

**DEBATE BIOÉTICO CONTEMPORÁNEO
PROBLEMAS Y HORIZONTE**

Lic. Raimundo Rincón Orduña



BIOS 6

**INSTITUTO DE BIOÉTICA
UNIVERSIDAD CATÓLICA BOLIVIANA**
Cochabamba – Bolivia – 2001

RAIMUNDO RINCÓN ORDUÑA

**DEBATE BIOÉTICO CONTEMPORÁNEO
PROBLEMAS Y HORIZONTE**

BIOS 6

INSTITUTO DE BIOÉTICA
Universidad Católica Boliviana
Cochabamba - Bolivia

Colección **BIOS**

- 1. INICIO DE LA VIDA HUMANA
REFLEXIÓN BIOÉTICA**
- 2. FUNDAMENTACIÓN DE LA BIOÉTICA EN LA
FILOSOFÍA DE LA NOSTRIDAD**
- 3. BIOÉTICA DEL TRASPLANTE**
- 4. FUNDAMENTACIÓN DEL DERECHO EN LA
FILOSOFÍA DE LA NOSTRIDAD**
- 5. BIOÉTICA DE LA INSUFICIENCIA RENAL**

DEPOSITO LEGAL 2-1-98-90

INSTITUTO DE BIOÉTICA
Universidad Católica Boliviana
Calle Oruro E-0492
Casilla 2118
Cochabamba – Bolivia

Tel (00591) 4257153 Tel/Fax (00591) 4257086
E-mail: secbio@ucbcba.edu.bo

Diagramación: Claris E. Zwareva MM

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	3
I. INTRODUCCIÓN: ¿EXISTE LA BIOÉTICA?.....	5
1. PERSPECTIVAS Y APORÍAS DE LA BIOÉTICA EN EL DEBATE ACTUAL	6
<i>Un puente entre las ciencias de la vida y la ética.....</i>	<i>8</i>
<i>Los interrogantes se multiplican.....</i>	<i>9</i>
2. LA EVOLUCIÓN DE LA BIOÉTICA COMO REFLEXIÓN CIENTÍFICA.....	10
<i>Bioética: ciencia de la supervivencia</i>	<i>11</i>
<i>Global Bioethics: Naturaleza epistemológica de la bioética.....</i>	<i>13</i>
<i>Medical Bioethics.....</i>	<i>15</i>
<i>Desplazamiento “clínico” de la bioética.....</i>	<i>16</i>
3. REFLEXIÓN SOBRE LA BIOÉTICA COMO ACTIVIDAD SOCIO-CULTURAL.....	17
<i>Supervivencia de la bioética como problema cultural.....</i>	<i>18</i>
<i>La bioética como diálogo intercultural.....</i>	<i>20</i>
<i>Bioética como diálogo interpersonal e intracultural.....</i>	<i>21</i>
<i>Bioética como tensión hacia una mejor calidad de vida</i>	<i>22</i>
<i>Cultura bioética como traducción jurídica del juicio moral.....</i>	<i>23</i>
II. LA CUESTION RADICAL: ¿QUÉ ES LA VIDA?	25
1. EL FENÓMENO VIDA, OBJETO DE LA CIENCIA BIOLÓGICA.....	25
<i>Hacia una auténtica “Global Bioethics”.....</i>	<i>28</i>
2. ¿DE DÓNDE VENIMOS?EL PRINCIPIO ANTRÓPICO. 30	
<i>Los orígenes del universo</i>	<i>32</i>
<i>Batería de preguntas.....</i>	<i>33</i>
<i>El origen de la vida.....</i>	<i>35</i>

<i>De los primates del terciario a los hombres de la prehistoria.....</i>	<i>36</i>
3. EL CORTE ANTROPOLÓGICO	37
<i>El animal ético</i>	<i>39</i>
<i>Más allá de cualquier tentación de antropocentrismo exagerado.....</i>	<i>41</i>
4. ORIGINALIDAD DE LA PERSONA Y DE LA VIDA PERSONAL.....	42
<i>Relación entre la dimensión biológica de la vida y la persona</i>	<i>44</i>
<i>Dimensiones antropológicas y éticas de la vida humana personal</i>	<i>45</i>
<i>Dimensiones teológicas de la vida personal.....</i>	<i>47</i>
5. CALIDAD DE VIDA: PERSPECTIVA LATINOAMERICANA	49
<i>Puntualizaciones desde América Latina.....</i>	<i>50</i>
III. REFUNDAR LA REFLEXIÓN BIOÉTICA	52
1. INTRODUCCIÓN: ¿QUÉ ÉTICA PARA LA BIOÉTICA? 52	
2. BASE GENÉTICA DE LA ÉTICA: EL HOMBRE ¿ANIMAL ÉTICO?.....	54
3. ¿QUÉ FUNDAMENTACIÓN ÉTICA EN BIOÉTICA?.....	55
4. LA ÉTICA DE LOS PRINCIPIOS: EL “PRINCIPIALISMO”	57
<i>El “principlismo”: enunciado y contenidos</i>	<i>59</i>
<i>La obra de Tom L. Beauchamp y J. F. Childress.....</i>	<i>63</i>
5. EL DEBATE SOBRE LOS PRINCIPIOS DE LA BIOÉTICA.....	64
<i>Reflexión crítica en torno a los principios fundamentales de la bioética</i>	
<i>El número de los principios</i>	<i>66</i>
<i>¿Quién establece el número de los principios?</i>	<i>67</i>
<i>En torno a la fundamentación de los principios</i>	<i>68</i>
8. CONCLUSIÓN ¿”DIOSES” O SAMARITANOS?	70

PRESENTACIÓN

Nos complace presentar este nuevo número de Bios que recoge las conferencias que el profesor Raimundo Rincón Orduña dictó, del 11 al 12 de septiembre de 2001, en el Aula Magna de la Universidad Católica Boliviana, con el título **Debate Bioético Contemporáneo. Problemas y horizonte**. El interés con el que el numeroso público asistente siguió las conferencias justifica la publicación de las mismas.

Su autor, sacerdote diocesano, nacido en Arenas de San Juan, Ciudad Real, España, obtuvo el título de Licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, y realizó su especialidad en Teología Moral en el Instituto Alfonsianum, Roma. Ha sido profesor de Teología Moral en varios institutos teológicos de Aragón y Sevilla y en la actualidad da clases en el Centro de Estudios Teológico-Pastorales San Fulgencio, Murcia.

Raimundo Rincón, por más de diez años, es también profesor invitado del Instituto Superior de Estudios Teológicos, de la Universidad Católica Boliviana, Cochabamba, y colabora con nuestro Instituto de Bioética, con el que mantiene especial vinculación.

Tiene en su haber una lista importante de publicaciones en libros y revistas. Su obra más conocida, de la que es coautor y coeditor, se titula "Praxis cristiana" (Madrid, Paulinas, 1980ss) y abarca tres tomos: Fundamentación, Opción por la vida y el amor y Opción por la justicia y la libertad.

El presente trabajo incluye varios temas. En primer lugar aborda la bioética como reflexión científica y actividad sociocultural. A continuación se aboca a la cuestión radical: ¿Qué idea de la vida?. Posteriormente trata el debatido tema de la refundación de la reflexión bioética, examinando los principios clásicos y el modo de argumentar. A modo de conclusión plantea una inquietante pregunta ¿Samaritanos o "dioses"?

Los aportes del profesor Rincón son particularmente importantes, ya que con su amplia erudición nos presenta el panorama de las líneas fundamentales por las que transcurre el debate bioético contemporáneo en la literatura europea y norteamericana, orientándonos hacia las que serían más aceptables desde la perspectiva humanista.

Esperamos que la lectura de este Bios no sólo sirva para ampliar nuestro conocimiento en esta importante área, sino que también estimule la elaboración de la bioética latinoamericana, que, a nuestro entender, ha sabido conservar la inspiración cristiana en la que está inmersa la mayoría de la población del continente de la esperanza, según la feliz expresión de Juan Pablo II.

Por último queremos agradecer el trabajo de la Lic. Enf. Claris Zwareva, Secretaria del Instituto de Bioética, quien con gran tenacidad, logró reunir y transcribir las charlas dictadas por el P. Rincón, hasta editarlas en la presente publicación.

Cochabamba, noviembre de 20001

Miguel Manzanera, Director del Instituto de Bioética

DEBATE BIOÉTICA CONTEMPORÁNEO

PROBLEMAS Y HORIZONTE

LIC. RAIMUNDO RINCÓN ORDUÑA

I. INTRODUCCIÓN: ¿EXISTE LA BIOÉTICA?

Por muy extraña y provocadora que parezca, ésta es la pregunta que hay que plantearse. No basta, de hecho, que se hable de una cosa para que exista. Tampoco, cuando se habla mucho, como en el caso de la bioética en estos tres últimos decenios, podemos estar seguros. El monstruo del lago Ness es el centro de periódicas discusiones desde hace muchos años, pero es posible albergar serias dudas de que exista de verdad. Por tanto, para asegurarse de que una cosa existe hay que ir más allá del hecho de que se hable mucho de ella. En el caso del monstruo del lago Ness habrá que organizar investigaciones en el lago y ver si se encuentran huellas fiables que puedan justificar la afirmación de su existencia.

En el caso de la bioética, obviamente, habrá que seguir otro método. Una disciplina científica no es un monstruo que vive en un lago escocés, aunque corre el riesgo de convertirse en un monstruo y de habitar en páramos neblinosos e inaccesibles, cuando su naturaleza epistemológica no se concibe adecuadamente. Para establecer si existe la bioética hay que preguntarse si hay razones suficientes para justificar su necesidad específica en el panorama de las disciplinas científicas y buscar las características distintivas que la califican como *nueva ciencia*. La desconcertante pregunta de la que hemos partido se debe formular así: ¿Existen razones suficientes y condiciones metodológicas adecuadas para justificar su derecho a la existencia de una disciplina específica llamada bioética?

Ante este planteamiento alguno podría objetar: “Contra factum non valet illatio”. Como la bioética existe (*factum*) no se debe dudar de su existencia (*illatio*). Sin embargo, la pregunta planteada no es vana ni improcedente. Y tampoco está tan aislada en el contexto de la discusión. En efecto, ha primado un cierto

apresuramiento superficial y una falta de rigor metodológico adecuado y se ha dado por descontada la introducción de la nueva disciplina. Algunos han llegado a sostener no sólo la inutilidad, sino incluso la falta de oportunidad de una disciplina especial que lleve ese nombre. De aquí el interés del debate actual sobre los fundamentos de la bioética en el que queremos entrar para ofrecer una contribución positiva, poniendo de relieve los límites de algunos planteamientos y la ambigüedad de contradicciones consolidadas que impiden una profundización real en las cuestiones que están en la base de la bioética como ciencia.

Después de más de 30 años de bioética desarrollada como estudio y como controversia sobre casos particulares, hay que estudiar la naturaleza epistemológica de esta disciplina, es decir, reflexionar sobre su identidad sobre sus presupuestos y sobre las características específicas de ese saber denominado bioética. La urgencia de encontrar respuesta a casos inéditos y dramáticos planteados por las nuevas técnicas biomédicas y la exigencia de buscar un consenso público más allá del pluralismo de las convicciones éticas y religiosas ha llevado a hacer un planteamiento fuertemente marcado por el empirismo y por el olvido de la teología y de cualquier referencia religiosa. Las aporías y las contradicciones son sostenidas, a veces, por presupuestos no clarificados y no reflexionados adecuadamente que impiden un progreso real en el diálogo y en el conocimiento.

1. PERSPECTIVAS Y APORÍAS DE LA BIOÉTICA EN EL DEBATE ACTUAL

Para investigar si la bioética tiene derecho a la existencia hay que preguntarse qué es lo que pretende ser. Y para hacerlo es necesario indagar dónde nació y, donde, sin demasiados viajes al extranjero, ha vivido los diez primeros años de su todavía corta, pero ya muy afortunada carrera: Estados Unidos. Claro que la bioética empezó a viajar cuando ya tenía diez años y desde entonces no ha dejado de hacerlo.

No es fácil describir el fenómeno de la bioética, porque no resulta sencillo determinar si se trata de un movimiento socio-

cultural o de unas orientaciones asumidas para la reflexión ética contemporánea en torno al problema vida; si se ocupa de la solución de específicos problemas médicos o de elaborar una teoría ético-normativa. Lo que sí es cierto es que, a partir de la segunda mitad de los años 60 comienza a percibirse cada vez más intensamente, en el seno de la cultura norteamericana, la necesidad de un retorno a la ética. La fundación del The Hastings Center, primero, y del Joseph and Rose Kennedy Institute of Bioethics dentro de la Georgetown University de Washington, después, es el indicio emblemático de un fenómeno que, con la publicación del famoso libro del oncólogo V.R. Potter, *Bioethics: Bridge to the future* en 1971, será llamado bioética.

En efecto, el fenómeno de la bioética puede ser considerado como la tentativa de reapropiarse de la perspectiva ética por parte del hombre de hoy. Pero siempre es difícil en estos casos identificar exactamente la causa genética del fenómeno. Desde luego no se puede dejar de tomar en consideración el hecho que el emerger de tantos y tan graves problemas muy inquietantes para cada persona, para la sociedad, para el futuro de la humanidad y para su supervivencia, haya tenido un rol determinante a la hora de buscar en la ética un refugio. Ahora bien, frente a tales problemas se siente la necesidad de una protección segura, pero se desea también redescubrir aún más decididamente la dimensión ética de la realidad o, mejor todavía, nos damos cuenta de cómo en la dimensión ética se juega el destino de cada uno de nosotros y de la humanidad entera.

Quizá sería más exacto afirmar que el hombre de hoy, en este interés por la bioética, manifiesta y descubre la exigencia de imprimir por sí mismo una prospectiva moral a su actividad, de no esperar que se la den otros, de no hacerla caer de lo alto, estructurando todas sus intervenciones sobre la realidad desde este horizonte. Mientras que la ética del pasado era considerada como patrimonio de otros, de la Iglesia, de la religión, de la reflexión teológica o filosófica, etc., la bioética afirma la necesidad de una reflexión ética que nazca de la base, que se desarrolle con el despliegue mismo de la realidad, que encuentre la solución en el momento mismo en que pone el problema.

Un puente entre las ciencias de la vida y la ética

Aunque no son fácilmente descifrables las modalidades histórico-culturales del nacimiento del fenómeno bioética, V.R. Potter presenta de una forma sugerente la bioética como un puente que permite superar el abismo espantoso que se ha creado entre ciencia y ética y que puede garantizar, por tanto, a la humanidad un paso seguro hacia el futuro. Del retorno a la perspectiva ética habla el mismo Potter, pasados los años en que habíamos permanecido deslumbrados por el principio *more and better*, de la carrera desenfrenada hacia el bienestar, de un bienestar que había que conseguir a cualquier costo. Sin duda ese fenómeno ha ido evolucionando bien como proceso socio-cultural que presta atención al valor vida o como reflexión científica de una cultura cada vez más sensible, a su manera, al problema vida.

El retorno a la ética, por tanto, más allá de la causa genética que lo determina, es un momento sumamente significativo dentro del proceso cultural. Por eso el fenómeno bioética no sólo aparece como uno de los fenómenos culturales más significativos de nuestro tiempo, sino que viene a ser como la autoconcientización ética de la misma cultura que, a diversos niveles y desde distintos puntos de vista, se compromete a autosensibilizarse en referencia al valor vida. Claro que el fenómeno bioética de hoy no es el de ayer y los ámbitos tocados por la sensibilidad bioética son desde luego muchos más que hace 30 años, como es también diversa la dimensión cualitativa de esa sensibilidad hacia el valor vida. Bastaría releer hoy la citada obra de Potter para percatarse enseguida de esta diversidad y de la maduración socio-cultural que ha adquirido la sensibilidad bioética.

Allí, el retorno a la ética venía enfatizado desde las primeras páginas como puente entre las dos culturas, entre la de la ciencia biotecnológica y la de las ciencias humanas, como ampliación de los confines del horizonte ético a los problemas suscitados por el progreso biológico y a la propia ecología. Ya en aquel primer artículo *Bioethics: The Essence of Survival*, presentado en un laboratorio para investigación sobre el cáncer de la Universidad de Wisconsin (1970), sugiere una nueva disciplina llamada “bioética” que podría dar solución al eterno problema galileano de establecer un puente entre

las ciencias bio-experimentales y las ciencias ético-antropológicas. Una nueva disciplina que facilitase modelos de *estilos de vida* para la sociedad, organizados cibernéticamente, que hiciesen de “puente al futuro” de la calidad de la vida. Un saber científico sobre *cómo* usar el conocimiento para la supervivencia del hombre y para la promoción de la calidad de la vida. En fin, la bioética entendida como una sabiduría biológicamente fundamentada (*biological wisdom*).

Los interrogantes se multiplican

Sin adentrarnos, por ahora en el análisis de los nudos, los problemas científicos, los debates culturales tan encendidos como inconsistentes, las distinciones falaces y las soluciones normativas que no siempre se identifican con el punto de vista imparcial sino más bien con la condescendencia a reacciones emotivas o al deseo de no complicarse la vida, nos preguntamos ahora solo: ¿En qué ha consistido realmente el retorno a la ética? ¿Cuál es el balance complejo de estos primeros 30 años? ¿Se ha actuado el proceso de sensibilización bioética en el seno de nuestra cultura? O acaso el fenómeno de la bioética, como actividad socio-cultural y como reflexión científica, ¿es sólo una capa de barniz para una cultura o una sociedad que quiere autopresentarse a la altura de los tiempos?

Querer responder a estas preguntas significa encontrarse frente a otra gran dificultad, porque es simplemente imposible medir el alcance real de la incisividad de un fenómeno como el de la bioética en el seno del proceso cultural. Por consiguiente, nos limitaremos a explicitar algunas reflexiones, más como sugerencia programática que como análisis del dato de hecho, sobre la bioética como fenómeno de reflexión científica y como actividad socio-cultural.

Aunque la bioética ha tenido una amplia acogida en la cultura, aunque esté presente en el lenguaje común, en los medios de comunicación social, en la institución de los correspondientes centros de investigación e incluso en los debates políticos, podemos documentar que no existe una suficiente claridad epistemológica. Estamos convencidos de que el hecho de no haber atendido, al menos en la medida y forma adecuada, a la idea originaria propuesta por V.R. Potter explica las actuales aporías en torno a la identidad de la

bioética y en torno a sus contenidos. En síntesis, los actuales problemas epistemológicos de la bioética pueden reconducirse a tres órdenes de factores: a) a la desconsideración de las razones de la propuesta de la bioética como una “nueva disciplina”; b) al desconocimiento de la bioética entendida como aproximación “cibernética” a la calidad de vida; c) al error de haber reducido la bioética sólo al *focus on medical option*.

En primer lugar, presentamos la descripción de los elementos fundamentales del primer proyecto; a continuación hacemos una breve revisitación de la historia de la bioética, para individuar las vicisitudes y las razones del distanciamiento respecto a la primera idea.

2. LA EVOLUCIÓN DE LA BIOÉTICA COMO REFLEXIÓN CIENTÍFICA

Descripción de los elementos fundamentales del primer proyecto

La perenne cuestión acerca de las relaciones entre la naturaleza del hombre y el cosmos ha adquirido particular relieve en nuestro tiempo. Las decisiones políticas con frecuencia ignoran el conocimiento biológico “global”, poniendo en peligro el futuro del hombre y, ciertamente, el futuro de los recursos biológicos de la tierra al servicio de la humanidad. Pero el ambiente natural del hombre no es ilimitado. Se exige, pues, una educación *biológica* y *ética* del género humano para comprender la naturaleza del hombre en su relación con el cosmos. La supervivencia del hombre, en efecto, depende de una ciencia que provea a un “saber cómo usar el conocimiento” para supervivencia del hombre y para la promoción de la calidad de la vida. Esto es lo que en 1970 hemos comenzado a llamar “bioética”. En 1971, en el volumen *Bioethics Bridge to the Future*, he sostenido que los avances de la revolución biológica exigen una elaboración cibernética de los valores humanos. Como clave hermenéutica del progreso de las ciencias de la calidad de la vida y de las ciencias ambientales.

Mientras proponía esta idea, casi al mismo tiempo, en la Georgetown University y en el Hastings Center se difundía la concepción de la bioética como pura ampliación de la ética médica. Para muchos la bioética asumió casi exclusivamente el significado de una ética cuyos contenidos se reducían a las opciones médicas respecto a las tecnologías disponibles. Su campo era el de los trasplantes de órganos, de la licitud del uso de órganos artificiales, del aborto, de la esterilización, de la contracepción, de la quimioterapia, del consentimiento informado, de la fertilización *in vitro*, del útero en alquiler y de los posibles desarrollos de la ingeniería genética. En resumen, se trataba de una bioética con *the focus on medical options*.

Consecuentemente, la atención polarizada a los problemas de ética médica hizo que se olvidara la idea originaria de bioética, propuesta por mí (estoy transcribiendo las palabras de Potter) en referencia al cuadro global de las ciencias de la vida, o sea como síntesis de los valores humanos y éticos con el ecosistema de la vida. Y hasta tal punto que los aspectos éticos aplicativos que se referían al ejercicio de las opciones tecnológicas en el campo ambiental no fueron asociados al término bioética. Así sucedieron las cosas, a pesar de que es necesario reconocer que, sin la referencia al cuadro global de las ciencias ecológicas, no es posible ni siquiera el adecuado afrontamiento de los problemas médicos. Pero en realidad yo concibo la bioética como una "sabiduría fundamentada" (*biological wisdom*), una forma de conocimiento: El conocimiento de cómo usar el saber para el bien de la sociedad" y que la investigación de la sabiduría pueda ser organizada y promovida en término de supervivencia y progreso en la calidad de vida del género humano. Y éste es el criterio metaético inspirado por Waddington que yo he querido involucrar en la bioética; vale decir que el imperativo de que la sabiduría biológicamente fundamentada es en sí misma una ética.

Bioética: ciencia de la supervivencia

Después de reconocer la gran influencia de T. Dobzhansky, profesor de zoología en la *Columbia University*, en todas sus reflexiones, Potter afirma que su idea de la bioética apuesta sólo por una supervivencia aceptable que permitiría una ulterior evolución y

desarrollo de la visión del citado profesor, es decir, que la selección natural no siempre puede garantizar que las especies perdurarán; hartas especies del pasado se han extinguido, a pesar de que su evolución estaba controlada por la selección natural. La extinción ha sobrevenido porque la selección promueve lo que es inmediatamente útil, aunque el cambio pueda ser fatal a largo plazo. Por consiguiente, como es la especie humana el solo producto de la evolución que sabe cómo ha evolucionado y continuará evolucionando, corresponde a las ciencias encontrar programas que permitan individuar aquellos “desarrollos de la evolución que la naturaleza no ha provisto”. Y aquí reside el cometido de la bioética: señalar lo que debería hacer la especie humana (no el ser, sino el “deber ser”) para garantizar la supervivencia de generación en generación.

La idea de *supervivencia* no es un concepto filosófico inventado por los modernos moralistas. El puente entre el conocimiento de lo que “es” y de lo que “debería ser” es el programa interno existente en toda entidad biológica que se esfuerza por la supervivencia más allá de la extinción de las generaciones. El mecanismo de la supervivencia está basado sobre la habilidad de una especie para adaptarse a su medio ambiental. Esta adaptación admite tres géneros: el fisiológico, el evolutivo y el cultural. Y puesto que es posible que existan desventajas en la adaptación cultural comparables a las de la adaptación biológica, es menester buscar una ética para la especie humana basada sobre el puente de lo que “es” de la posible extinción y lo que “debe ser”, lo que cada uno de nosotros debe construir. Nosotros *debemos* vivir previniendo las vías que evitan el destino de tantas especies que otrora fueron.

“Nosotros *debemos* desarrollar, por tanto, grupos interdisciplinarios de investigación que puedan individuar los componentes de nuestras culturas contemporáneas que están incentivando la destrucción de nuestro ambiente natural. En la estela de C. H. Waddington y de Aldo Leopold, *debemos* considerar si nuestros conocimientos pueden contribuir a la supervivencia y mejora del género humano. Por eso hemos de buscar una convergencia entre ética ecológica y dominio económico, de la misma manera que debemos encontrar una convergencia entre santidad de

vida (*sanctity of life*) y calidad de vida (*quality of life, meaningfulness of life*). El género humano necesita, pues, urgentemente de una ciencia de la *supervivencia*, la bioética, elevada sobre el fundamento, sí, de las ciencias biológicas, pero que incluya también los elementos fundamentales de las ciencias sociales y antropológicas, con particular referencia a la filosofía, en el sentido estricto de “amor de la sabiduría”. Al instituir esta nueva disciplina, hemos intentado dar base interdisciplinaria a sus dos más importantes elementos: las ciencias biológicas y los valores humanos. Así se comprende la definición rigurosa y afortunada, que debe ser acogida como un punto de referencia, de T.W. Reich, estudioso del Kennedy Institute de Washington: “Es el estudio sistemático de la conducta humana en el ámbito de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud, cuando esta conducta es examinada a la luz de los valores y de los principios morales” (*Encyclopedia of Bioethics*, New York 1978, t. 1, p. XIX).

Global Bioethics: Naturaleza epistemológica de la bioética

Hablamos del “instinto de supervivencia”, refiriéndonos al individuo, pero la suma total de todos nuestros instintos individuales de supervivencia no sería de suyo suficiente para garantizar la supervivencia de la raza humana en una forma aceptada por nosotros voluntariamente. El *instinto* de supervivencia no es suficiente. Por eso tenemos que desarrollar una *ciencia* de la supervivencia, que debe dar lugar a un nuevo género de ética: la **bioética**. Esta nueva ética debe ser una ética interdisciplinaria, entendiendo interdisciplinaria en la particular acepción de “global”, que incluya tanto las ciencias experimentales como las ciencias humanas: una *bioética global*, es decir, una bioética en la que la calidad de la vida física (*Medical Bioethics*) coordinada con la calidad de la vida ambiental y ecológica (*Ecological Bioethics*), pues los dilemas de la bioética ecológica están en sinopsis con los dilemas de la bioética médica. Lograr esto no es nada fácil: La esencia del problema es si el concepto calidad de vida es similar al de calidad de vida ambiental. Por eso es necesario individuar el equilibrio entre una bioética ecológica y las exigencias de la economía, entre la santidad de la vida y la calidad de la vida.

Aldo Leopold entrevió con lucidez que la supervivencia del hombre depende del mantenimiento y promoción de la salud del ecosistema. Una bioética global, como ciencia de la supervivencia, debe poder definir lo que es *justo* y lo que está *equivocado* en términos de supervivencia y protección de la biosfera. “Una cosa es justa cuando tiende a preservar y proteger la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica. Está equivocada cuando tiende a lo contrario”.

Sin duda la bioética médica ha dado una gran aportación a la bioética global, pero es hora ya de reconsiderar la idea originaria, para llevar a cabo una seria reflexión sobre los fundamentos epistemológicos, para elaborar una reflexión científica, que brinde modelos de *estilos de vida* para las nuevas sociedades y hagan de “puente al futuro” de la calidad de vida. Los actuales caminos de la bioética, concluye Potter, no son los originarios; sin embargo, el futuro y la historia de la bioética de mañana no nos inducirán jamás a considerar el hoy como prehistoria.

El desarrollo histórico de la idea de “bioética”

Hemos podido tomar conciencia de lo que Van Rensselaer Potter se propuso con el neologismo “bioética”, una *biological wisdom*, es decir, una forma de conocimiento a la vez bio-experimental y ético-antropológico sobre el uso del saber para la promoción de la *calidad de vida*. Para muchos, sin embargo, sobre todo después del impulso del Hastings Center y del Kennedy Institute, la bioética asumió casi exclusivamente el significado de una ética cuyo contenido eran las opciones o dilemas médicos respecto de las nuevas tecnologías, sobre todo en el campo de la procreación.

En realidad, el proyecto de Potter, influenciado por C.H. Waddington, Margaret Mead, Theodius Dobzhansky y particularmente Aldo Leopold, hablaba de una visión mucho más amplia de la bioética, por lo que 20 años después nuestro autor tuvo que escribir otro libro, intitulado significativa y emblemáticamente *Global Bioethics* para subrayar que su idea de bioética había que entenderla en sentido *global*. Ya en un discurso poco conocido,

pronunciado en 1975 en su condición de Presidente de la Asociación Americana para la Investigación del Cáncer, enfatizó que “desde el principio, yo he considerado siempre la bioética como una nueva disciplina que podrá unificar adecuadamente ciencia y filosofía. Más exactamente, pretende una aproximación cibernética de las condiciones cualitativas de la existencia del género humano”.

La novedad esencial de esta disciplina, tan crítica y sospechosamente puesta en tela de juicio, no radica en el simple ensanchamiento del ámbito y de los contenidos de la ética de la vida, sino más bien en la diversidad de las coordenadas cibernéticas interpretativas de la calidad de la vida. Los problemas de la medicina habían de considerarse en la bioética, por una parte, en el más amplio, más unitario y más orgánico cuadro de los ecosistemas de la biosfera y, por otra parte, desde la calidad de la vida entendida como sistema de control adaptativo con vistas a la supervivencia.

Medical Bioethics

Es cierto que la bioética ha sido asumida por biólogos, médicos, juristas, filósofos y teólogos preocupados por los avances logrados en el campo de la vida. Pero realmente su atención se ha centrado: a) sólo sobre un aspecto del ámbito de la bioética (“bioética como filosofía de la medicina”); b) sobre problemas “particulares” de bioética y no sobre “la” bioética en sí misma; c) Sobre aproximaciones “ideológicas” (bioética “católica”, bioética “laica”); d) sobre el abandono de una bioética como ciencia de la “calidad de la vida” precisamente en cuanto ciencias de la “supervivencia” (debate calidad de la vida / sacralidad de la vida en medicina). Por lo demás, las instituciones y los pioneros que han promovido la bioética, al máximo han buscado y estructurado *nuevos paradigmas de ética médica*, promoviendo una evolución en la comprensión de los modelos epistemológicos de la ética médica, de la deontología, de la medicina legal y de la filosofía médica. Pero no han afrontado seriamente una ética potterianamente entendida, es decir, una reflexión sobre la *evolución de los estilos de vida* en cuanto factores (científicamente consistentes) que promueven, de hecho, una evolución no siempre positiva del mundo y de la especie humana. Metodología que está casi del todo ausente incluso en la misma bioética médica.

Instituciones y pioneros de la bioética han tenido, ya desde el comienzo, intereses bien distintos de los de Potter. Papel fundamental en esta diferenciación de la bioética respecto de la idea originaria, corresponde a los Human Values in Medicine, a los valores humanos de la medicina, que penetraron en los corredores del Congreso americano, estimulados por algunos casos de abuso en la experimentación humana, en el diagnóstico prenatal, en la definición de muerte y en otros problemas.

Desplazamiento “clínico” de la bioética

A este desplazamiento contribuyeron particularmente: a) la publicación de la *Encyclopedia of Bioethics*, a cargo de Reich; b) el Institut de Recherches Cliniques de Montreal en 1976; c) la estructura de un Center for Clinical Bioethics en la escuela de medicina de la Georgetown University, coordinado por Pellegrino; d) la estructuración de un máster en Bioética clínica en España, dirigido por Diego Gracia; e) el debate sobre *paradigmas en bioética*, del “principalismo” de Beauchamp y Childress al paradigma de las “virtudes”, del paradigma “experiencia” de Reich al personalismo cristiano.

Esta orientación de la bioética justificó también la aparición de un debate en torno a lo específico de la bioética, respecto a la clásica ética médica, a la deontología y la medicina legal. Muchos hablaron de una contextualización de “moda” en la problemática bioética. ¿Dónde se encuentra la novedad de la bioética respecto a la clásica ética médica? Los nuevos problemas podrán muy bien estudiarse con los clásicos principios de la moral. En última instancia, ¿la bioética no será la “ética” aplicada al reino biológico? Una vez más, serían nuevos únicamente “los” problemas de la bioética, pero no sería nueva “la” bioética. Esto justifica, sin duda, el silencio absoluto que reina sobre la bioética “fundamental”, la reflexión bioética se ha enucleado, más o menos por todas partes sobre los problemas (bioética especial).

En este sentido hemos de enfatizar el acierto de T.W. Reich al subrayar en su definición de bioética que es un “estudio sistemático”, excluyendo así deliberadamente el planteamiento seguido por gran

parte de la primerísima bioética anglosajona, en la que ha primado una aproximación pragmática que no pretendía adoptar un consenso sobre los principios ni tampoco plantear un debate sobre los mismos, sino limitarse a examinar solo casos clínicos particulares. En realidad se vio enseguida claramente que reducir la bioética a un estudio de tipo puramente casuístico, carente de unidad interior, de referencia a principios generales y concebida como recopilación y discusión de soluciones clínicas, nacería ya muerta como disciplina científica. Para formarse un esqueleto robusto como saber sistemático, la bioética ha tenido que salir del planteamiento meramente pragmático e inductivo que prevalecía en el ambiente anglosajón de origen y compararse con las reflexiones más sistemáticas propias de las tendencias filosóficas del viejo continente. Sobre todo a partir de la segunda mitad de los años 80 se empezó a desarrollar una sistematización y una profundización inicial sobre la naturaleza epistemológica de la bioética.

3. REFLEXIÓN SOBRE LA BIOÉTICA COMO ACTIVIDAD SOCIO-CULTURAL

Surgen de nuevo los interrogantes. El retorno a la ética, suscitado por la bioética como ciencia de la supervivencia, ¿puede ser interpretado sencillamente, evidenciando la causa genética que lo determinado, como necesidad de una liana a la que agarrarse en el momento en que comienzan a perfilarse grandes riesgos para la propia supervivencia? ¿Podemos excluir del todo el motivo del miedo en extenderse cada vez más el fenómeno bioética? ¿No hay mucha emotividad en la atención que la gente presta a este discurso? ¿Muchas de las declaraciones de los especialistas no están respaldadas por análisis, previsiones y afirmaciones simplemente catastróficas respecto al futuro más o menos remoto, más o menos inmediato de la humanidad?

La supervivencia de la bioética, de la que siempre tendremos necesidad, no debe estar ligada exclusiva ni principalmente al hecho de ser bioética de la supervivencia, ni depender de ello. También desde este punto de vista deberá revisar su discurso, porque de lo contrario su supervivencia podría depender de la permanencia del miedo a que nos hemos referido. Pero no tenemos nada que oponer si,

a partir de semejante causa genética, se llega a una percepción clara y a la asunción decidida del punto de vista moral.

Supervivencia de la bioética como problema cultural

La supervivencia de la bioética depende de si sabe transformarse en problema o, mejor aún, en proyecto cultural, en proceso de sensibilización bioética de la cultura. La relación que indefectiblemente se tendrá que establecer, o que de hecho ya existe, entre bioética y cultura merece toda nuestra atención sencillamente porque en esta relación se resuelve el problema de la bioética entendida como ética de la vida, de la vida vegetal, animal y humana, que precisamente ha confiado a la bioética, a la capacidad humana de solucionar los problemas morales sobre la misma vida, su propia supervivencia. En ese sentido, o la reflexión ética sobre los problemas de la vida humana logra sensibilizar bioéticamente a la cultura, a la sociedad y a la propia historia humana, o la humanidad entera se encontrará, de aquí a no mucho tiempo, en el deber de buscar de nuevo el modo cómo eliminar el riesgo real de su autodestrucción.

Por eso podemos afirmar que el principal problema de la bioética no es tanto el de formular un juicio sobre este o aquel comportamiento; de lo que se debe ocupar es de estimular constantemente a la cultura contemporánea para que adquiera una sensibilización cada vez más intensa respecto de los problemas de la vida en cada una de sus múltiples manifestaciones, desde la aparentemente más banal a la más incisiva y decisiva. Para desempeñar del mejor modo posible este cometido específico, la bioética no podrá dejar de confrontarse continuamente con el pensamiento dominante, con las diversas expresiones culturales de este pensamiento, con sus involuciones degeneradoras y, lo que es más difícil, con sus pseudoevoluciones, aquellas precisamente que se identifican con el solo progreso científico-tecnológico a costa de la persona singular e incluso de enteras futuras generaciones.

La relación entre bioética y cultura resulta inmediatamente visible como problema a quien, sensible al punto de vista moral, percibe la dificultad, el riesgo y el peligro que corre la humanidad de

hoy, y más aún la de mañana, al tiempo que la exigencia ética de ponerse al servicio total de la vida. Pero la sensibilidad de que hablamos no se puede identificar con el dato puramente instintivo, sino más bien con el originario o apriorístico sentimiento de los valores, del que se hacen eco los fenomenólogos, y especialmente N. Hartmann. En realidad el futuro del hombre está en las manos del hombre, y éste no puede desatender esta su gran responsabilidad, porque es una tarea que, en clave religiosa, le ha sido confiada por su Creador y porque cualquier acto suyo de aceptación o de rechazo de esta responsabilidad, repercute en su propia vida.

Obviamente, la elaboración de una bioética que sobreviva a la reflexión científica de la supervivencia humana es un proceso extremadamente complejo, que implica a todos los seres humanos y su modo de posicionarse ante el problema vida. Semejante bioética sólo se podrá llevar a cabo si se pone de manifiesto su relación con la cultura; es decir, como justamente señala Tristram Engelhardt, si se presenta una moral común, una moral que se sitúe más allá de cualquier perspectiva ideológica y socio-cultural. La ciencia de la supervivencia nunca será el resultado de una búsqueda individual. Por eso es urgente e indispensable poner en acto todos los mecanismos que pueden contribuir al proceso de sensibilización de la cultura contemporánea.

Para influir en este proceso siempre será necesario captar los puntos neurálgicos, es decir, poner de manifiesto qué puesto ocupa, en la jerarquía vigente en el seno de una bien determinada cultura, el valor vida, qué valores fundamentales lo preceden y qué causa genética ha determinado semejante vuelco. Indudablemente, la sensibilización bioética de la cultura se consigue cuando, con paciente y largo trabajo educativo, se va destilando un modo diverso, pero genuino y auténtico, de tomar en consideración el valor vida. La bioética, como reflexión científica y como actividad socio-cultural, tiene la paciencia como su virtud preferida. Del mismo modo que la vida puede perderse en un solo instante, así sucede también con la sensibilidad hacia la vida. Pero la vida no brota en un solo instante, no se manifiesta en un momento, no crece sino lentamente, de modo invisible y del todo imperceptible; eso mismo acontece con la sensibilidad hacia la vida.

La bioética como diálogo intercultural

Desde la paciencia, la bioética dirige los resultados de su reflexión a todos, sean cuales fueren las expresiones socio-culturales a que pertenezcan; a todos invita al diálogo y todos deben tomarla en consideración, porque la vida a todos pertenece y por todos debe ser salvaguardada y custodiada. En este sentido, la bioética se presenta como **fenómeno supercultural** y, como tal, tiende a transformarse en **diálogo intercultural**, ya que todas las culturas deben asumirlo como el problema más fundamental: a partir de las más dispares posiciones que encarnan respecto del valor vida, el diálogo intercultural busca la formulación y aplicación del juicio moral que mejor tutele y promueva el valor vida.

Ahora bien, en el ámbito de la reflexión bioética no es necesario intentar una legitimación del pluralismo. En primer lugar, porque el pluralismo es un fenómeno de hecho existente y que, en cuanto tal, no tiene necesidad de ser legitimado desde ningún punto de vista, según el axioma *contra factum non est argumentum*. En segundo lugar, pretender la legitimación del pluralismo en bioética, al igual que en ética, significa correr el riesgo de asumir como morales juicios formulados sobre la misma acción que entre sí son del todo diversos, es decir, deslizarse a contextos de claro relativismo moral.

Las posiciones de las diversas culturas, ideologías y religiones respecto a la vida son las que son; pero incluso en el marco de esta apabullante diversidad, cada una de ellas no puede dejar de asumir como principio ético fundamental el siguiente: han de buscar, siempre y en todas partes, el verdadero juicio moral, es decir, el juicio que salvaguarde la vida en el mejor de los modos posibles y la promueva desde todos los puntos de vista.. Este principio ético no puede ni debe ser nunca culturalmente condicionado. Como todos los que intervienen en el diálogo se presume que ya han hecho suyo el punto de vista de la moral, ninguno de ellos podrá en buena lógica sostener que se deba atribuir la misma legitimidad y reconocimiento a dos juicios morales sobre la misma acción que son entre sí diversos. La bioética como fenómeno de diálogo intercultural no es más que la respuesta dada por las diversas culturas a la exigencia moral de

encontrar juntas el camino hacia la superación de la diversidad de sus posiciones respecto al valor vida.

Bioética como diálogo interpersonal e intracultural

El discurso es análogo al del párrafo anterior, ya que la cultura no se presenta nunca como fenómeno monolítico, en el sentido de que dentro de cada cultura proliferan siempre las más dispares posiciones ideológicas, que pueden tener, a su vez, raíces de naturaleza religiosa. Por consiguiente, también aquí es necesario un diálogo interpersonal que, a partir de las posiciones divergentes asumidas por las personas individuales, vaya a la búsqueda del juicio moral verdadero. La divergencia fáctica de tantas posiciones en el seno de una misma cultura crea más bien la exigencia de saber, sobre todo, cuál de entre ellas es la justa y por eso mismo debería ser compartida por todos.

En otros términos, interesarse de bioética y afirmar que la propia posición, aunque diversa, merece, sin embargo, al igual que la de los otros, pleno derecho de ciudadanía en el reino de la moral, es simplemente un contrasentido. O estamos convencidos de que las propias convicciones morales han de ser siempre reexaminadas con atención, para que puedan adecuarse cada vez más inequívocamente al verdadero juicio moral, o no tiene sentido entablar una discusión moral. El planteamiento es distinto cuando lo que se pretende es afirmar el derecho a actuar en el modo que se crea más oportuno, porque en ese caso ya no nos movemos en el ámbito exclusivamente ético, sino también en el campo jurídico. El problema ya no es saber cuál sea el juicio moral verdadero sobre el comportamiento a seguir en bioética, sino el de saber qué traducción legislativa deberá darse a dicho problema.

Por otra parte, es al menos signo de poca delicadeza, por no decir de arrogancia, partir del presupuesto de que la propia posición es la verdadera, la que los demás, todos, deberán asumir. Incluso en el supuesto de que se tuviera certeza absoluta sobre la veracidad de las propias posiciones, las reglas del diálogo en general y del bioético en particular, imponen siempre una actitud mayéutica frente a quien piensa de manera distinta. Incluso para alcanzar esta certeza, el

propio diálogo exige que nos coloquemos, junto con el otro, en actitud de búsqueda, aduciendo los propios argumentos a favor o en contra y escuchando con serenidad crítica los argumentos del interlocutor (Cf. GS 16). Semejante actitud no excluye, más bien exige, que presentemos con la máxima claridad nuestra propia posición, respetando siempre, eso sí, las reglas del contexto dialógico.

Bioética como tensión hacia una mejor calidad de vida

La relación entre bioética y cultura se puede poner de manifiesto en otro sentido. Se trata de asumir el término *supervivencia* en la acepción mejor de su misma semántica y de afirmar que la bioética, como ciencia de la supervivencia, no puede reducirse sólo a mantener el *statu quo*, sino que debe intentar mejorar siempre el tenor cualitativo de la vida. En cuanto reflexión científica sobre la vida y en cuanto actividad socio-cultural, no puede dejar de tender hacia ese ideal, porque la vida en cuanto tal posee horizontes cualitativos todavía no totalmente explorados o sólo en su mínima parte conocidos al mismo hombre.

Si a pesar de todos los entusiasmantes progresos realizados por la ciencia, tenemos todavía conocimientos, si así podemos llamarlos, más bien confusos del origen de la vida en el universo, ¿no tendremos que pensar que aún hoy no somos capaces de imaginar los posibles aspectos cualitativos que la propia vida manifestará en el tiempo futuro? Como creyentes en la revelación del Dios de Abrahán y de Jesucristo, esperamos la realización en el escatón de los cielos nuevos y la tierra nueva, pero también como creyentes podemos sufrir con la naturaleza que gime en espera de ser renovada en Cristo (Cf. Rom 8), si bien no estamos en grado de describir los cambios cualitativos que ella sufrirá. Ciertamente, mientras una buena parte del despliegue cualitativo de la naturaleza se debe a la ley inscrita en la propia realidad de las cosas por voluntad de Aquel que lo ha creado todo, otra buena parte se debe, en virtud de esa misma voluntad creadora, precisamente a la intervención del hombre.

Quizá con su intervención el hombre hubiera podido favorecer una mejor calidad de vida. Esta posibilidad, que no podemos excluir

sino que hemos de juzgar plausible, ¿no debería interpelarnos e impulsarnos a promover una cada vez mayor calidad de vida para todos, a ayudar a la naturaleza para permitirle liberar todas las potencialidades vitales que guarda desde el día en que el Creador la llamó a la existencia, custodiando, protegiendo y favoreciendo siempre todas las reales, e incluso posibles, manifestaciones de la vida, doquiera ella se encuentre, sea de quien fuere, sea cual fuere el modo en que se presente? *Mejorar la calidad de vida* no es una fórmula en sí ambigua, aunque semánticamente es muy genérica y polivalente; pero es una fórmula consumísticamente explotada por nuestra cultura. De todas maneras no puede entenderse en el sentido de que se pueda suprimir una vida que no goce de excelentes cualidades, a no ser que se quiera pervertir la lógica de nuestro lenguaje. Mejorar la calidad de vida implica, ante todo, el respeto por la vida ya existente, en cualquier instante de su existencia, la asunción de la vida ya existente, cualquiera que sea su condición cualitativa, para elevar en la medida en que esté consentido sus condiciones cualitativas. La fórmula remite inequívocamente a lo que ya es vida.

En la perspectiva de la fe cristiana, la vida del hombre perfecto no se autoafirma a costa de la vida de los otros, sino que se da a sí misma para que los otros puedan tener vida. En otros términos, la verdadera vida no destruye, crea vida, a ella y por ella se entrega con instinto materno. Su autonegarse, como en el cargo de Cristo, del mártir y del héroe, es siempre la expresión máxima de su autodonación a la vez que su más clara autoafirmación. Un principio de esta índole puede ser muy útil cuando se afronta no sólo el problema de la selección y de la clonación de seres humanos ideales, sino también cuando se plantea el problema de la fecundación *in vitro*. En estos y en otros muchos casos, es y seguirá siendo siempre una *contradictio in terminis* promover la vida a costa de otra vida.

Cultura bioética como traducción jurídica del juicio moral

El proceso de sensibilización bioética de la cultura no tiene sólo aspectos éticos. Antes o después, de un modo o de otro, este proceso tendrá que afrontar los problemas emergentes en un contexto jurídico-legislativo. No siempre ni todos, a pesar de su buena

voluntad, consiguen percibir el verdadero juicio moral y, por tanto, se hace necesario establecer algunos puntos firmes, jurídicamente sancionados, para garantizar y defender la vida en general y, particularmente, la de sus más débiles poseedores. Uno de los fines primarios que cualquier legislación se propone lograr consiste propiamente en defender, salvaguardar y promover la vida. Junto a los capítulos sobre la propiedad privada y sobre el orden público, el capítulo sobre la vida es uno de los más significativos, precisamente porque, más allá de todas las divergencias de hecho que en el plano de las convicciones personales puedan existir, es necesario encontrar un punto de referencia seguro, válido para todos, que ofrezca las garantías que sólo el derecho puede y sabe ofrecer.

El debate jurídico, por su misma naturaleza, a diferencia del moral, exige que se le ponga la palabra fin. Incluso los juicios morales más obvios y más enraizados en una tradición cultural, encuentran siempre algunos que piensan tenerlos que volver a cuestionarlos. Precisamente por eso el grado de sensibilidad bioética de una cultura encuentra en la legislación vigente su espejo autorrevelativo. La ley en su conjunto y las leyes singulares vigentes en una sociedad democrática manifiestan claramente el grado de su sensibilidad respecto de la vida. En democracia, efectivamente, una ley viene avalada, existe y continúa existiendo sólo porque hay una mayoría que la sostiene. Y una ley dispuesta a sacrificar una vida en ventaja de otra, una ley que permite procrear vidas humanas para después abandonarlas a su destino, es siempre una ley poco sensible al valor vida y no se puede condicionar en el plano moral, aunque haya recibido el soporte de una gran mayoría democrática.

También la perspectiva jurídica, como la religiosa, como la ética y como cualquier otra perspectiva socio-cultural, exige y remite al contexto dialógico al que nos hemos referido más arriba, con el fin de individuar siempre más claramente la legislación que guía nuestra conducta social. En la alocución inaugural del Congreso Mundial de Bioética (Gijón, 20-24 junio de 2000), Potter dijo parafraseando al presidente Roosevelt: "Nunca antes hemos tenido tan poco tiempo para hacer tanto". Por eso "necesitamos que la acción política reivindique el liderazgo que se necesita para conseguir una Bioética social de continuidad a largo plazo... al hacer frente al futuro

tenemos dos alternativas: el tercer milenio será o la Edad de la Bioética Mundial o la Edad de la Anarquía”.

II. LA CUESTION RADICAL: ¿QUÉ ES LA VIDA?

El objeto propio de la bioética es, según su definición, la vida (*bios*) en la medida en que ésta entra en la esfera de la acción humana y de la responsabilidad moral a partir de las posibilidades abiertas por las ciencias biomédicas. Pero ¿de qué vida estamos hablando?

1. EL FENÓMENO VIDA, OBJETO DE LA CIENCIA BIOLÓGICA

El fenómeno vida indica comúnmente un movimiento no transmitido, espontáneo, originado dentro del mismo ser. Pero en la controversia científica actual sobre el concepto de vida, muchos biólogos la definen en términos de propiedades metabólicas, de la capacidad de respuesta al ambiente o de la capacidad de replicarse.

(Las ciencias experimentales y, en especial la biología, estudian los fenómenos vitales dentro de porciones limitadas de materia extremadamente compleja e incesantemente cambiante, manifestando sus características distintivas: su metabolismo, es decir, su continua renovación mediante la asimilación de materia del exterior y eliminación de residuos; la individualidad de la vida que se presenta como un organismo, dotado de órganos morfológica y funcionalmente diferentes, proporcionados y coordinados entre ellos; la diferenciación específica de la materia viviente por la que cada ser vivo deriva de otro o de otros de su misma especie; la variabilidad y la adaptabilidad como capacitación de cambiar para poder vivir en condiciones profundamente diferentes a aquellas en que el mismo organismo había vivido anteriormente; la capacidad de reacción, es decir, de respuesta a los estímulos ambientales; la delimitación de la existencia del organismo en un ciclo vital determinado; la autorregulación por la que cada parte individual se desarrolla y funciona al servicio de un todo, mediante el gobierno, la moderación y la coordinación de cada una de las funciones del organismo. El ser vivo aparece así como un sistema abierto dentro del cual se establece

un equilibrio complejo de flujos, dotado de individualidad y capaz de intercambio con su medio).

Quienes consideran que la capacidad de replicación es la característica clave de la vida piensan que los genes constituyen tanto el origen como la naturaleza de la vida; es decir, los genes son los que hacen que vivan los seres vivos. La genómica en sí supone, pues, un reduccionismo máximo de la biología, al tratar a los organismos vivos desde la disección molecular de su genoma. Por eso el Dr. Venter decía: "...estamos cuestionándonos si es ético crear vida de forma sintética... creemos que esta discusión bien vale la pena... porque llega a la definición de lo que es vida". En términos genómicos, la vida se identificaría con el genoma mínimo o juego esencial de genes. Es decir, la pregunta ¿qué es la vida?, puede expresarse así en términos genómicos: ¿Cuál es el juego mínimo de genes celulares esenciales?. El trabajo de Venter y sus colaboradores consistió en identificar cuáles son los genes que necesita una célula bacteriana para vivir como tal. Y para poder identificar el juego mínimo de genes esenciales apuntan la posibilidad de construir y ensayar un cromosoma artificial construido con los supuestos genes. No obstante, dicen los autores que dicho experimento no se hará sin una deliberación ética previa.

Dentro del mundo de los seres vivos se observan grados diferentes de actuación de la vida: tradicionalmente se distinguen la vida vegetativa, que comprende algunas funciones vitales (nutrición, crecimiento y reproducción), y la vida animal, con funciones vitales superiores: sensibilidad y movimientos espontáneos, presentes sólo en los animales. Hoy día se tiende a distinguir más que entre vida vegetativa y vida animal, entre vida vegetativa y vida de relación que implica sensibilidad, movilidad y diferentes capacidades de relacionarse con el ambiente, considerando el comportamiento instintivo como el carácter propio de los animales superiores. En los seres vivos inferiores se admite, sin embargo, que cualquier distinción entre animales y vegetales puede ser artificial.

La vida es "una emergencia dinámica, una continua evolución , una forma de organización compleja de materia-energía, que sólo puede darse si se dan simultáneamente condiciones ambientales que

la favorezcan y con las cuales entra en interacción biofísica, evolucionando simultáneamente con dichas condiciones ambientales” (G. Cely). El fenómeno vida se presenta, por tanto, con rasgos de continuidad respecto al orden inferior de los fenómenos fisicoquímicos y con las características de un salto cualitativo. A esto corresponde el debate clásico entre mecanicistas, que intentan reconducir la propiedad de la vida sólo a los fenómenos de intercambios químicos y físicos, y los vitalistas que, en cambio, ponen de manifiesto la positiva irreductibilidad de los fenómenos vitales a este nivel de explicación. En realidad, la vida es una anterioridad ontológica radical que precede a la conciencia que tengamos de ella. La vida no la inventamos, sino que ella nos inventó a nosotros y, en un derroche de máxima generosidad, nos ubicó evolutivamente en la noosfera, como lugar privilegiado de la biosfera. “La vida, en cada uno de los seres vivientes, es un actor que asiste como un espectador a su propia puesta en escena... ¡La vida es una fiesta!”.

La biología del ser vivo representa un caso completamente especial para la epistemología. La biología no se puede reducir a unos esquemas exclusivamente matemáticos del mundo de la vida. Aunque de forma hipotética la biología experimental se pueda concebir como un análisis de los fenómenos vitales en términos simplemente energéticos y fisicoquímicos y considerando, por tanto, las explicaciones que hablan de una finalidad como un residuo de irracionalidad que hay que reducir y eliminar, es cada vez más evidente que no se puede realizar ningún progreso verdadero si no se rompe con un mecanismo tan rígido. Para salvar las apariencias de lo sensible y para poder avanzar mediante hipótesis más fecundas, lleva ya consolidándose desde hace varios decenios una potente reacción antimecanicista, que ha vuelto a dar valor a conceptos como “orgánico”, “vida”, “actividad inmanente” e incluso “alma”. A la reducción analítica se añade así la intuición sintética de las realidades vitales, la intuición fenomenológica del mundo orgánico del que la biología se ocupa. La biología siente, pues, la necesidad de abrirse a categorías y conceptos que pueden entrar en continuidad teórica con una explicación filosófica.

No se trata ciertamente de pasar del rígido mecanicismo del racionalismo positivista a un vitalismo irracional, que no respeta la

legítima distinción y autonomía metodológica de la biología experimental. Más bien se trata de mostrar cómo, basándose en el respeto integral de los resultados de la ciencia experimental, puede nacer una filosofía del ser vivo que interpreta esos resultados a su luz, ofreciendo de esta forma a la biología su justificación racional. De esta forma la dimensión fisicoquímica no quedará yuxtapuesta a la dimensión vital del fenómeno biológico, sino que aparecerá con ella coordinada.

El individuo viviente representa una verdadera paradoja para la biología experimental, siendo a la vez su objeto y su aporía. La *aporeticidad* de una aproximación puramente experimental, mientras señala el límite de la inteligibilidad científica, pone en marcha la dinámica propia de la razón metafísica. Si no supusiera, de alguna forma, la existencia de una estructura de su objeto en relación con la función vital en su investigación, vería desvanecerse inmediatamente aquello de lo que se ocupa.

La bioética, pues, deberá desarrollar una comprensión “realista” del saber biológico y de sus límites, en orden también a las indicaciones que deberá ofrecer en el campo de la política pública. A esto podrá contribuir sólo una *bioética global*, una bioética en la que la calidad de la vida humana esté coordinada con la calidad de la vida ambiental y animal.

Hacia una auténtica “Global Bioethics”

W.T. Reich, estudiando la confrontación entre Potter y el Kennedy Institute, al analizar especialmente las posiciones de Potter y Hellegers, confiesa que ha podido distinguir tres significados de la palabra “global”, palabra que indudablemente fue introducida en la literatura bioética por Potter. En las visiones originales de estas dos figuras se pueden encontrar los siguientes elementos: a) Global en el sentido de que está en relación con la *tierra entera*: una ética universal para bien del mundo; b) Global en el sentido de *comprensiva de todos los problemas éticos* en las ciencias de la vida y de la salud (sea “biomédica” que “ambiental”); c) Global en el sentido de que usan una *comprensiva visión de métodos* al abordar dichos

problemas: una efectiva incorporación de todos los valores relevantes, conceptos, modelos de racionalidad y disciplina implicadas.

Las preocupaciones de Potter comprendían una visión de la bioética que era global, en el primer sentido reseñado. Una ética ambiental o ecológica, en la que tendía insistentemente a llamar la atención hacia una ética de la tierra, una ética de la naturaleza, una ética de la población y una ética del consumo de los recursos en una perspectiva internacional. Después de que el Kennedy Institute estructuró la bioética con *medical focus*, Potter expuso una prospectiva de la bioética que era global en el segundo sentido: una bioética que tendría que incluir comprensivamente los problemas de ambas visiones, movido por su condición de oncólogo. Dado que esta visión comprensiva no fue acogida adecuadamente, llegó a la conclusión de que era necesario acuñar otro término. El problema radicaba en que su definición originaria no había dejado suficientemente claro que la bioética comprendía el campo de los problemas morales de forma científico-filosófica. En ese tiempo, Potter había advertido que el término bioética era “generalmente usado en un sentido limitado a los problemas éticos en el campo de la medicina”. Por estas razones, en 1988 inventó el término *Global Bioethics*, como vía para repristinar la comprensividad del campo de la bioética, es decir, simultáneamente *médica* y *ecológica*.

En la estructura de su teoría, Potter es notablemente “global” en el tercer sentido, es decir, en la línea de una amplia y ancha visión de prospectivas, valores, conceptos y disciplinas. Según Reich el factor clave que lo ha impulsado a abrazar tan amplia visión de la ciencia y de la filosofía, ha sido su frustración como científico y como oncólogo. Es interesante notar que la apuesta de Potter por una visión global de la bioética, en los tres sentidos del término global, constituye una salida de las frustraciones y responsabilidades que había experimentado como oncólogo; esto lo ha llevado a no aislar los problemas en campos separados y atomizados en la investigación. Para Reich, uno de los más interesantes resultados de su investigación sobre el significado original de la bioética ha sido (re)descubrir que tanto Andre Hellegers como Potter, habían impostado una aproximación global de la bioética en los tres sentidos

del término global, y que su visión global había nacido de su personal experiencia médico-científica.

Sin una estructura global para la bioética, el restringido campo de la bioética médica fácilmente puede convertirse en una restringida lista de problemas inconexos o de una serie de argumentaciones sobre tales problemas; es decir, estaríamos ante una *medicalización* de todo el campo de la bioética, estructurando cuestiones y percepciones según la dominante cultura norteamericana. Por el contrario la preocupación por la supervivencia humana canaliza las mejores energías morales de la bioética en sus más amplios aspectos de la calidad de vida y de la salud, de los problemas demográficos y ambientales. E incluso, sin una prospectiva global sobre la salud y las ciencias de la vida, el trabajo del bioético fácilmente es definido y orientado por las instituciones médicas.

La bioética queda mejor definida en su sentido “global”, cuando se la entiende como la ética de las ciencias de la vida y de la salud. Esto significa que la bioética va *más allá* de los problemas de la ética médica, porque incluye los problemas éticos de la mejora de la salud, de la investigación sobre las poblaciones, de la genética, de la salud ambiental, de las prácticas y de las tecnologías reproductivas, de la salud y del bienestar de los animales, etc. Así lo postulaba ya la *Encyclopedia of Bioethics* y en 1990 todos los catorce encargados de sección de la nueva edición, completamente revisada, unánimemente han confirmado y decidido reforzar este enfoque “global” de la bioética. La traducción italiana de esta edición, a cargo de G. Russo, precisamente aparece en tres volúmenes titulados respectivamente: *Bioética ambiental*, *Bioética animal* y *Bioética social*.

2. ¿DE DÓNDE VENIMOS? EL PRINCIPIO ANTRÓPICO

Cada vez se impone con más fuerza la necesidad de un nuevo paradigma, que incluya y relaciona todos los seres entre sí y con el respectivo ambiente, detectando la religación de todo con todo, de la babosa del camino con la galaxia más distante. La mentalidad comúnmente extendida hoy tiende a no reconocer ya un lugar

especial para el hombre en el contexto de los otros seres vivos y en especial entre los animales superiores. El hombre de la calle, aunque no puede explicárnoslo por sí mismo en términos claros y coherentes, sí afirma que los sabios pueden remontar ahora hasta el Big Bang, el “tiempo cero del universo”, y añadirá que esos sabios dan cuenta de su evolución a lo largo de unos 15.000-20.000 millones de años. Quizá sin comprenderlo demasiado bien, se quedará muy impresionado al leer que hoy sabemos lo que pasó en los microsegundos que siguieron a la gran explosión inicial. Oye hablar de quarks, de fotones y de neutrinos, sobre los que actúan desde siempre fuerzas esenciales y que esas fuerzas son las mismas en todas partes, tanto aquí como en los confines del universo; que no han cambiado ni un ápice desde que aparecieron (debemos conocerlas bien, por lo tanto); y eso le hace imaginar que las controlamos. ¿Qué más quiere usted? Da la impresión de que incluso disponemos de la receta para volver a repetir la operación. Bien, tal vez olvida el tiempo necesario y la temperatura (unos 10.000 millones de grados). ¡No quedan más que los “agujeros negros” y la antimateria por entregarnos sus secretos!

Pero ¿a qué se debe todo esto? Es que hemos pasado de una concepción geocéntrica a una visión copernicana del universo como materia en movimiento sometida a leyes naturales y en el que el sol ocupaba el lugar central, rebajando a la tierra a la simple categoría de un planeta de tantos; posteriormente Darwin desmitificó el origen del hombre incluyéndolo en un sistema en evolución (la evolución biológica). En esta misma línea se pueden recordar las opiniones de algunos biólogos. Por ejemplo:

“El hombre no es más que un accidente evolutivo” (T. H. Dobzhansky).

“La antigua alianza está rota: el hombre sabe al fin que está solo en la inmensidad indiferente del universo de donde ha emergido por azar. Igual que destino, su deber no está escrito en ninguna parte”(J. Monod).

“El universo que observamos tiene todas las propiedades que podríamos esperar de un mundo en el que no existe diseño, ni propósito, ni el mal ni el bien” (R. Dawkins).

“Solíamos creer que nuestro destino estaba (escrito) en las estrellas. Ahora sabemos, en gran medida, que nuestro destino está en nuestros genes” (J.D. Watson).

Hemos pasado así de una concepción extrema puramente religiosa a otro extremo puramente materialista, demoledor y frustrante por su absoluta falta de esperanza. Quizás estas ideas puedan representar la etapa final de un racionalismo radical iniciado por los enciclopedistas franceses del siglo XVIII. No queremos polemizar ni hacer apología; sencillamente hemos de intentar un diálogo abierto, sincero y profundo entre la conciencia creyente y la conciencia moderna, evitando convertir a Dios en el equivalente biológico del muelle-espiral de la mecánica celeste (el Dios-tapa-agujeros de Bonhöffer) que tanto daño hizo a la religión como a la ciencia.

Los orígenes del universo

En la cosmología moderna se han debatido cuatro modelos de universo:

1. *Universo en expansión limitada*, en el que hubo una *gran explosión (big bang)* de un núcleo originario superdenso en el que estaba condensada toda la masa y la energía (el llamado *huevo cósmico*). Ese universo en expansión llegará un momento en que empiece a contraerse por el efecto compensatorio de la fuerza gravitatoria, volviendo a una situación casi igual a la de partida (el *big crunch*, el *gran crujido*). Este modelo tiene, por tanto, un principio y un fin.
2. *Universo en expansión ilimitada*, en el que el *big bang* inicial producirá una expansión indefinida, que iría acompañada de una disminución progresiva de la densidad de la materia que llegaría, en el límite, al valor cero. En este modelo, el universo tendría un principio pero no tendría fin.
3. *Universo pulsante*, que sería como el primer caso, pero volviendo a repetir el ciclo expansión-contracción indefinidamente.

4. *Universo estacionario*, en el que el universo permanece estable porque los efectos de la expansión son contrarrestados por la incorporación permanente de materia en una especie de creación ex nihilo continua.

En un principio, los dos primeros modelos eran los más aceptados por la ciencia actual. No obstante, los últimos datos experimentales astrofísicos obtenidos en 1998 parecen apoyar de forma concluyente el segundo modelo: un *universo en expansión ilimitada*, que logra escapar al colapso gravitatorio.

El modelo cosmológico se basa en un doble supuesto metodológico: el universo homogéneo y la materia y sus leyes son idénticas para el universo y para todos los tiempos. El universo tuvo un comienzo (hace unos 15.000 -20.000 millones de años) de alta densidad y temperatura. En ese primer momento de su existencia quedaron fijadas todas las condiciones que pueden explicar desde el punto de vista físico la evolución subsiguiente en su totalidad.

En este contexto es interesante hacer referencia al llamado *principio antrópico*. Según Pagels, El principio antrópico es a lo más que se atreven a llegar algunos científicos ateos que no quieren mencionar la palabra Dios”, diciendo que el principio antrópico determina las propiedades del universo en sus primeros momentos, pero no explican cómo. Este principio es un intento de relacionar las propiedades del universo físico –tanto en lo pequeño (la microfísica) como en lo grande (la estructura del universo)- con la existencia de vida inteligente (*anthropos = animal racional*). En cierto modo, parece que el principio antrópico es tautológico, porque dice que el universo tiene las propiedades necesarias para que aparezca la vida inteligente porque de hecho se da la vida inteligente; por lo tanto, tiene que tener esas propiedades.

Batería de preguntas

Al llegar a este punto, surgen espontáneamente dos preguntas fundamentales: la primera, por qué empieza a existir el universo, la segunda, por qué la materia empieza a existir con un conjunto definido de propiedades y no con otras.

Respecto a la primera pregunta, parece un contrasentido decir que el tiempo tuvo un comienzo: a la pregunta “¿qué hubo antes?”, la respuesta es “no hubo antes”, porque el tiempo es un parámetro de la materia y del espacio. Claro que entonces surge la primera pregunta metafísica: ¿por qué empieza a existir la materia? (aquí se podría recordar, en clave de humor, la pregunta que se hacía el dramaturgo Samuel Beckett: “Pero ¿qué diablos hacía Dios antes de la creación?”).

En cuanto a la segunda pregunta, podemos contestar que la materia comienza a existir con un conjunto definido de propiedades y no con otras, porque en la naturaleza existen cuatro, y solamente cuatro, fuerzas: la *fuerza nuclear fuerte*, que controla la estructura de los átomos y los núcleos; la *fuerza electromagnética*, que impide en general que las partículas de la misma carga, por ejemplo dos protones, lleguen a tocarse; la *fuerza nuclear débil*, es la que controla la transformación del neutrón y del protón en reacciones bidireccionales en las que neutrino más neutrón dan lugar a protón más electrón; la *fuerza gravitatoria*, que controla la estructura y la dinámica de planetas, estrellas y galaxias. Como conclusión se puede decir que el juego de estas cuatro fuerzas explica la evolución del universo en sus diversas escalas.

¿Por qué el universo es como es?, ¿por qué existen esas fuerzas con esos valores concretos?, ¿por qué tienen el valor que tienen las propiedades de las partículas?. La respuesta conjunta es la siguiente: porque si fueran distintas no podría existir la vida inteligente. Recordemos que la Física no es más que la ciencia que estudia las interacciones de las cuatro fuerzas. Materia es sólo aquello y todo aquello que tiene relación con alguna(s) de esas cuatro fuerzas. Lo que no entra en esta definición ya no es Física, pasa a ser Metafísica. Es obvio que, como creyente, me resulta muy sugestivo que el principio antrópico diga que las propiedades iniciales del universo eran aquellas que conducían inexorablemente a la vida inteligente, porque me permite asociarlas con las palabras de la Biblia: “Dios creó al hombre a su imagen” (Gen 1,27). Quizá por eso dice el profesor Manuel María Carreira:

“Con una visión filosófico-teológica podemos decir que no hay razón suficiente para crear mera materia no viviente o con vida no-inteligente. Sólo la inteligencia capaz de conocer y apreciar al Creador en su obra es una justificación de que de hecho se cree. El hombre (*Anthropos*) da la razón de ser a todo lo creado que, sin él, sería una realidad muerta y muda”.

También es oportuno recoger la opinión de Fernández Rañada: “No cabe duda de que si la materia obedeciese leyes con valores distintos de las constantes, no estaríamos aquí para contarlos”. Pero los creyentes no deberíamos dejarnos llevar por “la tentación de transformar estos argumentos en demostraciones de existencia, so pena de repetir errores del pasado. Más bien deben añadirse a las afirmaciones vitales...para enriquecer nuestra actitud ante el misterio”

El origen de la vida

Aunque no es posible olvidar la influencia ambiental, la ciencia nos dice que cualquier ser vivo es el resultado de una serie de sucesos genéticamente programados que están escritos en su ADN. En otras palabras, un *organismo es lo que exige su ADN que sea*. De aquí la definición de profundo significado genético propuesta por Serratos: “Ser humano es todo aquello que estructuralmente exige su ADN y que, esencialmente, determinó, condicionó y exigió el ADN de Adán”. Pero ¿qué es lo que determinó, condicionó y exigió el ADN de Adán?

Entre el ADN de los primeros organismos vivos (bacterias) y el ADN humano (el ADN de Adán) median unos 3.000-4.000 millones de años, durante los cuales la molécula de ADN se ha mantenido esencialmente invariable en cuanto a sus propiedades fisicoquímicas y genéticas (replicación, mutación, recombinación y como portadora de información). La diferencia entre dichos ADN estriba, por un lado, en la cantidad y calidad de información que contienen y, por otro lado, en su diferente complejidad de organización (cromosomas).

Por consiguiente, respecto al origen de la vida, el tema no se presenta mucho más complicado: metano, amoníaco, hidrógeno,

vapor de agua, gas carbónico...; disponemos de todos los ingredientes, así como de los agentes físicos, con los rayos ultravioletas y las chispas magnéticas. Eso debió permitir la síntesis espontánea de los aminoácidos. Y es verdad que ha podido ser reproducido recientemente en laboratorios. Si encadenamos esos aminoácidos a cientos, tendremos proteínas, mañana el ADN y pasado mañana una célula viva. No es difícil, ¿verdad? Pues eso es lo que debió pasar realmente. Pero nuestro hombre de la calle tiene la impresión de que él mismo habría podido lograrlo en su cuarto trastero.

De los primates del terciario a los hombres de la prehistoria

La aparición de la hipótesis transformista y la teoría de la evolución nos aportan nuevos y poderosos argumentos, esta vez, científicos, a favor de una clara localización de la especie humana en el seno de la naturaleza. La paleontología, la anatomía comparada, la embriología, la geografía animal y la bioquímica molecular han consolidado progresivamente, y de manera decisiva sin duda, la idea de una rigurosa continuidad entre el animal y el hombre en el origen de las especies. La tímida posición de repliegue de los antievolucionistas y su protesta, al no haberse podido encontrar el “eslabón perdido” en la serie evolutiva, no han podido resistir a la evidencia, cristalizada de manera gradual, de una deriva conjunta de “toda la materia cósmica primordial del universo” y una innegable homogeneidad de la vida, desde su aparición hasta el hombre de hoy.

El enraizamiento de la especie humana en el *humus* biológico y su proximidad orgánica al mundo animal, del que había salido a través de una matriz rigurosamente biológica, a lo largo de unos 3.500 millones de años de evolución, no presentan ya la menor duda para el mundo científico de hoy. Desde el exclusivo punto de vista de los datos de la biología, el “mutante humano” apenas se aleja de los grandes primates más evolucionados, particularmente en el nivel genético y cromosómico. ¿Acaso no comparte el 94 por ciento de su ADN con sus primos chimpancés? Existe, pues, una proximidad innegable entre ambos grupos y toda la ciencia actual manifiesta la estrecha continuidad del proceso de hominización que vincula a los primates del terciario con los primeros hombres de la prehistoria. Al

igual que la evolución astrofísica, la deriva de la vida y el proceso de hominización es la historia de la materia que se organiza. Lucrecia ya lo había adivinado confusamente: se pasa de lo más simple a lo más complejo, de lo menos eficaz a lo que proporciona mayores logros. Desde el Big Bang hasta la aparición de la vida, la inteligencia reflexiva y la humanidad de hoy, se da una sola y misma evolución que obedece a una misma ley estructural y que arrastra a la totalidad del mundo visible en el sentido de una creciente complejidad.

Es un mismo gradiente de complejidad y de organización el que atraviesa el cosmos desde hace 15.000-20.000 millones de años, en el transcurso de los cuales se han franqueado diversos umbrales: en primer lugar, el *inorgánico*, en el marco de la astrofísica, con las galaxias, el polvo estelar, el sol, sus planetas y una tierra beneficiada por unas condiciones particulares; posteriormente, es un decir, estas condiciones vienen siendo utilizadas, desde hace unos 4.000 millones de años, para franquear el umbral de lo orgánico con la *aparición de la vida* y de sus diferentes invenciones: organismos pluricelulares, sistema nervioso, regulación hormonal, sexualidad, homeotermia, respiración aérea, fecundación uterina; por último, *progresiva hominización* con la marcha bípeda, el aumento del volumen craneal capacidad artesanal, la chispa de la conciencia, el lenguaje, el símbolo, el arte. Ahora empezamos a ver claro en esta prodigiosa aventura de la materia –de la pasta cósmica del mundo, diría Teilhard de Chardin-, pues en el viaje hay más que la sola materia, hay organización y complejidad y, a partir de ahí, acrecentamiento de la eficacia. En vez de inquietarnos, haríamos mejor en maravillarnos de esta coherencia.

3. EL CORTE ANTROPOLÓGICO

Sabemos que el ser humano tiene una estructura o mejor infraestructura común que incluye los elementos del universo: oxígeno (65 por ciento), carbono (18 por ciento), hidrógeno (10 por ciento), nitrógeno (3.3 por ciento) y otros elementos que, con la excepción del hidrógeno, fueron producidos en las estrellas hace miles de millones de años; que tiene el mismo código genético de todos los vivientes. “El ser humano es, por tanto, un animal de la

clase de los mamíferos, del orden de los primates, de la familia de los homínidos, del género *homo*, de la especie *sapiens*, dotado de un cuerpo de 30.000 millones de células, procreado y controlado por un sistema genético que se formó a lo largo de 4.000 millones de años, cuya psique, de igual antigüedad que el cuerpo, es capaz de formar visiones globales y análisis detallados a partir de la vibración unísona de 10 de millones de los 10.000 millones de neuronas del cerebro”.

Pero ¿cuándo se produjo la hominización, es decir, el paso de la simple animalidad a la racionalidad (humanidad)? Se podría decir que la hominización ocurrió en los *australopitecos* o, a lo más tardar, en *Homo habilis*, es decir hace unos cuatro millones de años. ¿Cómo se produjo la evolución del grupo humano? Existen varias explicaciones posibles: por un lado, que los humanos actuales procedamos de uno o varios troncos evolutivos (*monofiletismo* versus *polifiletismo*) y, por otro lado, que la línea de los homínidos pasara en el momento crítico de la hominización de una sola pareja, los Adán y Eva bíblicos (*monogenismo*) o, por el contrario, fuera un proceso que afectara a un grupo de individuos prehumanos (*poligenismo*). Los conocimientos científicos actuales parecen apoyar un modelo monofilético y poligenista

El problema del origen del hombre ha sido –y en algunas cuestiones todavía lo es– una cuestión teológica celosamente defendida contra las posibles explicaciones científicas, sobre todo en razón de la interpretación literal del libro del Génesis (“...y creó Dios al hombre...macho y hembra los creó”) y de los escritos de San Pablo (ver Rom 5,12 ss.). Así, Pío XII acepta la evolución, pero añadiendo que “no es lícito a los católicos aceptar el poligenismo”. Más tarde, la doctrina oficial de la Iglesia queda reflejada por pablo VI en 1966 en una alocución a los teólogos y en 1968 en *Credo del Pueblo de Dios*: “La humanidad actual deriva de un solo Adán que pecó”. El 22 de octubre de 1996, el Papa Juan Pablo II, en una alocución dirigida a los miembros de la Pontificia Academia de Ciencias reunida en Asamblea Plenaria: “Hoy, casi medio siglo después de la encíclica (*Humani Generis*), los nuevos conocimientos llevan a reconocer en la teoría de la evolución más que una hipótesis...”; dice estar “impresionado por la convergencia, en modo alguno buscada o

provocada, de los resultados de trabajos desarrollados independientemente los unos de los otros, y ve en ello un “argumento significativo a favor de la teoría”, que tiene el mérito de proponer una “explicación unitiva de los hechos observados”. Con todo, precisa el Papa, sigue siendo una teoría, es decir, “sólo tiene validez en tanto en cuanto se mide con la realidad de los hechos. Allí donde deja de poder dar cuenta de éstos, manifiesta sus límites y su inadaptación. Entonces tiene que ser repensada”

El animal ético

La especie humana no ha existido siempre. Apareció en un momento de la historia del mundo: “el sexto día de la creación”, nos explican los antiguos relatos judíos del origen, precisando la indeterminación de las tradiciones sumerias de Gilgamés. Unos asombrosos cálculos del arzobispo Usher pretendieron incluso hacernos saber que ese sexto día se situaba en el año 4004 a.C., y que el hombre apareció ese día ¡a las nueve y media de la mañana! No obstante, sigue en pie que el hombre no ha existido siempre: “Apareció”. Hubo un tiempo anterior al hombre y hoy nos encontramos en el tiempo del hombre. Esta afirmación no es trivial ni superflua, porque la aparición del hombre es un “acontecimiento” y un acontecimiento hasta tal punto digno de ser destacado que merece calificar la historia del mundo y de la vida.

¿En nombre de qué podemos convertirlo en un acontecimiento? La ciencia paleontológica ya nos ha proporcionado ampliamente, desde hace siglo y medio, las balizas esenciales. Y la antropología moderna detecta una discontinuidad radical en el seno del proceso evolutivo de la vida en estado de presión: la aparición del hombre corresponde a un acontecimiento de orden emergente. Para emplear la expresión de G.G. Simpson, el hombre es un primate, pero un *primate-distinto-de-los-otros-primates*. En relación con el resto del mundo biológico, vegetal y animal, la ciencia moderna ve en él “un reino nuevo” (J.Pivetau), “una nueva especie de vida”, un “ser verdaderamente único” (J. Huxley), una “originalidad biológica

Con el reconocimiento, también universal, de la situación excepcional del primate humano se quiere decir que la chispa de la conciencia, la capacidad racional surgida en el seno del puro elemento biológico, constituye una novedad esencial, radical, fundamentalmente heterogénea con respecto a todo lo que había precedido en el gran acarreo de la vida. En los gradientes de la deriva hominizadora se suelen citar la expansión cerebral (o cefalización), la conquista de la postura erecta, la correlativa liberación de las extremidades anteriores y, por vía de consecuencia, la del rostro. Sin duda estos gradientes son detectables de manera ocasional en otras líneas en la evolución animal, pero en la línea hominizadora conocen una excepcional intensidad y una incomparable velocidad de desarrollo. Estos diferentes factores hominizadores están estrechamente ligados entre sí: se condicionan mutuamente y actúan a modo de recíprocos *feedbacks*.

Podemos sugerir otras dos características absolutamente originales y específicas del extraño primate humano: en primer lugar, la novedad antropológica de la muerte; el hombre sabe que debe morir y, con toda verosimilitud es el único animal que lo sabe; además, puesto que, en el proceso biológico ha llegado a ser reflexivo, inteligente y consciente, no puede dejar de interrogarse sobre su propia esencia y sugerirse posibles modelos que lo pongan en situación de comprender la extraña complejidad que es él para sí mismo.

Nos parece que, por movernos en ámbitos de bioética, sería conveniente destacar esta singular característica de la moralidad. El hombre *¿animal ético?* El acoplamiento de estas dos palabras, quizá un poco provocador, lo hemos elegido deliberadamente para subrayar hasta qué punto el carácter ético de la persona humana y el interrogante moral que la habita no son un simple añadido a su ser biológico, sino que más bien son algo que se ha ido preparando y madurando a lo largo de toda la evolución orgánica. Se habla de *ética de la vida*: la expresión significa, claro está, para el hombre de hoy el respeto a la vida que le rodea. Que administra o que él mismo suscita, manipula o acompaña. Pero significa también, y quizás en primer lugar, la lenta germinación de la capacidad de control y del deber de responsabilidad, cuyo privilegio le pertenece en adelante a

la especie humana, en el seno de la vida en estado de presión a lo largo de los 4.000 millones de años que dura su deriva sobre el planeta tierra. Sucedería así que el hombre encuentra las raíces biológicas de su ser ético en el núcleo mismo de su animalidad. Y esta condición de “animal ético” debe ser una interpelación y una invitación a hacer una nueva lectura de su ser, preparándolo así para emprender su propia instrumentalización. A la hora de decidir hasta dónde llegará su iniciativa y su mano en la apropiación y manipulación de la naturaleza y del ser vivo, vegetal, animal o humano, debería inspirarse en el sentido de la evolución que lo ha llevado hasta esa frontera.

Más allá de cualquier tentación de antropocentrismo exagerado

Ante el problema de la evolución en general y del origen del hombre en particular existen dos alternativas: considerarlas como un fenómeno teleológico externo (finalismo, equivalente a un *principio antrópico fuerte trascendental*) o como un fenómeno teleológico natural indeterminado. Yo, personalmente, me quedo con la alternativa de la teleología externa cuyo agente es la Causa primera, Dios. Pero debe quedar claro que ni yo lo puedo probar científicamente ni nadie lo puede rebatir con pruebas científicas. Es una simple, pero importante cuestión de creencia o increencia. Pero hay que entenderlo y explicarlo de acuerdo con el *principio teológico de economía divina* de K. Rahner:

“La causalidad trascendente divina interviene en el proceso evolutivo de la manera más discreta y escasa posible; es decir, sólo interviene allí donde aparece por vez primera y en forma originaria algo esencialmente nuevo e indeducible de ninguna otra cosa. Lo que puede realizar la naturaleza misma, tiene que realizarlo de la manera más alta posible”.

Aunque las magnitudes espacio-temporales del cosmos podrían ser tomadas como el mejor argumento en contra del antropocentrismo: “...somos un planeta secundario de un sol suburbial situado en el extrarradio de una galaxia irrelevante”, asumo la idea sugerida por el evolucionista Francisco J. Ayala:

“Copérnico sacó al hombre del centro del universo y Darwin desmitificó su origen incluyéndolo dentro de un sistema en evolución; sin embargo, la misma evolución, al hacer al ser humano reflexivo, consciente, ético, religioso y capaz de mediatizarla, vuelve a situar al *hombre como el ser central de la evolución*”.

4. ORIGINALIDAD DE LA PERSONA Y DE LA VIDA PERSONAL

El postulado metodológico evolucionista de la ciencia moderna implica una continuidad entre el mundo de los animales y el mundo de los hombres, entre la vida animal y la vida humana. Y, sin embargo, la experiencia ética advierte espontáneamente una originalidad irreductible en la exigencia de respetar la vida humana respecto de la vida de los animales. ¿Cómo se explica esta diferencia? Nos topamos aquí con el concepto de persona y de sus relaciones con el de la vida: ¿qué significa, pues, vida *personal*?

El hombre no es simplemente un ejemplar de la especie, con determinadas características comunes a todos los demás. Para describir el elemento que califica a la persona se hace referencia normalmente a su interioridad racional (inteligencia y voluntad libre, capacidad de reflexión y de autodomínio) o bien al carácter social de su existencia que es una trama de relaciones. Sin embargo, el ser persona no se puede definir mediante características cualitativas comunes a la especie: *quienes* somos no es exactamente idéntico a *lo que* somos. Las personas no son algo que existe, sino *alguien*. Persona no es, por tanto, un concepto que califica la pertenencia a la especie, sino que indica más bien la forma original en la que los individuos de la especie humana participan de la humanidad. Mientras que con el término “hombre” se hace referencia a la naturaleza humana universal, a la especie común que se manifiesta en muchos ejemplares, con el término “persona” se indica el singular ser humano en su concreta e irreplicable realidad individual. Al concepto de persona está intrínsecamente asociado el de una dignidad especial que hay que reconocer y respetar.

¿Cuáles son las razones fundamentales de esta eminente dignidad de la persona? Hay que afirmar que la razón propia y

específica no es solamente la naturaleza humana sino su ser propiamente persona “única e irrepetible”, como suele recordar Juan Pablo II.

Así como la tradición había insistido, sobre todo, en la naturaleza racional y libre, la sensibilidad moderna pone el acento en la singularidad de cada sujeto, que está dotado de una interioridad autónoma e intransferible. Aunque hayan existido y sigan existiendo a lo largo de la historia humana innumerables hombres, cada persona existe en el mundo como si fuera la única: *sui iuris et alteri incommunicabilis*. Podríamos decir de forma sintética: la persona, aun poseyendo una naturaleza, no puede reducirse a ella. Tampoco se puede reducir la persona a las cualidades individuales que la distinguen y la hacen valiosa. Estas pueden desaparecer o debilitarse sin reducir el valor de la persona. Realmente es en la experiencia del amor donde se revela la irreductible originalidad de la persona concreta. En ella se manifiesta, de hecho, la imposibilidad de sustituir a la persona amada con otra persona.

Lo que es irreductible personal en el otro y constituye su dignidad es su subjetividad. El personalismo contemporáneo ha afirmado con fuerza que la persona no puede ser reducida a la categoría de objeto, sino que debe ser considerada como un sujeto. Precisamente sobre esta base de su carácter intransferible e irreductible de sujeto, la persona está abierta a la relación con otra(s) persona(s). De aquí que la persona se revela verdaderamente como persona, en su unicidad irrepetible, en el amor. Entonces se entiende la afirmación de Max Scheler: “se descubre a la persona sólo cuando se la ama” La diferencia irreductible de toda persona se convierte así en la llamada a una comunión entre las personas, que es la única en que la persona se encuentra así misma como tal. En el centro de la persona se sitúa, por tanto, una dimensión vocacional, que, por una dinámica excéntrica, la lleva a salir de sí misma, a encontrarse con el otro, al acogimiento y don recíproco.

Relación entre la dimensión biológica de la vida y la persona

Según la perspectiva que hemos seguido, el ser persona no es una característica que se añade casualmente, y que podría no añadirse, a un ser vivo de la especie humana. Ser persona es la forma misma en que un hombre es hombre: forma parte del núcleo íntimo de su humanidad. Se puede aplicar también al término persona la observación de Aristóteles sobre la relación entre vida y ser vivo: “vivere viventibus est esse”. El ser persona pertenece a la sustancia del hombre concreto así como la vida coincide con el ser mismo del ser vivo.

Se comprende que es esencial para nuestra reflexión afirmar que el cuerpo forma parte integrante de la persona, participa de su dignidad y muestra su vocación a la apertura y al don de sí. La persona, en su concreta totalidad, es unión sustancial de alma y cuerpo: sin el cuerpo no hay persona. Afortunadamente la antropología moderna se ha liberado del dualismo griego y de la división cartesiana del hombre. “Cuerpo y alma no son simplemente dos realidades que existen yuxtapuestas o incrustadas, sino que forman un todo indivisible: el hombre es totalmente cuerpo y totalmente alma, y ambas realidades son siempre todo el hombre...El cuerpo penetra en las más sublimes realizaciones del espíritu humano. Esto se ve con la mayor claridad en el fenómeno del lenguaje humano. El reír y el llorar son asimismo expresión de todo el hombre: el gesto expresa el sentimiento, lo sujeta, lo subraya” (W. Kasper). En este sentido, resulta de enorme significación que San Pablo llame a Adán “alma viviente”(1 Cor 15,45). No es el hombre cuerpo y espíritu por separado, sino alma (espíritu) viviente.

Juan Pablo II afirma que “la unidad sustancial entre cuerpo y espíritu, e indirectamente con el cosmos, es tan esencial que toda la actividad humana, incluso la más espiritual, está de alguna manera permitida y coloreada por la condición del cuerpo; a su vez, el cuerpo debe estar dirigido hacia su destino final por el espíritu” (Alocución a la Semana de Estudio sobre la “La experimentación biológica”, organizada por la Pontificia Academia de Ciencias, 23 de octubre de 1982).

En síntesis, es prudente reconocer, de entrada, la utilidad y la validez de la complementariedad de la concepción alma-cuerpo para describir fenomenológicamente la realidad del hombre tal como la percibe la intuición empírica elemental. Para interpretarla metafísicamente han aparecido diferentes sistemas filosóficos: el monismo de la materia o del espíritu, el dualismo radical o el dualismo mitigado. La antropología bíblica es fundamentalmente unitarista, pues ignora serenamente nuestra división de cuerpo y alma. Tal vez, para cerrar, convendría traer la arriesgada definición complementaria de D. Dubarle: “El cuerpo sería, en el viviente humano, ese complejo extenso, tangible, palpable que, antes de la muerte, aparece habitado por una íntima energía solidaria: nada impide a priori, añadía, decir que es su productor. El alma, por su parte, es aquello por lo que, de modo solidario con el cuerpo, el hombre se experimenta individualmente como ser que vive una vida mental y psíquica”.

En el debate bioético contemporáneo hay que subrayar especialmente que el cuerpo no es un instrumento para usar y manipular según el propio antojo como si se tratara de algo inferior, de una posesión propia de la que se dispone libremente. En la concepción instrumental del cuerpo, como la que prevalece hoy, se encierra un dualismo dañino. La aparente exaltación esconde una reducción sustancial y un posible desconocimiento de su valor. El cuerpo, sin embargo, determina junto con el espíritu la subjetividad ontológica del hombre y, por tanto, participa de la misma dignidad de la persona. El cuerpo, en su masculinidad y feminidad, asume así el valor de *signo*, en cierto sentido sacramental, de la persona. Esto implica una profunda compenetración de la dimensión biológica con la dimensión personal: cualquier separación ignoraría que el ser de la persona consiste en la vida del hombre.

Dimensiones antropológicas y éticas de la vida humana personal

La afirmación del ser personal es también afirmación de una dignidad especial que hay que reconocer y de exigencias éticas de respeto que hay que honrar. De hecho, sólo en la relación con la libertad de otras personas se establece el carácter personal de un ser

humano. Reconocer a la persona como persona es, por tanto, el primer y fundamental deber; es más, es el fundamento de cualquier otro deber, ya que se habla de deberes sólo con relación a las personas. El reconocimiento de la dignidad de la persona como fin y nunca como medio, de sujeto y no de cosa, de *alguien* a quien se respeta y ama, aparece como un deber, como una respuesta de la libertad adecuada a la realidad del otro y de la relación con él. Esto tiene un carácter absoluto y se impone a la conciencia de una manera incondicional y, sin embargo, no obligada. La negación de ese debido reconocimiento al otro tiene una repercusión de máxima gravedad en el sujeto que lo incumple: quien no trata al otro ser humano como persona hiere por eso mismo su dignidad de persona.

A estas tesis se opone, en la bioética laica, la tendencia a distinguir claramente entre vida humana biológica y vida humana personal: lo que es importante en el plano moral no sería la pertenencia biológica a una determinada especie, sino el hecho constatable de la presencia de una cierta capacidad o la manifestación empírica de ciertos comportamientos que permitan cualificar al sujeto como autónomo. En este sentido sólo los seres adultos normales con capacidad de entender y con voluntad poseerían la categoría moral de personas en sentido estricto. Por lo tanto, no todos los seres humanos serían personas. En esta línea el australiano Peter Singer condena como “especiacionismo” la infundada preferencia hacia aquellos seres que, desde el mero punto de vista biológico, pertenecen a nuestra misma especie humana. Identifica el criterio decisivo para la atribución de la personalidad con una propiedad del sistema nervioso desarrollado de experimentar dolor. Y con sorprendente coherencia concluye: “La vida de un neonato de la especie humana tiene, por tanto, menos valor que la vida de un cerdo, de un perro o de un chimpancé”.

Lo absurdo de esta separación entre el ser humano y la persona tendría que llevar por lógica consecuencia a la afirmación de que la conciencia (elemento que aportaría la diferencia) es un factor añadido ocasionalmente al hombre con el fin de producir una persona. Sin embargo, el reconocimiento del carácter personal del ser humano no es una atribución arbitraria que prescinda de cualquier base biológica. El reconocimiento presupone la existencia de aquel

que es reconocido y no crea su existencia o su valor. Ciertamente existe un crédito de humanidad hacia el ser humano en sus comienzos, que puede desarrollarse como persona sólo cuando es tratado por su madre y por el ambiente como una persona. Pero este crédito anticipado, base de la educación, se basa en cualidades intrínsecas al pequeño ser humano. Sólo en las fábulas un trozo de madera, tratado como un niño, se convierte en un niño de carne y hueso.

En este sentido no es correcto hablar de “persona en potencia”: las personas existen siempre en acto. La “personidad” no es el resultado de un desarrollo, sino la estructura intrínseca que permite el desarrollo. Por otra parte, existe una contradicción en la pretensión de basar o de hacer depender, en sus aplicaciones concretas, el carácter incondicional de la exigencia de respeto requerida por el reconocimiento del ser persona de la constatación de presupuestos empíricos especiales que, por su naturaleza, son siempre hipotéticos. Hay que concluir, por tanto, con R. Spaemann que es necesario un solo requisito para ser persona: la pertenencia biológica a la especie humana. La vida, objeto de la bioética, se presenta por tanto ante nuestra mirada según grados ontológicos de actuación diferentes. En el vértice está la vida humana personal que coincide, sin posibilidad de separación, con la vida del ser humano. Aparte de este vértice ontológico, que sirve de criterio ético fundamental, habrá que considerar los problemas relativos a las formas de vida inferiores y al ambiente.

Dimensiones teológicas de la vida personal

La vida humana es inviolable y merece un respeto incondicional no porque es una vida, sino porque es la vida de una persona. Pero ¿por qué la persona, tan precaria y contingente, merece un respeto absoluto e incondicional? La teología ofrece pistas seguras e iluminadoras para responder. La motivación teológica del valor de la vida humana se encuentra en el vínculo específico y particular con el Creador, establecido en su deliberación original: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Gen 1,26; Cf. enc. *Evangelium Vitae*, 34). Mientras que los demás seres de la creación tienen una relación genérica e indirecta con el Creador, el ser

humano, todo ser humano, tiene una relación inmediata y personal con Él. Se trata sobre todo de una relación de *origen*.

En segundo lugar, se establece una relación con Dios como *fin último*. Todo hombre es creado con vistas a una comunión personal con Dios, en el conocimiento y en el amor. El dato específico de la creación del hombre tiene como fin el don gratuito y sobrenatural de la participación en la misma vida de Dios *como hijo en el Hijo* (Cf. Jn 17,3). El valor pleno de la vida humana desde sus fases iniciales y en sus dimensiones biológicas más humildes, sólo puede ser comprendido adecuadamente en la perspectiva del fin sobrenatural a la que está destinada. Si sólo Dios puede tomar la iniciativa de llamar a una criatura a participar de su misma vida divina y si todo ser humano creado por Él está, de hecho, predestinado a esta altísima vocación, en el Hijo por medio del Espíritu, entonces hay que afirmar que, desde el primer momento de la concepción de una vida humana, Dios mismo se compromete mediante su iniciativa trinitaria y personal con un vínculo de vocación único e irrepetible.

A la luz de esta antropología teológica cristocéntrica la bondad de la vida humana puede ser precisada en la articulación de sus dimensiones fundamentales, evitando depreciaciones materialistas o sacralizaciones indebidas. El concepto de vida, en efecto, conlleva una gran complejidad semántica. Bajo la guía de la teología joánica de la vida y aprovechando su terminología, se pueden hacer tres distinciones fundamentales. En un primer nivel básico se encuentra el *bios*, que el hombre comparte fundamentalmente con los demás seres vivos. En un nivel superior de la naturaleza se encuentra la dimensión de la vida espiritual propiamente humana (*psyche*), que deriva en el hombre del principio espiritual del alma y lo cualifica como una persona consciente y libre. Por fin, en el plano de la gracia, se encuentra un acontecimiento cualitativamente nuevo, que no puede provenir de niveles inferiores, la vida divina (*zoê*); se trata de un don que abre la dimensión de la participación del hombre a la vida íntima de Dios mismo: la vida eterna.

Con la anterior tripartición se coordina la distinción entre dos fases de la vida del hombre: la vida temporal (*via*) y la definitiva (*in patria*). Sería, sin embargo, un gran error relegar la vida eterna

sólo al más allá, porque ésta empieza ya en la fase temporal y se sitúa como germen de lo definitivo y como polo que atrae y da significado a cualquier otra expresión de la vida.. La vida en la tierra es relativa y sagrada al mismo tiempo: no es el bien supremo por el que hay que sacrificar todo o preservar a cualquier precio; pero tampoco es un bien instrumental a nuestra completa disposición (Cf. EV 37-38).

5. CALIDAD DE VIDA: PERSPECTIVA LATINOAMERICANA

Este concepto, de tanta importancia y alcance en el ámbito de la bioética, se resiente de una peligrosa ambigüedad. En la reflexión de matriz anglosajona se suele contraponer al concepto de “sacralidad (o santidad) de la vida”. En ambas visiones del problema es indudable la voluntad de “respeto” por la vida; el punto discriminante está en el elemento que lo fundamenta: la vida en cuanto tal en la ética de la “sacralidad”, la vida cualitativamente aceptable en la ética de la “calidad”.

Podemos considerar como elementos específicamente caracterizadores de la ética de la calidad de la vida los siguientes: la dependencia de una ética de tipo consecuencialista; la asignación de un valor relativo y desigual a las vidas humanas sobre la base de posibles consecuencias de varias cualidades. El problema adquiere máxima importancia cuando el parámetro “calidad de vida” se convierte en criterio discriminador, por ejemplo, para el mantenimiento de la vida del feto del niño malformado, del paciente en coma, del enfermo terminal o del anciano.

¿Qué requisitos cualitativos serían necesarios para reconocer el derecho a la vida? Fletcher enumera éstos: mínimo coeficiente intelectual (superior a 20-40), autoconciencia, autocontrol, sentido del tiempo, capacidad de relación, interés por los otros, capacidad comunicativa, control de la existencia, curiosidad, capacidad de cambio, equilibrio entre razón y sentimiento, funciones neocorticales. A primera vista se puede advertir la arbitrariedad e inadecuación de tales “indicadores de humanidad”. Siguiendo esta estela, muchos autores han tratado de “privilegiar” uno u otro de estos criterios. En

realidad, la discusión se presenta más compleja. Será necesaria una concepción de la salud, que permita definir la calidad de vida como:

- completo bienestar físico, psíquico, social y espiritual;
- a compartir con cualquier otro hombre;
- en tensión hacia una plenitud cada vez mayor y nunca completamente poseída

Puntualizaciones desde América Latina

Si ante todo la bioética se entiende como ética de la vida, antes de comenzar a hablar de “calidad de vida”, resulta ineludible una reflexión seria y profunda sobre la confrontación existente entre la vida y la antividia (cultura o anticultura de muerte, en el lenguaje divulgado por Juan Pablo II, sobre todo en la encíclica *Evangelium Vitae*). La vida se sitúa siempre en un contexto que favorece o mata su expresión. La no consideración de este contexto a nivel de América Latina conduce a elaborar una bioética ficticia.

Recordemos simplemente que una de las condiciones fundamentales para que conserve y desarrolle la vida es la alimentación; el hambre, por tanto, viene a ser el emblema de la antividia. Ahora bien, el tema del hambre no aparece en los tratados de bioética, con lo cual se tiene la impresión de que la bioética, ciencia de la supervivencia, carece relevancia precisamente en los países en que la supervivencia de miles y millones está real y trágicamente en juego. Por otra parte, difícilmente se puede encontrar otro problema de más clara dimensión social, económica y política que el de la supervivencia de enteras poblaciones en gran parte de nuestro planeta.

Por otra parte, hemos aludido a la cuestionable reducción de la bioética a los problemas médicos, en abierto contraste con su idea originaria. Pues aun en este caso, el tema fundamental será saber cuál es el lugar social desde el cual se hace bioética. En Latino América, será necesario tomar en cuenta la vida de los marginados por la clase social, el género, la raza, y los grandes rubros de la bioética tendrían que ser tematizados en una dialéctica de vida-antividia: alimentación-desnutrición, salud-enfermedades, calidad de vida-desempleo, educación-carencia cultural, convivencia social-

discriminación, exclusión. Es decir, habría que comenzar por analizar la infraestructura básica de la vida, discerniendo las ideologías y mecanismos que estructuran la antividua y la muerte. ¿Cómo hablar de bioética, de calidad de vida, cuando el 70 por ciento de la población a duras penas sobrevive?

Sin duda el progreso tecno-científico tiene un alto costo y se presenta como un sacrificio necesario. La cuestión no es cómo se usa la tecnología sino quiénes son los que tienen acceso a ella. La inquietud y sospecha en relación con el sostenimiento de los costos de la investigación y con el rumbo social de los avances se advierten tanto en el campo de la aplicación de la tecnología biológica como en el de la experimentación y manipulación de la embriología. La inquietud y sospecha se apaciguaría cuando simultáneamente a las conquistas genéticas se invirtiera en otras áreas en que la vida es puesta en peligro y en la eliminación de estructuras que generan marginación y exclusión.

No se trata de cuestionar arbitrariamente el progreso científico y tecnológico, sino de señalar prioridades y aproximar las tremendas distancias que median entre la llamada bioética de frontera y la bioética cotidiana, por usar la terminología de G. Berlinguer. La bioética de frontera es la que se ocupa de las nuevas tecnologías biomédicas aplicadas sobre todo a la fase naciente y a la fase terminal de la vida; la bioética cotidiana, el gran reto de América Latina, debe volcarse a la exigencia de humanizar la medicina, prevenir y erradicar las enfermedades, la socialización del servicio sanitario, luchar contra el sufrimiento, la miseria y las injusticias. En lugar de enfatizar el derecho a morir con dignidad, hay que garantizar ante todo el derecho a vivir con dignidad y no sencillamente una supervivencia degradante. Conceptos cultural y éticamente fuertes como equidad, solidaridad prioridad por los débiles, pobres y excluidos deberán ocupar un lugar paritario al principio de autonomía. Entendida así, con razón Juan Pablo II presenta a la bioética como uno de los signos de esperanza particularmente significativos (ver E.V. 27).

América Latina puede ofrecer una perspectiva bioética distinta y enriquecedora, debido a la tradición médica humanista y a

las condiciones sociales de países periféricos. Pueden servir de referente las palabras de D. Gracia (1995): “Los latinos se sienten sumamente incómodos con los derechos y principios. Ellos se han acostumbrado a juzgar las cosas y actos como buenos o malos en vez de correctos o equivocados. Prefieren la benevolencia a la justicia, la amistad al respeto mutuo, la excelencia al derecho... Los latinos buscan la virtud y la excelencia... Una vez que las culturas latinas tradicionalmente han sido orientadas por la ética de las virtudes, el enfoque principialista puede servir de gran ayuda para evitar algunos defectos tradicionales de nuestra vida moral, tales como el paternalismo, la falta de respeto a la ley y la tolerancia. La tolerancia no ha sido incluida como una virtud en el antiguo catálogo de las virtudes latinas... Esta sea tal vez la diferencia más importante de las otras culturas”. (En esta misma línea, es muy recomendable e iluminadora la lectura del artículo *Bioética a partir do Terceiro Mundo*, de M. Fabri Dos Anjos).

La intuición pionera de Potter, al concebir la bioética como “puente hacia el futuro” de la humanidad, debería ser también elaborada, en el tercer milenio, como un puente entre las culturas y los pueblos, en que se pueda recuperar nuestra tradición humanista, el respeto admirativo por la vida cósmico-ecológica y disfrutarla como don y conquista de forma digna y solidaria, germen aquí y ahora de la vida eterna que “es la vida misma de Dios y a la vez la vida de los hijos de Dios” (ver E.V. 38). Y como estamos no sólo “ante” sino necesariamente “en medio” de este dramático choque entre la “cultura de la muerte” y la “cultura de la vida”, “todos nos vemos implicados y obligados a participar, con la responsabilidad ineludible de *elegir incondicionalmente en favor de la vida*” (E.V. 28).

III. REFUNDAR LA REFLEXIÓN BIOÉTICA

1. INTRODUCCIÓN: ¿QUÉ ÉTICA PARA LA BIOÉTICA?

Una de las características de la bioética es su carácter de *frontera*. La bioética es la nueva frontera de la humanidad, pero es también una disciplina de frontera por su estructura íntima: un puente entre la ciencia y la ética. Sobre esta línea se cruza una gran cantidad de disciplinas y de competencias. Pero multidisciplinariedad

no significa aún interdisciplinariedad. La cuestión epistemológica encuentra aquí su punto central: ¿qué relación tienen las múltiples disciplinas que forman el campo de la bioética? Para asegurar la identidad interna de la bioética es necesario identificar un saber arquitectónico y pensar en las formas de integración de las otras formas parciales del saber.

El principio básico, comúnmente reconocido y aceptado, para constituir la cuestión bioética es precisamente esta exigencia y evidencia elemental: “No por el mero hecho de ser técnicamente posible una cosa es moralmente admisible”. Así se reivindica implícitamente la primacía formal de la ética respecto a las demás disciplinas implicadas. Las diferentes competencias científicas ponen en evidencia situaciones de hecho, actuales o posibles, pero no son capaces de hacer surgir el deber ser, es decir, la característica distintiva del juicio moral. Sin embargo, el punto de mira de la bioética es precisamente el deber ser.

La bioética, con los nuevos problemas que propone y con la ampliación del ámbito enormemente complejo de competencias que reclama es un desafío para la ciencia. Pero es también un desafío para la ética que tiene que plantearse, en términos de responsabilidad para estar a la altura de las nuevas posibilidades de acción del hombre. Esta dimensión de novedad que caracteriza a la bioética es la fuente de un ulterior debate. La afirmación de una ruptura con la ética tradicional es una presunción gratuita y ya ideológicamente cargada de prejuicios. La dificultad del trabajo preparatorio previo al juicio moral verdadero y propio, a pesar de su objeto y su novedad, no evita que se trate fundamentalmente de “aplicar la ética”. La cuestión, por tanto, no será cambiar la ética sino sentar de nuevo, con más rigor, los fundamentos y los modelos de argumentos a la luz de la inédita novedad de las cuestiones. Claro está que la afirmación de la primacía formal de la ética no es suficiente para garantizar la identidad de la bioética: queda pendiente la cuestión de qué ética se aplica a la bioética.

2. BASE GENÉTICA DE LA ÉTICA: EL HOMBRE ¿ANIMAL ÉTICO?

Van Rensselaer Potter justificaba su esfuerzo por formar la disciplina de la bioética en el prefacio de su obra *Bioethics: Bridge to the Future*, diciendo que se trata de construir esta disciplina como “un puente entre las dos culturas (ciencias y humanidades). Los valores éticos no pueden ser separados de los hechos biológicos”. La bioética relaciona los hechos biológicos con los valores éticos, pudiendo afectar al hombre directamente, tanto como individuo y como población o especie, y de forma indirecta a través de las plantas, los animales e incluso, aunque parezca un contrasentido, puesto que hablamos de bioética, de la naturaleza inanimada. De aquí la importancia que implica el comportamiento humano.

Por otra parte, ya hemos mostrado que el ser humano tiene tres singularidades que lo diferencian de cualquier otro ser vivo: es sujeto culto, sujeto religioso y sujeto ético; es decir, como consecuencia de su propio proceso evolutivo, ha adquirido la capacidad genética de utilizar el lenguaje simbólico, estar abierto a la trascendencia y ser capaz de hacer juicios de valor, distinguir el bien del mal y optar libremente por uno u otro. Consecuentemente, como señala Dobzhansky, todas las sociedades humanas de las que se tiene conocimiento han tenido códigos éticos o morales más o menos sofisticados. Algunos quizás son intrínsecos (genéticos, podrá decirse) a la propia naturaleza humana (cuidar la prole, aceptación de la autoridad y respeto paterno, etc.), mientras que otros son adquiridos a través del medio cultural (la educación, las normas) y pueden variar con la evolución de las costumbres. Es evidente que los valores éticos no son hereditarios, sino que, como indica Waddington en 1960, los seres humanos, como especie biológica, están genéticamente capacitados para ser éticos. La evolución no ha prefijado una sola clase de ética en la humanidad, sino que ha hecho a los seres humanos capaces de crear, aprender o asimilar diversos tipos de ética, moralidad o juicios de valor.

El comportamiento moral de las personas resulta de una compleja influencia cultural (*herencia cultural*) que utiliza o potencia una capacidad genéticamente capacitada (*herencia biológica*) ¿Tiene

esto sentido evolutivo? Posiblemente sí, puesto que se conocen especies animales con ciertas capacidades éticas rudimentarias: algunas pautas de comportamiento animal, leídos en clave humana, podrían ser consideradas como altruistas mientras que otras podrían ser estimadas como egoístas.

En un contexto biológico pueden distinguirse varios tipos de ética: la ética individual, la ética familiar y la ética de grupo (Dobzhansky). En muchas ocasiones, las conductas éticas de tipo familiar están genéticamente determinadas y sometidas a la acción de la selección natural: por ejemplo, cuando alguno de los progenitores pone en riesgo su vida llamando la atención de un depredador que amenace a sus crías. (El valor evolutivo positivo de este comportamiento radica en que la pérdida de genes determinantes de tal conducta que supondría la muerte del progenitor se vería compensada por la supervivencia de sus descendientes y con ella la de los posibles genes que ellos llevarán en sus genotipos). Por el contrario, las conductas éticas de grupo no son producto de la evolución biológica, sino de la evolución cultural, puesto que el sacrificio del bien individual al bien colectivo resultará desventajoso –biológicamente hablando– a los individuos que lo practicarán.

Desde el punto de vista de la Sociobiología podrá decirse que la especie *Homo sapiens* ha pasado por diferentes niveles éticos: individual, familiar, tribal, social, racial, regional, nacional. Pero hoy podemos ver con esperanza que, en el presente ético el nivel de manifestación es el de la humanidad global, como se pone de manifiesto, aunque sea con muchas imperfecciones, en el reconocimiento y aplicación de los derechos humanos, los movimientos de pacificación y de defensa de la naturaleza, la responsabilidad ante las generaciones futuras, etc., etc.

3. ¿QUÉ FUNDAMENTACIÓN ÉTICA EN BIOÉTICA?

En el ámbito del debate contemporáneo las propuestas éticas en bioética son varias y variadas. El pluralismo moral que caracteriza estructuralmente la filosofía práctica reciente está en la base del fenómeno cada vez más evidente del pluralismo en bioética.

Se ha llegado a decir que se deberían distinguir tantas bioéticas como éticas que existen. Pero el pluralismo, empírico y especulativo, en bioética, mientras por un lado produce desorientación y malestar, ya que falta un punto firme de referencia, por otro lado coincide con una “provocación” a su superación, dada la urgencia de encontrar una solución común a nivel práctico en el campo moral y en el campo jurídico. Una “provocación” a la que, por lo demás, la ética contemporánea no está preparada para responder: las categorías éticas se revelan con frecuencia inadecuadas para interpretar y resolver las nuevas cuestiones suscitadas por el progreso científico y tecnológico.

Para saber cuáles son las respuestas dadas por la reflexión ética a las nuevas exigencias de la bioética, sería preciso recorrer, al menos sintéticamente algunas posiciones aparecidas en la abundante literatura actual. Valga de ejemplo, aunque no están todas las que son: ética descriptiva, cognitivismo y no-cognitivismo, voluntarismo y decisionismo, neoutilitarismo, neocontractualismo, ética discursiva, ética personalista, comunitarista, fenomenológica, ontología relacional, realismo ontológico; sin entrar a relacionar las diversas y dispares aproximaciones a la ética ambiental y a la ética animal. La conclusión a que llega uno tras la lectura de los escritos en que se presenta el método, los principios y las diversas teorías existentes en bioética es de completa desilusión. En un primer momento, piensa uno que tal desilusión haya que atribuirla al escaso conocimiento de la literatura bioética o la mala suerte de no haber encontrado aquella obra o aquel autor que tal vez se distinguen por su claridad expositiva y por su coherencia metodológica. Pero conforme avanza uno en la investigación, se va convenciendo más de lo inútil de su expectativa. La amarga verdad sobre el asunto se podrá recoger en esta afirmación de S. Privitera: “Todos los problemas metodológicos, teóricos, normativos o epistémicos en general que la ética arrastraba desde hace siglos, han sido casi tales cuales transferidos en el contexto de la reflexión y de los discursos de la bioética”.

Frente a la percepción de la profunda relevancia que ciertos problemas normativos tienen para la entera humanidad y de su cotidiana incidencia en la vida de la sociedad y de la persona singular, aparece secundario interrogarse sobre la conveniencia de

hacer filosofía moral, teología moral o bioética. Lo verdaderamente importante es volcar el propio compromiso profesional en el sector del vasto y complejo fenómeno cultural que hoy se llama bioética. Por lo demás, de hecho así es, puesto que se desemboca en la bioética proviniendo desde las más dispares disciplinas científicas: a la bioética no se acerca sólo el filósofo o el teólogo moral, no sólo el médico o el biólogo, sino también y con el mismo justo título, el jurista, el sociólogo, el etnólogo, el antropólogo, el etólogo, etc.

Por eso interesarse de cada uno de los problemas normativos de los que hoy particularmente se ocupa la bioética, buscar darles una solución justa, de modo claro y lineal, implica inevitablemente la asunción y el uso igualmente coherente de principios, criterios o métodos normativos. Como en la bioética existe, de hecho, un encendido debate en torno a los considerados sus cuatro principios fundamentales, sobre ellos será necesario centrar nuestra reflexión. En ese sentido, debe ser fenómeno cultural significativo y apremiante el usar estos o cualquiera otros principios con claridad metodológica y coherencia científica.

4. LA ÉTICA DE LOS PRINCIPIOS: EL “PRINCIPIALISMO”

El primer problema que se tiene que afrontar es el relativo al origen de esta singular y célebre teoría, poniendo de manifiesto el lugar desde el que se elabora. Reviste, pues, gran significación destacar que, el origen de la reflexión ética principialista se encuentra en Estados Unidos. El desencadenante es la preocupación pública del control social sobre la investigación y experimentación con seres humanos. En particular, tres casos notables sensibilizan fuertemente la opinión pública, exigiendo consecuentemente una reglamentación ética. 1) En 1963, en el Hospital Israelita de dolencias crónicas de New York se injertaron células cancerosas vivas en los propios enfermos; 2) Entre 1950 y 1970, en el hospital estatal de Willowbrook inyectaron hepatitis viral en niños retrasados mentales; 3) Desde los años 1940 hasta 1972, en el Estado de Alabama, se dejó sin tratamiento a 400 negros sifilíticos con el fin de investigar la historia natural de la enfermedad, a pesar del

descubrimiento de la penicilina en 1945: el Gobierno norteamericano pidió después disculpas públicas a la comunidad negra por ello.

Como reacción a estos escándalos, el Gobierno norteamericano constituyó en 1974 la *National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Sciences*. La comisión demoró cuatro años la publicación del conocido como *Informe Belmont* (The Belmont Report) por haber sido realizado en el Centro de Convenciones de Belmont en Elkridge, Estado de Maryland. Muy interesante y revelador resulta el análisis de la metodología usada en esta Comisión, porque es paradigmática para entender la manera de plantear los problemas en bioética.

En cuanto al contexto, evoquemos que, en EUA, la reflexión bioética nace en un marco plural y en estrecha relación con el mundo jurídico. La investigación se desarrolla en trabajos en equipo bajo la forma de comités o comisiones, que intentan consensuar posturas divergentes para llegar a soluciones democráticas. La metodología se asemeja al derecho anglosajón (Common Law): se parte de casos concretos para llegar a formular unos principios generales. Se trata, por tanto, de un método marcadamente inductivo y ya no deductivo. Se entiende fácilmente que la Comisión Nacional creada en 1974 por el Congreso de EUA instrumentalizara esa misma metodología, sobre todo después de haber comprobado la imposibilidad de llegar a resultados prácticos partiendo de principios morales abstractos. Se decidió, pues, prescindir del método deductivo e intentar mediante la inducción, a partir de situaciones concretas, llegar a establecer unos principios orientadores para los nuevos casos que se pudieran presentar. Después de cuatro años de trabajo, la Comisión elabora el *Informe Belmont* sobre la experimentación en medicina, en el que se proponen tres principios éticos más globales que deberán proveer la base sobre la que formular, interpretar y criticar algunas reglas específicas. Según el testimonio de Albert R. Jonsen, uno de los doce miembros de la Comisión, después de muchas discusiones se establecieron esos tres principios: el de respeto a las personas, el de beneficencia y el de justicia, por estar “profundamente enraizados en las tradiciones morales de la civilización occidental y recogidos en muchos códigos y normas respecto de la experimentación humana, ya

anteriormente publicadas; en particular reflejan también las decisiones de los miembros de la Comisión que trabajaron en cuestiones concretas de investigación con fetos, niños, prisioneros, etc.”.

El *Informe Belmont* se promulgó oficialmente en 1978 y causó un gran impacto. Aunque en el *Informe* no se niega la posibilidad de otros principios, se convirtió en la declaración triprincipialista clásica no sólo para la ética vinculada con la experimentación con seres humanos, sino también para la reflexión bioética en general. Su aceptación tan general fue posible, porque existía la mentalidad común de que con tales principios básicos suelen estar de acuerdo todos los grupos que conviven en las sociedades pluralistas occidentales y que no pretenden reivindicar un estatuto absoluto metafísico o religioso. Algunos no dudan en calificarlos como principios de la moral civil, si bien resulta muy discutible semejante identificación.

El “principialismo”: enunciado y contenidos

Veamos, ante todo, lo que la célebre Comisión entendía al señalar los tres principios necesarios para la estructura valorativa de la bioética..

El principio de justicia

Entre los hombres existen diferencias de todo tipo y muchas de ellas deben ser respetadas en virtud del principio de justicia, como ser el ideal de vida, el sistema de valores, el de creencias religiosas, etc.. No obstante, existe otro nivel en el que todos debemos ser considerados iguales, hasta tal punto que las diferencias a este nivel han de ser consideradas injustas. El *Informe Belmont* se refería solamente a las cuestiones éticas suscitadas por la experimentación con seres humanos y, por tanto, no entraba en su horizonte de preocupación todo el campo de la práctica clínica y asistencial. Consecuentemente se pregunta quiénes han de recibir los beneficios y las cargas de la experimentación, afirmando que esa cuestión se ha de resolver por una razón de justicia, es decir, de imparcialidad, ya que la justicia ha de ser concebida según la máxima: “los iguales han

de ser tratados de igual manera”. Claro está que entonces el problema se desplaza: cómo determinar quién son los iguales. El *Informe* considera necesario determinar respecto a qué las personas han de ser tratadas como iguales, señalando diversas fórmulas: a) a cada persona, una participación igual; b) a cada persona según sus necesidades individuales; c) a cada persona según sus esfuerzos individuales; d) a cada persona según su contribución social; e) a cada persona según sus méritos. El *Informe* recoge también con realismo el hecho de que muchas veces la investigación médica se realiza con personas pobres, prisioneros, miembros de minorías étnicas, etc., mientras que los beneficiarios de esa investigación suelen ser las clases altas que no han participado nunca en los diferentes niveles de la investigación. De aquí concluye que la selección de los sujetos pasivos de la experimentación se ha de llevar a cabo según criterios de justicia.

El principio de respeto a las personas (autonomía)

Este principio, fundado sobre la tradición liberal de Occidente que realza particularmente la libertad de elección tanto en el campo político como en el personal, incorpora por lo menos dos convicciones éticas: la primera, las personas individuales han de ser tratadas como entes autónomos; la segunda, las personas que tienen disminuida su capacidad de autonomía han de ser objeto de protección. El *Informe* entiende como ser autónomo todo individuo capaz de deliberar sobre sus objetivos personales y actuar bajo la dirección de esta deliberación. El término autonomía tiene así un sentido muy concreto: no actuar bajo coacción externa y hacerlo con conocimiento de causa. En palabra de D. Gracia: El concepto de autonomía de la Comisión no es el kantiano, el hombre como ser autolegisador, sino otro mucho más empírico, según el cual una acción se considera autónoma cuando ha pasado por el trámite del consentimiento informado”. Tal autonomía madura a lo largo de la vida de la persona y algunos individuos la pueden perder total o parcialmente por enfermedad, incapacidad mental u otras circunstancias que merman severamente la libertad.

De este principio el *Informe* hace derivar algunos procedimientos prácticos: el requisito ineludible del consentimiento

informado y el modo cómo se han de realizar las decisiones sobre la sustitución cuando la persona es incompetente o incapaz, es decir, cuando no goza de autonomía suficiente. Los problemas y conflictos más conocidos surgen precisamente cuando es necesario señalar los límites precisos de su aplicación y cuando hay que afrontar situaciones en que tal principio entra en conflicto con los de beneficencia y de justicia: caso de las transfusiones de sangre con los Testigos de Jehová. Hay que tener en cuenta que respetar la autonomía y la autodeterminación de tales agentes, significa reconocer su *derecho* a determinar su propio destino, con el consiguiente debido respeto de sus visiones del mundo y de sus valoraciones personales. Lo que significa que se les debe reconocer el derecho a tener sus propias opiniones y a obrar en consecuencia (evidentemente mientras que no conlleven violaciones de normas morales).

El principio de beneficencia

La finalidad del cuidado de la salud es el bienestar del paciente así como la llamada “investigación terapéutica”. Este bienestar objetivo es la razón de ser y la justificación de la medicina. Este valor de beneficiar a la persona ha sido siempre considerado como un valor fundamental, a veces fundante, en la ética médica y en los más antiguos códigos de deontología médica. En continuidad con esta tradición, el *Informe* recoge la convicción de que no sólo han de ser protegidas y respetadas las decisiones de la persona, sino que también se han de realizar los esfuerzos necesarios para conseguir su bienestar. Incluso formula dos reglas como expresión complementaria de los actos de beneficencia: “a) no hacer daño y b) maximizar los posibles beneficios y minimizar los posibles riesgos”.

Para W. Frankena, este principio puede entenderse integrado por los cuatro elementos siguientes: 1) no debe infligir ningún mal o daño (principio de no-maleficencia): *primum non nocere*); 2) se debe prevenir el mal o daño; c) se debe poner remedio al mal o daño; 4) se debe hacer y / o promover el bien. Frankena sugiere que estos cuatro elementos no pueden ser obligatorios en todos los casos y que tienen entre sí un orden jerárquico según la escala de nuestra presentación. Por otra parte, algunos filósofos sostienen que tal forma de

beneficencia constituyen una virtud o un ideal moral, pero no una obligación (donación de órganos sobre todo “importantes”). En esta perspectiva, el beneficio positivo a los otros se basa en obligaciones profesionales o en ideales personales que son expresión de generosidad más que obligaciones.

Al final, la bioética se hizo principialista

Como resumen y explicación podemos señalar que la bioética asumió el “principialismo” por múltiples y diversas razones, con el fin de brindar también a los estudiosos de ética y a los pioneros de la bioética algo que su propia tradición académico-disciplinar no les proporciona: **un esquema para una ética normativa que intenta ser práctica y productiva**. Entre esas razones parece oportuno detenerse en las siguientes:

➤ Los primeros bioeticistas encontraron en la ética normativa de su tiempo, en el esquema de los principios, la *vía media* entre la tierra árida y pedregosa de la meta-ética o metafísica y la riqueza de las visiones de la ética teológica, generalmente inaccesibles.

➤ El *Informe Belmont* fue un documento fundamental porque respondía a las necesidades de los responsables de la elaboración de normas públicas, de una declaración simple y clara y de establecer las bases éticas para reglamentar la investigación.

➤ La nueva audiencia, compuesta de médicos y estudiantes de medicina, entre otros profesionales del área de la salud, fueron introducidos en los dilemas éticos de la época a través del lenguaje de los principios, cosa que verdaderamente ayudó a entender, clarificar y llegar a acuerdos procedimentales en cuestiones extremadamente difíciles y polémicas avivadas por los progresos de la tecnociencia en el campo de la biología y de la salud.

➤ El éxito del modelo principialista se debe, en gran medida, al hecho de haber sido adoptado por los clínicos. Este

modelo les brinda un vocabulario y las correspondientes categorías lógicas para familiarizarse con percepciones y sentimientos morales no verbalizados anteriormente, sobre todo como instrumentos para resolver dilemas morales en un caso determinado y llegar a soluciones ponderadas.

La obra de Tom L. Beauchamp y J. F. Childress

En realidad la línea *principialista* comienza con el libro de estos autores, *Principles of Biomedical ethics*, New York-Oxford 1989, muy importante porque se propone analizar los principios morales que se han de aplicar en biomedicina. Los dos autores tienen convicciones filosóficas y éticas distintas, el primero es un utilitarista y deontologista el segundo. A pesar de que teorías éticas son difícilmente conciliables, afirman que se pueden poner de acuerdo en cuanto a reglas y principios. El problema que surge de estas divergencias de convicciones lo comenta D. Gracia en los siguientes términos: Ante todo, es necesario definir su ámbito de validez explicando si son absolutos o si admiten excepciones. Los deontologistas “fuertes” suelen sostener que los principios son absolutos y, por tanto, no tienen excepciones; los utilitaristas, en cambio, propugnan que las reglas sí que las tienen, pero obligan en tanto en cuanto son útiles y, por consiguiente las excepciones se justifican por criterios de utilidad. El acuerdo parece difícil, pero Beauchamp y Childress lo explican con este razonamiento: los principios se han de considerar *prima facie*, es decir, que han de ser respetados cuando no entran en conflicto entre ellos; pero en caso de que el conflicto se exista, habrá que reconocerse la prioridad de uno de ellos. Las excepciones, por consiguientes son siempre referidas a los actos y no a los principios, puestos que éstos son siempre *prima facie dutis*; las excepciones aparecen cuando los principios son aplicados a los casos concretos. Nuestros autores advierten que todas las reglas tienen el mismo rango, esto es que, en cuanto regla, no hay jerarquía entre ellas. Cuando surge conflicto entre ellas, es preciso establecer unas prioridades, lo que se hace atendiendo a las consecuencias de los actos. La jerarquización ha de ser elaborada por consentimiento entre todos los implicados y, de ordinario, en el ámbito de los comités de ética.

Beauchamp y Childress no se desmarcan, pues, de la corriente norteamericana de la bioética, que es claramente utilitarista, si bien hacen una aportación importante respecto a los principios presentados por el *Informe Belmont*, diferenciando entre maleficencia y beneficencia. Según ellos existe diferencia entre no hacer mal y obrar bien. En medicina, añaden, se dan numerosas situaciones en las que uno puede estar obligado a no hacer el mal, pero no lo está a hacer el bien. No son lo mismo los actos negativos que los positivos, no es lo mismo matar que dejar morir: el primer caso va claramente contra el principio de no maleficencia y, por tanto, debe estar prohibido; el segundo, en cambio, no e incluso puede estar permitido. En buena lógica, a partir de estas distinciones los tres principios del *Informe Belmont* son ampliados a cuatro.

El informe casuístico de la bioética, elaborado por A. Jonsen y St. Toulmin, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley 1988, constituye una nueva aproximación metodológica y procedimental. No parten de los principios sino de las situaciones individuales y hacen una deliberación sobre las situaciones concretas. Los resultados de la misma son los juicios denominados *probables*; cuando son muchas las personas que coinciden en un mismo juicio, generan un tópico, el mismo que se expresa en forma de *máxima*. Las decisiones morales se deberán tomar después de una prudente deliberación, teniendo en cuenta las máximas que condensan la sabia práctica de siglos. Para Jonsen, por tanto, la ética médica no debe comenzar por los grandes principios, sino por el estudio de los casos concretos; en otras palabras, hay que utilizar el denominado método “clínico”.

5. EL DEBATE SOBRE LOS PRINCIPIOS DE LA BIOÉTICA

Hoy se habla de que el principialismo está enfermo. Algunos críticos van más lejos y dicen incluso que es un paciente terminal. Existe casi consenso en afirmar que no puede ser considerado como un procedimiento “dogmático” infalible en la resolución de conflictos éticos. No es una ortodoxia, sino una síntesis utilitaria de la filosofía, de la moral y de la teología que sirvió muy bien a los pioneros de la bioética y continúa siendo hoy útil en muchas circunstancias.

Sin embargo, se insiste en que la bioética no puede ser reducida a una ética de la eficiencia, aplicada predominantemente a nivel individual. Así se explica el nacimiento de nuevas perspectivas y modelos, que aquí sólo podemos enunciar: el modelo de la *casuística*, de A. Jonsen y St. Toulmin; el de las *virtudes* a cargo de E. Pellegrino y D. Thamasma; el del *cuidado*, de C. Gilligan; el del *derecho natural*, liderado por John Finnis; el modelo "*liberal autonomista*", propuesto por Tristram Engelhardt; el de R. Veatch; el *antropológico-personalista*, ilustrado por E. Sgreccia, D. Tettamanzi, S. Spinsanti; el modelo de la *liberación*, a partir de América Latina como contribución de la teología de la liberación, etc., etc.

Como prueba de la dificultad y complejidad del tema de los principios, resulta oportuno recordar que Beauchamp y Childress, principialistas notorios se transforman en casuístas cuando examinan casos concretos. En la cuarta edición de su célebre obra, después de haber reflexionado sobre los principios a lo largo y ancho de siete capítulos, el octavo y último está todo él dedicado a "las virtudes, e ideales en la vida profesional". Dicen explícitamente: "Virtudes, ideales y aspiraciones a la excelencia moral apoyan y enriquecen el esquema desarrollado en los capítulos anteriores. Los ideales trascienden las obligaciones y los derechos y numerosas virtudes llevan a las personas a obrar de acuerdo con los principios o normas o como sus ideales... Casi todas las teorías éticas convergen en la conclusión de que el mayor ingrediente en la vida moral de la persona es la formación del carácter, el mismo que ofrece la motivación íntima y la fuerza necesaria para hacer lo que es cierto y bueno". Obviamente estos autores presentan un horizonte ético que va más allá del mero principialismo absolutista tan duramente criticado hoy por los bioeticistas. En esta versión de su obra, Beauchamp y Childress han incorporado las innumerables observaciones críticas que recibieron a lo largo de los años transcurridos desde la publicación de su obra en 1979.

El buen sentido aconseja considerar los principios como instrumentos para interpretar determinadas facetas morales de las situaciones y como guías para la acción; pero sin que esto sea un obstáculo para reconocer sus límites y "fisuras": no cabe duda de que

surgieron como “tabla de salvación de los diez mandamientos”. En cuanto a los límites del principialismo, H. Lepageur sugiere, entre otras observaciones, que en su implementación siempre está implicada una casuística (análisis de los casos clínicos). Además, en el horizonte bioético, más allá de los principios, es necesario dar su debido lugar a la prudencia (*phrónesis*), como sabiduría práctica, que viene de la recia tradición aristotélico-tomista y ha sido olvidada en la reflexión bioética moderna. Se ha dicho que la figura de proa de la ética es la *phrónesis*, puesto que ella configura las reglas de la acción y encarna la sabiduría necesaria para implementarlas.

Reflexión crítica en torno a los principios fundamentales de la bioética

El número de los principios

Desde luego no es realmente importante saber si tales principios han de ser precisamente cuatro, sino porque la discusión sobre su número revela la existencia de una problemática mucho más compleja a la que no siempre se le presta la debida atención. Recordemos que Beauchamp y Childress, en su voluminoso libro sobre los principios de la bioética, sostienen que son cuatro, pero en una nota se apresuran a advertir al lector que no todos los autores están de acuerdo. A continuación refieren que algunos escritores recientes de bioética han avanzado la tesis de que el respeto por la autonomía es el único principio moral fundante en bioética. ¿Quién tiene, pues, razón? ¿Cuántos son efectivamente los principios de la bioética?

Por otra parte, es siempre posible encontrarse con personas cuyas posiciones morales, en el campo bioético o en otros sectores normativos, sean del todo convergentes, aunque algunas afirmen la existencia de poquísimos principios y las otras defiendan que son numerosos. Análogamente, lo mismo se puede reseñar respecto al número de las virtudes. Aunque conviene adelantar que la referencia al problema de las virtudes constituye mucho más que una analogía e implica puntualizaciones mucho más significativas. Hagámonos una simple pregunta: las virtudes ¿son principios del comportamiento moral o no lo son? Si no lo son, ¿por qué ha sido importada al campo

de la bioética la virtud de la justicia, que se considera como tal por lo menos desde los tiempos de Aristóteles? Y si las virtudes son principios del comportamiento moral, ¿cómo es sólo han sido importadas a la bioética las virtudes de la justicia y de la beneficencia? Una vez que hayamos intentado responder a estas preguntas, volvamos a considerar los cuatro principios, y sigamos preguntándonos: ¿Por qué junto al principio de beneficencia, no se añade también el de generosidad? ¿Por qué no el del amor o, si se quiere evitar el reclamo al *ágape* cristiano, el de la benevolencia? ¿Qué diferencia existe entre benevolencia y beneficencia? Más todavía, ¿por qué no se hace explícito el de equidad, el de igualdad, el de solidaridad.. ?

O en lugar de explicitar el mayor número posible de principios, ¿no se puede intentar eliminar alguno de los cuatro? ¿Qué diferencia hay entre el de no-maleficencia y el de beneficencia? No hacer todo el bien que uno es capaz de hacer, ¿no equivale a hacer el mal? No hacer el mal no es sólo el reverso tautológico de no hacer el bien. ¿A qué diferentes perspectivas remiten los dos principios de la beneficencia y de la justicia? ¿Hacer el bien no significa obrar justamente?

Si la precedente referencia a las virtudes pone en evidencia que no es muy relevante el problema del número de los principios, las dos series de interrogantes ponen de manifiesto, en cambio, la posibilidad fáctica de aumentar y disminuir sin grandes dificultades dicho número. Esto significa, por tanto, que depende sólo y exclusivamente de nosotros usar una u otra de las diversas “rejillas” lingüísticas para explicitar cuántos y cuáles son los principios de la bioética. Desafortunadamente, el problema no es sólo lingüístico, sino que tal vez esconde una visión poco clara de los problemas teóricos a los que el debate sobre los principios de hecho no remite.

¿Quién establece el número de los principios?

Preguntémosnos sencillamente: ¿su número depende sólo y exclusivamente de nosotros? Reflexionemos un momento sobre el significado que le damos al verbo *depender*. ¿Lo referimos al solo aspecto lingüístico o lo usamos en el sentido de que somos libres de

elegir este o aquel principio, de ampliar o restringir el número en razón de lo que nos resulta más claro y ventajoso para solucionar nuestros problemas? Si el problema no es sólo lingüístico, significa que la dependencia de que hablamos equivale a la posibilidad no sólo de hecho sino también teórica de establecer su número. Y establecer el número en este caso equivale también a determinar su existencia. Y puesto que estos principios se usarán después para conocer cuál debe ser el comportamiento que hay que seguir, emplear uno u otro de estos principios, usar uno más o menos podría conducir también a una diferente solución normativa o a no individuar el juicio moral verdadero.

A veces, sin embargo, se tiene la impresión de que diversos autores se inclinan por la solución puramente lingüística del problema. Por ejemplo, un autor como Beauchamp, en dos publicaciones contemporáneas, editadas en colaboración con dos autores distintos, ni siquiera se plantea el problema de ser coherente: mientras en la obra ya citada se recrea en presentar más bien en forma difusa los cuatro principios, en el primer capítulo titulado *Teorías éticas y bioética* de otro volumen, al hablar de los mayores principios éticos, enumera sólo tres: *respeto por la autonomía, beneficencia y justicia* (T. Beauchamp - W. Leroy Walters, *Contemporary issues in Bioethics*, Belmont 1989). Al tratarse de un autor que centra casi toda su atención en los problemas de naturaleza metodológica, el hecho de que no haya advertido la exigencia de corregirse en las sucesivas ediciones, sólo puede tener una lectura: él da poca importancia al problema o piensa que es una cuestión puramente lingüística.

Pero ¿podemos sentirnos satisfechos con esta explicación? Me parece que no, sobre todo si caemos en la cuenta de que en el volumen editado con Childress al hablar de universalidad, adopta una posición más bien extraña. Pero dejemos por ahora el tema, pues nos ocuparía mucho tiempo y laboriosas disquisiciones.

En torno a la fundamentación de los principios

Quien conoce un poco la literatura corriente en el vasto campo de la reflexión ético-filosófica y ético-teológica contemporánea del

área cultural anglosajona, experimenta ciertas reacciones de sorpresa al hojear la producción científica en el sector de la bioética con el fin de elaborar un imaginario elenco de los autores citados en las notas o en el índice analítico. La sorpresa se debe a la comprobación de que casi siempre vienen citados unos pocos autores que, curiosamente, pertenecen a una bien determinada corriente de pensamiento. ¿Es posible que no se conozcan otros autores? ¿A qué se debe que ni siquiera venga aconsejada la lectura de otras obras?

La respuesta a tales preguntas comienza a clarificarse en el momento en que se examina no sólo la teoría que sigue cada autor, sino sobre todo cuando se trata de individuar, entre líneas del discurso, cuál es la teoría metaética, que es mucho más difícil de descubrir, porque no aparece explicitada sino que sólo se sobreentiende. Para conseguirlo, es necesario interrogarle continuamente dónde fundamenta los principios a los que se remite y sobre cuáles de ellos fundamenta sus argumentaciones normativas y sus juicios éticos. No es fácil que un autor responda abiertamente a la pregunta, pero con frecuencia deja entender claramente que tales principios, sean dos, cuatro o los que fueren, no pueden fundamentarse; dependen exclusivamente de la libre aceptación que de los mismos hace el sujeto moral singular; que sobre ellos no existe convergencia de hecho y que, en principio, nunca podrá darse.

A veces se tiene la impresión de que el estudioso de bioética, sea norteamericano o europeo, intente encontrar en todos los modos posibles un punto de apoyo para poder ofrecerlo a todos y al que todos puedan agarrarse, si quiere llevar adelante la reflexión normativa sobre cualquier problema de bioética. Recordemos que Tristram Engelhardt afirma claramente la imposibilidad de llegar a juicios morales unívocos y objetivos, porque ni la religión ni la razón pueden ofrecer la base necesaria para la fundamentación de principios seguros a los que todos puedan remitirse. La diáfana y explícita posición de este autor, que pretende brindar una perspectiva de humanismo secularista a la bioética, se puede encontrar también entre las líneas de los discursos de tantos otros autores, sean o no secularistas. Nunca dicen claramente si los principios a los que la bioética apela, dependen de un acuerdo, de una decisión, de un gesto

arbitrario o no, y ni tan siquiera se cuestionan el problema de su consistencia teórica o científica.

Cuando se habla del principio de autonomía, del respeto de la autonomía del otro y de su aplicación en ciertos ámbitos operativos, no raramente se insinúa de modo sutil la referencia al derecho de obrar con plena libertad sin distinguir la asunción en el sentido del postulado kantiano (la libertad es el presupuesto indispensable para que haya moralidad) respecto del sentido de total indiferencia moral a obrar en un sentido o en otro: tener el derecho de morir en paz, por ejemplo, se identifica con poder morir cuando a uno le parece bien y con el deber para los otros, especialmente para el médico, de dejarlo morir o de ayudarlo a morir. Se afirma incluso: “La autonomía es compatible, por una parte, con la inmoralidad y, por otra con la autoridad moral y la tradición” (T. Engelhardt).

Es verdad que la elección moral es totalmente libre, pero al afirmar esto no se puede dejar de afirmar también que existe siempre y para todos la obligación moral de elegir a favor de la moralidad. No explicitar esta obligación puede significar la asunción de una teoría ético-normativa de tipo relativista, como puede también significar, en el plano metaético, la asunción de una teoría no cognitivista, como es el caso T. Engelhardt.

8. CONCLUSIÓN ¿”DIOSES” O SAMARITANOS?

Un grupo norteamericano de investigadores de la estructura genética de los seres vivos afirmó que está a punto de descifrar la forma de crear vida artificial a partir de un grupo reducido de genes. Craig Venter espera emplear ADN de bacterias muertas para crear artificialmente un microorganismo.

No es ciencia-ficción, sino una noticia de agencia fechada en Los Ángeles a mediados del año 1999. A finales de ese año, el propio profesor Venter publicaba en la revista *Science* los primeros resultados experimentales de su proyecto. Sorprendentemente, los medios de comunicación no percibieron el significado e importancia de la investigación realizada y del proyecto futuro planteado. Parece que estamos ante una versión actualizada de la promesa-sueño del

“seréis como dioses” (Gen 3,5) con que la serpiente tentó y sedujo a Eva en el paraíso.

Incluso se han escrito libros que tienen que ver con la ingeniería genética molecular con títulos tan provocativos como *Jugando a Dios* (“*Playing God*”). *El octavo día de la creación*, etc. El científico puede “crear” la vida en el laboratorio mediante la técnica de la fecundación in vitro y también la posibilidad de “tocar” los genes y, por tanto, manipularlos. El investigador, a su vez, puede identificar los genes de entre la masa molecular de ADN que constituye el genoma de los organismos, puede leerlos, modificarlos, transferirlos de unas células a otras, de unos individuos a otros, de unas especies a otras. Es claro que el científico puede “producir” una nueva vida, pero no actúa como “creador”, porque la nueva vida que constituye el cigoto no ha sido creada de la nada, sino a partir de dos células preexistentes: los gametos masculino y femenino.

En expresión del premio Nobel, Severo Ochoa, “la ciencia es imparable”. La frase, como ha señalado J.-R. Lacadena, “tiene dos lecturas: la primera, constatar que el progreso científico es continuo, lo cual nos llena a todos de orgullo; la segunda lectura tiene un sentido peyorativo, porque podrá ser interpretada como que el científico no está dispuesto a parar. Y aquí entraríamos ya en el terreno ético de que no todo lo que es técnicamente posible es éticamente deseable”. Quedémonos, pues, con jugar el rol del *buen samaritano* de la parábola evangélica, siendo testigos del imponente respeto y comprometida compasión para el embrión humano, que sigue siendo para nosotros un enigma.

Por otra parte, reconozcamos la libertad de investigación como un derecho inalienable del hombre, que, como enfatiza el Dr. Stetten “es una cosa preciosa, digna de ser alimentada y cuidada, pero como otras libertades no es absoluta. Todos sabemos que la libertad de expresión puede ser coartada cuando su ejercicio puede engendrar un peligro real”. En fin de cuentas, “... todos hemos sido educados en la norma de que no se puede gritar ¡fuego! En un teatro abarrotado de público”.

BIBLIOGRAFÍA

1. A.A. V.V., *La bioética. Questione civile e problemi teorici sottesi*. Glossa, Milano 1998
2. A.A. V.V., *La historia más bella del mundo. Los secretos de nuestros orígenes*. Anagrama, Barcelona 1997
3. BARLETTA, R., *El quinto mandamiento*. Ed. Lohlé – Lumen, Buenos Aires 1996
4. BONÉ, E., *¿Es Dios una hipótesis inútil? Evolución bioética. Ciencia y fe*. Sal Terrae, Santander 2000
5. ENGENLHARDT, H. Tristram, *Los fundamentos de la Bioética*. Paidós, Barcelona 1995
6. FLECHA ANDRÉS, J.-R., *La fuente de la vida. Manual de Bioética*. Sigüeme, Salamanca 1999
7. GAFO, J., *10 Palabras clave en Bioética*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993
8. GRACIA GUILLÉN, D., *Fundamentos de la Bioética*. Eudema Universidad, Madrid 1989
9. LACADENA, J.-R., *Fe y biología*. PPC, Madrid 2001
10. PANIKKAR, R., *La intuición cosmoteándrica*. Trotta, Madrid 1999
11. PRIVITERA, S., *La questione bioética. Nodi problematici e spunti risolutivi*. Istituto Siciliano di Bioética, Acireale 1999
12. RUSSO, G. e collab., *Bioética fondamentale e generale*. SEI, Torino 1995
13. SARMIENTO, A., *El don de la vida. Textos del Magisterio de la Iglesia*. BAC minor, Madrid 1999

14. SCOLA, A. (coord.), ¿Qué es la vida? La bioética a debate. Encuentro, Madrid 1999
15. TREVIJANO, M., ¿Qué es la bioética? Sígueme, Salamanca 1998

ARTÍCULOS

1. BARCHIFONTAINE, DE-PESSINI, L., Bioética: una responsabilidad por la vida. Salud pública, un reto para la bioética en América Latina, en “Medellín”, 37 (2001), n. 105, 233-250
2. CELY GALINDO, G., La bioética al rescate de la dignidad de la vida en todas sus manifestaciones, en “Ecología humana: una propuesta bioética”, Centro Editorial Javeriano, Santafé de Bogotá 1998, 221-267
3. FABRI DOS ANJOS, M., Bioética a partir do Terceiro Mondo, en “Temas latinoamericanos de Etica”, Alfonsianum. Santuario 1988, 211-232
4. PESSINI, L., Bioética: do principialismo à busca de uma perspectiva latinoamericana, en “Medellín”, 37 (2001), n. 105, 251-272

