofo moral¹¹.

En la huida del error, de la incertidumbre, que se presenta marcada por la señal del error automáticamente, nuestra tradición ha descubierto, al menos desde San Agustín, el «castillo interior»¹² donde la certeza y el Bien Supremo en ese caso son la misma cosa, y ya no desea quitar los ojos de él. Por ello se construye ese sujeto sin fisuras, al que convierto en sujeto responsable exclusivamente porque es un sujeto sin fisuras, de modo que le atribuyo una perfecta continuidad entre juicios morales, motivaciones morales y acciones, y cada vez que esto no se da de este modo, lo juzgo *como* «malo». Así excluyo todos los casos dudosos, todos aquellos en que la distancia entre el juicio y la motivación, o entre ésta y la acción, me plantean dudas.

La mala prensa de la heteronomía es un derivado de este tipo de postulación de la autonomía de la voluntad *como* la otra cara de un sujeto que se rige por la ley moral, y de su contraria -la heteronomía- *como* ligada a máximas morales ilegítimas. Autonomía y ley moral son las dos caras de una misma moneda, y, en términos generales, el pleonasma «sujeto moral autónomo» da a entender, *precisamente por su calidad de pleonasma*, que ser un sujeto moral es ser moralmente «bueno». Por ello, lo que sale del lími-

10 Bruckner, P. *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona, 1996.

11 Se trata quizá de cambiar el punto de mira, pasar de centrarse en lo moral para hacerlo en lo ético; pasar del terreno de las obligaciones al de los vínculos o las demandas de los otros; de la moralidad privada a la moralidad pública, etc., tal como la entiende por ejemplo Robert Kane en *Through the*

Moral Maze (1994): «Let us say that your private morality is «what you think is the right way to live, for yourself or anyone»; public morality is «what you owe others even if they do not agree with your private morality»» (p. 101). Es evidente que esta dicotomía plantea inmediatamente paradojas. Kane, no obstante, considera necesario establecerla así en sociedades plurales.

12 *The inner citadel: essays on individual autonomy*, editado por John Christman, Nueva York, Oxford, Oxford University Press, 1989.



te del pleonismo, por ejemplo, «sujeto moral heterónomo», no cabe en la categoría de lo moral o de lo moralmente «bueno».

El optimismo kantiano se fundaba en el principio de la dignidad humana; y, al parecer, cualquier intento de separar o deslindar tal principio y la versión estándar de la autonomía pasa por ser un atentado contra ella, y, naturalmente, contra la libertad humana. «La contingencia, la casualidad, parece ser uno de los peores enemigos de la libertad y dignidad del ser humano», escribe Odo Marquand¹³. Ciertamente, son la contingencia y la casualidad no los enemigos de la libertad y dignidad humana necesariamente, pero sí de un cierto modo de entender al sujeto moral. La autonomía es una propiedad de los seres racionales que se liga a su autogobierno y su autolegislación, y esa postulación trascendental sirve siempre *como desideratum* del valor de las máximas morales, es decir, *como* deseo de la no contingencia de lo humano.

El aprendizaje en todos los ámbitos está destinado a arrancarnos del error. Cuando se trata de cuestiones morales –y creo que no sólo en esos casos– no es satisfactorio sin más el hecho de no errar, sino solamente el de no errar *a sabiendas* de que no se *yerra*, es decir, exigimos la conciencia de no estar errando, por tanto, el conocimiento de lo que hay y no hay que hacer. En otras palabras, un sujeto que nunca cometiese errores, de ningún tipo, pero que al mismo tiempo fuese incapaz de explicar por qué su comportamiento es correcto, probable-

mente no sería un buen candidato a sujeto moral, sino que lo tomaríamos por un autómatas o algo por el estilo. Naturalmente las razones por las que juzgaríamos de ese modo a este posible sujeto infalible no son su carácter infalible, sino su falta de conciencia de las razones de sus actos. En otras palabras, el obrar a instancias de algo externo a sí mismo, el hecho de no ser autónomo. El *comportamiento* heterónomo, trivialmente *como* marca de la ausencia de autonomía, incapacita para convertirse en candidato a sujeto moral.

¿Qué hay de malo en no ser autónomo? Al parecer todo, pero específicamente el ser manejable, el estar a expensas de otro u otros, o de las circunstancias simplemente, en una palabra, la plausible carencia de firmeza y unidad.

Aprender es ejercitarse para sortear los peligros del error. Ahora bien, el aprendizaje es cuestión de imitación o por el contrario responde a la internalización/seguimiento de reglas o principios. Pero quizá lo que podríamos considerar común a cualquier modelo de aprendizaje moral específicamente es que, en todos los casos, se trata de constituir un sujeto, una identidad no quebrada, no desgarrada, sin fisuras, y que, por ello, cualquier ruptura o desgarramiento se interpreta como deficiencia. El aprendizaje, especialmente cuando se trata de aprendizaje moral, pero no sólo moral, está destinado a asegurarnos una acción correcta, o cursos de acción correctos, o al menos una percepción correcta de los cursos de acción propios y ajenos. Y hay que poner el énfasis en el término «asegurarnos», porque todo aprendizaje ha de estar consagrado a conducimos a la certeza o a algún tipo

13 Marquand, Odo, *Apología de lo contingente*, Valencia, España, Institució Alfons el Magnànim, 1995.

de certeza acerca de algo; a eso lo denominamos ser competentes, precisamente. Lo que ocurre es que ser competente o estar seguro en moral suele implicar o permite al menos ser traducido, en términos internalistas, como ser un sujeto en el que advertimos una continuidad o contigüidad entre las motivaciones para la acción y la acción misma. De modo que toda ruptura se interpreta como una deficiencia¹⁴.

Tenemos muchos y, creo, variados ejemplos que contribuyen a sostener lo que acabo de indicar. Probablemente no hay un caso más claro que la historia de la duplicidad Jekyll/Hyde, como manifestación del carácter destructivo de la ruptura interna. Pero, igualmente, la misoginia estándar nos ofrece buenos ejemplos de la maldad representada como falta de unidad interior, a imagen y semejanza de las versiones aristotélicas del *malo*, por ejemplo en su teoría de la amistad. Cualquier instrumento que podamos utilizar en el proceso de aprendizaje ha de estar diseñado precisamente para lograr esa unidad que podría suponerse en entredicho. Si bien es tema para otro momento, podríamos tratar de enunciar simplemente cómo es plausible reconstruir los pasos que determinan la necesidad de la unidad como condición del sujeto moral. Parece razonable pensar que ello es

así simplemente porque la identidad no puede entenderse en términos diferentes de la unidad interna, y que sólo podemos hablar de un sujeto moral si asumimos su identidad, o que ésta es la garantía de su carácter moral, en suma¹⁵.

Revisando la noción de autonomía

Hasta ahora, he tratado de argumentar que la noción de autonomía, entendida bajo las especies de integridad, o unidad interna, y de autotransparencia, es nece-

15 Christine Korsgaard, por ejemplo, presenta una tesis que podría suponerse anti-esencialista, en su intento de superar la «paradoja de la autoconstitución». Entiende la identidad en términos de un proceso autoconstitutivo de acuerdo con un estándar que es constitutivo y normativo al mismo tiempo desde una perspectiva funcional o teleológica. Si bien el sujeto se hace en sus acciones sin que ello presuponga un núcleo dado, el proceso incesante de autoconstitución se presenta en paralelo al proceso de «ser un buen x», y se asume el paralelismo entre «virtuoso» y «saludable», porque, cito: «health is not, strictly speaking, a goal for giraffes, but rather is our name for the inner condition which enables the giraffe to successfully perform its function -which is to go on being a giraffe. This parallels the way in which, as I said earlier, goodness is not a goal for people, but rather is our name for the inner condition which enables a person to successfully perform her function -which is to maintain her integrity as a unified person, to be who she is» (*Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, Locke Lectures, 2002, pp. 25-26).

Nótese que esta idea de la integridad como unidad interna va de la mano de una metáfora de no poco interés: es la metáfora del «lazo», lo que nos ata. Normalmente esta figura sirve para poner de relieve de modo inmediato que hay algo, por ejemplo, principios de la razón práctica, tal como hace Korsgaard, que «nos atan», nos atan a nosotros mismos naturalmente. Y que eso, por ejemplo, constituye un modo más de expresar lo que es efectivamente nuestra identidad como sujetos morales. ¿Por qué esta metáfora no es utilizada para señalar una atadura externa, con los otros, con los usuarios de un lenguaje común por ejemplo? es una pregunta que merecería alguna reflexión.

14 En términos no morales, sino epistemológicos, podríamos referirnos a esta misma posición como el prejuicio parmenideano. La unidad del pensamiento y el mundo, en otras palabras, la ausencia de rupturas o de distancia entre uno y otro son condición del conocimiento, porque nos aportan la verdad. Y, recordemos, es significativa la imagen de aquellos que, frente a quienes alcanzan la verdad, yerran o deambulan por el camino de la opinión: van bicéfalos.



saría como herramienta para luchar contra el error o, en suma, para alcanzar la certeza. Quizá es el momento de intentar aportar argumentos que hagan más explícito dónde se hallan las quiebras de esa noción, interpretada en los términos en que la hemos definido. Creo plausible elaborar un tipo de argumento que podríamos denominar «pragmático», dado que se asienta en el modo en que atribuimos la autonomía a los otros. El argumento podría hacerse explícito aproximadamente así: la atribución de autonomía se realiza desde la nuestra propia, de modo que o bien incurrimos en circularidad, o es imposible que podamos efectivamente atribuirla a otros.

Es, al parecer, imprescindible sostener una idea de autonomía en la que todo movimiento de adscripción o atribución al otro esté definido desde la mía propia; de lo contrario, el carácter universal de mis leyes morales es imposible de sostener. Debo abstraer *lo que diferencia* tanto como para ponerlo en tela de juicio; de modo que la segunda cara de este argumento ha de elaborarse a partir de la manera de responder a las demandas del otro. Desde el punto de vista del sujeto que atribuye autonomía a otro –semejante al punto de vista de quien responde moralmente a otro–, éste ha de realizar un argumento trascendental en cierto modo –que así evita o borra las diferencias que hacen imposible el movimiento de ponerse en el lugar del otro–.

Si contemplado desde el punto de vista del sujeto, la autonomía está lastrada de algunos problemas, particularmente del internalismo, cuando contemplamos el concepto de autonomía como algo que

atribuimos al otro, los problemas no son menores. Desde luego no atribuimos autonomía ni siquiera a cualquier ser humano. Y la no atribución de autonomía es condición suficiente (al parecer) para hacerle decaer igualmente de algunas obligaciones y derechos. Pero forzosamente hemos de sospechar que estamos sometidos a cierta circularidad en nuestros procesos de atribución de autonomía. Me explicaré con la ayuda de un ejemplo conocido, por otra parte, en las discusiones de bioética. El caso de Baby Doe.

Una pareja tuvo un hijo con síndrome de Down, y con un problema físico adicional que le impedía ingerir alimentos. Los padres no deseaban criar a un ser con deficiencias graves, y los tribunales aceptaron su alegato, de modo que se decidió no realizar la intervención quirúrgica necesaria ni alimentar artificialmente al recién nacido y se le dejó morir. Me interesa ahora solamente el tipo de argumento que pudo ser utilizado para respaldar la opción de los padres de no intervenir quirúrgicamente al bebé, es decir, de no llevar a cabo ninguna acción para prolongarle la vida. ¿Cómo se podría reconstruir ese tipo de argumento en nuestros términos?

La manera de atribuir autonomía al otro es el movimiento de ponerse en su lugar; de este modo, además sabemos lo que el otro puede y debe considerar adecuado y rechazable, y somos capaces de responder ante ello. Hemos de suponer que si Baby Doe fuera capaz de decidir, realizando el movimiento, no estimaría que la decisión habría de ser otra que la que tomaron los tribunales y los padres. No obstante, si pudiera tomar tal decisión no sería legítimo no proporcionarle

los cuidados requeridos. Dado que asumo que no podría jamás tomar ninguna decisión, que es un otro inconmensurable en cierto modo, es improbable que pueda captar cuáles son sus necesidades, etc., poniéndome en su lugar. Si asumo la validez de este ponerse en el lugar del otro, en el fondo estoy aceptando un contrafáctico del tipo «si pudiera decidir, decidiría lo mismo que yo –y mi decisión sería un reflejo de la suya»-. Pero si así fuese yo no podría decidir que no es digno de recibir el tipo de cuidados necesarios para seguir adelante con su vida, porque carece de las cualificaciones humanas necesarias, esto es, de su autonomía entre otras.

Esto significa que hay una brecha difícil de salvar en el modo en que acostumbramos a tratar de entender al otro atribuyéndole autonomía (como si nuestra única forma de hacerlo no fuera acercarse al otro, sino traer al otro a mi terreno exclusivamente, y en la medida en que no casa con mis particularidades, excluirlo).

De cualquier forma, hay que insistir en que la manera de superar la acusación de abstracción para las posiciones universalistas es sostener que éstas requieren, en todo caso, el movimiento que se define como «ponerse en lugar del otro». Cuando pienso que responder a quien demanda justicia exige ponerme en su lugar, si estoy asumiendo un principio de empatía, el problema es inmediato: o bien tal empatía es imposible (al menos lo es en algunos o muchos casos); o, si se da, parece más bien que me disuelvo en el otro o más bien que el otro se disuelve en mí, se hace como yo. Sólo asumo la demanda del otro cuando es o puede ser

como yo. Es quizá «ilegítimo», no obstante, abstraer del otro todo aquello que lo separa de mí y que hace imposible que me ponga en sus zapatos, *porque eso es justamente lo que lo hace otro*.

Parece un rescoldo de lo que llamaría el perjuicio parmenideano, unido a un perjuicio sentimental: por una parte, *no puedo* comprender excepto aquello que podría formar parte de mí, con lo que podría estar en comunión; por otra, *no puedo* comprender intelectualmente sino aquello que es idéntico a mí –porque *pensar y ser es lo mismo*–.

Pero la demanda de la justicia probablemente es algo diferente de la exigencia de respuesta a lo que podrían ser mis propias demandas. Es quizá la de responder a ciertas demandas que ni siquiera comprendo bien –por ello *no puedo* ni calcular, ni tomar una decisión con certeza–. En realidad, frente a una noción problemática de autonomía, *la heteronomía es, de facto, sólo la consecuencia práctica de la opacidad del otro*.

En resumen, contra el argumento general que nos dicta que la respuesta al otro es un derivado de mi percepción de que el otro se sentiría razonablemente compelido a hacer lo mismo, y a sostener que todos aquellos a los que se atribuye autonomía lo harían también, podríamos plausiblemente objetar un problema «interno» a la noción misma de autonomía en esos términos, como sigue: la autonomía nos previene del error –al universalizar las razones para la acción–. Pero, de hecho, *la autonomía debería permitirme equivocarme* –y no sólo en mis prácticas, sino en mis juicios y cargar con el



error—, si no es así, resulto siempre justificado por la universalidad de las normas, que es, por otra parte, no un hecho, sino una *declaración*, y eso paradójicamente es una forma de heteronomía.

Adicionalmente, a este argumento impertinente podríamos añadir un segundo, a partir de nuestras teorías del aprendizaje moral. Probablemente, nadie pondría en este momento en tela de juicio la relevancia de la literatura, por ejemplo, en el aprendizaje moral. Por razones de índole aristotélica, aunque no sólo. Sin embargo, si podemos sensatamente sostener el valor de la literatura en la educación moral, y al mismo tiempo una noción de autonomía tal como la que estamos enjuiciando, es, en cierto modo, *porque asumimos que quien aprende de la literatura ya sabe con anterioridad* —al menos ha aprendido a hacer el movimiento de atribución de autonomía, y a juzgar moralmente (si no me instalo en el heterónimo *suelo* de la autenticidad)—. Aquí, se integra la crítica estándar del comunitarismo, a saber, el universalismo es una forma de particularismo —sólo si comparto ciertos *puntos* de vista en realidad me postulo como universalista, pero eso no frena el empuje del que no lo es—. En realidad transitar por este tipo de argumento es echar mano de una *reductio ad absurdum*. Dado que, efectivamente, no deseamos abandonar la idea de la relevancia moral de la literatura —u otras formas de manifestación de los que ya podría denominarse «la imaginación moral», como, por ejemplo, el cine, acaso— en los procesos de aprendizaje, se hará necesario revisar la noción de autonomía que convierte en problemático aceptar nuestro punto de partida.

La imaginación moral y la filosofía o de la deconstrucción de la oposición autonomía/heteronomía

Pese a los argumentos aportados, podríamos sostener cierta idea de autonomía porque es imprescindible para elaborar una teoría moral. La creencia en el valor de la autonomía podría de manera plausible suponerse paralela o al menos semejante a la creencia en la capacidad del pensamiento reflexivo —léase filosofía— para hacer racional la vida, es decir, para organizar racionalmente la vida. Incluso podrían extrapolarse tal tipo de afirmaciones para llevarnos a suponer que la dicotomía autonomía/heteronomía es una herramienta filosófica (sólo) apta para sostener el carácter racional, —esto es humano— de la existencia (humana).

Pero, para terminar, me gustaría acudir a un ejemplo que nos sirve como recordatorio o acaso como advertencia de las paradojas en que podríamos incurrir si tratamos de defender una idea de autonomía —opuesta a heteronomía— que, al mismo tiempo, nos justifique para hacer hincapié en el modo en que esta idea de autonomía garantiza nuestra identidad como seres racionales.

La historia de Don Quijote puede servir como una alegoría —una manera de hacer visible esto. La historia de Don Quijote suele leerse como una novela de tesis sobre lo malsano de incurrir en la locura— producto en este caso anecdótico de la mala elección de una literatura inadecuada. Pero la figura de Don Quijote nos ayuda también a plantear de nuevo la pregunta que señalábamos al comienzo: ¿por qué la heteronomía es peor, moralmen-

te, que la autonomía? ¿Por qué no de-seamos pensar al sujeto moral como heterónimo? Es obvio, la justificación de la calificación de «loco» para Don Quijote es precisamente su presentación como absolutamente heterónimo.

El sujeto heterónimo es aquel que actúa de modo que sus acciones se consideren buenas en la medida en que se adecuan al estándar preestablecido; de ahí su falta de valor moral¹⁶.

Pero, en realidad, la historia de Don Quijote es un canto a la locura frente a la cordura. Si bien se mira, la locura es justamente lo contrario de aquello que representa Don Quijote: no seguir reglas racionales, desconocer el mundo y carecer de control. El Quijote deconstruye la oposición locura/cordura y es esto lo que lo convierte en relevante cognitiva y moralmente.

El miedo a la literatura es posible que sea miedo a la heteronomía, y eso lo deconstruye irónicamente Cervantes haciéndonos ver que, en realidad, el sujeto heterónimo por antonomasia, Don Quijote, imbuido de las reglas de la caballería aprendidas de otros, en el fondo representa muy bien la unidad interna y la falta de fracturas que parece tan de-

seable desde la postulación de la autonomía. La figura cervantina efectivamente deconstruye el hiato entre autonomía/heteronomía. Si bien Don Quijote parece ser el ejemplo más pleno de sujeto heterónimo, también es cierto que ejemplifica en grado sumo lo que podríamos denominar la «irracionalidad de la certeza», o, en otras palabras, el sin sentido de la universalización de las reglas o su carácter rígido—cosas que se aproximan peligrosamente al deseable carácter categórico de los imperativos morales.

Pasemos ahora a analizar un ejemplo filosófico bien conocido: el sujeto veraz kantiano. Si no me equivoco, una descripción—ajustada del mismo lo asemeja enormemente a un loco quijotesco. Alguien incapacitado para percibir conflictos de valores o entre principios—por ejemplo, el principio de la veracidad y el de la compasión—es, en definitiva, un miope moral, un ciego ético ante las demandas del otro, un enajenado de la condición humana, demasiado preocupado por la conformidad consigo mismo y por la certeza acerca de su buen obrar.

No estoy, desde luego, tratando de sostener el carácter pernicioso de la lectura, sino simplemente que me interesa señalar las posibles consecuencias que cierto modo de interpretar el valor moral de la literatura—y probablemente no sólo—desde presupuestos que exigen pensar en un sujeto autónomo puede curiosamente conducirnos a una situación paradójica.

En segundo lugar, si el paralelismo entre la capacidad para configurar racionalmente la vida y la oposición autonomía/heteronomía fuera un hecho, probable-

16 La pregunta es, si afirmar esa diferencia nos conduce a sostener que el valor cognitivo-moral adscrito a la literatura (¿a la filosofía también?) es sólo relevante como un aprendizaje que nos permite producir juicios de valor en un sentido «relativo» o «trivial». Quizá podríamos extrapolar de esto que tal aprendizaje sólo es útil para construirnos como sujetos heterónomos, en la medida en que cualquier juicio de valor acerca de nuestras acciones o las acciones de otros se ajustara al esquema señalado más arriba—«x es bueno» significa «x es adecuado de acuerdo con el objetivo predeterminado»—.



mente lo que se deduciría es que nuestra idea de agente moral autónomo, frente al desvalorizado sujeto heterónomo, no sería sino un nuevo ejemplo de engaño consolador, o, en su caso, un ejemplo de represión de lo que se temería fuera una forma de irracionalismo, en la tónica de la sospecha de que eso que denominamos racionalidad potencialmente esconde un engaño, deliberado o no, que de suyo podría pensarse útil para consolarnos (por la falta de sentido de la vida como tal).

De alguna manera, sobre vuela la amenaza de cierto escepticismo cuando tratamos de «atentar» contra la idea de un sujeto autónomo como garantía de una posición universalista. ¿Podríamos aspirar a la filosofía como correctivo escéptico? La filosofía nos obliga a una constante reconstitución reflexiva, nos convierte en sujetos plásticos, y ésa es la condición de todo aprendizaje. Sin embargo, el aprendizaje entendido así, para no caer en la inconsistencia, precisa de un mentor que controle la automodelación del discente. Pero la egregia figura socrática tiene el peligro de conducirnos a una regresión *ad infinitum*. Y no otra, sospecho es la razón de la postulación de la autonomía o de la autosuficiencia, y la necesidad de desvincularse las propias concretas contingencias de ese sujeto, para salvarse de los peligros del relativismo. De modo que la autonomía no es personal, en definitiva, sino abstracta y derivada del tipo de principios o imperativos que me puedo otorgar. Curiosamente se diría que la función de los relatos, de la literatura, es la función del mentor, un mentor plural. Los relatos también «cortan» la regresión *ad infinitum*. Porque son mundos exentos y comportan elementos normativos.

¿Cómo se lucha contra el relativismo o el escepticismo? Si no queremos hacernos cargo de un argumento trascendental hemos de recurrir a algo mucho más modesto que habría que tratar de describir así: frente a una especie de transparencia de los contextos o a su carácter abierto (Scanlon), hemos de tender a cerrar los contextos, a considerados en su totalidad, con la adicional «falta de competencia» que otorga su opacidad –y la nuestra, incidentalmente–. Porque la transparencia del contexto es un derivado de la universalidad del juicio y recíprocamente. Ser un sujeto moral exige la plasticidad de actuar en contextos opacos y cargar con ello y sus consecuencias.

A la búsqueda de nuevas metáforas

Como es sabido, los pragmatistas por necesidad deben darnos una versión del sujeto moral que no se asemeje en nada al sujeto, de corte kantiano. Dewey, por ejemplo, nos ayuda a pensar que los filósofos que han tratado de distinguir tajantemente entre razón y experiencia o entre moralidad y prudencia sólo han confundido las cosas, al convertir una distinción de grado en una distinción metafísica¹⁷. El que podríamos denominar *mito del yo moral* (sin necesidad de cargarlo con el calificativo de «psicópata», como sí hace Rorty) obedece, a ojos de pragmatista, y no sólo, a la confusión que acabo de mencionar o acaso al miedo al error en las decisiones morales.

17 Rorty, R. *¿Esperanza o conocimiento?: una introducción al pragmatismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 81.

Pero nótese que, *sin la posibilidad de equivocarse, una decisión no podría ser moral en buena lógica de acuerdo con la idea de autonomía*. Es decir, el sujeto que se autogobierna y legisla en el mundo moral ha de *tener* abierta la posibilidad de errar, porque de lo contrario parecería no ser libre, *sino estar determinado a acertar siempre*.

Podemos en todo caso, y en forma provisional, quedarnos con dos críticas que emanan del pragmatismo y que son relevantes. En primer lugar, que la idea del yo verdadera es culpable de ciertos malentendidos cuanto menos en ética —la ansiedad del universalismo, la imposibilidad de hacer casar la moralidad y otras formas de relación como la simpatía o la compasión—. En segundo lugar, y como responsable de todo lo demás, que la necesidad, que arranca de Platón y culmina con Kant, de diferenciar apariencias y realidad, pasiones y razón, es decir, la necesidad de una fundamentación metafísica, produce la confusión de lo que constituye simplemente el desenvolvimiento evolutivo de una especie cada vez más compleja con algo de alguna manera dado.

Volvamos al problema de la autonomía. Recordemos que las descripciones que proporcionaba Hill estaban destinadas precisamente a resolver, quizás tímidamente, la aparente incompatibilidad entre una versión del sujeto moral como poseedor de la propiedad de la autonomía y las versiones de Hume y también de tradición feminista, en las que priman la simpatía o la compasión, la confianza o el cuidado. Sin embargo, la apuesta de Hill adolece de nuevo, aunque algo paliado como explicaré, de las dificultades que se siguen de la consideración tradicional de

la autonomía. Como veíamos, él propone una versión de la autonomía como autogobierno sin posibilidades de autofractura que supongan obstáculos. Esta versión cae del mismo lado que las otras en cuanto a un problema, al que precisamente atacan los pragmatistas, a saber, el carácter dado de tal autonomía, si bien, en su caso, podría preverse, pero queda sin especificar la posibilidad de una formación, de una educación. En efecto, sea entendida como una propiedad o como la atribución de un derecho, la autonomía entendida en una forma tradicional viene dada, de manera intrínseca o no, eso es igual. En ambos casos parece necesario hacerse partícipe de alguna creencia esencialista: si la autonomía es la propiedad de un sujeto responsable que se autolegisla, eso es así por su ser racional; si es un derecho que atribuyo al otro como sujeto responsable, al que asumo autolegisla es en virtud de eso o de su dignidad porque es un sujeto que se autolegisla, la circularidad está servida también.

La propuesta pragmatista apostaría en cambio, sin duda, por la plasticidad no sólo de las sociedades y de las prácticas —véase al respecto la metáfora del *patchwork* que utiliza Rorty—, sino también por la plasticidad del sujeto mismo. Es obvio en uno y otro caso debemos pensar en una pluralidad más o menos nivelada de prácticas, o de creencias incluso, y en su carácter contingente.

Si nos fijamos detenidamente, la crítica inmediata que se puede oponer al pragmatista no difiere mucho de la que tendríamos que hacerle a quien propone una noción de autonomía «más limitada», como hemos visto. Y ésta no es otra que la apertura a la amenaza del relativismo.



Un sujeto no autofracturado a la hora de enfocar problemas morales no tiene por qué ser semejante a otro ni adoptar el mismo tipo de máximas; precisamente sólo si aceptamos el carácter universal de una propiedad común a todos los miembros de una clase dada, por ejemplo, los seres racionales, evadimos el problema del relativismo. Con mayor razón, la plasticidad del sujeto y del mundo hace improbable pensar en salidas universalmente aceptables o aceptadas. El pragmatista probablemente diría que no es necesario en absoluto, pero, al mismo tiempo, se muestra muy optimista en la validez de su modo de presentación para construir una sociedad mejor moralmente. La manera «limitada» de entender la autonomía nos proporciona como mejor aportación la versión del sujeto como alguien que no necesariamente ha de adoptar un solo punto de vista desde una misma posición, sino como quien ha de jugar con diferentes registros no incompatibles –por ejemplo, el registro de los sentimientos de simpatía, o de compasión, y el registro de la atribución de derechos o sanciones, etc.–, sin embargo, no acaba de hacer explícito cómo eso no conlleva precisamente a aquello que trata de negar, a saber, la falta de unidad interna en último extremo. El pragmatista, en cambio, trata de aportarnos una herramienta que sea útil a la hora de aportar sentido a la plasticidad del mundo y del sujeto, y ésa no es otra que la imaginación. El optimismo pragmatista, en palabras de Rorty de nuevo, no se manifiesta en la creencia o la apuesta por un progreso que se cifre en acercarse «a lo verdadero o a lo bueno o a lo correcto, sino como un incremento del poder de la imaginación»¹⁸. Descrita

curiosamente como «el bisturí de la evolución cultural», la imaginación tiene como virtud «redescribir lo familiar en términos no familiares», cosa con la que habrían estado de acuerdo los románticos, sin duda, con el no menos curioso objetivo de «sustituir el conocimiento por la esperanza». Pero, ¿en qué sentido la imaginación –entendida como un miembro, ironías de la vida, de una plantilla de oposiciones, junto con la curiosidad y, del lado contrario, de la certeza y el orgullo, respectivamente–, es el bisturí de la evolución cultural? Un bisturí corta, separa, saja, y la metáfora pragmatista es significativamente unitiva, es el *patch work*. Un bisturí es también el utensilio necesario para la recomposición plástica de una cirugía reconstructora. Es verdad que el oficio del bisturí es siempre destructivo, separador, agresivo, pero también que sólo gracias a él es posible pasar a la labor subsiguiente de costura, y fundamentalmente es verdad que coser sin utilizar previamente el bisturí sería probablemente dejar las cosas como estaban, incapacitarse para dar un aire nuevo a lo viejo. Lejos de considerar la versión de Rorty la piqueta del ironista, quedémonos con lo que de ella se puede extraer el sujeto y las sociedades poseen una cierta ansiedad de reconstituirse perpetua e indefinidamente, y ésa es su fuerza intelectual y también moral. La salida a cualquier forma de escepticismo radica en el movimiento constante de reflexión y reconstrucción¹⁹ –frente a la parálisis del escéptico e, incidentalmente, de cualquier forma de absolutismo.

19 La mejor manera de entender esto es contemplar la pregunta: ¿En qué sentido es mejor decidir reflexiva y filosóficamente qué reglas seguir? (deliberación/norma).

18 *Ibid.*, p. 100.

Mi respuesta se basa en el carácter resistente de la filosofía, y de la deliberación moral por ello, frente a la blandura o a la tibieza del sentido común y a la claridad de la norma establecida. En otras palabras, el carácter resistente de la deliberación, de la reflexión nos obliga a crecer, a ser otros, mientras que la facilidad y la claridad de las normas nos mantiene en el mismo estado de infancia perpetuamente. Tras una u otra manera de entender las cosas se esconde una u otra manera de postular al sujeto –un sujeto plástico reflexivamente frente a un sujeto estático; un sujeto opaco, por otra parte, frente a un sujeto transparente desde el punto de vista moral–.

Si digo que la deliberación o la reflexión o el argumento filosófico ofrecen resistencia, ello pre-

tende indicar que en todos ellos se da un enfrentamiento con el problemático ser de las cosas y de las normas mismas. ¿Por qué resistente? Creo que por dos tipos de razones, o al menos se puede tratar de explicar desde dos tipos de enfrentamiento diferentes: porque el argumento o la deliberación moral no se deja atrapar de manera inmediata y completa; en segundo lugar, porque el sujeto que se enfrenta al argumento a la deliberación y participa en ella tampoco se deja engatusar ni en consecuencia puede mimetizar formas de vida propuestas por el curso de la deliberación moral inmediata. El sujeto que argumenta o delibera no es el sujeto de una representación cerrada, sino un agente activo que se transforma conforme se transforma el argumento o deliberación *en curso*. Y subrayo en curso.

«Creo, y ésta es la idea central de este trabajo, que la tensión autonomía/heteronomía, implícita en el proceso mismo de «ganar» la autonomía, no sólo está plasmada efectivamente en esta genealogía del sujeto autónomo, *sino que pervive siempre en el sujeto moral* como una tensión constitutiva». **CARMEN GONZÁLEZ MARÍN**



¿EXISTE UNA ÉTICA UNIVERSAL?

BIOÉTICA Y DERECHOS¹

Vicente Bellver Capella

RESUMEN

El artículo ofrece algunas de las razones que justifican la respuesta afirmativa a la pregunta por el carácter universal de la (bio)ética. En primer lugar, y partiendo de la experiencia común, se presentan argumentos que dan cuenta de la constancia de la idea de universalidad de los principios éticos en el pensamiento humano y en las prácticas individuales y sociales. En segundo lugar, se establecen los límites dentro de los cuales hablamos de los principios éticos universales. En la tercera parte, se incluye una referencia al reconocimiento internacional de los derechos humanos en el campo de la biomedicina como una expresión de esa universalidad, que es al mismo tiempo punto de partida y meta a alcanzar.

ABSTRACT

The article offers the reasons to consider (bio)ethics as a universal normative order. In the first paragraph arguments are presented to reaffirm that human thought tends to see ethical principles as universal. In the second paragraph the author discusses in which sense ethical principles can be considered universal and the limits to say this. The last part of the article is devoted to review the international recognition of human rights in the biomedical field, as an expression of the universality of ethical principles.

A la pregunta acerca de si existe una (bio)ética universal es muy difícil responder de forma negativa, a pesar de la frecuencia con la que se hace. Al negar que exista cualquier principio ético de validez universal se incurre en una *contradictio in terminis*. Si yo digo que no hay principios éticos universales, estoy afirmando la existencia de uno –que no existen tales principios– y, por tanto, incurriendo en una falsedad.

En este artículo, sin embargo, no voy a ocuparme de las contradicciones del len-

guaje sino de presentar algunas razones que justifican la respuesta afirmativa a la pregunta con la que hemos empezado. En primer lugar y partiendo de la experiencia común, señalaré algunos argumentos que dan cuenta de la presencia de la idea de universalidad de los principios éticos en el pensamiento humano y en las prácticas individuales y sociales. En segundo lugar, me referiré a los límites dentro de los cuales hablamos de los principios éticos universales. En la tercera parte, me referiré al reconocimiento internacional de los derechos humanos en el campo de la biomedicina como una expresión de esa universalidad, que es al mismo tiempo punto de partida y meta para alcanzar.

1 Tomado de la revista *Cuadernos de Bioética*. Nº 55. Vol. XV. Septiembre-diciembre 2004.

1. Universalidad de la ética y experiencia humana

En los últimos decenios se ha extendido enormemente entre la opinión pública de los países influidos por la cultura occidental la idea de que los principios éticos son relativos y que no cabe jerarquizar los modelos de vida buena, ya se trate de los individuos o de las comunidades.²

Todos deben ser igualmente tolerados. A pesar de lo extendido de esta convicción, existe una profunda resistencia a llevarla hasta las últimas consecuencias. Es cierto que, en nombre del pluralismo y de la igualdad de las culturas, se ha llegado a afirmar que no tiene sentido interferir en prácticas como la circuncisión femenina, la quema de viudas o la mutilación como castigo penal en aquellas comunidades en las que se practican. Pero sólo unos pocos han llegado tan lejos. La mayoría ha reconocido la existencia de límites y, en consecuencia, de principios éticos con vigencia universal. Para sostener esa posición, sin embargo, no hace falta llegar a situaciones límites. La experiencia cotidiana nos da muestras que, a pesar de la afirmación superficial del relativismo moral, se reconocen normas con vigencia universal. Veámoslo:

2 A pesar de la frecuencia con la que se hace, es una contradicción defender al mismo tiempo el igual valor de todos los modelos de vida de los individuos y de las comunidades. Si defiendiendo que cualquier (toda persona) pueda hacer lo que quiera con su vida, entonces los modelos provenientes de las comunidades culturales pierden cualquier valor normativo. Y, al contrario, si entiendo que los modelos de vida de las distintas culturas son todos igualmente aceptables, los modelos de vida personales perderán su valor normativo salvo en aquellas culturas que consagren la primacía de la autonomía individual.

1.1 Existe una tendencia natural a hacer el bien

Es incuestionable que existe una tendencia natural en el ser humano a hacer el bien. Se puede advertir con facilidad en tres planos de la acción humana: en las relaciones paterno-filiales, en el trabajo y en el orden social. Los padres buscan lo mejor para sus hijos. ¿Por qué hay, entonces, diferencias entre sus modos de actuar? Esas diferencias pueden deberse, bien a que existen distintas respuestas aceptables –e incluso incompatibles entre sí– para las mismas situaciones, bien a la diversidad de interpretaciones sobre la situación de la que se parte, con frecuencia, superada por medio del diálogo. También en el trabajo la persona tiende a hacer las cosas lo mejor que sabe. Particularmente se pone de manifiesto en aquellos trabajos que suponen un servicio a los demás. Cuando quien los desempeña no cumple, puede deberse a que no sabe, a que no es capaz de llevarlo a cabo por falta de dominio personal, o a que piensa que se le esta pidiendo más de lo que le corresponde dar. Todo ello se ve con claridad en el campo de las profesiones sanitarias. Por último, la persona tiende a considerar que el orden normativo de la sociedad es justo y debe ser cumplido. Es la fuerza de la convicción personal, y no la de la sanción penal, la que mantiene principalmente la cohesión de las sociedades. Cuando se da una resistencia generalizada a ese orden, o minoritaria pero fuertemente justificada, se puede presumir que ese orden es parcial o totalmente injusto.



1.2 Diferencias en la interpretación más que en los principios

En los últimos tiempos se viene haciendo hincapié en las diferentes respuestas que las culturas y las comunidades ofrecen a los mismos problemas. Siendo obvio que existen esas diferencias, no se puede perder de vista que, por lo general, es mayor la parte común que existe entre ellas. Esas diferencias provienen, en la mayor parte de los casos, de la distinta interpretación que se hace de los hechos y no de los principios morales de los que se parte. Por ejemplo, el modelo paternalista de relación médico-enfermo no se distingue del modelo del consentimiento informado en que el primero entiende que el paciente puede ser tratado como un niño por el médico mientras que en el segundo, siempre el médico habrá de tratar al paciente como un ser moralmente autónomo. La diferencia está, más bien, en la interpretación que se hace de la autonomía moral del paciente. Desde el primer modelo, se presume que el paciente ha sufrido con la enfermedad una mengua en su autonomía moral, que, en consecuencia, habrá de ser suplida o completada por el médico. Desde el segundo modelo, por el contrario, se presume que el paciente es moralmente competente durante su enfermedad, mientras no se demuestre lo contrario y, en consecuencia, habrá de ser el paciente y no el médico quien tome las decisiones acerca de las posibles intervenciones médicas dirigidas a su salud. En ambos modelos se parte del mismo principio de respeto a la persona; pero como hacen una interpretación distinta acerca del nivel de competencia moral del paciente, llegan a conclusiones opuestas sobre el modo en que debe ser tratado. De he-

cho, el modelo paternalista exige que el médico trate al paciente como a un igual cuando tiene la certeza que éste mantiene su capacidad de decidir. E igualmente, desde el modelo del consentimiento informado se reconoce que, cuando el médico advierte en el paciente la pérdida de su capacidad de decisión, deberá ser él (o los familiares del paciente) quien asuma las decisiones y la responsabilidad. Más que propuestas éticas variadas o contrapuestas, se trata de interpretaciones diferentes que dan lugar a aplicaciones distintas de los mismos principios éticos. Esto explica que las discrepancias se den principalmente en las situaciones límite, aquellas en las que resulta más difícil interpretar la realidad así como emitir un juicio sobre lo que debe hacerse.

1.3 El «descubrimiento» de los intereses de los incapaces

Es frecuente sostener que el bien de las personas se identifica con la satisfacción de su voluntad. Si así fuera, nos encontraríamos, de una parte, con graves dificultades para justificar la imposición de límites a aquellas manifestaciones de la voluntad individual que no perjudican directa e inmediatamente a terceros, como la prohibición del suicidio, del homicidio consentido, de la venta de órganos, de la esclavitud libremente asumida, de la renuncia a las vacaciones, de la conducción sin cinturón de seguridad, de la compraventa de estupefacientes, de la maternidad subrogada, etc.

Pero, más relevante aún, si el bien de la persona se redujera a las preferencias de su voluntad, se haría imposible determinar nuestros deberes hacia las personas

que, por ser incapaces, no pueden expresar sus preferencias. Sin embargo, no suelen plantearse problemas a la hora de identificar una serie de deberes incluíbles con respecto a las personas incapaces; deberes que no sólo van dirigidos a que la persona recupere cuanto antes su capacidad moral porque, en muchos casos, esa recuperación es imposible. Si el bien de la persona se identificara con su voluntad, no tendría sentido cuidar a quien de ninguna manera va a recuperar su capacidad volitiva.

1.4 La libertad como condición para la vida buena

El desarrollo histórico de la cultura occidental ha hecho que el principio de la moral se traslade de la comunidad a la persona. Así, el reconocimiento y garantía de la libertad individual y, en concreto, de la libertad de la conciencia, se convierte en un principio ético fundamental. La libertad es el medio a través del cual los individuos llevan adelante sus proyectos de vida. La libertad no se enfrenta con la moral sino que se complementa con ella: sin libertad no es posible la vida moral y sin vida moral la libertad carece de sentido.

1.5 Las condiciones económicas, sociales y culturales necesarias para el ejercicio de la libertad

Las posiciones liberales extremas consideran que si bien nadie tiene derecho a atentar contra la libertad de ningún otro, tampoco tiene deber alguno de ayuda que no haya sido previamente pactada. Esta posición niega cualquier valor normativo a la interdependencia que existe

entre los seres humanos. Por el contrario, afirma que los recursos materiales deben distribuirse de acuerdo con las normas libremente acordadas por las personas y no partiendo de la destinación universal de los mismos. A pesar de la vigencia fáctica de esa posición, es infrecuente que se defienda en los foros públicos internacionales por la dificultad para encontrar razones con que justificarla.

Frente a esta posición, la garantía de la libertad para todos los seres humanos exige atender a la satisfacción de las necesidades básicas de cada uno, asegurando recursos materiales, oportunidades y protección social. De esta manera, se reconoce que la garantía efectiva de los derechos civiles y políticos (el derecho a la vida, a la libertad de conciencia, a la intimidad, a la inviolabilidad del domicilio, etc.) exige el reconocimiento de los derechos económicos, sociales y culturales (derecho a la educación, a la atención sanitaria, a la seguridad social, al acceso a la cultura, etc.). A partir de este planteamiento se ha ido abriendo paso la idea de la indivisibilidad de los derechos humanos, según la cual no puede haber Estado de Derecho y democracia sin que los ciudadanos accedan a un mínimo de bienes y de oportunidades; y no se pueden conseguir esos mínimos si no es bajo condiciones de libertad.

En particular, se reconoce que la libertad no puede florecer si no es bajo ciertas condiciones culturales. Por ejemplo, vivir experiencias comunes o encontrarse con informaciones de carácter general que los ciudadanos no han elegido (o que incluso habían rechazado) son elementos que fortalecen la idea de comu-



nidad política y la participación de cada uno en la misma. No hay que perder de vista que la expresión de las preferencias personales no es, sin más, un ejercicio de libertad. Las preferencias están condicionadas por el entorno social, por las opciones que se presentan a la vista y por las otras preferencias manifestadas en decisiones anteriores. Así, por ejemplo, como consecuencia de las preferencias manifestadas por los individuos a lo largo del tiempo, nos podemos encontrar con que el abanico de opciones presente en una sociedad se haya reducido drásticamente sin que haya disminuido en absoluto el grado de satisfacción de sus miembros. Es necesario, en consecuencia, crear los mecanismos que garanticen un amplio espectro de opciones entre las que elegir y, al mismo tiempo, dotarse de los medios que permitan que las decisiones que afectan a todos resulten de la deliberación colectiva y no sólo de la suma de las preferencias individuales³.

1.6 La deliberación, camino hacia la decisión razonable

Deliberar es un ejercicio de ponderación de los pros y contras de los diversos cursos de acción que se plantean ante una determinada situación. Puede llevarse a cabo individualmente (sin perjuicio de que pueda también alimentarse de la consulta a otras personas) o colectivamente. Las deliberaciones pueden limitarse a valorar cuál, entre las posibilidades que se plantean, es la más idónea para alcanzar un fin. En esos casos, el objetivo es llegar a emitir un juicio de oportunidad. Pero, en un sentido

fuerte, la deliberación lleva a cabo una valoración de los bienes morales en juego y determina cuál (o cuáles) son los cursos de acción que no lesionan ningún bien esencial de la persona⁴.

En el ámbito de la filosofía política se vio desde muy temprano que las decisiones más idóneas relativas al bien común eran las que resultaban de una deliberación previa. Por ello, más que por mecanismos de democracia directa, de forma general se abogó por formas representativas de organización política, en las que los representantes de los ciudadanos estuviesen en condiciones de tomar decisiones tras las oportunas deliberaciones⁵. Partiendo de que el ejercicio de la razón en el ámbito de la acción humana es deliberativo y no deductivo (aplicación mecánica de unos principios generales a todas las situaciones particulares por medio de deducciones lógicas), se concluye que si las decisiones humanas cuentan con el respaldo de esa razón deliberativa son las decisiones razonables. Eso es igualmente válido para las decisiones tanto en el ámbito privado como en el público.

3 Cfr. Sunstein, C. R. *república.com. Internet, democracia y libertad*, Paidós, Barcelona, 2003.

4 Entiendo que cuando se habla de conflictos entre derechos (por ejemplo, si debe prevalecer el derecho al honor sobre el derecho a la información o viceversa), en realidad nos encontramos ante conflictos aparentes, que se resuelven definiendo los contenidos de cada uno de los derechos en conflicto y determinando, en la situación concreta, cuál es sólo una apariencia de derecho y debe ceder ante el derecho genuino. La cuestión no es en absoluto pacífica. Cfr. Martínez-Pujalte, A. *La garantía del contenido esencial de los derechos fundamentales*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1997.

5 Cfr. Sartori, G. *¿Qué es la democracia?*, Taurus, Madrid, 2003.

Hay otros modos de tomar decisiones en el ámbito de la acción humana —el seguimiento de las prescripciones emanadas de una voluntad reconocida como superior, la aplicación lógico-deductiva de unos principios generales de validez universal, el seguimiento de los propios deseos— pero se reconoce de forma general que ninguno de ellos se compadece con el ejercicio adecuado de la razón en el ámbito de la acción humana.

1.7 La existencia de las organizaciones y las instituciones sociales

Todas las sociedades cuentan con organizaciones que hacen posible la integración de los individuos y el desarrollo de las propias sociedades. La familia; las profesiones; las empresas; las comunidades vecinales y municipales; las asociaciones; las iglesias; las costumbres, fiestas y tradiciones populares; los espacios de encuentro ciudadano (plazas, parques, mercados, etc.); los medios de comunicación de carácter general tejen una red de relaciones que no sólo dan cohesión a la vida social sino que contribuyen al reconocimiento personal e incrementan las opciones de desarrollar planes de vida digna. En los últimos años se ha recurrido al término «capital social» para referirse a ese conjunto de relaciones de confianza, ayuda mutua y reconocimiento recíproco que cada ser humano necesita para encontrar sentido a su vida y desarrollarla en plenitud⁶. Cuando ese capital social se erosiona también la libertad individual queda afectada. Por

otro lado, cuando el capital social, que da consistencia tanto a las comunidades como a los individuos, pivota sobre un único elemento de pertenencia de carácter excluyente, conduce también a importantes recortes de la libertad personal y pone a las comunidades ante el peligro continuo de la confrontación violenta⁷.

Muy relacionadas, e incluso a veces confundidas, con las organizaciones sociales encontramos las instituciones: las universidades, las escuelas, los centros de atención social, los gobiernos locales y nacionales, las familias, las iglesias. Todas ellas están dirigidas a proporcionar estabilidad y seguridad a los ciudadanos, sustrayendo de la voluntad mudable de los individuos la salvaguardia de determinados bienes que se consideran esenciales para el desarrollo de las personas. Entre ellas, destaca por su carácter central en la configuración de las sociedades, la institución de los derechos fundamentales. Estos hacen referencia a bienes que se consideran esenciales para el desarrollo de la vida humana, por lo que su reconocimiento y garantía no pueden quedar al albur de una mayoría política⁸. Son conquistas de las minorías frente a cualquier mayoría⁹; es el ámbito que hemos reconocido que debe quedar a salvo de la voluntad cambiante de los gobernantes.

6 Cfr. Putnam, R.D. Sólo en la bolera, Círculo de Lectores-Galaxia Guttemberg, Barcelona, 2002.

7 Cfr. Pérez Díaz, V., «El capital social en España»; en Putnam, R. D. (ed.), *El declive del capital social*, Círculo de Lectores-Galaxia Guttemberg, Barcelona, 2003.

8 Cfr. Ballesteros, J. *Sobre el sentido del Derecho*, Tecnos, Madrid, 2001, p. 131.

9 Cfr. Dworkin, R. *Los derechos en serio*, trad. Marta Guastavino, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 279-285.



1.8 La aspiración histórica y filosófica a unos derechos fundamentales con vigencia universal

Es cierto que los derechos pueden interpretarse, y ejercitarse, como un privilegio que garantiza el disfrute de unos pocos y la exclusión del resto. Así sucede hoy en día con ciertos derechos, asociados a la condición de ciudadano, como son el derecho de residencia y el derecho a la libre circulación¹⁰. Sin embargo, la lucha histórica por el reconocimiento de unos derechos se apoya en la convicción de la universalidad de los mismos. Esa lucha política ha estado jalonada de plasmaciones jurídicas, la más significativa de las cuales en el plano internacional, fue la aprobación por la Asamblea General de Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Esa declaración ha adquirido tal fuerza moral a lo largo de los años que la gran mayoría de las Constituciones de los Estados aprobadas con posterioridad, incluyen una referencia explícita a la misma.

A pesar de esa enorme autoridad moral, la Declaración carece de fuerza coactiva formal. La comunidad internacional quiso que los principios consagrados en la Declaración Universal de Derechos Humanos llegaran a plasmarse en un texto jurídico que sí contara con la fuerza del Derecho. Ese objetivo se alcanzó en 1966, también en el seno de la Organización de Naciones Unidas, con la aprobación de dos convenios internacionales que recogían los derechos de la Declaración: el

Pacto Internacional sobre los Derechos Civiles y Políticos, y el *Pacto Internacional sobre los Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. Desde entonces, se han aprobado otras declaraciones y convenios de ámbito universal sobre derechos específicos de grupos vulnerables –los niños, las mujeres, etc.–; sobre algún derecho en particular –la libertad de información, de asociación, etc.–; sobre la prohibición de prácticas particularmente atentatorias contra la dignidad humana como la tortura, la discriminación racial o religiosa, la esclavitud, etc.; o sobre las condiciones para que los conflictos armados transcurran por vías medianamente civilizadas (*ius in bello*). El último gran paso que se ha dado hasta el momento en el camino hacia la universalización de los derechos fundamentales ha sido la aprobación del Estatuto por el que se crea la Corte Penal Internacional. Proyectada como un tribunal con una jurisdicción universal y complementaria de las jurisdicciones penales nacionales, tiene como misión juzgar los crímenes más graves de trascendencia internacional: el crimen de genocidio, los crímenes contra la humanidad, los crímenes de guerra, los crímenes de agresión (arts. 1 y 5 del Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional). En el tercer epígrafe veremos cómo ese empeño por universalizar los derechos se ha plasmado también en el ámbito de la biomedicina.

Este esfuerzo contemporáneo de los Estados y de la Comunidad Internacional por garantizar a todos los ciudadanos del mundo la protección de unos bienes fundamentales hunde sus raíces en el pensamiento jurídico-político de autores como Francisco de Vitoria, Hugo Groccio,

10 Cfr. Ferrajoli, L. *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid, 1999.

Leibniz, Kant y el movimiento de la ilustración francesa y americana. Estos autores y escuelas proponen diversas elaboraciones de la doctrina de los derechos naturales, que tiene sus orígenes en la idea de la «humanitas» estoica y la «dignitas» cristiana.

1.9 La dignidad humana y la defensa del más débil

Precisamente el principio que fundamenta la ética cívica universal es el de la dignidad humana. Inicialmente, el término dignidad se identificó con el de integridad moral en el ámbito de la vida pública. Así sucede en Roma. Pero los propios romanos, en particular Cicerón, empezarán a utilizar el término para referirse a la excelencia de la naturaleza humana. Esta intuición se hace firme con el cristianismo, para el que el respeto al ser humano no está condicionado por su excelencia moral o por cualquier otra cualidad sino por la igual participación de todos en la filiación divina.

Con la Ilustración, la idea de la dignidad universal del ser humano se va secularizando paulatinamente y se convierte en el principio inspirador del orden político y social que reemplaza al Antiguo Régimen. En todo caso, habrá que esperar a la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 para encontrar el primer reconocimiento explícito en un texto jurídico del principio de dignidad como fundamento del orden social: «Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables

de todos los miembros de la familia humana» (preámbulo)¹¹.

A pesar de las profundas diferencias que se manifiestan en el campo de la ética, en este primer epígrafe he presentado una serie de elementos que configuran una ética universal: la protección de la libertad humana; la creación de las condiciones para que esa libertad se pueda ejercer, no sólo en algunos Estados sino en todo el mundo; plantear la solución a los problemas morales por medio de la deliberación; salvaguardar los intereses de quienes no tienen capacidad para hacerlo por sí mismos; y reconocer la trascendencia de las instituciones para sustraer ciertos bienes a los cambios de la voluntad. El punto de partida de la ética universal está en el reconocimiento de la igual dignidad de todo ser humano y el punto de llegada es la protección del más débil, de aquel que no se puede defender por sí mismo. Ahora bien, para dejar constancia de los contornos de ese mínimo ético que tiene un valor universal, conviene señalar las diferencias de esa ética cívica universal respecto de otras realidades próximas pero claramente distintas: los sistemas morales, los ordenamientos jurídicos y, en general, cualesquiera códigos normativos predeterminados. Es de lo que me ocupo a continuación.

11 Casi simultáneamente se aprobó la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre, en la que también se hace referencia a la dignidad humana tanto en el preámbulo como en el art. 1. Al año siguiente, la Ley Fundamental de Bonn (1949) se convertirá en la primera Constitución de un Estado que incluya la dignidad humana ya no sólo como fundamento del orden social sino como derecho de todo individuo «La dignidad humana es intangible. Respetarla y protegerla es obligación de todo poder público» (art. 1).



2. Lo que no es una ética universal

2.1 La ética cívica universal no se identifica con ningún sistema moral en particular

Se ha dicho de la ética cívica universal anteriormente descrita que no es más que un intento de imponer una determinada concepción ética al conjunto de los ciudadanos, al convertirla en ley para todos. Ese empeño sería injustificable tanto desde el punto de vista ético como jurídico. Desde el punto de vista ético, porque las acciones morales que resultan obligatorias desde fuera pierden su valor moral. Desde el punto de vista jurídico, porque la ley está para garantizar la convivencia social y no para obligar a ciudadanos a cumplir con un código moral que no comparten. Actuar así sería contrario al más fundamental de los derechos: la libertad de conciencia.

Ahora bien, esas críticas tienen a la vista una propuesta ética en la que el Derecho se identifica con un determinado código moral, lo que se conoce con el nombre de fundamentalismo. Pero el fundamentalismo está en las antípodas de la ética cívica universal sencillamente porque niega todo lo que no se identifica con ese programa moral omnicompreensivo: el fundamentalismo consigue la universalidad a costa de eliminar la disidencia. La ética cívica universal, por el contrario, entiende que no se puede exigir a nadie que actúe en contra de su conciencia, salvo cuando se trata de garantizar los derechos fundamentales de cada ser humano y las condiciones sociales que hacen posible su ejercicio. No hay, por tanto, identificación con un sistema moral en particular.

2.2 La ética cívica universal no coincide con el Derecho

La ética universal no es la plasmación jurídica de un sistema moral en particular. Pero tampoco la mera garantía de los derechos fundamentales, que es el contenido esencial del Derecho. Identificar la ética cívica universal con la garantía de los derechos fundamentales y, en particular, con el Derecho Penal es desvirtuar por completo la ética cívica. Es obvio que las prescripciones del Derecho (penal) tienen su justificación última en la ética cívica. Así, por ejemplo, se sanciona con penas de prisión a los homicidas porque se considera que la vida humana merece la máxima protección. Pero la ética cívica tiene un alcance mucho mayor. Además de establecer ciertas prohibiciones (que suelen coincidir con las del Código Penal y demás normas sancionadoras del ordenamiento jurídico), propone la consecución de la excelencia personal, profesional y social. Estos objetivos no se pueden imponer por medio del Derecho, pero sí forman parte del contenido de la ética cívica. En esos terrenos, el Derecho cede su puesto a la educación¹², comprendiendo por tal fundamentalmente la regulada (la escuela), pero también aquella informal que se lleva a cabo mediante campañas o mediante normas que premian determinados comportamientos.

Vivir de acuerdo con la propia conciencia y actuando con libertad no es algo que se adquiera por ciencia infusa, sino que exige un aprendizaje tan laborioso como el de los conocimientos o las capacidades. Ese aprendizaje se lleva a cabo en

12 Cfr. Savater, F. *El valor de educar*, Ariel, Barcelona, 1997; Cortina, A. *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Santillana, Madrid, 1996.

los círculos de socialización de la persona, en particular, la familia y la escuela. El Estado, como responsable último de la educación que los jóvenes reciben en las escuelas, tiene que procurar los medios para que las nuevas generaciones adquieran conocimientos y capacidades pero también se preparen para vivir desde el ejercicio de su libertad.

En orden a reforzar la ética cívica, el Estado puede fomentar determinados modelos de vida que considere particularmente valiosos, mediante campañas publicitarias o el establecimiento de estímulos o premios. Igualmente puede, mediante campañas publicitarias o sanciones negativas, desincentivar la práctica de determinados estilos de vida.

Precisamente en el ámbito de la salud, son muy frecuentes los ejemplos de estas medidas en todos los países del mundo: campañas sobre los riesgos del consumo de drogas, alcohol o tabaco; sobre los hábitos alimentarios saludables; sobre las medidas de prudencia en la conducción; sobre la práctica del deporte; sobre la exposición al sol; sobre la salud laboral; sobre la automedicación; sobre los medios para prevenir el Sida; etc. Esas medidas son lícitas siempre que no conduzcan a la discriminación de algunas personas o grupos, y que no constituyan una amenaza para el pluralismo de opciones que es garantía de libertad para los individuos y de riqueza para las sociedades.

2.3 La ética cívica universal no es un conjunto de respuestas predeterminadas

El impulso histórico que condujo a la posterior consagración jurídica de los de-

rechos de la persona lo llevaron a cabo los filósofos racionalistas de los siglos XVII y XVIII. Para ellos, el conocimiento de la naturaleza humana nos descubriría unos principios de validez universal, a partir de los cuales, mediante la aplicación de la lógica deductiva, se podía construir un sistema normativo capaz de dar respuesta a todos los supuestos que se plantearan en el futuro. Ante los extraordinarios progresos obtenidos en aquellos siglos por la aplicación del método científico, se estimó que ese método no sólo servía para el campo de la ciencia y la tecnología sino también para ordenar la acción libre del ser humano (moral y derecho). Esa escuela de pensamiento, el iusnaturalismo racionalista, desconocía la intrínseca temporalidad de la acción humana y la imposibilidad de acertar en el juicio si no se atendía a la situación concreta que fuera objeto de él.

Frente al iusnaturalismo racionalista, a lo largo del siglo XX, se fue descubriendo que del reconocimiento de unos principios de vigencia universal por medio de la razón –sintetizados en el respeto de la dignidad humana y de los derechos que se derivan de la misma– no se originan unas normas inamovibles de actuación para cualquier caso. Esos principios tenían un carácter informador pero no contenían una respuesta predeterminada para cada caso concreto.

Esta nueva forma de entender los principios éticos universales, que tiene mucho de vuelta a la idea de razón práctica de Aristóteles, no da lugar a un modelo uniformador sino a una pluralidad de modelos de vida personal y colectiva, que deben ser igualmente respetados. En concreto, la respuesta de la ética cívica



al fenómeno de la diversidad cultural se puede resumir, aunque parezca contradictorio, en garantizar la igualdad y respetar las diferencias¹³. Garantía de la igualdad que se cifra en el reconocimiento de los derechos para todos. Un reconocimiento que no sea puramente formal sino efectivo, porque proporcione las condiciones materiales que hacen posible el disfrute de los derechos, y porque actúe frente a aquellas prácticas de la propia comunidad cultural que atenten contra los derechos. El respeto de las diferencias se concretaría en un conjunto de medidas que hicieran posible vivir sin renunciar a las diferencias culturales como, por ejemplo, la objeción de conciencia ante determinadas obligaciones del Estado; la garantía de la enseñanza en la escuela de la propia lengua y religión; etc.

En la ética médica y la bioética se pone de manifiesto ese carácter universal, y al mismo tiempo concreta¹⁴ propio de la ética cívica. La buena praxis médica consiste en dar con el curso de acción correcto teniendo en cuenta los principios y el caso concreto; la labor de los comités de bioética (nivel hospitalario, estatal o internacional) no se limita a buscar fórmulas de acuerdo sino a alcanzar, mediante la deliberación entre sus miembros, la respuesta acertada para el caso que se plantea; los desarrollos jurídicos internacionales en el campo de la biomedicina responden al impulso por garantizar a cualquier ser humano la salvaguardia de la dignidad y de los derechos, respetando las legítimas y en-

riquecedoras diferencias que identifican a las culturas y a los Estados. Precisamente en la tercera y última parte del artículo me referiré a los pasos que la comunidad internacional está dando hacia una bioética (cívica) universal.

3. Bioética y derechos universales

En los últimos decenios del siglo XX, la ciencia y la tecnología aplicada al campo biomédico han suscitado grandes esperanzas de mejora de la vida y la salud de las personas. Pero, al mismo tiempo, han generado nuevas amenazas a la dignidad humana. Por ejemplo, el conocimiento del genoma humano puede contribuir a prevenir muchas enfermedades, pero también puede dar lugar a nuevas formas de discriminación en el trabajo. Ante esas nuevas amenazas, los Estados han reaccionado con normas que establecen los límites dentro de los cuales tienen que transcurrir la investigación científica y las aplicaciones tecnológicas. Se reconoce, de forma generalizada, que la libertad científica es un derecho fundamental, pero que la ciencia no se puede hacer en contra de los derechos fundamentales.

El siguiente paso, que empezó a darse en los años noventa, ha consistido en extender al nivel internacional los mecanismos de garantía de los derechos fundamentales frente a las amenazas biomédicas. Hasta ahora, son dos los textos legales que se han ocupado de estas cuestiones a nivel internacional: la *Declaración Universal sobre Derechos Humanos y Genoma Humano*, y el *Convenio Europeo sobre Derechos Humanos y Biomedicina*. En este último apartado me ocuparé: primero, de los derechos fun-

13 Cfr. Martínez-Pujalte, A.L. y Bellver, V. «Diritti umani, minoranze culturali e cittadinanza effettiva», *Per la filosofia: filosofia e insegnamento*, 42 (1998), 62-72.

14 Cfr. Fernández, E., *Igualdad y derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 2003.

damentales que recogen las constituciones de los Estados y que tienen directa relación con la biomedicina; segundo, de las características y contenido de los dos documentos internacionales anteriormente mencionados; y tercero, de las características que tiene el proceso de universalización de los derechos humanos en relación con la biomedicina.

3.1. La Constitución Española, como todas las de su entorno, reconoce tres derechos fundamentales, que son los que van a poner las bases de cualquier ordenación jurídica de las actividades biomédicas. En primer lugar, el derecho a la vida (art. 15 Constitución Española) establece la protección a la vida humana desde su misma aparición hasta su fin natural. También incluye la prohibición de los tratos inhumanos o degradantes, límite para cualquier intervención médica y, en particular, para la experimentación con seres humanos. En segundo lugar, se reconoce la libertad ideológica y religiosa (art. 16 CE), que habrá de ser tenida en cuenta tanto para el paciente que se niega a someterse a una determinada intervención como para el médico que renuncia a practicarla, también por motivos de conciencia. En tercer lugar, se reconoce la libertad científica (art. 20 CE) dentro del respeto a los derechos fundamentales, como se dice expresamente en el mismo artículo¹⁵.

Como he dicho, estos derechos suelen estar recogidos en todas las Constituciones. Sin embargo, la española incorpora dos aspectos que son mucho menos frecuentes y, en consecuencia, le dan un

carácter propio. Por un lado, la Constitución obliga a los poderes públicos a «promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas; remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social» (art. 9.2). Desde el momento en que España se constituye en un Estado *social* y democrático de Derecho (art. 1 CE), corresponde a éste no sólo garantizar la igualdad formal de todos ante la ley y evitar que se violen los derechos fundamentales, sino también crear las condiciones para que todos los ciudadanos alcancen el disfrute material de los derechos. Por otro lado, la Constitución reconoce abiertamente que el fundamento de los derechos y del orden político y social es la dignidad de la persona (art. 10.1 CE). En consecuencia, todos los derechos habrán de ser interpretados a la luz de este fundamento¹⁶.

En un capítulo de la Constitución distinto y de menor importancia del que contiene los artículos referidos, que trata de los «Principios rectores de la política social y económica» se mencionan otros derechos: a la protección de la salud, a la educación sanitaria y a la educación física (art. 43 CE) y la promoción de la ciencia y la investigación científica y técnica en beneficio del interés general (art. 44 CE). Por su ubicación dentro de la Constitución, estos derechos gozan de muy escasas garantías y, por eso, son considerados más bien principios para orientar las políticas públicas del Estado.

15 Cfr. Bellver, V. «Bioética y Constitución», *Claves de la Razón Práctica*, 91 (1999), 56-61.

16 Cfr. Vidal, J. *Las nuevas formas de reproducción humana*, Civitas, Madrid, 1988.



3.2. Es indudable que existen importantes diferencias en el tratamiento que los Estados hacen de los derechos humanos. No obstante, la Comunidad Internacional, integrada en buena medida por los mencionados Estados, está empeñada en asegurar una protección básica de la dignidad humana y los derechos humanos a todos los seres humanos del planeta. La *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948) es el primer paso en el camino que conduce al reconocimiento jurídico efectivo de los derechos humanos a escala planetaria.

A finales de los años setenta, se empieza a ver que la biotecnología aplicada al ser humano podía ser tan beneficiosa como lesiva de su dignidad. Dos organismos internacionales comprometidos con la defensa de los derechos de la persona –el Consejo de Europa y la ONU, a través de la UNESCO– se apresurarán a estudiar las posibles amenazas de la biomedicina para los derechos humanos y los medios para conjurarlas. Fruto de esos trabajos serán dos documentos importantes: el Consejo de Europa aprobará el *Convenio Europeo sobre Derechos Humanos y Biomedicina* (1996)¹⁷ y la UNESCO la *Declaración Universal sobre Derechos Humanos y Genoma Humano* (1997)¹⁸. Ambos textos presentan importantes diferencias, que conviene hacer notar:

- En cuanto a la fuerza jurídica: el primero es un Convenio, es decir, un texto jurídicamente vinculante para los Estados que lo ratifican; mientras que la segunda es una Declaración, es decir, un documento en que se manifiestan unas intenciones, pero al que no están jurídicamente (sí moralmente) obligados los Estados que la han aprobado. Una consecuencia de la distinta fuerza jurídica entre ambos textos se encuentra en la posibilidad de las reservas, prevista en el Convenio y no en la Declaración. Cuando un *Estado* firma o ratifica el Convenio puede formular reservas con relación a disposiciones particulares del Convenio, en la medida en que la ley vigente en su territorio no sea conforme a dichas proposiciones (art. 36 del Convenio sobre Derechos Humanos y Biomedicina). Como la Declaración no tiene fuerza vinculante para los Estados que la firmen, no hace falta establecer el mecanismo de la reserva.
- En cuanto al contenido: el Convenio trata, en principio, de todas las aplicaciones de la biomedicina que pueden afectar a los derechos humanos. La Declaración, en cambio, se queda únicamente en el campo del genoma humano y no de las biotecnologías en general.
- En cuanto al ámbito de aplicación: el Convenio, en principio, está destinado a los países miembros del Consejo de Europa pero tiene una clara vocación de universalidad pues en el mismo se contempla la posibilidad de que Estados no miembros lo suscriban. La Declaración tiene un ámbito de aplicación universal.

17 Cfr. Romeo Casabona, C. M. (ed.), *El Convenio de Derechos Humanos y Biomedicina. Su entrada en vigor en el ordenamiento jurídico español*, Cátedra de Derecho y Genoma Humano-Comares, Bilbao, Granada, 2002.

18 Cfr. Romeo Casabona, C. M. *Los genes y sus leyes. El derecho ante el genoma humano*, Cátedra de Derecho y Genoma Humano-Comares, Bilbao, Granada, 2002.

- En cuanto a la capacidad de ampliación y reforma. El Convenio prevé en su propio texto los mecanismos para regular nuevas materias en el futuro, a través de los protocolos adicionales al Convenio (art. 31 CEDH y B). Cuando se empezó a elaborar el Convenio los Estados eran conscientes de que lograr el acuerdo sobre todas las cuestiones biomédicas relacionadas con los derechos humanos era imposible. Por ello, se optó por regular en aquellas materias en las que el acuerdo parecía más probable, y prever un mecanismo que permitiese regular en el futuro, y en la medida en que hubiera un acuerdo suficiente, nuevas materias. Al mismo tiempo, se arbitraron los medios para que el propio Convenio fuera objeto de revisiones y, en su caso, enmiendas (art. 32 CEDH y B). Nada de esto se prevé en la Declaración, con lo que su capacidad de desarrollo posterior está muy limitada ya que depende exclusivamente de la iniciativa externa y no de los mecanismos previstos en la propia Declaración.

A pesar de las importantes diferencias apuntadas, no cabe duda que son también muchos los puntos relativos al contenido que ambos textos tienen en común, y que podemos concretar en los siguientes:

- La dignidad humana como fundamento. Tanto la Declaración como el Convenio apoyan los derechos que propugnan en la idea de la dignidad del ser humano. El Convenio únicamente menciona la dignidad en el Preámbulo, y en el artículo 1 al afirmar que la finalidad del Convenio es proteger al «ser humano en su dignidad y su identidad». La Declaración

hace un uso más generoso de la dignidad, a la que invoca hasta quince veces a lo largo del texto. En el artículo 1 afirma que «el genoma humano es la base fundamental de todos los miembros de la familia humana y del reconocimiento de su dignidad y diversidad intrínsecas. En sentido simbólico el genoma humano es el patrimonio de la humanidad». En el artículo 2 se afirma que «cada individuo tiene derecho al respeto de su dignidad y derechos, cualesquiera que sean sus características genéticas».

- Primacía de la persona humana. Consecuencia lógica de colocar la dignidad de la persona como fundamento de ambos textos, es el principio de primacía de la persona sobre la ciencia y la sociedad, que reconoce tanto el Convenio (art. 2) como la Declaración (art. 10).
- Principio de no discriminación. Se prohíbe toda forma de discriminación de la persona por razón de su patrimonio genético (art. 11 del Convenio y 6 de la Declaración).
- Consentimiento informado. Se obliga a que cualquier intervención en el ámbito sanitario (investigación, diagnóstico o tratamiento) se haga con el consentimiento libre e informado de la persona objeto de la misma. Cuando no pueda expresarlo (por incapacidad o urgencia), prevalecerá siempre el interés de la persona sobre cualquier otro (arts. 5 a 9 del convenio y art. 5 de la Declaración).
- Confidencialidad. Se dispone que las informaciones relativas a la salud y, en particular, los datos genéticos de una persona tienen un carácter privado. En consecuencia, quienes acceden a



ellos en el ejercicio de sus profesiones tendrán un deber de confidencialidad sobre los mismos (art. 10 del Convenio y art. 7 de la Declaración).

- Derecho a saber y a no saber. Se consagra el derecho de la persona a conocer toda la información obtenida respecto a su salud. Se entiende que ese derecho faculta a su titular para que decida si se le informa o no sobre su salud (arts. 10 del Convenio y 5 de la Declaración).
- Libertad de investigación. Se menciona este derecho en ambos textos; pero también en ambos se incluyen limitaciones u orientaciones. En el caso del Convenio se recuerda que esa libertad tiene como límite «lo dispuesto en el presente Convenio y en otras disposiciones jurídicas que garanticen la protección del ser humano» (art. 15). En la Declaración se afirma que las aplicaciones de la investigación «deben orientarse a aliviar el sufrimiento y mejorar la salud del individuo y de toda la humanidad» (art. 12).
- Condiciones para la investigación y experimentación con seres humanos. Con carácter general, se establecen las siguientes disposiciones: en el caso de personas con capacidad de decidir, la experimentación exigirá el consentimiento informado, la proporcionalidad entre el riesgo y el beneficio, la ausencia de una alternativa de eficacia comparable a la experimentación con humanos y la garantía de rigor de la investigación. Cuando la persona no pueda consentir además de las condiciones mencionadas (salvo, lógicamente, la del consentimiento) se exigirá que la investigación repercuta

en el beneficio directo del sujeto, que no exista alternativa de eficacia comparable, que la autorice la persona responsable del incapaz, y que el sujeto no manifieste su rechazo. De modo excepcional, la experimentación en incapaces puede hacerse sin que se dirija al beneficio directo de los sujetos afectados siempre que, además de todas las condiciones mencionadas hasta ahora, se asegure que el riesgo o inconveniente vaya a ser mínimo y que la experimentación vaya a beneficiar a personas de las mismas características que el sujeto (arts. 16 y 17 del Convenio y art. 5 de la Declaración).

- Prohibición de la clonación dirigida al nacimiento de seres humanos y de las intervenciones genéticas en la línea germinal. Aunque el Convenio no incluyó ninguna referencia a la clonación, el primer protocolo adicional, aprobado en 1998, se dedicó a la prohibición de la clonación humana. La Declaración, por su parte, prohíbe la clonación de seres humanos en los siguientes términos: «No deben permitirse las prácticas que sean contrarias a la dignidad humana, como la clonación con fines de reproducción de seres humanos». La redacción de ambos textos fue suficientemente ambigua como para dudar de los límites de la prohibición. Aunque de forma mayoritaria se sostiene que la prohibición sólo alcanza a la clonación dirigida al nacimiento de seres humanos, otros autores entendemos que la prohibición incluye cualquier creación de seres humanos por ese método¹⁹. También coinciden am-

19 Cfr. Bellver, V. *¿Clonar? Ética y Derecho ante la clonación humana*, Comares, Granada, 2000.

bos textos en prohibir las intervenciones sobre el genoma humano que vayan a traspasarse a la descendencia. Aunque aquí se discute cuál es la razón de la prohibición, la mayoría de los estudiosos entienden que son razones prudenciales²⁰ –impedir actividades cuyos efectos desconocemos, prevenir abusos– las que llevaron a establecer esa prohibición (art. 13 del Convenio y art. 24 de la Declaración).

- Equidad en el acceso a los recursos científicos y sanitarios. Este principio está presente en ambos textos. Ahora bien, el Convenio se refiere en particular a que el acceso a la atención sanitaria sea equitativo dentro de cada Estado (art. 3). Por su parte, la Declaración se centra en la cooperación científica a nivel internacional para que los conocimientos y beneficios de la ciencia alcancen a los países en vías de desarrollo (art. 19).
- Principio de reparación del daño injustificado. Cuando una persona haya sido víctima de un daño injustificado como consecuencia de una intervención, tendrá derecho a una reparación equitativa (art. 24 del Convenio y 8 de la Declaración).
- Fomento del debate público. Para que la opinión pública pueda tomar decisiones informadas y razonables sobre los futuros retos de la biomedicina para la persona y la sociedad, es imprescindible promover la educación en los principios consagrados en ambos tex-

tos y crear foros de debate público (art. 28 del Convenio y arts. 20 a 24 de la Declaración).

3.3. Hemos visto que los Estados regulan de formas distintas, a veces incluso contrarias, las materias biomédicas. Al mismo tiempo, se esfuerzan por unificar sus legislaciones en cuanto a la protección de los derechos fundamentales frente a las aplicaciones de la biomedicina. Se aspira a que cualquier ciudadano del mundo se encuentre igualmente seguro en cuanto a la salvaguardia de su dignidad y derechos, independientemente del país en el que se encuentre. *La Declaración Universal sobre Derechos Humanos y Genoma Humano* y el *Convenio Europeo sobre Derechos Humanos y Biomedicina* constituyen dos hitos en ese camino. Como acabamos de ver, ambos coinciden en recoger una serie de principios y derechos a los que reconocen una vigencia universal, no de carácter fáctico sino finalista. Son derechos universales no porque estén ya vigentes en todas partes, sino porque deberían estarlo.

Por el modo en que se viene trabajando para lograr un Derecho universal sobre la biomedicina, se puede decir que se trata de un proceso definido por cuatro rasgos²¹: la dignidad como fundamento; los derechos humanos como concreción jurídica; la flexibilidad de los instrumentos jurídicos; y el minimalismo en los resultados. Dos de ellos son de carácter material porque tienen que ver con los contenidos; los otros dos son de carácter formal porque se refieren al procedimiento.

20 Cfr. Fukuyama, F. *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Ediciones B, Barcelona, 2002; Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002.

21 Sigo la propuesta hecha por Andorno, R. «Towards an International bioethics Law», *XVth European Conference on Philosophy of Medicine and Health Care*, Lisboa, agosto 2001.



- *La dignidad como fundamento.* Desde que se consagrara en la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, no hay texto jurídico sobre derechos humanos que no apele como razón última de los mismos a la dignidad humana. Es cierto que existe una gran diversidad de interpretaciones acerca de cuál sea el fundamento de esa dignidad: ¿por qué el ser humano es digno? Ello da pie a importantes discusiones sobre el conjunto de los seres dignos: ¿sólo los miembros de la especie humana independientemente de sus características? ¿sólo los seres con capacidad de sentir, excluyendo a aquellos humanos que no sientan? ¿sólo los seres con capacidad de dirigir sus propias vidas, excluyendo a los que carecen de autoconciencia? No es éste el momento de entrar en esta apasionante discusión. Basta con destacar ahora que el principio que orienta y limita, toda la actividad biomédica se encuentra en la dignidad humana.
- *Los derechos humanos como concreción jurídica.* Reconocer que el ser humano tiene dignidad supone reconocer que debe ser tratado siempre como un fin y nunca sólo como un medio, y que es necesario garantizar el disfrute de unos bienes fundamentales para el desarrollo de su vida. Los derechos son, en cierto sentido, los medios jurídicos que garantizan a sus titulares la protección del Derecho frente a eventuales lesiones de esos bienes fundamentales. Un bien no es un derecho, sino una razón para que el Derecho actúe. Las posibles amenazas a la dignidad humana y a los bienes fundamentales de la persona que puedan venir de las aplicaciones biotecnológicas, se combaten a través de los derechos.
- *Minimalismo.* Como venimos diciendo, la comunidad internacional trata de armonizar, e incluso unificar, sus regulaciones en aquellos aspectos de las aplicaciones biotecnológicas que afectan más directamente a la dignidad del ser humano. Los textos emanados de las distintas organizaciones internacionales que abordan estas cuestiones pretenden reflejar el mínimo común denominador aceptado por los Estados. En la disyuntiva entre conseguir el apoyo de todos los Estados para un texto aun a costa de despojarlo prácticamente de contenido y dejar fuera a algunos Estados para no renunciar a aspectos que la mayoría considera innegociables, por lo general se escoge esta segunda opción. En todo caso, los primeros acuerdos no son más que la definición de un lenguaje común a partir del cual sea posible alcanzar acuerdos más sustantivos. En la regulación internacional de los derechos humanos es frecuente que los textos jurídicamente vinculantes a nivel internacional, como son los Convenios, vengan precedidos de la aprobación de una declaración. Por no tener fuerza vinculante para los Estados signatarios, inicialmente es más fácil lograr los apoyos para un texto de estas características. Y, a partir del mismo, también es más fácil seguir discutiendo para llegar a acuerdos de mayor calado.
- *Flexibilidad.* Esta característica se pone de manifiesto en, al menos, dos niveles. En primer lugar, los instrumentos jurídicos a través de los cuales se va llegando a un Derecho universal de la bioética son muy diversos. No sólo los

Convenios y las Declaraciones ya aludidas, sino la jurisprudencia emanada de los Tribunales Internacionales; las recomendaciones o los informes de organismos internacionales; las declaraciones de ONGs, Academias Científicas, Comités de Bioética; etc. Toda esta producción normativa o asesora constituye el caldo de cultivo en el que se basarán los desarrollos normativos de mayor rango legal. En segundo lugar, muchas de esas normas disponen mecanismos de revisión. Se entiende que, en el campo de la biomedicina, los cambios se suceden a gran velocidad y es imprescindible ajustar las normas a los nuevos conocimientos e incluso a las nuevas realidades que propone la ciencia. No se trata, evidentemente, de iniciar una sucesión frenética de cambios radicales. Puesto que los principios son

estables -la salvaguardia de la dignidad y de los derechos de los seres humanos- los cambios consistirán en atender nuevas situaciones o en modificar normas que hayan quedado obsoletas como consecuencia de las aportaciones de la ciencia. Por ejemplo, tiene sentido prohibir la congelación de óvulos mientras se trate de una práctica ineficaz o perjudicial; pero en el momento en que deja de estarlo, tiene sentido levantar la prohibición. A la vista de esta realidad, cada vez es más frecuente que las propias normas sobre biomedicina dispongan la revisión de las mismas cada cierto tiempo; y que esas revisiones vayan precedidas o acompañadas de los dictámenes de órganos consultivos pluridisciplinarios que evalúan la adecuación de las normas a las continuas innovaciones científicas y tecnológicas²².

22 Cfr. Romeo Casabona, C. M. *El Derecho y la Bioética ante los límites de la vida humana*, CERA, Madrid, 1994.

«La Declaración Universal sobre Derechos Humanos y Genoma Humano y el Convenio Europeo sobre Derechos Humanos y Biomedicina constituyen dos hitos en ese camino». **VICENTE BELLVER CAPELLA**



EMBRIÓN HUMANO Y MEDICINA REGENERATIVA

MARAVILLA DE LAS MARAVILLAS¹

Francesc Abel i. Fabre, S.I.

RESUMEN

El autor parte del reconocimiento del desarrollo embrionario y fetal como un maravilloso milagro. Presenta los recientes avances científicos que se refieren al embrión humano y que están relacionados con la medicina regenerativa, considera que a partir del reciente descubrimiento de la plasticidad de las células madre adultas podría superarse el problema ético y jurídico que considera a dicho embrión como persona prescindiendo de estos en la investigación.

En su artículo el autor enuncia los problemas éticos de algunas de las fuentes de células madre para cultivo en laboratorio; pidiendo a los científicos que se esfuercen en ampliar su horizonte antropológico teniendo en cuenta las palabras de Juan Pablo II frente al diálogo entre fe y ciencia.

ABSTRACT

In this article the author starts from recognizing the embryonic and fetal development as a marvelous miracle. He presents the recent scientific advances on the human embryo research which are related to regenerative medicine, considering that the plasticity of adult stem cells could be the way to solve some legal and ethical implications of considering human embryos as persons, since this argument has been presented to avoid its use in research.

Moreover, some ethical problems associated with the stem cells supply for being used in the laboratory are described. Scientists are requested to amplifying their anthropological horizon; Pope John Paul II says about the dialogue between faith and science.

La maravilla

Es una maravilla contemplar como de la unión del espermatozoide y el óvulo humanos se produce una nueva entidad que con el material genético del padre y de la madre forman un nuevo ser humano desde una primera división celular que, por mecanismos todavía no del todo conocidos,

orienta nuevas divisiones que darán origen sin errores a los diferentes tejidos y órganos hasta constituir el milagro del niño que crecerá y se desarrollará en el vientre materno hasta el momento bello y maravilloso de su nacimiento, anuncio de vida, de renovación, de nueva creación. Una de sus singularidades en la escala evolutiva es su cerebro, que le permitirá un día darse cuenta de que es consciente, reflexionar, comunicarse con palabras, proyectar futuro y saber que un día morirá.

1 Tomado de la revista *Bioética y Debat*. Año VI Nº 22.

A lo largo de todo el desarrollo humano tiene lugar un proceso constante de división celular que mantiene invariable el número de células diferenciadas (musculares, óseas, epiteliales, etc.) de los tejidos sometidos al desgaste natural (lesión, enfermedad o muerte celular). Las células que tienen un ritmo elevado de recambio son sustituidas en un proceso regulado de proliferación, diferenciación y muerte programada, genéticamente condicionada (apoptosis).

En estos dos últimos años la prensa se ha ido haciendo eco de los notables avances en el terreno del genoma humano pasando desapercibida, para la mayoría de los mortales, la noticia del descubrimiento más grande del siglo: la posibilidad teórica de producir en el laboratorio tejidos humanos e incluso órganos de gran complejidad como por ejemplo, riñones, hígado, intestinos, etc.

El descubrimiento más grande del siglo, la posibilidad teórica de producir en el laboratorio tejidos humanos y órganos de gran complejidad, ha pasado desapercibida para la mayoría de los mortales.

El punto de partida es la potencialidad de las células embrionarias de dividirse y diferenciarse y el mantenimiento de la misma, más o menos disminuida, a lo largo de la vida adulta. Y esto, también en el cerebro.

La otra maravilla

En el año 1998 James Thomson, de la Universidad de Wisconsin, aísla por primera vez células embrionarias que se pueden convertir prácticamente en cual-

quier célula del cuerpo, aún del hígado, del riñón, de la sangre o del corazón. En el mes de noviembre del mismo año, diferentes grupos de investigadores consiguen demostrar que no es cierto que las células del cerebro humano adulto no se regeneren. El dogma de la fisiología de que no se generan nuevas neuronas a lo largo de la vida humana, ha caído. Se abren, pues, nuevas vías de investigación de cara al desarrollo de terapias, impensables hasta ahora para enfermedades como el Alzheimer o el Parkinson. Una de las vías son las células madre o troncales. Con ellas empieza un capítulo de extraordinaria importancia en el nuevo milenio: la medicina regenerativa.

El dogma de la fisiología de que no se generan nuevas neuronas a lo largo de la vida humana, ha caído.

Las células madre: se llaman así porque tienen la capacidad de dividirse indefinidamente en cultivo y dar lugar a células especializadas. En el desarrollo humano se producen tres tipos principales de células madre: 1) totipotenciales, 2) pluripotenciales y 3) multipotenciales. Las primeras son aquellas células que se originan después de la fecundación del óvulo. Cada una de ellas conserva la posibilidad de originar un ser humano completo. Esta propiedad se pierde en el estadio de 8 células o en la siguiente división (16 células). Más adelante las células madre conservan todavía la facultad de originar cualquier célula del organismo humano, son las células madre embrionarias pluripotenciales. Finalmente, en el organismo adulto estas células madre sólo pueden producir células diferenciadas de un tipo determinado, sean neuronales, sanguíneas, óseas, etc.



Células madre: con ellas empieza un capítulo de extraordinaria importancia en el nuevo milenio: la medicina regenerativa.

La maravilla de las maravillas: el año 1999 Vescovi y colaboradores, en un artículo publicado en *Science*, comunica que han conseguido con éxito convertir células pluripotenciales (o «madre») del cerebro de un ratón adulto en células hematopoyéticas: células madre fabricantes de sangre. El camino inverso también será posible pues lo que ha conseguido es demostrar **la plasticidad de células madre adultas**. Esto significa su capacidad para desespecializarse y convertirse en células pluripotenciales de otro tipo. De esta forma sería posible prescindir de los embriones humanos para la investigación, superándose así el gran problema ético y jurídico de su condición de persona (real o potencial) y su instrumentalización.

Fuentes de células madre para cultivos en el laboratorio:

- Embriones «sobrantes» en las técnicas de Fecundación in Vitro (FIV) o creados para la investigación.
- Células germinales de fetos abortados.
- Embriones clonados por transferencia del núcleo de una célula adulta o de un óvulo desnucleado.
- Células adultas reprogramadas.
- Células de médula ósea.
- Células del cordón umbilical.

Es fácil comprender que las dos primeras fuentes de obtención de células madre para cultivos no son aceptables por quienes, de acuerdo con la Iglesia Cató-

lica, consideramos que los embriones humanos tienen que ser respetados como personas y que no hay una diferencia sustancial entre el embrión que se implanta y aquél que por motivos prácticos se denomina «sobrante». La obtención de células germinales de fetos producto de abortos inducidos para conseguir estas células tampoco es aceptable. Otra cosa sería la obtención de las células de embriones o fetos abortados espontáneamente. Aquí no habría problema ético pero en cambio tenemos el problema del número insuficiente para la investigación y también el hecho de que generalmente los tejidos quedan deteriorados.

Gracias a la plasticidad de las células madre adultas será posible prescindir de los embriones humanos para la investigación.

La obtención de embriones clonados por transferencia del núcleo de una célula adulta o de un óvulo desnucleado creemos sinceramente que merece atención, así como considerar hasta qué punto podemos hablar en estos casos de embrión humano cuando, tanto por el procedimiento de obtención como por la intencionalidad de no ser usados con fines reproductivos, dejan un gran margen para preguntas no suficientemente aclaradas.

No hay ningún problema ético en el uso de células adultas reprogramadas. Tampoco en la obtención de células de médula ósea, al contrario, debemos considerarlo un gesto encomiable de solidaridad. Finalmente, la donación y uso de células del cordón umbilical es algo que tiene que explicarse a las gestantes y promoverse, ya que ésta no implica ningún riesgo y puede ayudar a curar y salvar vidas humanas.

Las células embrionarias son las que con más facilidad pueden ser cultivadas en el laboratorio, pero son las que presentan más problemas éticos que conviene analizar.

Sin embargo las técnicas no son tan fáciles. ¿Qué factores o genes deberían introducir a las células embrionarias para producir fiablemente las células que se desean obtener?

La posición católica: como es bien sabido, la Iglesia Católica rechaza la idea de que la condición moral del embrión humano dependa de algún momento arbitrario de su desarrollo, dado que esta posición responde más a un pragmatismo experimental que a la realidad ontológica y biológica. También rechaza la idea de que la condición de dignidad humana venga otorgada por consenso social y no por el reconocimiento de la dignidad desde el momento de la fertilización.

Dos «peros» y unas preguntas

No queda claro que la protectibilidad del embrión humano sea extensible a todos los embriones «somáticos», por ejemplo, originados por transferencia del núcleo de célula fetal o adulta al citoplasma de un ovocito enucleado.

La cuestión ontológica del ser humano no es de las que puedan vanalizarse ni tampoco es únicamente científica.

¿Por qué tanta prisa en crear embriones o usarlos cuando es un asunto tan sensible por lo que en sí mismo representa? No olvidemos que los alemanes son los más reticentes debido a que en

la etapa nazi pasó lo que no debía pasar. ¿Por qué no favorecemos el uso de células madre procedentes de personas adultas? ¿Quién puede probar que se retrasaría la investigación?

¿No será que intereses legítimos están compitiendo por las patentes mientras la población no acaba de ser correctamente informada? Pensemos, por ejemplo, en estos nombres: *Geron Corporation que tiene los derechos comerciales sobre las células madre embrionarias, Neural Stem Biopharmaceuticals, Cyto Therapeutics, Layton, ReNeuron, Neuronx, Osiris Therapeutics, Astrom Biosciences, Nexel Therapeutics, Ariad Pharmaceuticals, Gene Logic y otros.*

¿A quién favorece la prisa para descalificar la condición humana del embrión que no tiene que ser instrumentalizada? Vale la pena que aceptemos el reto lanzado por el grupo de Opinión del «Observatori de Bioètica i Pret» del Parc Científic de Barcelona de un diálogo abierto que evite el reduccionismo espiritualista o metafísico pero también el reduccionismo científico. Recomiendo la lectura de J.R. Lacadena en su artículo «*Embriones humanos y cultivo de tejidos*» en *Revista de Derechos y Genoma Humano*, número 12, enero-junio 2000. Como acertado contrapunto que ría citar la opinión de Rafael Matesanz en su artículo «*El futuro de la donación terapéutica: una estricta regulación que garantice los principios éticos inviolables pero que sea lo suficientemente ágil como para responder rápidamente a cualquier innovación científica, sin cerrar puertas que ya están abiertas, será la mejor solución a los nuevos retos de una sociedad que hace pocos años eran simplemente inimaginables*» (*El País* 6/9/2000).



Sería mejor que la solución hipócrita de prohibirlo en las instituciones públicas y permitirlo en las privadas.

El diálogo serio debe empezar

El diálogo serio debe empezar en aquellos círculos de filosofía y teología moral y también en los científicos intentando superar, como hemos señalado, las posturas de dogmatismos científicos y espiritualistas aún considerando que es esencial del diálogo bioético, el arte de enseñar y de escuchar. Sugeriría que los filósofos y teólogos morales entrasen en contacto con los hechos científicos para poder apreciar si se han producido cambios sustanciales en los fundamentos científicos que obliguen a una seria cuestión desde la antropología filosófica. Considérese, por ejemplo, que la afirmación que desde la fertilización del óvulo por el espermatozoide ya queda fijado el programa del que será el nuevo ser: un individuo humano con sus características ya bien determinadas, hoy es cuestionable. Con esta posición la aportación materna sólo sería de carácter extrínseco (aportación de oxígeno, nutrientes, etc.) También debemos profundizar en la diferencia que hay entre el embrión somático y el embrión gamético. El embrión somático es originado *in vitro* por la transferencia del núcleo diploide de una célula embrionaria, fetal o **adulto**, (hay una diferencia) al citoplasma de un ovocito enucleado. El embrión gamético es el original *in vivo* o *in vitro* de dos gametos. Ciertamente, esta distinción es una labor que se debe realizar antes de instalarse en posiciones ya establecidas y sobre todo, teniendo cuidado de las expresiones con carga descalificadora para los científicos.

Los científicos deberían esforzarse en ampliar su horizonte antropológico con preguntas de sentido más allá de las normas prácticas.

Unos y otros tienen que ver que la balanza se inclina hacia un plato u otro según pesen los argumentos: 1) de instrumentalización del ser humano (sacrificar embriones para curar enfermedades) o, al contrario, 2) se inclinan hacia el sufrimiento de *enfermos* a los que se les abren nuevas esperanzas de curación. No podemos jugar.

En todo caso, a pesar de los casos que hoy ya se tratan de *enfermos* subsidiarios de trasplantes de tejidos (como por ejemplo tejido neural para la enfermedad de Huntington o Parkinson), la creación de líneas celulares que se puedan orientar hacia la formación de tejidos humanos utilizables, todavía no está a nuestro alcance y pasarán probablemente algunos años antes de los primeros y necesarios ensayos clínicos.

Relación de diálogo entre ciencia y fe... debe ser autónoma, recíproca e interactiva (Juan Pablo II).

Queremos recordar una vez más las palabras de Juan Pablo II al hablar de la relación de diálogo entre ciencia y fe. Señala tres características básicas de esta relación. Tiene que ser autónoma, recíproca e interactiva: «*Para ser más específico, ambas, religión y ciencia, deben preservar su autonomía y su carácter distintivo. La religión no se fundamenta en la ciencia, ni la ciencia es una prolongación de la religión. Cada una posee sus propios principios, sus propias conclusiones. El cristianismo posee en sí mismo el*

origen de su justificación y no espera que la ciencia sea su principal apologética. La ciencia tiene que dar testimonio de su propia dignidad. Bien que cada una puede y tiene que ayudar a la otra como una dimensión diferente de una cultura humana común, ninguna de las dos debe asumir que constituya una premisa necesaria de la otra. La oportunidad sin precedentes que tenemos hoy en día es la de una relación interactiva común en la que cada una mantiene su integridad y, no obstante, está abierta a los descubrimientos e intuiciones de la otra».

Bibliografía

- Thomson, J.A./Itskovitzeldor, J. Shapiro, S.S./ Waknitz, M.A./ Swiergiel, J.J./ Marshall, V.S./ Jones, J.M. 1998. *Embryonic stem cells derived from human blastocystes*. Science, 282: 1145-1147.
- Gearhart, J. 1998. *New potential for human embryonic stem cells*. Science, 282: 1061-1062.
- Bjornson, C.R.R./ Rietze, R.L./ Reynolds, B.A./ Magli, M.C./ Vescovi, A.L. 1999. *Turning brain into blood: A hematopoietic fate adopted by adult neural stem cells in vivo*. Science, 283: 534-537.
- Shamblott, M.J./ Axelman, J./ Wang, S./ Bugg, E.M./ Littlefield, J.W./ Donovan, P.J./ Blumenthal, P.D./ Higgins, G.R./ Gearhart, J.D. 1998. *Derivation of pluripotent stem cells from cultured human primordialgermcells*. Proc.Nat. Acad.Sci., 95: 13726-13731.
- Kempermann G./ Cage, F.H. 1999. *New nerve cells for the adult brain*. Scientific American. 280: 38-43.
- Report from the Chief Medical Officer's Expert Group reviewing the potential of developments in stem cell research and cell nuclear replacement to benefit human health. «*Stem cell research: medical progress with responsibility*». Department of Health. London: June 2000.
- Doetsch/ F./ Caillés, I./ Lim, D.A./ Garcia-Verdugo, J.M. Alvarez-Buylla, A. 1999. *Subventricular zone astrocytes are neural stem cells in the adult mammalian brain*. Cell, Vol. 97: 703-716. June 11, 1999.
- Pellegrino, E.D. (Testimony). National Bioethics Advisory Commission. «*Ethical issues in human stem cell research*». Vol. III Religious perspectives. Rockville, Maryland: June 2000.
- Lacadena, J.R. *Embriones humanos y cultivos de tejidos: reflexiones científicas, éticas y jurídicas*. Rev. Der. Gen. H 12 12000: 191-212.
- Grupo de Opinión del «Observatori de Bioètica i Dret» / Parc Científic de Barcelona. *Documento sobre investigación con embriones*. Barcelona: Julio 2000.

«Gracias a la plasticidad de las células madre adultas será posible prescindir de los embriones humanos para la investigación.». FRANCESC ABEL i FABRE, S.I.



«TRABAJO NEGRO»*: ENSAYO SOBRE RESPONSABILIDAD Y ALTERIDAD^{1, 2}

Gabriel Bello Reguera

RESUMEN

El trabajo se compone de dos partes. En la primera se repasan dos escenarios de la responsabilidad en la hora presente: el de la responsabilidad para con la naturaleza y el de la responsabilidad para con el otro pasado y muerto, presente y sometido a las cadenas migratorias y futuro, las generaciones venideras. En la segunda se contextualiza la responsabilidad en la teoría ética y se propone un cambio de perspectiva: de la antropología metafísica y el espacio «interior» de la conciencia moral a la antropología semiótica y el espacio «exterior» de la comunicación con el otro. Finalmente, ésta se revisa a través del «giro pragmático» de la teoría ética contemporánea, donde la responsabilidad se revela como «responsabilidad por el otro»: por el otro atrapado en las cadenas de la emigración y la semiesclavitud.

ABSTRACT

This essay has two parts. The first reviews two settings of responsibility in this time: the one of the responsibility for nature and the one of responsibility for *the other*; the other past and death, the other present and suffering, and the other future: the future generations. The second sets the responsibility on the ethical theory and puts forward a change in the point of view: from the metaphysical anthropology and its inner space of the consciousness, to the semiotic anthropology and its external space of communication. This space, finally, is viewed through the «pragmatic turn» of the contemporary ethical theory, where the responsibility becomes «for the other»: the other caught in the darkness of illegal work.

La responsabilidad constituye el núcleo de la moral vivida y de su elaboración conceptual como teoría ética. Y la teoría ética constituye el núcleo de la teoría jurídica y de la teoría política: el sujeto moralmente responsable es un sujeto de derechos y de deberes y un sujeto políticamente activo o ciudadano. La responsabilidad ética, por la que pedimos y damos cuenta los unos a los otros de nuestra conducta y nuestras vidas, es la entraña de la responsabilidad jurídica, de la que se pide y da

* El autor G.B.R. entiende por «Trabajo Negro», título de su estudio, el 'trabajo ilegal', nueva forma de esclavitud, de los emigrantes, de sus países pobres, de origen, a países ricos como Europa y Estados Unidos. Se trata de seres humanos, que invaden, por millones, a los países ricos, para desempeñar trabajos humillantes y mal remunerados, mientras ellos son declarados 'ilegales', lo mismo que sus trabajos. Esta situación es la que configura la nueva forma de esclavitud.

Como todo ensayo serio, se trata de un estudio bien fundado, complejo y con terminología propia, no fácil de entender. Si usted cuenta con la paciencia para leer este estudio, no dudo que sacará un fruto valioso.

Como buen bioeticista, Bello Reguera abre los ojos del lector para que asuma su 'responsabilidad por' o frente a estos millones de seres humanos, atrapados en las cadenas de la emigración. A.L.L.E.

1 Tomado de revista *Isegoría* Nº 29, 2003, pp. 107-123.

2 Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación SEC2002-02906 del MCYT.

cuenta en los tribunales, y de la responsabilidad política, de la que se pide y da cuenta en las elecciones.

Dada esta posición nuclear, no es extraño que la responsabilidad y su significación esté, de forma abierta o encubierta, en el trasfondo de debates filosóficos y de los problemas éticos y políticos recientes. Unos y otros integran el contenido de lo que voy a denominar aquí los contextos de la responsabilidad. Dedicaré la primera parte, más corta, a los contextos prácticos, y la segunda, un poco más extensa, a los teóricos.

Contextos prácticos

Hubo un tiempo no muy lejano en el que el horizonte más visible de la responsabilidad era el ecológico, en el que se inscribían libros como el de J. Passmore, *La responsabilidad del hombre ante la naturaleza*, o el de H. Jonas, *El principio de responsabilidad. En busca de una ética para la era de la técnica*³. Por entonces, aún no se había producido la eclosión del *otro*, el emigrante en el discurso político y en consecuencia en el periodístico, ni había aparecido la publicidad creciente de los casos de violencia manifestados en el maltrato y asesinato de mujeres por sus parejas de derecho o de hecho. El único que ya estaba presente en el escenario era el «otro» del nacionalismo, fuera nacionalista o no nacionalista. En este contexto se produce de forma imperceptible pero eficaz, el desplazamiento del discurso de la responsabilidad para con la naturaleza del lugar más visible del espacio

público, por el discurso de la responsabilidad para con el *otro*. Más aún, si miramos la responsabilidad para con la naturaleza como responsabilidad para con las generaciones futuras, puede ser vista ella misma como uno de los aspectos de la responsabilidad para con el *otro*.

Cabe distinguir diversas variantes de responsabilidad para con el otro empezando por las dos acaso más visibles: la multiculturalista y la humanitaria, entremezcladas en los flujos migratorios. La primera, se deriva de la interpenetración de culturas diversas en las sociedades postmodernas, como la norteamericana y la canadiense constituidas por emigrantes y en menor medida y más recientemente las europeas en las que el multiculturalismo se solapa a veces con el nacionalismo, definidos ambos por el tipo de respuesta que dan al «otro». La segunda, por su parte, tiene que ver con diversos tipos de catástrofe, que van desde las causadas por la naturaleza (no tan pura y benévola como la pretenden algunos ecologistas) en forma de huracanes y terremotos, cambios climáticos y sus consecuencias, pasando por las originadas en conflictos bélicos y situaciones políticas y económicas adversas con sus secuelas de hambre y exilio masivo, uno de los nutrientes de los flujos migratorios. Unas y otras han hecho surgir diversos tipos de Organizaciones No Gubernamentales que se hacen responsables de los afectados, sin esperar reciprocidad.

Ahora bien, la responsabilidad para con el otro es tan compleja como el otro ante el que se responde o trata de responder. Además del otro presente y afectado por situaciones catastróficas de violencia, miseria y exilio, está el otro pasado y muer-

3 El primero publicado en Madrid, Alianza, 1978, y el segundo en Barcelona, Herder, 1994 (orig. al. 1979).



to en circunstancias similares de miseria y violencia, muertos por injusticia o por justicia, destinatarios simbólicos de la responsabilidad nutrida por la memoria emocional que Walter Benjamin elevó a categoría ética⁴ que hoy se aviva en diversos contextos. Venimos asistiendo a diversas demandas de responsabilidad como las planteadas por los indios de Chiapas al gobierno federal mexicano, en nombre propio y de sus antepasados, víctimas de una colonización aún abierta. Lo hemos leído en la prensa y hemos oído a quienes han estado allí. Leemos que la minoría negra de Estados Unidos –unos 35 millones en un país de 285– han comenzando a movilizarse para exigir indemnizaciones debido a la esclavitud sufrida durante dos siglos y medio por sus ancestros⁵. Leemos noticias sobre causas abiertas para exigir responsabilidades por heridas éticas de un pasado más o menos lejano pero aún sin cicatrizar, como las de más de 200 españoles que han solicitado indemnizaciones por haber sido sometidos a trabajos forzados en la Alemania de Hitler⁶. En este contexto, los flujos migratorios pueden ser leídos como un viaje de búsqueda de una pequeña parte de la rapiña que los colonizadores del Norte practicaron en sus países de procedencia. No, como devolución de una deuda histórica, sino a cambio de un trabajo despreciado por los autóctonos, trabajo sucio y a veces ilegal y trabajo ne-

gro. Seguramente también habría que situar en este frente al movimiento feminista en la medida en que reivindica las políticas de discriminación positiva en compensación por la discriminación negativa secular de que han sido objeto.

Estos escenarios se completan con el de la corresponsabilidad con quienes causaron todos estos males. La de los alemanes de hoy con los alemanes que perpetraron el Holocausto judío y pagan indemnizaciones en su nombre, al gobierno israelí y a los sobrevivientes de los trabajadores esclavizados en los campos, o la de los españoles de hoy con los españoles que realizaron la Conquista de América. Al menos es lo que dejan entrever algunos escritores colombianos que, a propósito de la rigidez y dureza del control de sus compatriotas emigrantes a España recordaban al gobierno español: «somos los hijos y los nietos de los esclavos y los siervos injustamente sometidos por España. Explíquenles a sus socios europeos que ustedes tienen con nosotros una obligación y un compromiso históricos a los que no pueden dar la espalda»⁷. O la de los europeos de hoy con los europeos anteriores a la descolonización, que han de responder al desafío migratorio causado, en gran medida, por el empobrecimiento subsiguiente a la colonización. Finalmente, habría que incluir en este mismo frente a la Iglesia Católica de hoy cuando se hace corresponsable de la condena de Galileo después de quinientos años de su condena por la Iglesia de entonces, o a la Iglesia Argentina cuando se corresponsabiliza de los desaparecidos a manos de la dictadura de los años seten-

4 Discuto estos problemas en G. Bello Reguera, *La construcción ética del otro*, Oviedo, Nobel, 1997, caps. 7 y 8. Pero remito, sobre todo, a R. Kearney, «Narrative and the Ethics of Remembrance», y J. Barash, «The Politics of Memory. Reflections on Practical Wisdom and Political Identity», en R. Kearney y M. Dooley (eds.), *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy*, Londres, Rosalledge, 1999.

5 *El País*, 3 de marzo de 2001, p. 10.

6 *El País*, 21 de marzo de 2001.

7 «Señor Presidente», carta de intelectuales colombianos, aparecida en *El País*, 18 de marzo de 2001.

ta (no es el caso de la Iglesia española por los muertos de la Guerra Civil).

Queda aún una tercera figura del «otro» como destinatario de nuestra responsabilidad: las generaciones futuras. Responsabilidad ecológica, en primer lugar: la de dejar un medio ambiente limpio en el que sea posible la continuación de la vida humana sobre la tierra. Después la responsabilidad genética: el legado de un código genético al menos en las mismas condiciones que hemos heredado. Hoy, después de ser descifrado el genoma humano, nos dicen⁸ que se podrán erradicar unas 500 enfermedades genéticas, lo cual permitirá un legado más sano a las generaciones futuras. Pero también se pronostica el comienzo de una bifurcación del patrimonio genético humano entre los *genricos*, que son los nacidos a partir de un patrimonio genético enriquecido con un cromosoma o dos de genes sintéticos, y los *gen-pobres*, que nacerán a partir del patrimonio genético normal aportado por los progenitores⁹. En este sentido, ya hace años que un sociobiólogo¹⁰ propuso una ética cuyos principios son la perpetuación de un conjunto de genes que asegure la supervivencia de la especie, y el principio de diversidad genética y que garantice que el conjunto de genes humanos no proviene únicamente de un grupo o raza únicos. Por último –pero no menos importante–, la responsabilidad social y política: qué ecología socio-comunicacional, qué tejido político y democrático, qué matriz

educacional y, en fin de cuentas, qué condiciones de responsabilidad a dejar a las generaciones futuras en un mundo globalizado por la monocultura del consumo.

Ante tamaña responsabilidad para con el otro, surge una pregunta y una tentación. La pregunta, de hondas raíces filosóficas, es si la humanidad como sujeto *agente* es enteramente responsable del mal que sufre como sujeto *paciente*. Se trata de una pregunta eminentemente práctica y existencial, sobre la que volveré más adelante, y cuyas claves son, sin embargo, eminentemente teóricas y antropológicas –¿qué es o debe ser y cómo actúa o debe actuar el hombre?–. Precisamente para resolver por la vía rápida esta espinosa pregunta aparece la tentación de la inocencia. El término «inocencia» parece significar la otra cara de la culpa pero en realidad lo que significa es la otra cara de la responsabilidad: la ausencia de responsabilidad. Sin responsabilidad no hay culpa pero tampoco mérito moral: ése el precio de la inocencia. Por lo tanto, si logramos huir de la responsabilidad –del peso enorme de las tareas y problemas a que me acabo de referir– estaremos asegurados contra los sentimientos de fracaso y culpa. De ahí la persistente tentación que suponen la vuelta a la infancia y al infantilismo, una de cuyas imágenes más duraderas es el mito de una naturaleza pura, incluida la animal. Películas como *El Oso* y diversos documentales televisivos muestran imágenes de la agresividad depredadora animal como instintiva y buena, que en la imaginación del espectador contrasta agudamente con la agresividad gratuita, resultado de la cultura. Lo que suele pasar desapercibido es que la bondad natural no es bon-

8 Cfr. la entrevista con Beato, científico español que trabaja en Alemania, en el suplemento dominical de *El País* del 18 de marzo de 2001.

9 E. Silver, *Más allá del Edén*, Madrid, Taurus, 1999.

10 E. O. Wilson, *Sobre la naturaleza humana*, México, FCE, 1980.



dad moral porque es irresponsable, ya que la responsabilidad es un significado moral que únicamente surge y se desarrolla en un medio cultural.

Otros ejemplos de la inocencia como irresponsabilidad pueden rastrearse en los rincones más variados de nuestra cultura. Un lugar común es el mito de Narciso, quien al renunciar al amor renuncia a la responsabilidad (ante el otro), acaba reintegrado en la naturaleza en forma de la flor del mismo nombre; mito que ha utilizado G. Lipovestky para simbolizar el individualismo narcisista e irresponsable, contemporáneo¹¹. ¿Cómo no recordar una vez más el mito bíblico del Paraíso Terrenal, en cuyo espacio de inocencia viven Adán y Eva hasta que son sometidos al duro aprendizaje de la responsabilidad ante el Otro? En la literatura del siglo XX sobresale la figura de Mersault, el protagonista de la novela de A. Camus, *El extranjero*, que mata a un árabe sin remordimientos y, con la misma indiferencia, vive la muerte de su madre. Lo que ocurre en su interior, los movimientos emocionales, es igual que lo que ocurre en su exterior, los movimientos naturales del viento en la arena y de la luz proyectándose en los rayos del sol¹². Y la parálisis de dichos movimientos tan azarosa como la quietud del mar que sucede al vaivén de las olas. ¿Cómo no evocar aquí a Peter Pan, un niño que, sin dejar de ser un niño bueno, es más

eficaz que muchos adultos malos, curtidors en toda suerte de transgresiones?

Precisamente con el título de «El peligroso sueño de Peter Pan» publicaba un artículo el historiador J. Álvarez Junco, en el que después de referirse a episodios como la destrucción de los Budas por los talibanes (de quienes se sabe poco después de ser destruidos por los norteamericanos en la guerra de Afganistán) en nombre de la pureza de la religión islámica; a las declaraciones xenófobas de la mujer del Presidente de la Generalitat de Cataluña, Jordi Pujol, en nombre de la pureza de la identidad catalana; a las conocidas y repetidas proclamas nacionalistas de X. Arzallus (Presidente del PNV durante años), en nombre de la pureza de la identidad vasca; y a otras del filósofo italiano G. Sartori sobre el peligro de los emigrantes islámicos para la pureza de la identidad europea; después de todo eso escribe:

... identidad, preciado tesoro [...] podríamos también llamarlo el sueño de Peter Pan: no crecer, mantenerse indefinidamente en la infancia. Nacionalismos y fundamentalismos comparten el infantil deseo de perpetuar la situación que existió en el pasado —o que creen que existió; porque en estas cosas se inventa mucho—. Es siempre un imposible, pero mucho más en el cambiante mundo en que vivimos, donde no sólo crecen los niños, como siempre, sino que las casas donde transcurrió su infancia son rápidamente derribadas para dar paso a una autopista.¹³

11 Lipovestky G. *La era del vacío*. Ensayo sobre el narcisismo contemporáneo, barcelona, anagrama, 1986.

12 Ver la interpretación del personaje de Camus en R. Shatuk, *Conocimiento prohibido*, Madrid, Taurus, 1998, cap. V, donde se analiza la figura de Mersault al lado de la de Billy Bud, el personaje de la novela del mismo nombre de Herman Melville E. Silver, *Más allá del Edén*, Madrid, Taurus, 1999.

13 O. Wilson, *Sobre la naturaleza humana*, México, FCE, 1980. Este párrafo se inspira en J. Derrida, «La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989 (orig. fr., 1972). En su ensayo «La farmacia de Platón», que forma parte del volumen *La diseminación* (Madrid, Fundamentos, 1975), Derrida reconstruye la metaforología platónica en relación con la mitología egipcia. Este enfoque

¿No constituye la máxima responsabilidad que se pueda esperar, dar la vida (propia) y la muerte (a otros) por la causa, creencia o convicción con la que uno se ha comprometido hasta la identificación? ¿Qué es lo que hace a una causa, una creencia o una convicción mejor que otra y, por lo tanto, más digna de responsabilidad para el que la sustenta? ¿Es su coherencia lógica, su transparencia semántica, o su estructura pragmática: que se trate de la convicción de una mayoría democrática configurada por los medios de formación de opinión vigentes, o acaso que se trate de la creencia o convicción a la que alguien profesa especial cariño, simpatía o veneración por afinidad política, familiar o de amistad?

Dejo estos interrogantes, en el aire. Creo llegado el momento de intentar una exploración del concepto de responsabilidad en su contexto teórico.

El contexto teórico: de la antropología metafísica a la antropología lingüística

Con la palabra «responsabilidad» nos referimos a un predicado disposicional del agente moral y, por contigüidad, consideramos su conducta responsable o irresponsable. De que sea responsable depende de que el agente sea moral, y que sea responsable depende, por su parte, de que sea consciente y libre o autónomo, es decir, *autor* de sus actos internos y externos.

La responsabilidad es, además, la clave de la capacidad del juicio moral mediante el que evaluamos o criticamos las acciones de los otros, a esos mismos otros, y a nosotros mismos. A la vista de estas conexiones, la responsabilidad aparece como un elemento insustituible de una estructura o red de conceptos cuyo conjunto constituye la teoría ética, en la que se enmarca filosóficamente. Con toda esta coreografía conceptual, la responsabilidad nutre el significado de la dignidad, el valor específicamente humano (diferenciado de los valores naturales, mercantiles y tecnológicos) que constituye el núcleo ético del humanismo moderno.

La teoría ética es un legado de la tradición filosófica a lo largo de la cual se fue construyendo y reconstruyendo, y para disponer de una imagen completa y adecuada de ella y de los diversos elementos conceptuales que la integran, bastaría recurrir a los clásicos y a los respectivos lugares canónicos, ayudados por los intérpretes reconocidos. Las divergencias hermenéuticas (sobre la libertad y el determinismo, sobre la conciencia y el inconsciente, sobre los juicios morales, éticos y metaéticos, sobre el estatus teórico del sujeto, de su sensibilidad moral, su capacidad de argumentación, sobre el significado del lenguaje moral, etc.), se podrían resolver –así lo promete cierta tradición académica– recurriendo a las fuentes escritas, cuanto más originales mejor (más próximas a la mente del autor), en busca de su *pureza* filológica, mental o *ideal*. Ahora bien, una vez que entra en juego el ideal (o deseo) de *pureza* estamos ante otra versión de la tentación de la inocencia: la de las «ideas en sí», cuya visión y narración constituye el mito fundacional de la filosofía. Al

deconstructivo y poco respetuoso con la fe platónica, contrasta vivamente con la actitud de E. Lledó en *El surco del tiempo* (Barcelona, Crítica, 1992), que las reconstruye, eso sí, con su magistral erudición de siempre, como si fueran descripciones de la «cosa en sí» dotadas de validez universal.



fin y al cabo, el platonismo es el esfuerzo filosófico más vigoroso y bello, de *retorno* al espacio mítico, espacio de inocencia (como el paraíso o la naturaleza) del que el alma fue expulsada o exiliada para ser encerrada en un cuerpo material y empírico, encrucijada de toda transgresión e impureza. De ese espacio depende el alma que se hace responsable de su salvación, así como el filósofo rey que se responsabiliza de la organización de la república. Extraña dialéctica ésta, la de la responsabilidad y la inocencia (irresponsable) en la que la primera ha de responder de sí ante la segunda.

Ahora bien, si la pureza de las ideas es la clave de la responsabilidad ética y política, ¿cuál es la clave de la pureza de las ideas puras, a diferencia de las impuras y, sobre todo, de su poder sobre la responsabilidad ética y política? Según la tradición, revigorizada en la modernidad, esa clave no es otra que su claridad y distinción lógicas en la mente del sujeto agente, moral y político, que ante todo es un sujeto cognoscente. Lo paradójico del asunto es que la tradición haya resuelto cuestión tan seria en un lenguaje que ella misma considera no serio, el lenguaje *metafórico*, al construir el significado del universo de las ideas (metafísico), mediante una constelación de metáforas ópticas, elaboradas a partir de significados físicos. De acuerdo con ese conjunto de metáforas, la claridad, la luminosidad o la transparencia se sitúan en el punto jerárquicamente superior de los valores cognitivos, ya que de ellas depende la visibilidad mental o intuición, que es la que permite apreciar la forma de los objetos mentales y su posición relativa en el espacio metafísico (metafórico) donde tiene lugar la

construcción o elaboración de su estructura abstracta (lógica). Pero la claridad es, en su origen, un estado físico, no mental, que depende de la relación luz/oscuridad según el ritmo día/noche, y de la posición de los objetos físicos en relación con los rayos de luz y su fuente, que los hace visibles o invisibles. La reelaboración metafórica, lingüística, de esta red de significación física es el origen del universo metafísico¹⁴, en el que el vocabulario de la luz, la claridad y la visibilidad físicas se desplaza de su contexto de significación habitual, para construir el significado de la actividad mental originaria, la visión mental o *intuición* como análogo o semejante a la visión física.

Dejando al margen las deficiencias de la intuición «metafísica» como método de conocimiento, la moraleja del caso está en que también aquí, el deseo/ideal filosófico de pureza, garantizada por el mito de las ideas puras, claras, etc., es otra versión, acaso una de las de mayor ética cultural, de la tentación de la inocencia. La máxima irresponsabilidad confundida o confundiéndose con la máxima exigencia de responsabilidad, cuya imagen paradigmática es Moby Dick, la ballena que había obsesionado

14 Este párrafo se inspira en J. Derrida «La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989 (org. fr., 1972). En su ensayo «La farmacia de Platón», que forma parte del volumen *La diseminación* (Madrid, Fundamentos, 1975), Derrida reconstruye la metaforología platónica en relación con la mitología egipcia. Este enfoque deconstructivo y poco respetuoso con la fe platónica, contrasta vivamente con la actitud de E. Lledó en *El surco del tiempo* (Barcelona, Crítica, 1992), que las reconstruye, eso sí, con su magistral erudición de siempre, como si fueran descripciones de la «cosa en sí» dotadas de validez universal.

al Capitán Ahab, cuya blancura era tan blanca, luminosa, clara y mortífera.

La hipótesis que propongo es que la red o estructura de conceptos en que consiste la teoría ética, a la que pertenece el de responsabilidad, no está cerrada ni en la escritura de los clásicos, ni lo estaba en la mente de donde supuestamente salió aquélla, sino que se trata de una estructura o sistema abiertos. Que la teoría ética ni los conceptos que la integran, entre ellos el de responsabilidad, no es una teoría pura ni clara en sí misma, sino que, al ser o estar abierta, es permeable a elementos quizá en principio extraños, pero que acaban dotándola de complejidad y enriqueciéndola. De hecho así ha ocurrido, si tenemos una perspectiva histórica de Aristóteles a Levinas, pasando por Spinoza, Kant, Moore o Habermas por nombrar únicamente algunas de las versiones más relevantes.

¿De qué apertura se trata? La que resulta de la tensión entre la *antropología metafísica*, que subyace a la teoría ética clásica, y la *antropología semiótica* o lingüística que viene sustituyendo a aquélla desde que el giro lingüístico comenzó a producir sus efectos en la trama de las categorías metafísicas más venerables. Esta tensión, objetivada en diversos focos de debate y en una masa bibliográfica ingente, afecta de lleno a la red o estructura de conceptos en que consiste la teoría ética, comenzando por el de sujeto agente, cuya descen-tración y muerte, así como el subsiguiente duelo, han ocupado muchas páginas filosóficas, siguiendo por el de acción, que pasa de mental o interior a comunicativa o exterior y, como no podía ser menos, el de responsabilidad y

sus condicionantes clásicos: la conciencia y la libertad.

Tomaré como punto de partida la distinción entre el acto *interno* o intencional de querer decir algo, y el acto *externo* de pronunciar ciertas palabras, que reconstruye Austin en 1962 en su desde entonces famosa teoría de los actos de habla¹⁵. Es la distinción entre actividad mental o ideal y la actividad lingüístico-semiótica, entre *diálogo interior* y *diálogo exterior*, que voy a tomar como hilo conductor de lo que sigue a través de tres enfoques éticos distintos: la ética implícita en la deconstrucción, la ética del diálogo y del discurso y la ética de la alteridad.

Responsabilidad y deconstrucción

La responsabilidad se ve afectada por la deconstrucción de dos formas: en el acto mismo de asumir la responsabilidad y en la estructura antropológica que se pone en juego en ese acto. Pero ¿qué tiene que ver la responsabilidad con el par binario interno/externo? Según la crítica de Derrida¹⁶, Austin se habría hecho un lío bastante gordo con esa distinción, en su

15 J. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1971, pp. 50-51.

16 J. Derrida, «Signo, acontecimiento y contexto», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989 (orig., fr., 1972), pp. 363-364. Este texto, que habría de provocar una agria polémica con el austiniano J. Searle, es objeto de una exposición clarificadora por parte de J. Culler, en su *On Deconstruction* (Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1986) que sirvió de base a Habermas para su dura crítica a Derrida en *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid, Taurus, 1989, pp. 230 ss. y 397; orig., al., 1985). Esta crítica fue contestada por C. Norris en el capítulo 1 de *¿Qué ocurre a la postmodernidad? La teoría crítica y los límites de la filosofía*, Madrid, Tecnos, 1998 (orig., ingl., 1990).



teoría de los actos de habla, cosa que es relativamente fácil comprobar siguiendo la pista derridiana. Primero ironiza sobre el acto interno y su «profundidad» y «solemnidad», dando a entender que el acto de habla es, ante todo, el acto externo de decir ciertas palabras en presencia de un interlocutor y, en menor medida, el acto interno, la intención o querer decirlo; por ejemplo, en la acción de prometer algo, lo que cuenta es el acto externo, el proferir ciertas palabras dirigidas a alguien, y menos la intención con que se hace (el que promete puede estar mintiendo y la promesa no deja de serlo). Sin embargo, más adelante Austin se desdice y hace del acto interno o intencional la clave del acto externo en que, según la teoría, consiste un acto de habla serio.

A juicio de Derrida, la clave del fracaso austiniano está en que, al explicar el significado de un acto de habla serio y afortunado en términos intencionalistas (de intencionalidad consciente o de conciencia intencional) marginó el momento locutivo: su materialidad fónica o, como él propone, *grafemática*, abriendo el acto de habla al acto de escritura. Si, por el contrario, se introduce la materialidad lingüística, fónica o gráfica, el acto de habla no es uno del que se pueda separar su núcleo interno, la intención de su periferia externa, su proferencia fónica o gráfica. En lugar de ello, se produce un efecto deconstructivo sistemático sobre las elaboraciones de la significación que hayan eliminado la materia semiótica: las metafísicas. Porque la materialidad lingüística no es un accidente del acto de habla, siendo su intención la esencia, sino que esta distinción misma se ve afectada por la deconstrucción. La esencia constituye un espacio de interioridad respecto al cual

el accidente es exterior, pero si se deconstruye la distinción interior/exterior como descripción de la realidad en sí, las nociones de esencia y accidente se desvanecen en el aire.

Ahora bien, ¿cómo se lleva a cabo la deconstrucción del par binario interior/exterior en el caso de los actos de habla? Comenzando por identificar su geometría semiótica, a saber, el contexto de significación abierto por un acto de habla y cerrado en torno a su propio centro: la intención que lo anima, le da significado, y lo diseña desde su interior. La materialidad signica, fónica o gráfica, en la que se profiere o performa esa intención es exterior a ella y al contexto que construye; por lo que la comprensión del acto de habla por parte de un interlocutor, desde más afuera aún, consiste en la captación de la intención del locutor en la materia signica que lo exteriorizó. Se habrá advertido ya que la clave de la teoría está en el par binario interno/externo, que es el que garantiza distinciones posteriores entre el acto de habla serio y el no serio, así como entre el afortunado, el que sale bien, y el desafortunado, el que sale mal, de las que depende no sólo la consistencia interna, sino la funcionalidad de la teoría.

La estrategia deconstructiva, sin embargo, desmonta la clave de la teoría, la distinción del par binario interno/externo cuestionando sus bases: la noción de una intención como si fuera el centro creador y emisor de un acto de habla, que deja de estar presente a sí misma en toda su pureza metafísica, y la de su contexto significativo totalmente determinado y cerrado sobre sí mismo. ¿Cómo? Haciendo que la materia signica esté presente y

actuante en la entraña misma de la intención significativa y su contexto, y no en la exterioridad de ambos ni, por tanto, de la significación. Entre otros, está el argumento de la escritura: un texto, efecto de un acto de escritura, sigue siendo objeto de lectura y produciendo efectos de significación mucho después de la muerte de su autor, cuando la intención de éste ya no está presente, sino ausente. De este hecho trivial se pueden extraer al menos algunas conclusiones deconstructivas: que la intención no es la esencia de la significación y que la materia signica no es su suplemento accidental; y que el contexto significativo inmediato de un acto de habla no está cerrado desde el principio por nacer ya completamente determinado y autosuficiente. Al contrario, es un contexto abierto a reactualizaciones ulteriores: al movimiento de la *diferencia*. Si esto es así, se sigue que la materia signica ya estaba presente en el originarse mismo de la significación en lugar de esperar, en su exterior, a subordinarse a ella como su medio de transporte. En consecuencia, la intención de un acto de habla o escritura no es separable de la trama semiótica, sino está interpenetrada por ella como una «estructura grafemática general», un «inconsciente estructural» que modifica definitivamente su estatus categoría. Esta modificación no significa su abolición, ni la de la conciencia, sino sólo el desplazamiento de su lugar y su función en la economía de la significación: de centro de la actividad significativa de un sujeto metafísico, monarca del habla y del texto, a actividad paralela de un sujeto semiótico o lingüístico que significa mediante un sistema de signos que no sólo estaba allí antes que él, sino que le constituye a él

mismo en gran medida en el movimiento de la diferencia¹⁷.

Estas conclusiones son devastadoras no sólo para la teoría de Austin, sino para la arquitectura metafísica de la economía de la significación que Austin trata de poner al día. Lo primero que salta por los aires es el par binario interno/externo y las distinciones que promueve: entre actos de lenguaje serios y no serios, y entre actos afortunados y actos desafortunados, pues unos deberían ser exteriores respecto a otros. Con la distinción interno/externo cae todo el sistema de oposiciones binarias o binarismo axiológico¹⁸, que constituye la matriz racional del discurso filosófico, puesto que cada miembro de cada par binario (ser/no ser, realidad/irrealidad, identidad/diferencia, verdad/falsedad, positivo/negativo, racional/irracional, etc.) también debe ser exterior a su par. En tercer lugar, también se ve afectada la antropología metafísica (alma/cuerpo, espíritu/materia, razón/pasión, conciencia/sensibilidad, etc.), pues cada miembro de la dualidad debe ser exterior respecto a su opuesto binario. Por último, la apertura estructural de todo contexto de significación que resulta de la deconstrucción en cascada, produce como efecto final, su *indecidibilidad radical*: la imposibilidad de decidir o determinar su significado de una vez por todas y para siempre. Adiós a la transparencia y luminosidad, uno de los más viejos principios de la filosofía. Adiós a la lógica clara y distinta, cons-

17 J. Derrida, *op. cit.*, p. 369.

18 Sobre este punto puede verse R. Bernstein, *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity-Postmodernity*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1992, p. 176.



truida en torno a la categoría de identidad, cuyo espacio vacío viene a ocupar una *lógica borrosa* o *vaga*¹⁹ que difumina el perfil de todas las identidades conceptuales.

Entre ellas la identidad del sujeto agente de la teoría ética clásica, con toda la constelación conceptual que la integra, entre la que sobresale el concepto de responsabilidad. ¿En qué sentido, entonces, se ve esta afectada por el movimiento deconstructivo? En los dos mencionados al comienzo de este epígrafe: el estructural o antropológico y el práctico.

La deconstrucción, en efecto, provoca la sustitución de una antropología metafísica por otra semiótico-lingüística. La responsabilidad ya no corre a cargo de un sujeto metafísico, sin restricciones ni en su conciencia, ni en su libertad, cuyo potencial de incoativa y acción libres está, como si dijéramos, a la máxima potencia; sino de un sujeto cuya conciencia y libertad han sido interferidas por la trama de los signos hasta el punto de que, en lugar de consciente es semiconsciente y en autónomo, como prescribe la antropología metafísica que hizo suya la teoría ética clásica, únicamente es *semi-autónomo*²⁰. En esta nueva situación, el yo de ese sujeto deja de ser, en su intención, el centro del habla y de la significación y el monarca del discurso, para reaparecer *descentrado* de su propio centro (su *sí mismo*) como un conjunto de

hábitos lingüísticos o como un «léxico encarnado»²¹. Suficiente, con todo, para garantizar, mal que bien, un mínimo de participación activa en el vasto dominio de la causalidad semiótica, pero también para introducir el virus de la inseguridad sobre los fundamentos filosóficos del humanismo clásico.

Por si esto fuera poco, la responsabilidad queda asociada estructuralmente a la *indecidibilidad* del significado que, así de pronto, suele suscitar la imagen de la parálisis ética y política, lo cual constituiría otro atentado a la responsabilidad. Sin embargo, Derrida sostiene con energía que sin la experiencia de la indecidibilidad no hay decisión ética o política posibles: no hay, por tanto, responsabilidad. Si la decisión saliera de algo ya decidido previamente (un significado, un conocimiento, una regla, etc.) no sería más que la aplicación de un programa, la consecuencia de una premisa o una matriz. Y matiza: «una decisión genuina debe pasar por la experiencia de una cierta imposibilidad»²².

Conservadores, a su modo, de cierta ortodoxia filosófica como Habermas, Taylor y Putnam han visto en el trabajo de Derrida un ataque en regla a la racionalidad constitutiva del discurso filosófico como tal, un caso de irracionalidad; perversión e irresponsabilidad, que puede ser asociado a las herejías de otra época contra la ortodoxia teológica y su

19 Sobre la lógica borrosa o vaga cfr. Ch. Chauvire, *Peirce et la signification. Introduction a une logique du vague*, París, PUF, 1995, pp. 65 y 91.

20 J. McGowan, *Postmodernism and its Critics*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1991, pp. 223-224 y 212.

21 R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 98.

22 «Hospitality, justice and responsibility. A dialogue with Jaques Derrida», en R. Kearey y M. Dooley (eds.), *op. cit.*, p. 66. Sobre lo mismo, *Fuerza de Ley*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 38-39 y 54 ss.

poder instituido²³. Es cierto que el trabajo derridiano afecta de lleno a la red o estructura de conceptos en que consiste la teoría ética, núcleo del humanismo, del que la filosofía hoy predominante se presenta como heredera. Y el núcleo del núcleo es la imagen del agente moral responsable que, además, en su singularidad e individualidad intransferibles, constituye la piedra angular del sistema jurídico: el que sanciona la distribución, posesión y no posesión de méritos, valores y propiedades, económicas o simbólicas, así como el placer y el dolor subsiguientes a esa distribución. Parece, pues, que la descalificación no sólo filosófica, sino moral de Derrida y su entorno filosófico, se hacía en nombre de una buena causa: la del humanismo.

Al mismo tiempo que la crítica anterior se produce, dentro de la tradición liberal, un movimiento de recuperación de los conceptos claves que integran el núcleo teórico de su propio legado humanista: el individualismo ético como substrato conceptual del sujeto agente en tanto que autor de sus pensamientos y de sus acciones de forma consciente, libre y responsable²⁴. Esta relación genética y «causal», de agencia o autoría, es el título

lo que constituye al sujeto individual en propietario único de sus pensamientos, de sus acciones y del significado de ambas, y, por eso mismo, ser el único que puede «dar cuenta» o ser responsable de ellos. Y esta versión de la responsabilidad como *propiedad* individual e intransferible es lo que el pensamiento liberal ve peligrar ante la piqueta de la deconstrucción. Si hay un elemento que rebaja el nivel de agencia o autoría del sujeto sobre los propios pensamientos y acciones éstos serán menos «propios», el sujeto agente individual pierde títulos de propiedad sobre ellos (y sobre *su* sí mismo) y, en fin de cuentas, responsabilidad. Ésta es, entre otras, una motivación profunda que lleva a descalificar filosóficamente a la deconstrucción.

Pero como en todo juicio justo también aquí habría que oír a la defensa, que en este caso corre a cargo del propio encausado. Transcribiré el siguiente párrafo de Derrida:

... responsabilidad ante el concepto mismo de responsabilidad. Que regula la justicia... toda deconstrucción de esa red de conceptos podría aparecer como una irresponsabilización en el momento mismo en que, por el contrario, es un incremento de responsabilidad a lo que la deconstrucción apela... Pero en el momento en el que el crédito de un axioma es suspendido por la deconstrucción, en ese momento estructuralmente necesario, siempre se pue-

23 J. Habermas, *loco cit.*, Ch. Taylor, *Ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, I, 1994, p. 99, y H. Putnam, *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1995.

24 Esta tarea parece haber respondido a un empeño convergente de los coautores de dos volúmenes, a saber, R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (eds.), *El individuo en la historia*, Barcelona, Paidós, 1995, y M. Cruz (ed.), *El reparto de la acción*, Madrid, Trotta, 2000. Aunque seguramente el esfuerzo más sistemático y polémico parece haber sido el de A. Renaut, *L'ère de l'individu. Contribution à l'histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989 (vers. cast., Barcelona, Lumen) que termina con

una larga polémica con la oposición filosófica: la ética de la alteridad de E. Levinas, que cuestiona la autonomía del sujeto ético individual desde la heteronomía que supone la presencia inevitable del otro. El compromiso de Renaut con el problema de fondo le lleva a integrar elementos de las filosofías de la diferencia, sobre todo, en la versión de las diferencias culturales en el sentido de Ch. Taylor, S. Messure y A. Renaut, *Alter ego. Lex paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999.



de creer que no hay lugar para la justicia; ni para la justicia misma ni para el interés teórico en los problemas de la justicia... ese momento se desborda a sí mismo. Y se hace todavía más angustiante. Pero ¿quién pretende ser justo ahorrándose la angustia?²⁵

Lo que Derrida parece estar asociando a la deconstrucción no es, pues, la abolición pura y simple del núcleo ético del humanismo y con él el concepto mismo de responsabilidad, sino su redefinición o renovación teóricas, mediante la sustitución del viejo sistema de categorías metafísicas, por el emergente marco de categorías lingüísticas o semióticas. Lo que sí hace, como un efecto de lo anterior, es rebajar considerablemente la «pureza metafísica», «idealista» o «espiritualista» del núcleo teórico de la tradición humanista. En el párrafo anterior Derrida también enfatiza la tensión que él, entre otros, ha contribuido a introducir, entre la vieja antropología metafísica y la nueva antropología lingüística. En cambio, el pensamiento liberal o (neo)liberal reduce esa tensión pero al precio de regresar a un estadio de la filosofía anterior a la aparición de la antropología semiótica, es decir, anterior al giro lingüístico y a la transformación semiótica de la filosofía. Me parece un precio demasiado elevado. Sobre todo en la perspectiva presente-futuro, aunque pueda ganar la partida en el horizonte presente-pasado.

Por otro lado, el punto de vista derridiano es asumido como un discurso transformador de viejas categorías filosóficas por ciertos sectores del movimiento feminista, así como por incipiente movimiento de crítica postcolonialista. S.

Hekman, por poner un ejemplo más bien moderado, afirma que los filósofos postmodernos y sus seguidoras feministas lejos de querer abandonar la categoría de sujeto y su constelación conceptual, están tan comprometidos con ella como los filósofos modernos y sus herederas feministas²⁶. La diferencia entre unos/as y otros/as no está entre la adhesión y el abandono de la categoría de sujeto, sino en el tipo de categorías usadas para dar cuenta de ella, las metafísicas y las lingüístico-semióticas o postmetafísicas. La opción entre unas y otras no es inocente. Las categorías metafísicas son las que han sido empleadas en la articulación cultural del patriarcado griego, romano y cristiano, así como de su expansión colonialista a partir de la Europa moderna. Por eso la crítica postcolonialista, en la que también está presente la feminista, hace suya de buen grado la deconstrucción de las categorías metafísicas como categorías colonialistas²⁷.

Responsabilidad y ética dialógico-discursiva

El segundo enfoque sobre el problema de la interioridad/exterioridad, en relación con la responsabilidad, es la ética del diálogo y del discurso, que toma la

26 S. Hekman, *Moral Voices. Moral Selves*, Oxford, Polity Press, 1995, pp. 76 y 85 ss.

27 Sobre este punto, puede verse «Gayatri Spivak. The Deconstructivist Twist», en Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Londres, Verso, 1997. G. Spivak integra, con H. Bahba, el movimiento postcolonialista abierto por E. Said con su tan famoso como discutido *Orientalism* (1978), sobre cuyo contexto intelectual puede verse B. Aschroft y P. Ahluwalia, Edward Said, *La paradoja de la identidad*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2000.

25 J. Derrida, *Fuerza de ley*, op. cit., 1997, p. 47.

ruta de la actividad externa, semiótica, al convertir la teoría de los actos de habla de Austin en teoría de la *acción comunicativa*, cuya estructura pragmática se desarrolla enteramente en la exterioridad. Y en elaborar la identidad del sujeto individual, el yo, como formada o construida en la encrucijada dialógica. Ahí, en la exterioridad de la interlocución, de la intersubjetividad y de la interpersonalidad es donde ha de habérselas el agente moral, y no ya en la intrasubjetividad o intrapersonalidad encerradas en la interioridad de su conciencia. Ésta queda, a juicio de Apel, sustituida por la comunidad (de comunicación) como intérprete de los signos²⁸. En cuanto a la responsabilidad intransferible del sujeto individual se convierte en *corresponsabilidad* o responsabilidad compartida. El núcleo de la ética del discurso, tal como la formula Habermas, consiste en que todos los interlocutores se hacen responsables de los efectos queridos y no queridos de la aplicación de las normas consensuadas por todos en un proceso argumentativo sin restricciones pragmáticas, que sólo puede tener lugar en una situación ideal de habla. Por otro lado, a la hora de resolver los conflictos que surgen en el curso de la acción comunicativa, mediante el discurso argumentativo, esta corresponsabilidad se distribuye entre los individuos de forma igualitaria o equitativa. Se trata, pues, de una responsabilidad *simétrica*²⁹.

La simetría es la que define, con la reciprocidad, un nuevo paradigma en la conceptualización de la responsabilidad. Frente al tradicional o clásico, que la asocia a la libertad, en el interior de la conciencia, el giro lingüístico la saca al exterior de la relación con el otro o los otros interlocutores: relación comunicativa, dialógica o conversacional. Al fin y al cabo responsabilidad viene de responder o dar una respuesta, y ¿a quién se responde o se da una respuesta sino a un interlocutor que la demanda, y que por eso mismo sitúa a quien ha de responder, el responsable, en posición de demandado? Lo que ocurre es que este pedir y dar cuentas tiene lugar en las situaciones de comunicación real y no ideal, como las que constituyen el horizonte teórico de la simetría pragmática de Apel y Habermas.

En la perspectiva de la comunicación real se sitúan propuestas como las de McIntyre o Taylor. McIntyre caracteriza la responsabilidad como una capacidad de doble dirección, *dar* cuenta, a quien lo pide, de mi acción o de mi conducta, mediante un relato inteligible que encaje coherentemente en la historia más amplia de mi vida, que es la historia de mi identidad (autobiográfica); y *pedir* a alguien, a mi vez, que me dé cuenta de la suya o de un fragmento de ella mediante el mismo tipo de relato³⁰. Lo relevante aquí, me parece,

28 K. O. Apel, «De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la filosofía trascendental», en *La transformación de la filosofía*, vol. II, Madrid, Taurus, 1985, pp. 178 ss.

29 J. Habermas, «Ética del discurso. Notas para un programa de fundamentación», en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985 (1 ed. 1983), pp. 85-86. En las pp. 109-118 se encuentran

referencias explícitas a la simetría e implícitas a la corresponsabilidad en la noción de la interacción argumentativa. Sobre la simetría pragmática, lo mejor y más explícito está en «Teorías de la verdad», en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 153, donde se refiere a una «distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla».

30 A. McIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, pp. 268-269.



es la dialéctica o dialógica del pedir y el dar cuentas que sólo se pueden elaborar y ofrecer (o rechazar) en términos de coherencia narrativa. Esta dialógica es la que constituye la estructura recíproca o simétrica de la responsabilidad.

En un contexto similar opera la política del reconocimiento de Taylor cuando propone que todas las culturas son, al menos en principio de igual valor y dignas de igual respeto. Esta cualificación convierte a sus miembros en interlocutores de igual derecho al menos mientras están empeñados en la misma tarea: moverse juntos en vista a una hipotética fusión de horizontes. Aquí, la simetría y la reciprocidad están representadas por el adjetivo *igual* como calificativo de la posibilidad y la oportunidad de tomar parte en la investigación y el diálogo interculturales³¹. La posición de Taylor es tanto más significativa, cuanto que antes había escrito un grueso volumen, hoy un clásico contemporáneo, sobre las fuentes del yo, con una larga segunda parte dedicada a la *interioridad*, que hace arrancar, precisamente, de lo que él denomina «el antónimo dentro-fuera», cuyo papel es el de señalar el límite o frontera entre el espacio de nuestros pensamientos y sentimientos y el de los objetos del mundo exterior. Para Taylor el yo es el que constituye su interioridad como espacio de su identidad propia e intransferible³². Ahora bien, no tardará demasiado en ser consecuente con una cierta inspiración pragmática de su filo-

sofía del lenguaje, y considere que la identidad auténtica del yo se construye en diálogo con los otros³³. Los otros, en primer lugar, de la comunidad de pertenencia y, en segundo lugar, con los otros de otras comunidades culturales distintas de la propia: ese es el momento del diálogo intercultural, y de la responsabilidad igualmente intercultural en la construcción de una imagen de la humanidad que trasciende todos los límites etnocéntricos.

Responsabilidad y alteridad

Los tres enfoques mencionados en el epígrafe anterior –la ética del discurso, la ética narrativa y el multiculturalismo– tienen en común que comparten una visión simétrica del diálogo y la comunicación. En cambio, la ética de la alteridad de E. Levinas, compartiendo con los anteriores el énfasis en la exterioridad de la comunicación con el otro, construye esta relación no como *asimétrica*. No es ocioso recordar que uno de sus dos libros más representativos se subtitula, precisamente, «Ensayo sobre la exterioridad», tomando un compromiso claro y contundente frente a la filosofía de la interioridad del yo al viejo estilo, sin que haya una definición de esa exterioridad en términos explícitamente asimétricos³⁴. Como, por otro lado, el contenido ético originario de la relación con el otro es la responsabilidad, lo que procede es unir las dos nociones, la responsabilidad y la simetría, pudiendo ayudar el siguiente texto:

31 Ch. Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 66-67.

32 Ch. Taylor, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 127.

33 Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 81-84.

34 E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 228 ss.

La función original de la palabra no consiste en designar un objeto para entrar en comunicación con otro... sino en asumir respecto de alguien una responsabilidad ante alguien. Hablar es empeñar intereses humanos. La responsabilidad sería la esencia del lenguaje³⁵.

Hay aquí, implícitas, tres versiones de la asimetría que prestan una especial densidad a la responsabilidad que se propone explícitamente: una asimetría semiótica, una asimetría ética y una asimetría que, a falta de un nombre más adecuado, denominaré antropológica. La primera está ligada a la teoría moral del lenguaje propuesta por el texto que, vista desde el otro lado, aparece como una teoría lingüística de la ética, articuladas ambas en torno a la responsabilidad. El núcleo de esta doble teoría es la responsabilidad que se presenta como una relación compleja entre al menos *tres personas*: una primera que se hace responsable de otra, la segunda, ante una tercera³⁶. La estructura de la responsabilidad no es, pues, intrapersonal, sino interpersonal. No es diádica, entre dos (yo-tu, como en las filosofías dialógicas al uso: las de McIntyre o Taylor), ni monádica (entre un yo y su sí mismo, como en la subjetividad mo-

derna), sino *triádica*. Esta estructura es asimétrica porque las posiciones de esas tres personas no son ni intercambiables ni reducibles unas a otras, aunque sí lo sean los individuos que las intercambian en el curso de la conversación. Éste es el primer sentido de la asimetría ética, cuya inspiración habría que ir a buscar, a la estructura del signo, propuesta por Charles Sanders Peirce que guarda una relación muy estrecha –simétrica en este caso– con la estructura de las personas gramaticales y de los pronombres personales (yo, tu, él). Estas tres personas integran según el pragmatismo clásico la estructura mínima no sólo de la comunicación, sino de la significación y su soporte material: el signo³⁷.

A partir de esta imagen semiótica de la asimetría interpersonal, se puede acceder fácilmente a las otras dos. La ética –para seguir por ella– aparece si concentramos la atención en el hecho en que, de las tres personas implicadas en la triada interpersonal, hay una más vulnerable que las otras dos, aquella de la que alguien se ha de hacer responsable ante alguien. Las otras dos, la que da y la que pide las cuentas están en posición de (más) poder discursivo, al menos respecto a la vulnerabilidad del que ha de dar cuentas desde su vulnerabilidad y su impotencia no sólo discursivas. Esta asimetría entre la vulnerabilidad y el poder, entre el poder efectivo y la fuerza moral, la identifica Levinas

35 E. Levinas, *Cuatro lecturas talmúdicas*, Madrid, Riopiedras, 1996, p. 40.

36 Para la génesis pragmatista de la estructura triádica del signo y la comunicación N. Wiley, *The Semiotic Self*, Londres, Verso, 1994, caps. 1, 2 y 3. La reconstrucción de Wiley se limita a Peirce y a Mead dejando fuera a Royce. Este vacío lo salva, sin embargo, R. Gibbs, quien en su *Correlations Between Rosenzweig and Levinas*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1992, cap. 9, reconstruye la curiosa línea de continuidad entre Royce y Levinas. He tratado de aclarar este concepto de triadicidad, implícito en el texto levinasiano pero nunca explicitado por él, que yo sepa, en mi trabajo «*Universalismo y alteridad*», Laguna, núm. extraordinario, 1998.

37 E. Levinas, «The paradox of Morality», en R. Bernasconi y D. Wood, eds., *Rethinking the Other*, Londres, Routledge, 1988, p. 175. En un contexto más tradicional J. Mayerfeld dedica un capítulo entero, el sexto, a la «asimetría moral de la felicidad y el sufrimiento» en su *Suffering and Moral Responsibility*, Oxford, Oxford University Press, 1999.



con la paradoja de la moral³⁸, que conviene explorar un poco.

El vulnerable aparece en la posición discursiva *él, que*, a diferencia del yo y del tu, no interviene activamente en el movimiento del discurso. Pues bien, esta posición discursiva es la posición del otro que aparece o se presenta ante el yo. Por otro lado, en cambio –y aquí está parte de la paradoja–, el otro interpela al yo por la injusticia o en nombre de la justicia, para lo cual ha de desplazarse de la posición discursiva *él* (para un yo y un tu), a la posición discursiva *yo* (para un tu y un *él*). Este desplazamiento de la posición discursiva surge cuando el otro *interpela*³⁹ al yo exigiendo o demandando justicia; y eso con su sola presencia, al presentarse como rostro. Esta interpelación de alguien vulnerable a alguien (más poderoso) constituye el acto ético radical, pues coloca al yo en posición de dar una respuesta y éste es el significado originario de la responsabilidad. Esta responsabilidad es ineludible: no responder es una forma de responsabilidad y, además, nadie puede dar esa respuesta en mi mismo, lo cual singulariza o individualiza moralmente a quien ha de responder. La respuesta no está predeterminada, el yo puede replegarse en su muralla identita-

ria y devolver al otro a la condición de dependiente o de objeto de conocimiento, o bien dejarse invadir por el otro y, al acogerle, dismantelar los muros de su identidad. La responsabilidad para con el otro es, pues, la madre de la libertad del yo.

Probablemente el clímax ético de esta responsabilidad esté en la asimetría entre la vulnerabilidad del otro y el poder del yo, cuando Levinas la define como asimetría entre dos significados del *más* y el *menos* enfrentados. Ocurre cuando Levinas define la asimetría de la interpersonalidad diciendo que el otro es más y menos que el yo. Más porque se presenta como quien *demand*a justicia y eso le coloca en posición de altura moral respecto al yo, que *ha de* responder u obedecer a ese mandato de justicia. Y es menos porque, en cualquier caso, está en las manos del yo que puede destruirle sin contemplaciones⁴⁰. Esta asimetría entre más y menos fuerza moral y más y menos poder efectivo permite dar una última vuelta de tuerca a la asimetría de la responsabilidad: la responsabilidad para con el otro no es reversible o recíproca: el otro hace al yo responsable de él, pero eso no le convierte a él en responsable del yo.

La asimetría antropológica, finalmente, se diversifica en dos aspectos que se hacen explícitos mediante dos consideraciones. La primera apunta que la relación de responsabilidad como tal –al menos

38 Sobre la interpelación del otro, E. Levinas, *Totalidad...*, p. 96. E. Dussel ha interpretado esta interpelación del otro al yo como un acto de habla de los de Austin en un sugerente ensayo que inscribe a Levinas en la ruta de la pragmática: «La razón del otro. La «interpelación» como acto de habla», en *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, México, 1993. Pero esta interpretación pierde mordiente al meter el acto de interpelación levinasiano en el corsé de las «pretensiones de validez» de los actos de habla de Habermas.

39 E. Levinas, *Totalidad...*, p. 228.

40 E. Levinas, *Totalidad...*, pp. 66 ss. y 112 ss. Hay que tener en cuenta que Levinas sigue empleando el término «metafísica» para referirse a algunos rasgos de la alteridad como la trascendencia y la infinitud.

la que presenta el texto de partida— no es una relación epistémica, ni en el viejo sentido metafísico del término ni en el científico moderno, ni se deriva de esos dos tipos de episteme. Por el contrario, la relación que constituye la tríada interpersonal es una relación ética, no sólo autónoma o absuelta de cualquier relación cognitiva anterior, sino que ella es la anterior o primera. En eso consiste la doble tesis fuerte de Levinas en que la relación con el otro, y la consiguiente ética de la alteridad, es anterior a la ontología y la justicia a la verdad⁴¹. Se trata, entonces, de la asimetría entre la ética y la ontología, entre la ética y la epistemología. La segunda consideración, por su parte, pone el énfasis en que la relación de responsabilidad ni nace ni se resuelve en el espacio interior de la conciencia individual, ni se trata de la relación de la conciencia consigo misma, mediante el diálogo interior; sino que el lugar estructural de la responsabilidad es la tríada interpersonal y que la responsabilidad como tal consiste en esa relación a tres. Otra cosa es que esta relación pueda ser «interiorizada» mediante el desplazamiento metafórico de la interpersonalidad exterior al espacio ficcional interior, en el que el yo individual, supuestamente único y singular, se convierte por la ficción metafórico-alegórica en al menos dos: un hablante y un oyente. O tres, cuando el mismo y único yo presente se dirige al yo futuro acerca del yo pasado, cosa que suele tener lugar en el discurso autobiográfico formal o informal. Asimetría, entonces, entre la responsabilidad interpersonal y el individualismo, cuyas pretensiones monádicas, monadológicas o monológi-

cas son hasta imposibles de representar: es preciso recurrir a la diáda y a la tríada implícitas en la noción de diálogo interior.

La condición interpersonal y triádica de la responsabilidad contrasta agudamente con la más usual, que la localiza en la interioridad de una conciencia individual, guardiana del significado intencional de *sus* pensamientos y *sus* acciones propias: las *propiedades* de un individuo, sus valores morales o méritos y sus representaciones mentales, encerrado en el espacio de su posesividad y autoposesividad del que los otros están excluidos y esto vale tanto para individuos singulares como para grupos nacionales o culturales encerrados en su *propio* espacio identitario, del que los otros son excluidos hasta por la violencia. La aparición del otro viene a dislocar o descolocar al individuo del espacio de su autoposesividad o autonomía en la que el otro viene a introducir, con su sola presencia, una cuña de heteronomía. El escenario de la alteridad es cualquier cosa menos cómodo:

«en cierto sentido nada hay más molesto que el prójimo... El otro es lo que me impide ser... un yo hedonista que quiere vivir en medio de los goces, un yo burgués dedicado a sus intereses o un yo heroico que despliega su potencia»⁴².

Ello nos lleva a la asimetría filosófica radical: la que hay entre el principio de identidad, en torno al que se edifica la filosofía

41 A. Finkelkraut, *La sabiduría del amor*, Barcelona, Gedisa, 1986, pp. 104 y 106.

42 Cfr. los estudios sobre las condiciones del mercado de trabajo, incluido el mercado del sexo, de los y las emigrantes recogidos en J. de Lucas y F. Torres (eds.), *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*, Madrid, Talasa Ediciones, 2002.



clásica, y el *principio de alteridad* en torno al que se reorganiza la ética de la alteridad. El de identidad es un principio cognitivo o epistémico y el de alteridad ético, y éste es anterior a aquél como la ética lo es a la ontología y a la epistemología, como ya tuve ocasión de mencionar. ¿Cuál puede ser, entonces, la motivación profunda de la prioridad? Se puede apuntar a una respuesta a modo de hipótesis de trabajo; que la categoría de identidad es típica de la relación de conocimiento (epistemología) según la relación sujeto/objeto, y de la relación de dominio de unos seres humanos sobre otros (política) que, entre otras cosas, puede reducirlos a objetos (de conocimiento o no): reducir judíos a jabón o emigrantes a su propia fuerza muscular o energía orgánica contratada ilegalmente en el mercado negro del trabajo, incluido el trabajo sexual⁴³; mientras que la categoría de alteridad, en cambio, es la adecuada entre seres humanos que se afrontan como tales, sin intentar reducirse unos a otros a objetos de conocimiento y de manipulación instrumental o técnica: por ejemplo, los empresarios de El Ejido que se han hecho ricos con el trabajo ilegal, negro, de inmigrantes indocumentados⁴⁴.

El principio de alteridad es, hoy, asimétrico con el de identidad en un sentido muy concreto. La irrupción del otro en los espacios culturales y políticos de identidades más o menos puras produce, como efecto de largo alcance, la contaminación y mezcla de dichas identidades y la

transforación en mestizas. No hacia fuera, respecto de otras identidades inicialmente diferentes, sino hacia dentro o por dentro, en contra de las identidades homogeneizadoras y excluyentes: de «no A» del espacio ontológico, cultural y político, de «A». ¿Cómo ha podido ser posible que este principio de exclusión violenta del espacio de una identidad cerrada sobre sí mismo haya podido constituirse como ley de la realidad, de la racionalidad y de la positividad y estar filosóficamente vigente durante toda la historia de la filosofía? ¿No es la vigencia milenaria de este principio el responsable, al menos en gran parte, de la «guerra de las identidades»⁴⁵ o es, más bien, la guerra la que instituye a la identidad en principio supremo del discurso, en ley de la realidad frente a la irrealidad, de la racionalidad frente a la irracionalidad, y de la positividad frente a la negatividad?

Responsabilidad y hospitalidad

Si miramos en la dirección presente-pasado desde esta perspectiva, la de la guerra de las identidades y de la violencia contra el otro, se puede apreciar la inmensidad de la deuda ética inmemorial contraída en nombre de la identidad y sus diversas ejemplificaciones históricas y culturales (entre las que acaso cabría destacar una: la euro-norteamericana). La desmesura de esta deuda permite una aproximación a la insistencia de Levinas en que la responsabilidad para con el otro no sólo es ilimitada, sino anterior a la conciencia

43 En el volumen anterior puede verse el estudio de E. Martín, «El Ejido, dos años después. Realidad, silencios y enseñanzas».

44 E. Laclau, *La guerre des identités*, Paris, La Découverte, 2002.

45 E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 54.

y a la libertad⁴⁶ del yo. El yo moral y culturalmente autosatisfecho que creemos ejemplificar felizmente quienes se ven a sí mismos vencedores ilustrados de la violencia salvaje e ignorante de «los otros». Este yo auto satisfecho puede ser, a la vez, el yo más cargado de deuda ética.

En la perspectiva de esa deuda cabe otra actitud moral. El yo, tocado y dislocado moralmente por el otro que se presenta como *rostro*, también puede asumir la herida ética abierta por éste en la fortaleza de su identidad, y acomodar en su espacio una ética de la hospitalidad. Una ética próxima al humanitarismo que practican hoy hasta las Fuerzas de Seguridad del Estado con los emigrantes que detienen. Sólo que esta ética alcanza su propio límite en la estatalidad de esas fuerzas: inmediatamente han de proceder a la expulsión de los destinatarios de esa ética de extrema urgencia, puesto que son *ilegales*. En cualquier caso, el ejemplo de las Fuerzas Armadas muestra que la responsabilidad para con el otro no se agota en la hospitalidad,

puesto que ésta sólo es accesible a los «legales», mientras que los ilegales quedan excluidos. Exige mucho más como, por ejemplo, la transformación de África en un espacio hospitalario (al menos para los suyos) a cargo de las potencias antes colonialistas y neocolonialistas que la empobrecieron y la siguen empobreciendo convirtiéndola, eso sí, en el mayor Centro Emisor de Flujos Migratorios. En esta dirección, nos habríamos desplazado de la hospitalidad a la justicia y a una política no tan Nortecentrada en sus propias patologías morales (el delirio consumista, la comunicación-basura, el neorracismo rampante, etc.) y menos obsesionada en blindar sus fronteras y endurecer el control financiero-migratorio. Sería, además, una manera de hacer justicia a los otros del pasado, muertos por la esclavitud en «las Américas», y a los otros del futuro: a las jóvenes generaciones de africanos, condenados por su pasado colonizado y su presente globalizado a una emigración que perpetúa la esclavitud bajo la figura del trabajo ilegal. «Trabajo negro».

46 J. Derrida, «Hospitality, justice and responsibility», *op. cit.*, y *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de Acogida*, Madrid, Trotta, 1998, donde se hacen despuntar los gérmenes de la ética de la hospitalidad que hay en la obra de Levinas. A. L. Gotman, *Le sens de l'hospitalité. Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*, Paris, PUF, 2001.

«La relación con el otro, y la consiguiente ética de la alteridad, es anterior a la ontología y la justicia a la verdad. Se trata, entonces, de la asimetría entre la ética y la ontología, entre la ética y la epistemología». **GABRIEL BELLO REGUERA**



BIOMEDICINE AND INTERNATIONAL HUMAN RIGHTS LAW: IN SEARCH OF A GLOBAL CONSENSUS*

Roberto Andorno

RESUMEN

Los retos mundiales que plantean los progresos de la biomedicina exigen respuestas mundiales. Algunas organizaciones internacionales han hecho grandes esfuerzos durante los últimos años para establecer normas comunes que puedan constituir el embrión de una legislación internacional en materia de biomedicina. Una de las principales características de esta nueva disciplina jurídica es la integración de sus principios en un marco de derechos humanos. Esta estrategia parece la más adecuada, dado el papel de «ética universal» que los derechos humanos desempeñan en nuestro mundo de pluralismo filosófico. Además de las normas generales que se están estableciendo gradualmente, existe un amplio consenso respecto a la necesidad urgente de prevenir dos métodos concretos, a saber, las intervenciones en las células germinales humanas y la clonación reproductiva humana.

ABSTRACT

Global challenges raised by biomedical advances require global responses. Some international organizations have made significant efforts over the last few years to establish common standards that can be regarded as the beginning of an international biomedical law. One of the main features of this new legal discipline is the integration of its principles into a human rights framework. This strategy seems the most appropriate, given the role of «universal ethics» that human rights play in our world of philosophical pluralism. In addition to the general standards that are gradually being established, a widespread consensus exists on the urgency of preventing two specific procedures: human germ-line interventions and human reproductive cloning.

Introduction

«The struggle for human rights is like an overflowing river that floods down across the valley making the fields ever more fertile»(1). With this simile, an Italian academic illustrates the expanding force of the human rights movement, which

tends to cover all new areas in which the dignity and freedom of the human person is in need of protection. Probably the most recent field that needs to be «fertilized» by the principles of human rights is medicine, especially genetics. Rapid advances in this area present new and complex ethical and policy issues for individuals and society, and a legal response is needed to avoid misuse of the new technologies.

* Tomado del *Bulletin of the World Health Organization* 2002, 80 (12).

The new challenges are so formidable and far-reaching that individual countries alone cannot satisfactorily address them. As science becomes increasingly globalized, a coherent and effective response to the new challenges raised by science should also be global. In addition, domestic regulations in this area can be easily circumvented just by crossing state borders. This is why international cooperation is needed to harmonize legal standards and to establish appropriate mechanisms to ensure that such standards are effectively implemented.

Certainly, the search for common responses to the new bioethical dilemmas is an arduous task. One may even get the impression that it is impossible to reach substantive agreement on such sensitive issues between countries with different sociocultural and religious backgrounds. Fortunately, however, the situation is not as desperate as it might seem. The enterprise of setting common standards in the biomedical field, although difficult, is possible because international human rights law presupposes that some basic principles transcend cultural diversity. Of course, the major challenge is to identify those universal principles with regard to biomedical issues, but it is possible through promotion of an open and constructive dialogue between cultures. This would explain why international organizations, in which different cultural traditions and values are represented, seem to provide the ideal arena for the discovery of such common criteria.

This situation has been perceived by some international bodies –particularly the United Nations Education, Scientific and Cultural Organization (UNESCO)

and the Council of Europe– that have made significant efforts over the last few years to reach a consensus on some basic principles relating to biomedicine. The recent regulatory activity on human rights and biomedicine of both bodies was preceded and inspired by the initiative of various international organizations. The World Health Organization (WHO) (2), the World Medical Association (WMA which developed the famous Helsinki Declaration on biomedical research), and the Council for International Organizations of Medical Sciences (CIOMS) are perhaps the most important examples.

At present, two international legal instruments in the field of biomedicine are particularly noteworthy the UNESCO Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights (3) and, at the European level, the Convention on Human Rights and Biomedicine, both of which were adopted in 1997 (4). Yet these two instruments are just the first steps towards the elaboration of an international biomedical law: the UNESCO Declaration, which is not a legally binding instrument, focuses exclusively on genetics, while the European Convention, which deals with more general issues, is only applicable in the European countries that ratified it. This is why the current situation offers an appropriate opportunity to reflect on the possibility of a universal instrument on bioethics. Some recent initiatives are already moving in this direction*.

* On 30 March 2001, the President of France, Jacques Chirac, made a statement to the United Nations Commission on Human Rights suggesting that the time had come to consider the opportunity of a universal instrument on bioethics. In February 2002,



This paper argues for the human rights strategy that characterizes the emerging international biomedical law. It also describes the current consensus on the urgency of preventing two specific procedures: germ-line interventions and human reproductive cloning.

Human rights as a legal framework for international bioethics

Perhaps the two most distinctive features of international instruments relating to biomedicine are the very central role given to the notion of «human dignity» and the integration of the common standards that are adopted into a human rights framework. This is not surprising if we consider that human dignity is one of the few common values in our world of philosophical pluralism (5). Moreover, in our time, a wide spread assumption is that the «inherent dignity... of all members of the human family» is the ground of human rights and democracy (6). It is indeed difficult, if not impossible, to provide a justification of human rights without making some reference, at least implicitly, to the idea of human dignity. This notion is usually associated with supreme importance, fundamental value and inviolability of the human person. In the words of Kant, dignity means that people must always be treated as an end in themselves and never only as a means (7). Of course, attempts to explain and justify human dignity will encounter

enormous theoretical difficulties in our postmodern world. However, it seems that, at least for practical reasons, we desperately need this notion if we want to ensure a civilized social life (8). As Dworkin argues, anyone who professes to take rights seriously must accept «the vague but powerful idea of human dignity» (9).

The reference to human dignity in the two aforementioned international instruments is impressive enough that dignity is sometimes referred to in the literature as «the shaping principle» of international bioethics (8,10). Nevertheless, it should be recognized that dignity alone is unable to provide a concrete solution to most challenges raised by scientific advances. «Dignity» is not a magic word that can simply be invoked to solve bioethical dilemmas. We should explain the reasons for considering that a given practice is in accordance or not with the principle of human dignity. This can enable us to see more clearly why the idea of dignity normally operates through other more concrete notions, such as informed consent, bodily integrity, non-discrimination, privacy, confidentiality and equity, which are usually formulated in the terminology of rights.

Another motive for this strategy is the current worldwide political consensus on the importance of protecting human rights. Like the notion of dignity, but providing a more complete and articulated formulation, human rights can be viewed in our fragmented world as «the last expression of a universal ethics» (11, 12) or as a «lingua franca» of international relations (13).

the UNESCO International Bioethics Committee set up a working group to provide advice on the same issue.

The global success of the human rights movement in contemporary society is probably due to the fact that a practical agreement about the rights that should be respected is perfectly compatible with theoretical disagreement on their ultimate foundation (14). The Universal Declaration of Human Rights of 1948 is the best example of this phenomenon, because it was drafted by representatives of particularly diverse, even opposed, ideologies. Upon this strong legislative foundation has been built an extensive network of human rights mechanisms designed to develop international standards, monitor their implementation and investigate violations of human rights. Today, the Declaration of 1948 can be considered as «the single most important reference point for cross-national discussion of how to order our future together»(15).

It is true that global bodies often lack the ability to deal with the violations of human rights. In spite of all its weaknesses, however, the current human rights system is the only mechanism available to protect people. This is why the integration of some principles relating to biomedicine into a human rights framework seems fully justified. It should not be forgotten that what is at stake in some bioethical issues, such as human genetic engineering and reproductive cloning, is nothing less than the preservation of the identity of the human species. Thus, it is not an exaggeration to say that we are confronted here with «the most important decision we will ever make»(16). In other words, it seems clear that, in the case of conflict between the preservation of humankind from harm and the protection of purely financial or scientific

interests, international law should give preference to the first option (17).

The consensus on two specific issues raised by genetic advances

The emerging global consensus on bioethics is clearly minimalist. When addressing these sensitive issues, international instruments do not pretend to provide a precise and definitive answer to the most intricate questions posed by medicine and genetics. On the contrary, international bodies tend to lay down very general principles like the requirement of informed consent, the confidentiality of health information, the principle of non-discrimination for genetic reasons and the promotion of equity in the allocation of resources in health care, especially to meet the needs of the most disadvantaged populations.

The importance of setting general principles relating to biomedicine should not be understated. General international standards, far from being purely rhetorical statements, may constitute a first step towards promoting more concrete regulations at a national level. It should not be forgotten that national governments, not international organizations, are the primary agents for the realization of human rights.

In any case, the international consensus is exceptionally precise on two specific issues, because it aims to prevent some potential developments that raise the most serious concerns for the future of humanity: germ-line interventions and human reproductive cloning. The lawmaking process, which is usually accused of



being too slow to keep up with scientific advances, has on this occasion overtaken science, because legal provisions are being adopted to prevent two technologies that do not yet exist.

Germ-line interventions

The ethical reflections on germ-line interventions usually stress the fact that, unlike alterations of genes in somatic cells, which affect only the treated person, any alteration in germ cells (gametes) or in early embryos before the stage of differentiation would be passed to the next generation. This distinction has serious moral relevance: although somatic cell gene therapy does not raise specific ethical questions, insofar as it does not serve an enhancement purpose, germ-line interventions, given their irreversible effects on future generations and their possible misuse for eugenic purposes, pose unprecedented concerns. This is why most ethical and legal regulations that cover this issue strongly discourage or frankly prohibit this procedure.

At the international level, UNESCO Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights provides that germ-line interventions «could be contrary to human dignity» (Article 24). Similarly, the European Convention on Human Rights and Biomedicine states that «an intervention seeking to modify the human genome may only be undertaken for preventive, diagnostic or therapeutic purposes and only if its aim is not to introduce any modification in the genome of any descendants» (Article 13).

At the national level, some legal provisions and guidelines that ban germ-line interventions have already been adopted by some countries—mostly developed countries (18). This latter circumstance is not surprising, because human genetic engineering would be possible only where the financial, human and technical means were available. In contrast, developing countries have more urgent problems to solve—such as improving access to basic health care services—before worrying about human genetic engineering. Nevertheless, some developing nations, such as Brazil and India, have also adopted ethical and legal standards on this issue (Brazil Law 8974/95) (19). This is probably due to the mixed situation of these countries, in which a high level of poverty and social inequity coexists with remarkable scientific and technological developments.

With respect to objections to germ-line genetic engineering, it is important to note that they are of a different nature, depending on the purpose of the intervention.

In the case of germ-line interventions for therapeutic purposes—that is, for preventing the transmission of diseases— if we leave aside the controversy on embryo research, the objection is not based on intrinsic ethical arguments, but on the risks of serious and irreversible harm to future generations (20, 21). In addition to this, it is important to recognize that the idea of eliminating «harmful» genes from the entire human population is more utopian than real. Such a global result, if ever possible, could only be realized over thousands of years and with recourse to massive coercive program-

mes, which would be morally unacceptable (22).

In the case of germ-line interventions for enhancement purposes, the objections are more fundamental and are based on the idea that we do not have the right to predetermine the characteristics of future individuals. That means that people should be free to develop their potentialities without being biologically conditioned by the particular conceptions of «good» and «bad» human traits that were dominant at the time of those who preceded them. In other words, genetics should not become the instrument for a kind of intergenerational tyranny (23-25). A second objection is that the procedure would profoundly affect our own self-perception as «subjects» -that is, as autonomous beings- which might lead us to consider ourselves as mere «objects» or biological artefacts designed by others (22,26).

Human reproductive cloning

Since the announcement that a sheep had been successfully cloned from the cell of an adult animal in 1997, concern about the possibility that the same technique could be applied to produce genetically identical human beings has been widespread.

In the debate on human cloning, it is usual to make a distinction between «reproductive cloning» and «therapeutic cloning». In the first case, the embryo obtained by the cloning procedure is transferred to a woman's uterus; this begins a process that eventually may lead to the birth of a baby genetically identical

to the cell donor. In the second case, the embryo's inner mass is harvested and grown in culture for subsequent derivation of embryonic stem cells that may have therapeutic applications in the treatment of serious degenerative disorders, such as Alzheimer's disease or Parkinson's disease. Although the consensus at the political level is that human reproductive cloning should be banned, no agreement about the ethical acceptability of therapeutic cloning has been reached. In this respect, some have argued that the creation of embryos by cloning for the derivation of stem cells offers such significant potential medical benefits that research for such purposes should legally be permitted (27). Others consider that only embryos that remain after in vitro fertilization procedures should be used for that purpose, because they will be discarded anyway (28). Still others are opposed to the use of either cloned embryos or «spare» embryos from in vitro fertilization procedures, on the grounds that any deliberate destruction of human life is ethically unacceptable (29). It is evident, therefore, that the value we attach to human embryos remains the key issue in the debate on therapeutic cloning.

At the international level, the most recent initiative aimed at preventing human cloning was taken in December 2001 by the United Nations General Assembly, when it established the Ad Hoc Committee on an International Convention against the Reproductive Cloning of Human Beings (30). This initiative was a response to the request of the French and German governments to the United Nations to approve a worldwide ban on human cloning. The



Committee met twice in New York, once in February and once in September 2002 to start the convention process, which is expected to conclude in 2003. The central issue, which remains unsolved, is whether the convention should ban only reproductive cloning or whether it should also include the creation of cloned human embryos for therapeutic purposes.

Other important international instruments that ban (mainly reproductive) human cloning have been adopted by UNESCO, the Council of Europe, the World Health Organization (WHO resolutions WHA50.37 (1997) and WHA51.10 (1998)), the World Medical Association, the European Union and the European Parliament (3, 31–36).

At the national level, many countries have passed provisions that prohibit human reproductive cloning, including France, Germany, Japan, Peru, Spain, Switzerland and the United Kingdom (18)

On the other hand, it is also helpful to consider the arguments, mainly based on utilitarian reasons, put forward in favour of reproductive cloning. Cloning would allow infertile couples to have children who are biologically related to one of the parents and couples who are known carriers of genetic diseases to have children not affected by disorders (37). It would allow individuals to «replace» someone of special value to them -such as a child who died prematurely (37). There would be a «right to procreative autonomy», which would include reproduction by cloning (38, 39). Finally, cloning would allow families or society to reproduce individuals of great genius, beauty or exceptional physical abilities.

Most of the objections to human reproductive cloning are based on the idea of human dignity. Cloning would give the creators unjustifiable powers over clones produced deliberately to resemble an existing individual (or even a dead person) just to satisfy the desires of third persons. In this way, this procedure would become a new and radical form of instrumentalization of people (40, 41). Although human beings cannot be reduced down to just their genes, the fact is that, given their physical similarity to the «original» and to each other, clones might seem like replaceable «copies» rather than irreplaceable originals (42). Cloning is not just another assisted reproductive technology -the cloned child would be without genetic parents and therefore would be irrevocably deprived of the possibility of relating his or her existence to a «father», a «mother» or a «family» in the normal sense of these terms (43–45). Finally, even on purely scientific grounds, human reproductive cloning is considered to be a dangerous procedure: data on cloning of animals shows that only a small percentage of attempts are successful, that many clones die during gestation and that newborn clones are often abnormal or die. Such devastating consequences in humans make the procedure ethically unacceptable (46).

Conclusion

The human rights strategy adopted by recent international legal instruments relating to biomedicine seems to be the most appropriate way to manage bioethical issues from a global perspective. Certainly, the search for a global consen-

sus in this area is not free from difficulties, especially because it would be impossible, and indeed unfair, to impose a monolithic, detailed legal framework on societies with different sociocultural and religious backgrounds. This is why the harmonization of principles about biomedical activities must focus on some basic rules. This enterprise seems to be feasible because international law presupposes a hard core of universal human rights. The major challenge today, therefore, is to identify, through a constructive, intercultural dialogue, the universal principles that are relevant to biomedical activities. The current international efforts oriented towards the prevention of human reproductive cloning and germ-line interventions show that new common standards, which take into account not only the interests of present individuals but also those of future generations, are already emerging in this area.

References

1. Papisca A. L'internazionalizzazione dei diritti umani: Verso un diritto panumano. [The internationalization of human rights: towards a panhuman law.] In: Cardia C, ed. I primordi della storia mondiale. Milan: Giuffrè, 1999. In Italian.
2. Taylor A. Making the World Health Organization work: A legal framework for universal access to the conditions for health. *American Journal of Law and Medicine* 1992;4:301-46.
3. UNESCO. Universal declaration on the human genome and human rights. Available from: URL: <http://www.unesco.org/ethics> (accessed 11 October 2002).
4. Council of Europe Convention on human rights and biomedicine. Available from: URL: http://www.legal.coe.int/bioethics/gb/html/txt_adopt.htm (accessed on 11 October 2002).
5. Spiegelberg H. Human dignity: a challenge to contemporary philosophy. In: Gotesky R, Laszlo E, eds. *Human dignity. This century and the next*. New York: Gordon and Breach, 1970:39-64.
6. United Nations. Universal declaration of human rights. Preamble Available from: URL: <http://www.un.org/Overview/rights.html> (accessed 15 October 2002).
7. Kant I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. [Foundations of the Metaphysics of Morals.] Berlin: Akademie-Ausgabe, 1911. In German.
8. Andorno R. The paradoxical notion of human dignity. *Rivista internazionale di filosofia del diritto* 2001;2:151-68.
9. Dworkin R. *Taking rights seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
10. Lenoir N, Mathieu B. Les normes internationales de la bioéthique. [International bioethics rules.] Paris: Presses Universitaires de France, 1998. In French.
11. Viola F. Etica e metaetica dei diritti umani. [Ethics and metaethics of human rights.] Torino: Giappichelli, 2000. In Italian.
12. Thomasma D. Proposing a new agenda: bioethics and international human rights. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 2001;10:299-310.



13. Knowles L. The lingua franca of human rights and the rise of a global bioethic. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 2001;10:253-63.
14. Maritain J. *L'Homme et l'Etat*. [Man and the State] Paris: Presses Universitaires de France, 1953. In French.
15. Glendon MA. A world made new: Eleanor Roosevelt and the universal declaration of human rights. New York: Random House, 2001.
16. Annas GJ, Andrews L, Isasi RM. Protecting the endangered human: Toward an international treaty prohibiting cloning and inheritable alterations. *American Journal of Law and Medicine* 2002;28:151-78.
17. Marks S. Tying Prometheus down: the international law of human genetic manipulation. *Chicago Journal of International Law* 2002;3:115-36.
18. Global Lawyers and Physicians. Database of global policies on human cloning and germ-line engineering legislation on cloning and germ-line interventions. Available from: URL: <http://www.glphr.org/genetic/genetic.htm> (accessed on 11 October 2002).
19. Indian Council of Medical Research. Ethical guidelines for biomedical research on human subjects. Guidelines No. 3: statement of specific principles for human genetics research. New Delhi: Indian Council of Medical Research, 2000. Available from: URL: <http://www.icmr.nic.in/ethical.pdf> (accessed on 11 October 2002).
20. Council for International Organizations of Medical Sciences. Declaration of Inuyama on human genome mapping, genetic screening and gene therapy. Geneva: Council for International Organizations of Medical Sciences, 1990.
21. British Medical Association. Human genetics. Choice and responsibility. Oxford: Oxford University Press, 1998.
22. Council for Responsible Genetics. Position paper on human germline manipulation. Cambridge: Council for Responsible Genetics, 1992. Available from: URL: <http://www.gene-watch.org/programs/cloning/position.html> (accessed on 11 October 2002).
23. Habermas J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? [The future of the human nature. On the way to liberal eugenics?] Frankfurt: Suhrkamp, 2001. In German.
24. Kass LR. Toward a more natural science. Biology and human affairs. New York: Free Press, 1985.
25. Renzong Q. Germ-line engineering as the eugenics of the future. In: Agius E, Busuttill S, eds. Germ-line intervention and our responsibilities to future generations. Dordrecht: Kluwer, 1998:105-16.
26. Honnefelder L. Genetics and human health. In: Proceedings of the forum on genetics and the future of Europe. Brussels: European Commission, 2000. Available from: URL: <http://europa.eu.int/comm/research/quality-of-life/genetics/en/proceedings-hh03.html> (accessed on 11 October 2002).
27. Nuffield Council on Bioethics. Stem cell therapy: the ethical issues. London: Nuffield Council on Bioethics, 2001. Available from: URL: <http://www.nuffieldbioethics.org/publications/index.asp> (accessed on 11 October 2002).
28. National Bioethics Advisory Commission. Ethical issues in human stem cell research. Volume I. Rockville, MA: National Bioethics Advisory Commission; 1999.

29. President's Council on Bioethics. Human cloning and human dignity: an ethical inquiry (majority position). Washington, DC: President's Council on Bioethics, 2002. Available from: URL: <http://www.bioethics.gov/cloningreport> (accessed on 11 October 2002).
30. United Nations. Ad hoc committee on an international convention against the reproductive cloning of human beings. Available from: URL: <http://www.un.org/law/cloning/> (accessed on 11 October 2002).
31. Council of Europe. Additional protocol on human cloning to the European convention on human rights and biomedicine. Strasbourg: Council of Europe, 1998.
32. World Medical Association. Resolution on Cloning. Ferney-Voltaire: World Medical Association, 1997.
33. Right to the integrity of the person. In: Charter of fundamental rights of the European Union. Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities: 2000:18 (Article 3.2).
34. European Parliament. Resolution of March 12, 1997. Official Journal of the European Communities C1997;115:92.
35. European Parliament. Resolution of January 15, 1998. Official Journal of the European Communities C 1998;34:164.
36. European Parliament. Resolution of March 30, 2000. Official Journal of the European Communities C 2000:378:95.
37. Robertson J. The question of human cloning. Hastings Center Report 1994;24:6-14.
38. Harris J. Clones, genes and human rights. In: Burley J, ed. The genetic revolution and human rights. Oxford: Oxford University Press, 1999:61-94.
39. Wu L. Family planning through human cloning: Is there a fundamental right? Columbia Law Review 1998;98:1461-515.
40. Kass LR. The wisdom of repugnance. In: Kass LR, Wilson JQ, The ethics of human cloning. Washington: AEI Press, 1998:3-59.
41. Jonas H. Technik, Medizin und Ethik.[Technology, Medicine and Ethics.] Frankfurt: Insel, 1985:162-203. In German.
42. Atlan H. Possibilités biologiques, impossibilités sociales [Biological possibilities, social impossibilities]. In: Atlan H, Augé H, Delmas-Marty M, Droit R-P, Fresco N, eds. Le clonage humain. Paris: Éditions du Seuil, 1999:17-41. In French.
43. Putnam H. Cloning people. In: Burley J, ed. The genetic revolution and human rights. Oxford: Oxford University Press, 1999:1-13.
44. Annas GJ. Why we should ban human cloning. New England Journal of Medicine 1998;339:122-5.
45. Rose A. Reproductive misconception: Why cloning is not just another assisted reproductive technology. Duke Law Journal 1999;48:1133-55.
46. National Research Council. Scientific and medical aspects of human reproductive cloning. Washington, DC: National Academy of Sciences, 2002. Available from: URL: <http://www.nap.edu/books/0309076374/html> (accessed on October 11, 2002).



BIOÉTICA: TOMANDO DECISIONES PARA EL FINAL DE LA VIDA. PENSANDO EN EL PRINCIPIO DE AUTONOMÍA¹

Segunda Parte

Xabier Ibarzabal

RESUMEN

Los avances en tecnología e investigación médica en la última mitad del pasado siglo han ido parejos a la percepción de la autonomía como conquista humana. Pero la autonomía humana ha sufrido una brutal simplificación convirtiéndose en una simple elección. En el caso del final de la vida las elecciones no son siempre posibles, o no existen. Tampoco parece que las preferencias humanas o las decisiones anticipadas tengan una evidencia empírica que demuestren su implantación generalizada, sino más bien se traten de construcciones culturales forjadas con los años. La Bioética ha cedido el debate sobre los principios para dar paso a la primacía de la autonomía, empobreciendo en forma grave la reflexión ética en el mundo sanitario. Buena parte de nuestra reflexión ética moderna sanitaria se halla excesivamente contractualizada, siguiendo un modelo liberal extremo, en ocasiones ajena a la tradición de la profesión médica y su relación con los enfermos. La medicina debe encontrar objetivos acordes a las necesidades humanas.

ABSTRACT

The advances in technology and medical investigation in the last half of last century have gone equal to the perception of the autonomy as human conquest. But human autonomy has suffered a brutal simplification turning into a simple election. In case of end of life elections are not always possible, or they do not exist. Neither it seems that the human preferences or early decisions have an empirical evidence that show its widespread implantation, but are rather dealing about cultural constructions forged with the years. Bioethics has yielded the debate on the principles in Bioethics to give way to the primacy of autonomy, impoverishing the ethical reflexion in the sanitary world to serious ends. A good part of our ethical modern sanitary reflection is excessively contractualized, following still a liberal extreme model, in occasions foreign to that of the medical profession and its relation with the patients. Medicine must find identical targets according to the human needs.

1 Autorizado por la revista *Multidisciplinar de Gerontología*, San Sebastián. Vol. 14, Nº 3, 2004. p. 158-169.

Herramientas médicas al servicio de la autonomía

Aún siendo imposible abarcar la complejidad de este apartado en unas páginas, podemos presentar un sucinto escenario de aquellas modalidades que han surgido para dar satisfacción y contenido en la actual medicina al principio de autonomía y en la relación médico-enfermo de nuestros días.

El consentimiento informado

La consagración de la autonomía se ha instalado de la mano del conocido modelo de consentimiento informado que sirve, en teoría, para dar carta de naturaleza ética y legal a cualquier relación humana entre el médico y el enfermo. En su ausencia todo puede ser sospechoso.

Sin embargo, no queda suficientemente claro que esté sirviendo para lo que inicialmente se diseñó: dar cauce libre a una óptima relación entre el médico y el enfermo, que el paciente se informe adecuadamente de lo que se gestaba en su entorno de salud, puente entre ambos para una comunicación en la que los dos conocieran y profundizaran la relación humana tan olvidada durante años, un diálogo permanente entre ambos que sirva de ayuda para tomar decisiones en casos complejos.

El consentimiento informado debe servir para que lo entendido y ofrecido por el médico como bueno para el enfermo, él lo comprenda del mismo modo, de lo contrario que se valorasen y aceptasen las discrepancias. Que sirva para que el médico alcance a comprender que el autoritarismo ya no tiene razón de ser, pues

no es deseado por nadie; las personas quieren ser tenidas en cuenta, y no que tengan en cuenta, sólo la autonomía.

El consentimiento informado no nació como una reacción extrema y visceral al paternalismo médico, ni tampoco para enfrentarse a los médicos. Su nacimiento es más rico y complejo, el hombre aspiraba a ser tenido en cuenta cuando a su salud se refería. Se trataba, pienso, de realizar una propuesta basada, sobremedida, en la actitud de la persona que propone objetivos a la salud del enfermo y no sólo en alternativas de tratamiento. En definitiva, algo más que una nueva forma de *contrato* entre ambos donde se garantiza que no hay coacción o engaño.

Pero esta herramienta ha servido para dar carta de naturaleza y de justificación, para casi todo: *la planificación de directrices avanzadas, las propuestas para cualquier tipo de tratamiento médico, quirúrgico o prueba diagnóstica que se realice –incluso por benigna que parezca–, para participar en cualquier forma de investigación con seres humanos, estudios de investigación en los que se recaba la opinión de las personas o para conocer sus preferencias*. Y cuando la persona es incapaz de dar su opinión sobre las cuestiones anteriores importantes o no, se solicita la opinión de un sustituto, en la creencia de que es lo mismo. Lo hemos universalizado para cualquier forma de situación y circunstancia con la que nos encontramos a diario en nuestra práctica asistencial. Más preocupante aún, aquellos consentimientos que son implícitos, es decir, que nacen de la acción e intención clara de una persona, los convertimos en explícitos otorgándole una formalidad escrita. Hemos encontrado un



nuevo *Santo Grial* que sirve para *normalizar y formalizar* cualquier forma de relación humana ¿quizá por la seguridad que nos ofrece?, ¿es cierta esa seguridad?, ¿no será más bien que una nueva construcción cultural, inventada por nosotros, a nuestra medida, nos hacía falta para justificarnos?

Sin embargo, no parece que el modelo de consentimiento informado usado en la actualidad satisfaga a pacientes o a médicos, pero quizá si se halle en su origen el convencimiento de que merece la pena *contractualizar o garantizar* la lealtad del médico hacia el enfermo y la confianza del enfermo en el médico. Recuperando por la vía de un contrato lo que se olvidó y menospreció como algo anticuado. ¿Prendemos convencernos que la lealtad y la confianza necesarias en la relación médico-enfermo pueden ser aseguradas mediante una fórmula escrita?

Anticipar los deseos y las voluntades de las personas

Conocer las preferencias de las personas se ha convertido en otro de los paradigmas de la bioética a la que cada vez se le ha dado mayor relevancia. Pero conviene recordar que en países donde se hallan más familiarizados con estas cuestiones como Canadá², muchas personas (médicos, enfermeras, administradores de hospital y pacientes) que conocían la existencia de documentos de voluntades anticipadas pensaban que la

modalidad de los *Living Will*, o testamentos vitales, era de uso legal cuando en aquella época no estaban considerados de esa manera en Québec. En un estudio³ sobre más de 400 pacientes norteamericanos en rehabilitación cardíaca (RA) tras sufrir un infarto, y a los que se les propuso la realización de directrices avanzadas (DA), el 93% de los pacientes había oído hablar del *Living Will* y el 52% del poder substitutivo (*Durable Powers of Attorney for Health Care*), (DPHAC). Su conocimiento más común provenía de los medios de comunicación, seguidos del hospital de referencia, ya que un gran número de ellos había estado ingresados por un infarto y sus complicaciones (estancias en unidades de cuidados intensivos), y todos ellos tenían un alto nivel de escolarización con fuerte presencia de universitarios. En este contexto el 41% disponía de un *Living Will* y un 27% de un DPHAC, pero la mayoría pensaba que el médico no había tenido en cuenta sus verdaderos deseos. Pese a existir coincidencia sobre las buenas actitudes y creencias favorables hacia las DA, la realidad nos dice que su incumplimiento es elevado⁴, que el impacto producido por las voluntades anticipadas, entre los médicos es escaso: su incidencia en el tiempo de estancia en las unidades de cuidado intensivo antes de morir o su uso para las órdenes de no-resucitación (DNR)⁵ o con-

2 Blondie, D., Valois, P., Keyserlingk, E.W., Hebert, M., Lavoie, M. «Comparison of patient's and Health care Professional's attitudes towards advance directives». En: *Journal of Medical Ethics*. 1998 (24): 328-35.

3 Heffner, J., Barbieri, C. «End of life care Preferences of Patients Enrolled in cardiovascular Rehabilitation Programs». En: *Chest*. 2000; 117:1474-81.

4 Drought, T., Koenig B. Choice in End Of Life decision Making: Researching Fact of Fiction? En: *The Gerontologist*. 2002; 42:118.

5 Martin, D., Emanuel, L., Singer, P. «Planning for the end of life». En: *Lancet*. 2000; 356:1672-76.

trol del dolor son de escasa o variada incidencia⁶. Tampoco parece que afianzan la relación entre el médico y el enfermo, una de las razones para su implantación más necesaria y deseada.

En los EE.UU. la presión que el paciente recibe para la redacción de *Testamentos Vitales* sigue siendo notable por parte de los abogados, las revistas médicas, la AMA, las cortes de justicia han insistido en su cumplimiento, el cumplimiento de las PSDA para ingreso en la residencia. Pese a todo su cumplimiento por la población se aproxima al 18%⁷; es preferido por los pacientes enfermos y terminales y en menor medida por los pacientes sanos. Diversas razones⁸ como: no tener suficiente información, tener dudas sobre su eficacia y no haber llegado el momento adecuado para realizarlo son algunos de los impedimentos esgrimidos para incumplir esta orden. Otros ciudadanos aseguran que esas herramientas son para los ancianos, algunas encuestas como la del informe SUPPORT indican que hay pacientes que delegan en sus médicos o familiares dilatando la decisión, por tanto la falta de información no es una razón tan importante como se ha pensado. Tampoco parece que el cumplimiento de los deseos expresados se ejecute de manera eficaz en el mundo de las

instituciones geriátricas holandesas⁹ donde los médicos y los familiares de los ancianos establecen un plan de cuidados para los enfermos con demencia y que son institucionalizados.

El ejemplo de Oregon, donde se halla legalizado el *Suicidio Médicamente Asistido* tras referéndum y una larga y costosa campaña publicitaria que incluyó la TV, nos ofrece otros datos de interés. Sólo el 46% de los ciudadanos conoce que puede rechazar los tratamientos vitales¹⁰, y sigue siendo significativo el escaso número de pacientes que se acogen al *Oregon's Death with Dignity Act*. 27¹¹ o las dramáticas circunstancias como terminan sus días algunos americanos de Oregon que se acogen a este derecho. Lo que nos pone alerta sobre la cuestión de cómo morimos. Sin embargo, nos siguen presentando esta cuestión como una *construcción* cultural asumida, deseada, necesitada y aceptada por la mayoría de los ciudadanos.

Ofrecer tratamientos arriesgados o de eficacia dudosa para que el enfermo decida

Se trata de una modalidad de ofrecimiento que ha ido imponiéndose en algunos medios sanitarios y sobre el que se dispone de una gran literatura médica. Uno

6 Teno, J., Lynn, J., Wenger, N., *et al.* «Advances Directives for Seriously Ill Hospitalized Patients: Effectiveness with the Patient self Determination Act the SUPPORT Intervention». En: *Journal of the American Geriatrics Society*. 1997; 45(4):500-7.

7 Fagerlin, A., Schneider, C., «Enough the failure of The Living Will». En: *Hasting Center Report*. 2004; 34(2):30-42.

8 Fagerlin, A., Schneider, C., «Enough the failure of The Living Will». En: *Hasting Center Report*. 2004; 34-32.

9 Onwuteaba, B., Pasman, P. «Withholding or withdraw artificial administration of food and fluids in nursing-home patients». En: *Age and Ageing*. 2001; 30:459-65.

10 Fagerlin, A., Scheider, C. «Enough the failure of The Living Will». En: *Hasting Center Report*. 2004; 34:33.

11 *Sixth Annual Report on Oregon's Death with Dignity Act*. Department of Human Services office of Disease Prevention and Epidemiology, 2004.



de sus paradigmas es la resucitación cardiopulmonar (RCP).

Si cuando se está proponiendo a la persona la realización o prosecución de maniobras de resucitación cardiopulmonar, conocemos previamente que su práctica en personas mayores es pobre, expuesta a graves riesgos y consecuencias negativas para su salud, ¿cuál es la ventaja de ese proceder, y la seguridad de que el paciente haya comprendido cuestiones tan complejas en ocasiones? ¿Cómo se justifica que ofrezcamos a las personas tratamientos de los que nosotros desconocemos, dudamos de su eficacia o sospechamos de su bondad?

Parecida situación se produce con la alimentación artificial. ¿Podemos y debemos ofrecer la alimentación artificial por gastrostomía¹² a pacientes con demencia avanzada, o dejar la elección a sus familias, a sabiendas de su pobre eficacia, de sus riesgos y de la más que dudosa bondad de su aplicación? Numerosos artículos indican los pobres resultados sobre una mayor supervivencia¹³, o la corrección de las úlceras por presión en pacientes con demencia y alimentación artificial. La frecuencia de infecciones^{14, 15, 16} en pacientes alimentados por tubos de alimentación

parece sensiblemente superior frente a los que no reciben alimentación por sondas implantadas en el cuerpo y la restricción física y química en estos pacientes es inevitable en ocasiones. Sin embargo, la oferta médica de alimentación por gastrostomía o alimentación nasogástrica es una práctica habitual en muchas instituciones geriátricas, preferentemente norteamericanas. Lo lógico parecería ofrecer siempre algo bueno para el enfermo y valorar que la restricción de movimientos o la mala calidad de vida que le espera no es buena para él. La proliferación de trabajos solicitando las preferencias de las personas para sondas de alimentación^{17, 18} cuando se hallen imposibilitadas es elevada, y la mayoría de ellas reflejan la opinión desfavorable de los pacientes a las técnicas invasivas (ventilación mecánica, alimentación artificial). Sin embargo, la profusión de estos trabajos en la literatura médica ha adquirido una notoriedad sin precedentes.

Dos consideraciones más a este respecto. La primera sería saber qué estamos ofreciendo al paciente con demencia: alimentarle con lo que eso supone o, por el contrario, una manera de llenar un depósito del organismo humano. La segunda es que para que estos modelos

12 Finucane, T., Christsmas, C., Travis, K. «Tube Feeding in patient with Advanced Dementia». En: *JAMA*. 1999; 282 (14):1365-9.

13 Meier, D., Ahronheim, J., Morris, J., *et al.* «High Short-term Mortality in Hospitalized patients With advanced dementia, lack of benefit of tube Feeding». En: *Arch Inter Med*. 2001; 161:594-9.

14 Thomas, D. «Issues and Dilemmas in the Prevention and treatment of Pressure Ulcers: A Review». En: *Journal Gerontology Medical Sciences*. 2001; 56A(6): M328-40.

15 Zimmaro, D., Johnson, S. «Acquisition of Clostridium difficilae-Associated Diarrhea in

Hospitalized Receiving Tube Feeding». En: *Annals of Internal Medicine*. 1998; 129 (12):1012-9.

16 Leibowitz, A., Plotnikow, G. «Pathogenic Colonization of Oral in frail Elderly Fed by Nasogastric tube or Percutaneous Tube». En: *The Journals Gerontology Series*. 2003; 58:M52-55.

17 Murphy D, Santili. «Elderly Patient's Preferences for Long term Life Support». En: *Arch Fam Med* 1998; 7:484-8.

18 Gjendingen, D K., Neff, J A., Wang, M., Chaloner, K: «Older person's opinions About life sustaining Procedures in the face of Dementia». En: *Arch Fam Med*. 1999; 8:421-5.

funcionen es preciso que el enfermo se *sienta* enfermo, en ocasiones como paciente en fase terminal y, además, médicamente manejado. No se le ofrece la posibilidad de no ser contemplado, dirigido o manejado por la tecnología y la medicina, ¿qué necesidad hay que al final de la vida ofrezcamos métodos agresivos y violentos, no sería una cuestión más sencilla hacer comprender a las personas que ya se encuentran en el final de la vida, y a partir de ahí deliberar sobre que caminos nos parecen los mejores, más en conformidad con sus deseos, valores y creencias?

Las preferencias están influenciadas por diversas razones

Hoy sabemos que las respuestas de los enfermos a nuestras proposiciones se matizan dependiendo del tiempo de duración de las medidas que se ofertan, de los riesgos que se comuniquen, del escenario en que se sitúe al paciente, por ejemplo, los pacientes de raza negra parecen ser más proclives a ser alimentados por sonda que los de raza blanca; el nivel cultural y los ingresos económicos influyen en las decisiones de las personas mayores más de lo que imaginamos¹⁹.

La enfermedad del paciente influye en forma decisiva en las medidas que el médico adopta al final de la vida, siendo más probable que los ancianos en residencias de Nueva York²⁰ con demencia avanzada sufran más medidas agresivas

al final de su vida que los enfermos con cáncer avanzado, como por ejemplo la colocación de alimentación artificial, lo cual nos hace pensar que la demencia no se encuentra aceptada como enfermedad terminal por los médicos de la misma manera que el cáncer con metástasis. También es conocido que algunos pacientes con cáncer metastásico²¹ sobreestiman la posible supervivencia de su enfermedad en mayor medida de lo que realmente cabe esperar, lo cual supone recibir tratamientos agresivos en medida mayor, innecesaria y peligrosa.

Pero, además, no queda suficientemente demostrado que de las preferencias por las opciones se derive la asunción de la responsabilidad en la toma de decisiones por parte de la persona. Sobre esta materia algunos datos aportados sobre resucitación cardiopulmonar (CPR)²² son reveladores: quienes piensan que la decisión sólo la debe tomar la persona varía de un 19% a 92% según las encuestas; los que estiman que la decisión debe ser tomada entre el médico y el paciente se hallan entre el 4% y el 59%; y de un 3% a un 13% de personas mayores piensan que deben intervenir los familiares. La variedad de resultados arroja dudas sobre la verdadera necesidad que tienen las personas de decidir por sí mismas. Podría suceder que las personas quieran estar informadas y conocer su situación, pero no quieren afrontar la decisión, o

19 George, L. «Research Design in End of Life Research: State of Science». En: *The Gerontologist*. 2000; 42(special Issue III):86-9.

20 Bradley, E., Peiris, V., Wetle, T. «Discussions about End of Life Care in Nursing Homes». En: *Journal of The American Geriatrics Society*. 1998; 46(10).

21 Weeks, J., Cook, E.F., Steven, J., O' Day, Peterson L., et al. «Relationship Between Cancer Patient's Predictions of Prognosis and their Treatment Preferences». En: *JAMA*. 1998; 279:1709-14.

22 Frank, C., Heyland, D., Chen, S., Farquhar, D., et al. «Determining resuscitation of elderly in patients: a review of the literature». En: *CMAJ*. 2003; 169(8):795-9.



no necesitan tomarla en colaboración con otros o prefieren dejar que otras personas de su confianza decidan por ellos. Tomar decisiones de gravedad empuja al hombre a decidir sobre cierta *evidencia científica*, evidencia que, además, no resulta en ocasiones demasiada certera.

La estabilidad en las preferencias de las personas puede verse interrumpida por diversas circunstancias²³, motivaciones²⁴ y ser modificada durante el ingreso hospitalario como se explica en el caso del parto natural y el control del dolor que se van cambiando a medida que progresa el parto, o al tiempo de recibir el alta médica. Tampoco parece claro que la opinión de los sustitutos es siempre la más idónea, como sucedía en Québec²⁵ con los familiares de enfermos de demencia que usan sonda, que no tenían la seguridad de coincidir con los intereses de los pacientes, reconocían no haber comprendido los riesgos de la sonda nasogástrica, ni habían recibido una información satisfactoria. ¿Realmente representan los mejores intereses de esos enfermos?

Las diferencias entre las preferencias pueden depender del origen étnico de las personas. Una investigación dirigida a conocer las preferencias sobre la posibilidad de expresar voluntades anticipadas en los EE.UU. señala algunas diferen-

cias según la procedencia étnica de las personas. Entre las recomendaciones de los autores²⁶ señalan que para los mexicanos-norteamericanos sería prioritario respetar la toma de decisiones de la familia, mientras que para los europeos-norteamericanos respetar las decisiones propias sería lo más importante y en el caso de los afro-americanos no parecía conveniente animarles a redactar las voluntades anticipadas, siendo necesario que la persona eligiese el momento oportuno para redactarlo. También puede observarse diferencias en países europeos como Grecia²⁷ en el que los familiares de enfermos de cáncer en una unidad de cuidados paliativos de un hospital de Atenas no eran partidarios de ser informados a los familiares del alcance de la situación de su patología y de sus consecuencias.

Tras estas consideraciones realizadas sobre la importante presencia en la medicina actual del consentimiento informado, las diversas modalidades de expresión de la voluntad de la persona, de sus preferencias y tendencias me parece que nos obliga a reflexionar sobre otra cuestión menos contemplada habitualmente. ¿Realmente ganamos en autonomía con estas disposiciones o estamos perdiendo en confianza entre las personas? Si realmente se ha deteriorado la confianza entre médico y enfermo el debate deberá continuar por otros caminos; pero no

23 Danis, M., Garret, J., Harris, R., Donald, L.P. «Stability of Choices About Life-sustaining Treatments». En: *Annals of Internal Medicine*. 1994; 120:567-73.

24 Fagerlin, A., Schneider, C. «Enough The Failure of The Living Will». En: *Hasting Center Report*. 2004; 34:34.

25 Mitchell, S., Jawson, F. «Decision Making for long term tube feeding in cognitively impairment elderly people». En: *CMJ*. 1999; 160:1705-9.

26 Perkins, H., Cortez, J., Hazuda, H. «Advance Care Planning: Does patient Gender Make a Difference». En: *Med Sci* 2004; 327(1):25-32.

27 Mystakidou, K., Parpa, E., Tsilika, E., Kalaidopoulou, O., Vlahos, L. «The families evaluation on management, care and disclosure for terminal stage cancer patients». En: *BMC Palliative care*. 2002;1:3.

a base de incrementar el número de derechos o el conocimiento de la satisfacción del usuario o llevando al paciente a que redacte insatisfacciones. Por el contrario, si ganamos en autonomía asumiremos las consecuencias de esa ganancia, lo cual no nos agrada en ocasiones.

Las maneras de morir en Europa

No parece tan fácil alcanzar el sueño que nos aproxima al hecho de que morir es un acto que se puede controlar o postergar, en ocasiones, la voluntad y la decisión humana adquieren un fuerte protagonismo frente a la muerte.

La intervención médica sigue siendo una realidad en nuestro medio. De 20.480 actas de defunción estudiadas en Dinamarca, Suiza, Suecia, Bélgica e Italia²⁸, entre junio de 2001 y febrero de 2002, cerca de la mitad de las personas tenían una edad superior a los 80 años; las enfermedades cardiovasculares y las malignas fueron las más frecuentes en estos países; la tercera parte de los fallecimientos sucedieron de manera repentina e inesperada y el resto fueron precedidos, de alguna forma, de una decisión médica. Es decir, el médico y la medicina también *deciden*.

El estudio revela que la práctica de administrar medicación con la intención de adelantar la muerte es de uso general; la eutanasia se practica en Europa con preferencia en Holanda, las decisiones en

el final de la vida para aliviar el dolor y el sufrimiento sin una explícita solicitud del paciente siguen siendo un modo de trabajo generalizado por los médicos; el proceso de morir no es tomado con la suficiente conciencia por los pacientes y conlleva un grado de comunicación no del todo óptimo entre estos y los cuidadores. En otro estudio sobre la limitación de tratamientos en varias unidades de cuidado intensivo (UCI) europeas coordinadas por la sección de *Ética de la Sociedad Europea de Medicina Intensiva*²⁹ revela que la disminución de los tratamientos de mantenimiento de la vida se dio en 3.086 pacientes de los 4.248 que formaron la muestra, la avanzada edad fue un factor que influyó en la decisión de los médicos para limitar el tratamiento vital. Otra cuestión, cualquiera que sean las modalidades de intervenciones médicas en el proceso de morir que se contemplen, destaca la variabilidad de los interlocutores (paciente, familiares, otros cuidadores o médicos), o si las personas eran competentes o no para tomar decisiones.

Otra reciente publicación que revela las *decisiones médicas al final de la vida* (ELDs) en pacientes en su mayoría enfermos de cáncer, trastornos cardíacos y neurológicos de Flandes³⁰, afirma que las ELDs son una práctica común extendida entre los médicos; la educación de los pacientes influye en las decisiones para

28 Van der Heide, A., Deliens, L., Faisst, K., Nilstun, T., Norup, M., Paci, E., *et al.* «Van der Mass PJ on behalf of the EURELD consortium: End-of-life decision-making in six European Countries: descriptive study». En: *The Lancet*. 2003; 362:345-50.

29 Sprung, C., Cohens, Sjøkvist, P., Baras, M., Bulow Hans, Henrich, *et al.* «End-of-life Practices in European Intensive care Units The Ethicus Study». En: *JAMA*. 2003; 290:790-7.

30 Bilsen, J., Vander Stichele, R., Mortier, F., Bernheim, J., Deliens, L. «The incidence and characteristics end-of-life decisions by GPs in Belgium». En: *Family Practice*. 2004; 21:282-9.



el acortamiento de la vida; otros factores que influyen son la religión y el ejercicio profesional de los médicos; la decisión final no fue comentada a los enfermos en tres de cada cuatro casos. Estudios realizados en momentos de despenalización de la eutanasia, o de prohibición como en el caso de Bélgica, indican que la decisión del médico, la valoración de aliviar el sufrimiento y el dolor, no iniciar o retirar el tratamiento médico siguen siendo razones suficientes e importantes para que ellos decidan habitualmente sobre la situación de sus enfermos. Para el caso holandés parece ser una práctica extendida en las Nursing Homes³¹ no iniciar por decisión médica alimentación artificial en pacientes con demencia, y se destaca la importancia que los geriatras holandeses dan al contacto con las familias de los enfermos, para reconstruir las preferencias de los ancianos y diseñar un plan de cuidados desde el ingreso.

Otra cuestión en todos estos estudios consiste en la tipología de preguntas dirigidas a los médicos para conocer la modalidad de decisión final adoptada con sus enfermos: *prescripción de drogas con la explícita intención de acortar la vida, suicidio asistido, eutanasia, alivio del dolor con intención de adelantar o no la defunción, muerte repentina sin decisión médica previa, retirada o no inicio de tratamientos*. Son aspectos que resultan imposibles de abordar de manera completa en esta presentación, pero que indican hasta qué punto se ha ido refinando el

vocabulario médico y el de la bioética, creando nuevas terminologías para relatar el hecho de morir. No me cabe duda que son creaciones culturales médico-legales no siempre adecuadas a la realidad del enfermo y con poca vigencia. ¿Son nuevos términos en medicina, necesarios para la época, justificados, o simplemente una nueva resucitación del debate contemporáneo sobre la importancia de la *intencionalidad* de las acciones médicas?

Ante este panorama resulta algo irónico pensar que si existe una opción real de elegir entre alternativas que nos desvíen mucho de la muerte en caso de enfermedad grave, o que el hombre sea el verdadero y único elector al final de la vida. Si hemos introducido la medicina y la tecnología de manera tan decisiva en nuestra vida cotidiana, medicalizando muchas de nuestras actuaciones, decisiones y planes de futuro, hasta el extremo de depender de ella en exceso, resulta coherente que la muerte –el final de la vida– se halle medicalizada de la misma manera.

Profesión médica y contrato social

Los últimos años han sido fructíferos en la literatura bioética en publicaciones sobre profesión médica o profesionalismo médico y bajo estos términos hemos asistido a toda una ética médica orientada a las decisiones al final de la vida, como un hecho especialmente concreto en el que el médico y el paciente deciden sobre un *momento particular*. Esta manera de abordar la cuestión resulta poco satisfactoria e incompleta. Otra manera desde la medicina paliativa y al-

31 Onwuteaka, B., Pasman, P. «Withholding or Withdraw artificial administration of food and fluids in Nursing - Homes patients». En: *Age and Ageing*. 2001; 30:459-65.

guna corriente de pensamiento de la bioética, ha sido la de cómo cuidar la salud de las personas en el camino hacia a la muerte. Maneras distintas de contemplar, abordar y comprometerse en la misma cuestión.

Mientras en la primera se presenta un problema, casi único, al que hay que dar salida puntual, en la segunda se van encadenando sucesivas cuestiones problemáticas que afectan a la salud de las personas, tienen una continuidad entre ellas, adquieren un sentido para el hombre y diseñan una resolución de los problemas. En esta última manera se hallan incluidos los síntomas propios del morir, la agonía, el duelo natural de los familiares o la reflexión inevitable que supone el hecho de morir o la terminalidad humana para todos nosotros. Y, como no, la autonomía de las personas.

Esta última modalidad concede valor al *compromiso social* que la medicina ha ejercido como profesión pública que ha sido y sigue siendo como nos han señalado algunos autores³². Una forma de *mediación social* en la que la medicina recoge como suyas las necesidades más sentidas por las personas en materia de cuidado de la salud o la atención al final de la vida, induce a los médicos hacia una forma de negociación abierta con sus semejantes, los convierte en mediadores sociales ante los sistemas de salud y, consecuencia de todo ello, legitima a la profesión como un

bien irrenunciable para la sociedad. No puede suceder que la medicina se convierta en otra cosa diferente.

Conclusiones

El principio de autonomía goza en el mundo sanitario de un prestigio indudable, alcanzando cotas de nueva autoridad en las relaciones médico-enfermo. Lo más destacado de este descubrimiento es que se deposita en él una confianza excesiva para la resolución de los problemas y que, además, no resulta cierta. Habermas³³ señala en una de sus recientes obras que: *Puesto que el aumento de las opciones de voto fomentaba la autonomía privada de los particulares, la ciencia y la técnica establecieron una alianza sin compromisos con la concepción liberal básica de que cada uno de los ciudadanos debía tener la misma oportunidad de configurar autónomamente su propia vida.*

Llevado esto hasta su extremo parece que ha alcanzado a la medicina, en especial en las fases finales de la vida a través de las modalidades que hemos ido señalando. Sin duda la autonomía y el respeto a las decisiones humanas son conquistas de relevancia indiscutible, irrenunciable y deben ser contempladas en el final de la vida. Lo que no sabemos bien es si están sirviendo a la autonomía o a las personas. Son cuestiones diferentes.

32 Wynia, M., Lathman, S., Kao, A., Emanuel, L. «Medical Professionalism in Society». En: *The New England Journal of Medicine*. 1999; 341:1612-6.

33 Habermas, J. *El futuro de la Naturaleza humana. ¿Hacia una Eugenesia liberal?* Barcelona, Paidós, 2002.





Bioética
SELECCIONES



Cenalbe

SUSCRIPCIÓN

Periodicidad: semestral
(dos números en el año)

Deseo recibir la revista «Selecciones de Bioética»

Costo de los dos números al año

NOMBRE

En Colombia: \$30.000.00

APELLIDOS:

En Latinoamérica:
(incluido el porte aéreo) \$US 20.00

DIRECCIÓN:

En otros países:
(incluido el porte aéreo) \$US 30.00

CIUDAD:

PAÍS:

TELÉFONO:

E-MAIL:

FORMAS DE PAGO:

CONSIGNACIÓN EN COLOMBIA

Sírvase consignar el valor de la suscripción en la Cuenta No. 201033677 del Banco Santander, de Bogotá, Colombia. No olvide enviarnos el comprobante por fax al número (01) 3208320-4539.

FUERA DE COLOMBIA

Con cheque: favor hacerlo a nombre de Cenalbe

NÚMERO DEL CHEQUE

BANCO

Sírvase enviarlo a la dirección: Carrera 10 No. 65-48, Bogotá, Colombia.

INFORMES: Instituto de Bioética-Cenalbe. Pontificia Universidad Javeriana. Trans. 4 No. 42-00, piso 5. Bogotá, Colombia.

