

MEDICINA Y ÉTICA

Revista Internacional de Bioética, Deontología y Ética Médica

2003/2

**La comunicación médico-paciente:
elementos para una fundamentación ética**

*Bioethical considerations on the Japanese Law and government
reports on human cloning, the embryo and the genome*

**Dimensiones culturales y temáticas de los movimientos
pro-eutanasia: la situación fuera de los Países Bajos**

Epistemología de la Vida

Los científicos ante la bomba atómica

**La definición como principio argumentativo
en la docencia en bioética**



UNIVERSIDAD ANAHUAC

VINCE IN BONO MALUM

Instituto de Humanismo en Ciencias de la Salud
Facultad de Bioética
Universidad Anáhuac

*Facoltà di Medicina e Chirurgia
dell'Università del Sacro Cuore, Roma*

MEDICINA Y ÉTICA

D.R. Investigaciones y Estudios Superiores, S.C.
Editor responsable: Dr. José Kuthy Porter
Impreso en Litho Press de México
Av. Sur 20, núm. 233
Col. Agrícola Oriental, 08500 México, D.F.

Dirección y Administración:
Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac
Lomas Anáhuac s/n, Col. Lomas Anáhuac
Huixquilucan, Edo. de México. C.P. 52786
Tels. 5328-8074, 5627-0210 (Exts. 7205 y 7146)
E-mail: egomez@anahuac.mx

Dirección y Redacción en Roma, Italia:
Centro di Bioetica della Facoltà di Medicina e Chirurgia
dell'Università del Sacro Cuore
Tel 06/33054960. Fax: 06/3051149

Distribución
Investigaciones y Estudios Superiores, S.C.
Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac

México: 150 pesos; América Latina: \$75 U.S. Dls;
Otros países: \$85 U.S. Dls.

El importe de la suscripción se realizará con cheque
a nombre de Investigaciones y Estudios Superiores, S.C.
Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac
Universidad Anáhuac. Apartado Postal 10-844, México D.F. 11000

Medicina y Ética.
Número de Registro de Marca 427526
Certificado de Licitud de Título 6655
Certificado de Licitud de Contenido 6923
Certificado de Reserva de Derechos al uso exclusivo 1009-93; control 22235
Impreso en México. *Printed in Mexico.*
ISSN 0188-5022

[039 0793] Porte pagado.
Publicación periódica.
Registro 0390793.
Características 210451118.
Autorizado por SEPOMEX.

2

VOLUMEN XIV NÚMERO 2 ABRIL-JUNIO DEL 2003

MEDICINA Y ÉTICA

Revista internacional de Bioética, Deontología y Ética Médica

Italia

Dirección

Adriano Bausola - Leonardo Ancona - Alessandro Beretta
Anguissola - Carlo Caffarra - Enzo Delorenzi - Angelo Fiori
Giuseppe Morgante - Elio Sgreccia

Director Responsable: Angelo Fiori

Director: Elio Sgreccia

Comité científico: Evandro Agazzi - Leonardo Antico - Adriano Bompiani
Vincenzo Cappelletti - Ignacio Carrasco de Paula - Numa Cellini
Francesco Introna - Gonzalo Miranda - Pietro Quattrocchi
Angelo Serra - Dionigi Tettamanzi

México

Director responsable: Dr. José Kuthy Porter

Director: Dr. Cristian Nazer Astorga

Coordinador Editorial: Dr. José E. Gómez Álvarez

Traductor y corrector: Lic. Manuel Fernández, Lic. Eduardo Monterrubio Santa María

Corrector de redacción: Lic. Vicente Pérez Solsona

Composición tipográfica: Tipografía computarizada

Comité Editorial: Dra. Virginia Aspe Armella (Univ. Panamericana), Lic. Antonio Cabrera (Univ. Anáhuac), Mtro. David Eduardo Calderón Martín del Campo (Univ. Anáhuac), Dra. Stacey E. Ake (Philadelphia Center for Religion and Science), Mtro. Rafael García Pavón (Univ. Anáhuac), Dra. Ana Marta González (Univ. de Navarra), Dr. Javier Marcó Bach (Univ. de Santiago de Compostela), Dr. José Miguel Serrano Ruiz-Calderón (Univ. Complutense de Madrid), Dra. Martha Tarasco Michel (Univ. Anáhuac), Dra. María Dolores Vila-Coro (Catedrática de Bioética de la UNESCO), Mtro. Carlos Lepe Pineda (Univ. Anáhuac)

ÍNDICE

EDITORIAL	137
La comunicación médico-paciente: elementos para una fundamentación ética	
<i>Ignacio Carrasco De Paula</i>	143
Bioethical considerations on the Japanese Law and government reports on human cloning, the embryo and the genome	
<i>Etsuko Akiba, Angelo Serra</i>	151
Dimensiones culturales y temáticas de los movimientos pro-eutanasia: la situación fuera de los Países Bajos	
<i>Gonzalo Herranz</i>	169
Seminario Permanente de Prospectiva de la Bioética 27 de agosto de 2002	
Epistemología de la Vida	
<i>David Calderón</i>	191
La responsabilidad ética de la ciencia: los científicos ante la bomba atómica	
<i>Juan Arana</i>	203
La definición como principio argumentativo en la docencia en bioética. Un ejemplo a partir de la noción de persona de Peter Singer comparada con la concepción de la Iglesia Católica	
<i>José Enrique Gómez Álvarez</i>	229
Reseña bibliográfica	
<i>Rafael García Pavón</i>	237

EDITORIAL

Cada vez es más frecuente que los profesionistas de la salud interpreten una actividad como adecuada, sea esta de tipo asistencial o de investigación al valorar exclusivamente el rigor científico con el que se llevó a cabo ese diseño, olvidando cualquier otra consideración derivada de la relación interpersonal inherente al acto médico. Con frecuencia olvidamos que toda acción médica tiene dos dimensiones que conviene identificar con el máximo rigor y precisión: el componente técnico y la vertiente ética y humana.

No cabe la menor duda que para que logremos la excelencia profesional, nuestras intervenciones médicas deben ser valoradas profundamente en ambos sentidos. La perfección técnica se valora a través de estándares de calidad (calidad de la atención médica) fundamentalmente a través del rigorismo científico con el cual se elaboró. En tanto que la perfección ética, al estar colocada en el ámbito extra-científico, puesto que la bondad o maldad de cualquier acción queda fuera de aspectos inmatrimiales, axiológicos, que escapan a la metodología experimental del ámbito de la ciencia, queda al juicio exclusivo de una conciencia recta.

Premisa fundamental para comprender la importancia de estos hechos es aceptar que en las relaciones humanas no existen actos éticamente neutros.

Toda acción médica es realizada por personas y para personas: ciencia y arte del hombre para el hombre. De este modo el ser interpersonal contiene necesariamente una dimensión ética —no puedo ser neutral— y pueden declararse diversos grados de trascendencia y de valoración ética. Pero la relación interpersonal siempre será éticamente valorable, porque el médico y en general el personal de la salud, al ejercer una profesión científica y humanitaria con fidelidad y honradez, deben saber y saber hacer, para ejercerla debidamente y además ser hombres de bien, cuidando siempre que el aspecto del respeto a la dignidad del hombre constituya su guía ética fundamental.

Además, es necesario considerar que, si bien es cierto que la benevolencia y el espíritu de caridad, siendo dotes indispensables en cualquier persona, en el médico son fundamentales.

Nos parece importante señalar en este momento que lo anteriormente expresado será de suma importancia transmitirlo a quienes han de seguir formándose como nuevos profesionistas en el área de la salud. Del mismo modo, también lo es transmitirles la importancia de la educación continuada, porque el personal de la salud necesita saber y saber hacer, por medio del estudio constante.

Si bien es cierto que el buen profesionista es aquel que adquiere las técnicas, habilidades y conocimientos académicos indispensables en su ejercicio profesional, requiere además de ser un humanista comprometido a actuar con ética.

Ciertamente, hasta hace pocos años era fácil encontrar un punto de referencia para tomar decisiones éticas dentro del ámbito de las ciencias biomédicas, ya que los criterios morales se podían visualizar de una manera sencilla en el trabajo diario. Esto no acontece en la actualidad dado el avance inusitado de los conocimientos y técnicas en la biomedicina. Es muy importante que el nuevo profesionista sea instruido convenientemente para enfrentar los dilemas bioéticos que seguramente se le presentarán en su ejercicio profesional.

La ética debe siempre señalar al hombre cuál es la instancia subordinante y cuál la subordinada en las relaciones entre el hombre y la ciencia. No debe haber ciencia sin conciencia. Ésta debe ser la instancia que señale lo que debe hacerse y lo que no debe hacerse. Debe servir de amortiguador ante los avances de las ciencias biomédicas que frecuentemente avasallan al hombre, teniendo siempre presente la necesidad del respeto a la dignidad del hombre.

Vivimos una época en que es fácil la desorientación tanto en lo individual como en lo colectivo, de los criterios morales y éticos, hasta el punto de que a muchos les resulta difícil distinguir los límites de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto, de lo honesto y de lo deshonesto, en su esfera individual, familiar, social, política, científica, filosófica y religiosa. El comportamiento ético le proporciona fortaleza al hombre ante la adversidad, sin dejar por ello de ser flexible entre muchas circunstancias, pero siempre coherente con su propia conciencia.

Los criterios éticos no deben subordinarse al criterio del éxito. Si bien es cierto que éstos pueden tener influencia, no lo garantizan, ya que lo propio de la ética no es el éxito. Lo propio de la ética es el bien, por lo que lo fundamental desde el punto de vista ético en la asistencia médica y en todo su quehacer, es su decisión acerca del bien, porque la misión de la medicina es la de curar, la de aliviar el dolor y la de consolar al enfermo cuando no sea posible alcanzar su estado de salud. El criterio del éxito no puede convertirse en el factor fundamental y último del médico.

Así, es necesario que la medicina y la ética se unan nuevamente para superar el vacío existente entre los avances tecnológicos de lo que en esencia es la naturaleza humana. Este vacío se puede llenar a través del conocimiento profundo de la bioética, por lo que vuelvo a insistir en que además de la técnicas, conocimientos y habilidades que debemos enseñar a los futuros profesionistas de la salud, debemos hacerlos conscientes de la necesidad de conocer al hombre en su esencia verdadera, procurando siempre el bien y no solamente el bienestar.

Dr. José Kuthy Porter

Criterios para los colaboradores de “*Medicina y Ética*”

1. La revista de *Medicina y Ética* es una revista especializada en el campo de la bioética que está enfocada a la difusión académica entre los profesionales afines a las temáticas y discusiones actuales en este campo. En consecuencia, *Medicina y Ética* no acepta artículos de difusión, ni material que puede ser considerado propagandístico de alguna corriente. La Revista no está circunscrita a una visión única de la Bioética, siempre que los artículos cumplan con rigor la metodología propia en la exposición de las ideas.
2. De acuerdo con lo anterior, las opiniones y posiciones son de responsabilidad exclusiva del autor, y no reflejan necesariamente la posición de la Facultad de Bioética. El Consejo editorial no presupone, en ningún caso, que la institución de origen o de quien da actualmente empleo al autor, suscribe las posiciones de éste, vertidas en el artículo correspondiente.
3. El material deberá ser inédito, no obstante, se aceptan ponencias o comunicaciones, siempre y cuando se señale claramente el lugar y fecha donde se expuso por primera vez la investigación.
4. Se consideran tres tipos de publicaciones: artículos, notas y reseñas. Los artículos deben tener una extensión mínima de 15 cuartillas y máxima de 30. Estos deben ser sobre temas monográficos. Las notas deben ser mayores de 7 páginas y menores de 15. Las notas tienen un carácter de discusión propia del campo científico; la discusión puede ser sobre otros artículos anteriores de la Revista, siempre y cuando cumplan con la calidad académica señalada y no como una mera expresión de una réplica por el afán polémico, sino a la altura del artículo que es motivo del comentario. Las reseñas deben tener una extensión mínima de una cuartilla y máxima de tres. Las reseñas pueden ser tanto críticas como meramente positivas.

5. Los artículos serán dictaminados por al menos dos académicos de competencia relevante en un plazo máximo de tres meses. Los nombres, tanto de dictaminadores como del autor, permanecerán en el anonimato. En el caso de respuesta negativa, el autor recibirá un dictamen con las opiniones de los dictaminadores. El autor podrá realizar las correcciones que considere pertinentes y volverla a presentar, sin que *Medicina y Ética* se obligue a publicar el material. En cualquier caso, no se regresan originales. Los autores que hayan sido elegidos recibirán tres ejemplares de cortesía del número en que fueron publicados.
6. Los artículos publicables deberán escribirse de preferencia en español, aunque se aceptan en idioma inglés, de manera clara y concisa. El texto debe ir en letra Arial (12 pts) a espacio y medio, en papel tamaño carta. El material puede ser entregado en formato electrónico para PC, vía correo electrónico o disquete (Word para windows, o formato RTF).
7. Los artículos y notas deberán contener el título del trabajo, el (los) nombres(s) del (de los) autor (es), el nombre de la Institución a la que pertenezcan. El artículo debe estar acompañado de un resumen (abstract) no mayor de 10 líneas (aproximadamente 100 palabras) en español y en inglés.
8. Las referencias de libros deberán realizarse de la siguiente forma: APELLIDO DEL AUTOR, nombre del autor. *Título del libro*. Traductor, Editorial, Lugar de edición, año de publicación, página (edición original). Por ejemplo:

SINGER, Peter. Una vida ética. Escritos. Trad.: Pablo de Lora Del Toro, Ed. Taurus, Madrid, 2002, p. 57 (inglés: Writings of an ethical life, 2000).

9. En el caso de las revistas el modo será el siguiente: APELLIDO DEL AUTOR, Nombre del autor. "título del artículo", *Título de la revista*, volumen, número, (mes, año), página. Por ejemplo:

ROMANO, Lucio. "Educación de la sexualidad y los adolescentes. Encuesta cognoscitiva y antropologías de referencia", *Medicina y ética*, XIII, 1, (enero-marzo, 2002), p. 85.

10. Los artículos deberán ser enviados exclusivamente a la siguiente dirección:

**Facultad de Bioética
Universidad Anáhuac
Dr. José Enrique Gómez Álvarez, Coordinador Editorial
Apartado Postal 10 844
C.P. 11000, México, D.F.
Email: egomez@anahuac.mx**

11. No nos hacemos responsables del material entregado o enviado a otra dirección distinta de la anterior. Para considerarlo recibido, quien envía deberá contar con un recibo físico con sello, o bien con la respuesta electrónica de la dirección de correo electrónico señalada en el punto anterior.

La comunicación médico-paciente: elementos para una fundamentación ética *

*Ignacio Carrasco De Paula***

Resumen

El artículo examina los aspectos éticos de un tipo particular de comunicación, la que se da entre el médico y su paciente.

El autor introduce el argumento con algunas observaciones de naturaleza histórico-doctrinal (dialéctica tradición-modernidad) y prosigue con una reflexión sobre las categorías y condiciones éticas pertinentes para una actividad específicamente humana y, por tanto, moral, como es la comunicación entre el médico y el paciente.

En particular se tratan las siguientes cuestiones: a. fortalezas y debilidades de la comunicación médico-paciente en la medicina tradicional (Corpus Hipocraticum); b. el desarrollo tecnológico: conquistas e insidias en la comunicación médico-paciente en la medicina de la modernidad; c. las bases éticas de la comunicación médico-paciente en el contexto clínico.

Si la experiencia de la comunicación —el dar a conocer algo a otros o el estar en relación con alguno— es tan vieja como la humanidad, su

* Ponencia presentada en mayo de 2002 en el Instituto Universitario “Suor Orsola Benincasa”, Nápoles.

** Profesor Ordinario de Bioética, Instituto de Bioética, Facultad de Medicina y Cirugía “Agostino Gemelli”, Universidad Católica del Sagrado Corazón, Roma.

tematización y el que se haya vuelto un argumento de estudio y de alta especialización, constituye un hecho relativamente reciente. Tal vez porque en el pasado la comunicación se equiparaba de forma reduccionista a la propaganda, esto es, a la actividad dirigida a dar a conocer y apreciar determinadas ideas o doctrinas, o a presentar al público productos comerciales para aumentar su venta. El siglo XX ha sido —entre otras cosas— el gran promotor de la propaganda comercial y de la propaganda política.

Por tanto, podemos afirmar que el primer problema ético que plantea la comunicación, incluso en un campo tan específico como las relaciones médico-paciente, nace de la concurrencia de la comunicación y los sucedáneos de la comunicación (divulgación, promoción, información, publicidad, etc.), en relación a los cuales es oportuno proceder con cierta cautela.

En este contexto y queriendo explorar y profundizar los aspectos éticos de aquel tipo peculiar de comunicación que vuelve eficaz la relación médico —paciente, parece oportuno partir de algunas observaciones de naturaleza histórico— doctrinal (dialéctica tradición-modernidad) para después dar pautas para la reflexión sobre las categorías y condiciones éticas pertinentes de una actividad típicamente humana y, por tanto, moral, como es la comunicación entre el médico y su paciente. En concreto, se tratarán las siguientes cuestiones:

- a. Fortalezas y debilidades de la comunicación médico-paciente en la medicina tradicional (hipocrática);
- b. el desarrollo tecnológico: conquistas e insidias en la comunicación médico-paciente en la medicina de la modernidad;
- c. las bases éticas de la comunicación médico-paciente en el contexto clínico.

Aspectos éticos de la comunicación médico-paciente en la medicina clásica

La reflexión sobre el arte de comunicar parece un esfuerzo reciente; no obstante, ya en uno de los libros del *Corpus hippocratico*, atribuido al mismo Hipócrates, *De la medicina antigua* (cap. 2, H 37, 11-16), leemos: “*Hablando de la medicina, lo que me parece más necesario*

es que digamos cosas comprensibles para los profanos. En efecto, es deber de la medicina el estudiar y tratar las enfermedades que afectan a los profanos cuando estos se enferman. Entonces, precisamente porque son profanos, es difícil que puedan aprender por sí mismos como nacen y terminan sus afecciones y por qué éstas aumentan o disminuyen. Sin embargo, este deber se vuelve fácil cuando dichas causas son reveladas y explicadas por el médico”.

La atención a los procesos de comunicación en medicina tiene raíces muy lejanas; parece que nació con la misma medicina científica, y en consecuencia estamos autorizados a pensar que se trata de un elemento esencial y constitutivo de la misma *ars medica*.

Esta afirmación parece mejor fundada si se tiene en cuenta que las cualidades requeridas del doctor por la medicina hipocrática son prácticamente las mismas cualidades que hoy definen al buen comunicador: *mirar y escuchar* en primer lugar, después *pensar/reflexionar*, finalmente *expresar* de modo comprensible para todos lo que se ha visto, escuchado y pensado.

¿Por qué subrayar estas habilidades que por otra parte parecen demasiado evidentes y que a veces se dan por supuestas?

Porque la medicina adquirió con Hipócrates un estatuto científico no sólo por haber introducido los conceptos de etiología y de pronóstico con base en las observaciones cuidadosamente cribadas y verificadas, sino también porque se parte —tal vez irreflexivamente— del presupuesto de que *el médico debe descubrir qué cosa le sucede verdaderamente al enfermo*, y que tal descubrimiento no siempre coincide con lo que manifiestan las palabras del enfermo.

Piénsese, por ejemplo, en el típico problema de comunicación que presenta un paciente que declara al doctor sentir mareos, dolor de cabeza y que cuando va a lavarse la cara con un poco de agua fresca del pozo, pierde totalmente el equilibrio. El paciente dice la verdad: sufre de cefalea y difícilmente puede mantener el equilibrio... Y sin embargo, no sabe lo que realmente le está sucediendo. El médico hipocrático lo mira con perspicacia, escucha con atención cuanto tiene que confiarle, reflexiona sobre lo que le ha dicho y visto, y finalmente, confrontándolo todo con los propios conocimientos y experiencias, logra comprender diversas cosas. Por ejemplo:

a. que el sujeto tiene una enfermedad muy grave con una prognosis infausta. Esto no lo sabe el paciente;

b. que el paciente está preocupado por tal situación, tal vez también lleno de curiosidad, de una forma mucho mayor de la que da a entender;

c. que el enfermo está inquieto también por el futuro, pues aunque no se da cuenta de la gravedad de los síntomas, no obstante, estos condicionan ya de forma importante su trabajo, sus desplazamientos, etcétera.

La divergencia entre lo que afirma explícitamente el paciente y lo que ha sido percibido y no percibido por el doctor, pone en evidencia sólo la primera parte de la problemática de la comunicación.

En efecto, inmediatamente se presenta una segunda parte en que se desenvuelve en sentido inverso el mismo itinerario que en la primera retroalimentación. El doctor, en efecto, deberá transmitir al paciente cuanto ha notado después de sopesarlo en conciencia y de verificarlo según su propia ciencia y experiencia.

La comunicación médico-paciente no se inicia con la “revelación” de los síntomas. Así como la ayuda del médico tampoco se inicia sólo después de la redacción de la receta. La comunicación entre el que busca ayuda y el que está en posibilidad de prestar tal ayuda a nivel profesional, parte en cuanto el doctor abre la puerta y estrecha la mano del nuevo paciente.

Sin embargo, en el paradigma de la medicina clásica, predominaba la tendencia a conceder una fuerte hegemonía al polo representado por el médico. Un fenómeno hoy descalificado pues se le considera, con razón, demasiado paternalista, pero que dependía, tal vez, de la misma naturaleza de la medicina premoderna. En efecto, en ausencia de una terapia digna de tal nombre, diagnosis y prognosis eran los patrones; en consecuencia, no había una verdadera alternativa que comunicar, sino más bien una sentencia, a veces de condena, a veces de absolución. En estas condiciones, el médico no se sentía llamado a cuidar particularmente la comunicación. En el fondo, sus respuestas a las preguntas del paciente podían parecer órdenes (modelo militar), oráculos (modelo religioso), exhortaciones (modelo familiar), etc. Ciertamente, todo era moderado por el esfuerzo para volver al mensa-

je lo más comprensible para el paciente, aunque una parte siempre permaneciera oscura, sea por falta de certidumbre científica, sea porque un profano no tenía capacidad para discutir ciertas cosas —por ejemplo la salud— que exigían muchas horas de estudio y empeño.

El problema ético a la luz de la crisis de la medicina moderna

La postmodernidad no nos ha dado ni una medicina más sabia, ni una medicina más segura de saber hacer. Con la tecnificación, la medicina se ha provisto de instrumentos sofisticadísimos y eficientes, pero también ha debido incorporar nuevos parámetros extraños a la mentalidad hipocrática... Por ejemplo, los venerados principios de la beneficencia, del respeto de la persona del paciente, etc. han sido apoyados por otros principios, modificados por la lógica tecnológica, como los parámetros de eficiencia, de reductividad, de sustentabilidad y otros. No se discute la pertinencia de tales criterios en el campo clínico, sino el peso preponderante que se les debe atribuir, sobre todo porque ven la base de este enfoque encontramos no una mentalidad que reduce todo a lo pragmático —como algunos sostienen—, sino toda una tenaz filosofía que parte de la idea del superhombre o del *homo faber* manipulador, autosuficiente y responsable sólo frente a sí mismo. En este contexto, mientras que la postura paternalista del médico premoderno se podía entender y casi justificar, el médico de la postmodernidad se ha quedado sin coartada: ni su experiencia ni su pericia lo autorizan a prescindir de la libertad del paciente, sobre todo de un paciente que, con o sin razón, se cree autorizado para valorar los resultados de cada acción técnica que tenga que ver con su persona, incluyendo las que son técnicas.

El prevalecer de la lógica tecnológica en la medicina conlleva el riesgo de que se reduzca la comunicación a simple información, como lo demuestra, por ejemplo, el debate actual en torno a la doctrina del consenso informado. Corazón de la comunicación serían los procedimientos, no los contenidos: las palabras escanciadas al ritmo justo, pronunciadas con sonidos claros y distintos, según formulas estereotipadas escogidas con extremado cuidado. En consecuencia, comunicar consistiría:

1. En el hacer entender al paciente: a. que tiene tal enfermedad y b. que puede, por ejemplo, recurrir a la cirugía obteniendo ciertos resultados, o bien a la radioterapia obteniendo otros;

2. En asegurarse que el interesado haya entendido bien y haga su elección sin presiones o condicionamientos externos de ningún tipo.

Un empobrecimiento tal del proceso comunicativo está ligado con frecuencia a una percepción de la relación médico-paciente según un modelo contractual centrado exclusivamente en derechos y deberes precisos, prestaciones y compensaciones; modelo que está en la base del fenómeno de la deshumanización, verdadero talón de Aquiles de la medicina postmoderna.

Las bases de la comunicación médico-paciente

Las consideraciones precedentes han sido necesarias para mostrar cómo la problemática ética, presentada por la comunicación en el contexto de la relación médico-paciente, debe ser afrontada con una reflexión que no se conforme con quedarse en la superficie. En otras palabras, no se puede hablar seriamente de comunicación, en el sentido de *hacer partícipes a los otros...*, *estar en relación con alguien...*, como si fuera sólo una técnica, dejando de lado el hecho de que es un fenómeno *tecnificable* pero que se da entre personas; esto es, entre sujetos que han sido proyectados para comunicar, que son ontológicamente comunicadores.

Es por esto que se dice que un buen comunicador conoce bien al hombre y a su ambiente. Más aún, que comunicar no es otra cosa que participar a otros o compartir con otros al hombre mismo.

Una afirmación de este tipo se sobreentiende en la interpretación de la relación médico-paciente: una relación entre personas, una relación que si bien es asimétrica, entre el que cura y el que tiene necesidad de ser curado, no obstante, siempre es una relación interpersonal que se configura como un pacto o una alianza para reconquistar, en la medida de lo posible, una humanidad en su plenitud.

Con estas premisas estamos en grado de formular —al menos como hipótesis— los que considero los tres momentos éticamente más significativos de la comunicación médico-paciente; es decir, mo-

mentos caracterizados por un contenido propiamente axiológico (de valor) y por tanto ético. En otras palabras, tres momentos que si llegaran a faltar reducirían a la comunicación a un mero proceso formal, vacío, éticamente mutilado, aunque tal vez muy rico en informaciones más o menos pertinentes.

En concreto:

1. Primer momento: el *reconocimiento* del otro como persona; uno extremadamente precioso y digno de respeto; uno digno de recibir y de dar; uno que *es para comunicar* (sería absurdo reducir a la comunicación en la relación médico-paciente a algo *opcional*, o a un complemento que enriquece una experiencia de vida, o a un simple instrumento al servicio del acto médico, etc.).

2. Segundo momento: del *reconocimiento* se debe pasar a la *relación genuina*, esto es, a la construcción, nunca dada por presupuesta, de la alianza terapéutica. Con esto entendemos:

a. La identificación de un empeño común, compartido y definitivo de la relación médico-paciente: el mejoramiento o la reconquista de la salud como cumplimiento de lo *humanum*;

b. La diversificación de los roles: por una parte el que cura, por otra parte el que tiene necesidad de ser curado.

3. Tercer momento, de la *relación genuina* se debe pasar a la aceptación de los *títulos* respectivos:

a. Por parte del médico, el título de comunicador reposa enteramente sobre la autoridad profesional, nunca sobre un presunto poder;

b. Por parte del paciente, el título de comunicador no es otro que su libertad: no debo esperar que el paciente me diga toda la verdad, sino que me comunique esa verdad que él considera pertinente comunicarme. Si esta afirmación no satisface, tal vez quiere decir que no se ha entendido que el proceso de comunicación es precisamente un proceso abierto, siempre *in fieri*, que se desarrolla como una continua revisión del *logos*, pero siempre en el respeto a la autoridad del médico y a la libertad del paciente.

Sin estos momentos, la eticidad de la comunicación médico-paciente se volverá más que problemática, e incluso ausente. Tal vez el discurso se avocará a cuestiones de naturaleza formal: comunicar (¿informar?), qué cosa, cuándo, cómo, etc., todos los parámetros susceptibles de ser interpretados del mismo modo que un buen *software*

interactivo. Sin embargo, la comunicación es y será siempre una relación de uno con otro. Entre los dos deberán tener siempre algo de humano que compartir, como lo demuestra claramente la historia milenaria de la relación entre el médico y el paciente.

Bioethical considerations on the Japanese Law and government reports on human cloning, the embryo and the genome

Etsuko Akiba , Angelo Serra***

Summary

Bioethical considerations on the Japanese law and government report on human cloning, the embryo and the genome.

The Japanese government, as has been the case in other countries, has recently examined (with a view to passing suitable legislation) the ethical aspects of the new fields of biotechnological research where the human embryo and the human genome are the principal objects of inquiry. It has done this in order to establish the goals, value and limits of such research. A bioethics committee was appointed for the purpose and this set up three subcommittees. The first sub-committee was created in January 1998 to study questions and issues relating to "reproductive cloning"; the second came into being in December 1998 to examine questions and issues relating to the use of "human embryos" for research; and the third was set up on December 1999 to report on the developments involved in the Human Genome Project.

The reports of these three sub-committees were examined and discussed by the bioethical committee and published sepa-

* Associate Professor of Law, Department of Business Law, Toyama University, Toyama, Japan.

** Professor Emeritus of Human Genetics, "Agostino Gemelli" Medical School, Catholic University of the Sacred Heart, Rome, Italy.

rately. The result of the first report was the law of June 2001 which prohibited "reproductive cloning" and provided for very severe penalties for transgressors. The result of the second report, which was in contrast with the premises previously established by this second sub-committee, was the legitimization of the use of early embryos for the production of "embryonic stem cells" and for "therapeutic cloning". The third report confirmed the results and the proposals of the second report on the basis of the absolute freedom of scientific research and the principle that only "born" people are subjects capable of having rights.

Two observations bring out the weakness of the arguments of the second and third reports in particular: 1. a careful analysis of Japanese law and jurisprudence calls into question the validity of the central argument on which the conclusion of the second report is based, that is to say that "human embryos are not subject to the protection of criminal law". Although it admits the validity of this law, which requires the defence of the embryo, this defence is held to begin only when the embryo is implanted in the womb: this is because a definition of when human life begins is absent in this report; 2. the concept of "human dignity" is very confused. In this way the fundamental principle of bioethics in relation to man, which is essentially made up of his "dignity" and his consequent "rights", is not present.

Resumen

El gobierno japonés, como antes en otros en otros países, ha examinado recientemente los aspectos éticos de los nuevos campos de investigación biotecnológica, en los que el embrión humano y el genoma son los principales objetos de estudio, con miras a elaborar una legislación apropiada. Dicho esfuerzo se dirige a establecer los fines, valores y límites de tal investigación. Un comité de bioética fue nombrado para esto, es-

tableciéndose a continuación tres subcomités. El primer subcomité fue creado en enero de 1998 para estudiar cuestiones y asuntos relacionados a la "clonación reproductiva"; el segundo se estableció en diciembre de 1998 para examinar las cuestiones y asuntos relacionados al uso de "embriones humanos" para la investigación; el tercero se conformó en diciembre de 1999 para reportar sobre los avances concernientes al Proyecto del Genoma Humano.

Los reportes de estos tres subcomités, fueron examinados y discutidos por el comité de bioética y se publicaron por separado. El resultado de este primer reporte fue la ley de junio de 2001 que prohibía la "clonación reproductiva" y establecía penas severas para los transgresores. El resultado del segundo reporte, que contrastaba con las premisas previamente establecidas por éste segundo subcomité, fue la legalización del uso de embriones en sus primeras etapas, para la producción de "células estaminales embrionales" y para "clonación terapéutica". El tercer reporte confirmaba los resultados y las propuestas del segundo, con base en la absoluta libertad de la investigación científica y en el principio de que sólo los "nacidos" son sujetos de derecho.

Dos observaciones ponen de manifiesto la debilidad de los argumentos del segundo y tercer reporte. En primer lugar, un análisis cuidadoso de la ley y jurisprudencia nipona pone al menos en duda la validez del argumento central en el que se basa la conclusión del segundo reporte; esto es, que "los embriones humanos no están bajo la protección de la legislación penal". No obstante, aunque admite la validez de esta ley, que impondría la defensa del embrión, no define cuándo inicia la vida humana, sino que su tutela empezaría sólo desde la implantación del embrión en el útero. En segundo lugar, es muy confuso el concepto de "dignidad humana". De esta forma, no está presente el principio fundamental de la bioética humana, constituido esencialmente por ésta "dignidad" y sus consecuentes "derechos".

A historical note

Three reports on bioethics have been published by the Japanese government in recent years. In September 1997 the Prime Minister established the Council of Science and Technology for the Promotion of Biotechnology and this had the special task of accelerating research on the Human Genome Project. The Council appointed a Bioethics Committee which was made up of six members from the Council of Science and Technology, two medical scholars, three legal scholars, a representative of the Foundation for the Promotion of Life Science, a scholar of religion, a philosopher, a historian of science, and a novelist. This committee subsequently established three sub-committees.

The sub-committee on "reproductive cloning" was created in January 1998. It was composed of six medical scholars or hospital directors, three legal scholars, a researcher in tire science belonging to a private centre, a representative of the Foundation for the Promotion of Life Science, two scholars in the human sciences, and two scholars of bioethics. In November 1999, after twelve meetings, a *Report on the Fundamental Idea of the Reproductive Cloning of a Human Individual* was published. This report proposed the prohibition of the reproductive cloning of human beings.

The sub-committee on the "human embryo" was appointed in December 1998. It was made up of six medical-and genetics scholars, a legal scholar, a scholar of the human sciences, a researcher in life science belonging to a private centre, a representative of the Foundation for the Promotion of Life Science, and a journalist. In February 2000, after fourteen meetings, it published a *Report on the Fundamental Principles of Research on the Human Embryo, especially Human Embryonic Stem Cells*. This recommended the use of surplus embryos for the production of human embryonic stem cells.

The sub-committee on the "human genome" was established in December 1999. It was composed of seven medical, pharmaceutical or genetics scholars, three legal scholars and one scholar in the human sciences. In June 2000, after six meetings, it published a *Report on the Fundamental Principles of Research on the Human Genome*. In the view of one detailed commentary this amounted to a "constitutional document in the field of research on the human genome".¹

All the work of these sub-committees was submitted to, and discussed by, the Bioethics Committee at eleven meetings. A few important questions were raised by some of the members, principally by the philosopher and the scholar of religion, but no significant changes were introduced.² Subsequently, in November 2000, a *Law concerning regulation of human cloning and other similar techniques*,³ based on the report on cloning, was passed by the Diet and became law in June 2001. This law forbids the implantation into a human or animal womb of any embryo produced by transferring a human cell or a nucleus into an enucleated egg. It also proscribes implanting hybrid embryos, produced by introducing a human cell or a nucleus within an animal egg or vice versa, or chimera embryos, in which early human and animal embryo cells are then fused (art. 3). Violators face penalties of up to ten years imprisonment and/or a fine of up to 900.000 dollars (art. 16). The Ministry of Education and Science published and enforced the guidelines both for production and the use of human embryonic stem cells on 25 September 2001 and for the handling of "specified embryos" on 5 December 2001 (that is to say: human split embryos, human embryonic cloned embryos, human somatic cloned embryos, human-human chimeric embryos, human-animal amphimictic embryos, human-animal or animal-human hybrid or chimeric embryos) which allow, for the time being, only the production of human embryonic cloned embryos, human-animal hybrid embryos, and human-animal chimeric embryos for specific purposes.

A fundamental issue

A fundamental issue deserves mention and discussion. It seems clear that in Japan a central imperative of scientific and medical ethics, that is to say the protection of the patient who could become the subject of experimentation, is not recognised.⁴ It is also evident that experimentation combined with ordinary medical care should be subjected to special restrictions, along the lines of those required by the Helsinki Declaration. Until thirty years ago the phrase "a patient for academic use" (Gakuyo Kanja) was popular among Japanese doctors, and most patients were willing to be treated according to the most

modern techniques. In those days the rights of patients were never acknowledged by doctors and patients were not informed about the possible risks involved in, the consequences of, or the alternatives to, the new medical methods being applied to them. During the last twenty years the situation has improved and the phrase “informed consent” has even become popular. Yet it has been thought that ‘informed consent’ should be restricted to the contract of ordinary medical care between the patient and his or her doctor. The Japanese medical society, which —differently from those in most European countries— is simply a private group, has hitherto never had a deontological code of its own which restricts experimentation on human beings. At the present time the Helsinki Declaration is not sufficiently known about in Japan.

One consequence of this absence of a proper deontological code is to be seen in the field of reproductive medicine where research is subjected solely to the voluntary restraints of the medical society of obstetricians. This has favoured the easy and rapid adoption and diffusion of assisted reproductive technology, which is routinely accompanied by the micromanipulation of embryos *in vitro* and their cryopreservation, a process that has helped to bring about the production of a large number of surplus embryos.

In this context, the bioethics committee did not lay down the fundamental principle of bioethics, which is that based upon the dignity and the rights of every human being, but treated each specific issue separately with the subsequent publication of three separate reports. This has had at least one good result: the Ministry of Welfare is now examining the regulation of reproductive technology.⁵

Reproductive cloning

The report on human cloning sets out the reasons why the ‘reproductive cloning’ of a human being is contrary to human dignity. They are expressed in the following section: “First, the application of clone technology for the reproductive cloning of human beings leads to the intentional reproduction of a human being for a specific purpose, and reduces the human being to an instrument or an object. Moreover it

reproduces a person who has the same genome as the other person cloned. Evidently the person who was cloned will always be impelled to feel himself/herself a 'lord' of the other person who is his/her clone; and the person who is the clone will always be urged to feel himself/herself to be a 'slave' of the other person whose clone he/she is: this violates human rights. Second, from the social point of view, these situations are significantly opposed to the constitutional principle of respect for the individual. Third, in addition, asexual reproduction is a remarkable deviation from the common understanding of the creation of human life".⁶ The report concluded that for these reasons the reproductive cloning of a human being had to be punished by law. This led to legislation, which was the first of its kind in the world, which punished reproductive cloning.

These reasons seem to be clear and honest and in agreement with the essence of human dignity. Furthermore, taking into account the fact that the Japanese Constitution has no special provision for the protection of human dignity per se, and that in Japanese law a clear definition of human dignity is not yet generally accepted, it is remarkable that on this occasion the law clearly accepted the international definition of "human dignity", which is, indeed, the key concept of the Universal Declaration of Human Rights. However, it seems strange that when 'therapeutic cloning' is taken into consideration the report agrees that in this specific circumstance there is no grave violation of human dignity because this form of scientific research could contribute to the progress of medicine. For this reason, the sub-committee left the question of the "human embryo" to the second sub-committee.⁷

Embryonic stem cells

The second report⁸ makes the following statements about the status of the human embryo: "Early human embryos before implantation have no place in present civil or criminal Japanese law. They are neither the subject of civil legal rights nor the object of protection under criminal law. But they are able to grow up to be human beings... Human life begins from the moment of conception, and afterwards no

stage of development is qualitatively distinguishable from the biological point of view. Therefore, since the human embryo implies a germ of human life, it should be respected ethically and dealt with carefully, differently from other human cells”.

On these premises, and without any further discussion, the report allows the use of early human embryos for the production of stem cells, subject, however, to strict regulation and limited to surplus embryos up to the fourteenth day of development. This is because there are a large number of surplus embryos which are wasted and because the limit of fourteen days is used in medical practice.⁹

A few obvious reflections on two clearly contradictory statements and positions are in order. On the one hand, it is clearly stated that “human life begins from the moment of conception” but on the other hand it is affirmed that the human embryo is simply a “germ of human life” and not a human being. This contradiction was pointed out during meetings of the second sub-committee and some members rightly insisted on a full discussion of the moral status of the early human embryo. However, the majority rejected the proposal on the grounds that the sub-committee was established exclusively to draw up regulations for scientific research on embryonic stem (ES) cells “which was expected to obtain extremely immense results for the progress of medical and scientific technology.” They neither had room to engage in an ethical discussion nor the opportunity to make an ethical decision on whether ES cells production and research could be allowed in ethical terms. Clearly, the ambiguous concept “germ of human life” was introduced deliberately,¹⁰ along the lines of the term “pre-embryo” which was coined by A. McLaren at the time of a similar discussion in England.¹¹ The concept germ of human life, however, encountered a great deal of public opposition and it was decided that the discussion about the status of the human embryo should be continued later, although only after the publication of the second report had clearly stated the lawfulness of research on ES cells.¹²

A second plainly contradictory position is undeniable. The report states that “the human embryo should be respected ethically and dealt with carefully” because it is a human life. Yet, on the other hand, the same report allows the use of surplus embryos and implies that their destruction is something which is good and licit. Differently from the

first report on reproductive cloning, the second report tries to find some justifying reason for this: “Differently from reproductive cloning, it is not necessary to punish the production of ES cells, because the human embryo is not the subject of legal rights, and the production or use of ES cells, which *in se* do not lead to the reproduction of human beings, do not cause such serious harm”.¹³ However, does not the killing of a human being in the first days of his or her life amount to serious harm? Is this not contrary to what the report itself declares, namely that “the human embryo should be respected ethically and dealt with carefully”?

The second report ranked early human embryos as “non-human beings” on the grounds that they have no place in contemporary Japanese law and that because large number of surplus embryos are wasted in present medical practice they could be utilised for new scientific and technological advance in the field of human therapies. Furthermore, the sub-committee did not discuss the possibilities of using stillborn embryos to produce stem cells. It did this on the grounds that present medical practice would damage embryos in removing them and would make them unsuitable for scientific use. It argued, in addition, that there is “a law for the anatomy of dead body”¹⁴ which does not allow the removal of fresh stillborn embryos.¹⁵ Furthermore, no reference was made to many other very promising sources of stem cells, such as cord blood cells and many other well-known adult stem cells.

The human genome

The third report¹⁶ on the human genome seems to try to eliminate these contradictory positions. In fact, it introduces the specific Japanese definition of “human dignity”, a definition which could make the use of human embryos for scientific research lawful. The report offers two definitions of human dignity. The first (in Japanese *Ningen no Songen*, where *Ningen* means “human being”; *Songen* means “dignity”, and *no* means “of”) corresponds to the international definition adopted by the first report, and applies to every human being, inclu-

ding the unborn. The second (in Japanese *Hito no Songen*, where *Hito* means “human being”) is the definition applied to *those who are born*, who in this report are defined as “individuals and groups of individuals who are the subjects of legal rights”. In a strict sense, *Ningen* might be a term which puts more stress on the spiritual dimension of the human being than *Hito*, but in common Japanese usage both have the same meaning, namely “human being”. In fact, the phrase *Hito no Songen* introduced by this third report seems to be very fallacious and confusing even for Japanese people. The problem is that the report believes that this specific definition should be adopted not only in the field of genome research but also in every other sphere of bioscientific research.¹⁷ Moreover, differently to the second report, this report does not refer to the “objects of protection by criminal law” and thus not only early embryos but all embryos are to be excluded.

In addition, the third report strengthens freedom of scientific research, and even touches on inalienable human rights.¹⁸ In the Japanese Constitution, freedom of scientific research should be generally seen as being part of academic freedom (art. 23), which implies freedom to do what is approved by the present legal and ethical systems. Instead, the third report on the human genome attributes to “freedom of scientific research” the qualification of freedom of thought (art. 19), which is the most intrinsic and important constitutional human right. This, however, does not imply the freedom to do whatever one likes. Although the first paragraph of the report, which starts with a declaration on freedom of scientific research, refers to respect for human dignity, it is evident that priority is given to scientific research rather than to human dignity. Indeed, the basic concern of the report is the prohibition of discrimination on the basis of personal genetic characteristics, something that runs the risk of violating the “dignity and human rights of individuals or groups of individuals” who are the subjects of legal rights. Although the report upholds respect for human dignity, the range of the declaration is rather narrow. The basic question of whether the genetic manipulation of early embryos in itself could violate human dignity—a decision which could interfere with research into the human genome—was left out of the discussion.

Reflections and considerations

1. According to the second report, the legitimate use of early human embryos for scientific purposes is based on the fact that early human embryos are neither subjects of legal rights under civil law nor objects of protection under criminal law. However, the latter affirmation appears controversial, and for the following reason.

Japanese criminal law contains some provisions on abortion: abortion induced by the mother is punished with imprisonment for up to one year (art. 212); abortion-on-demand is punished with imprisonment for up to two years, and for up to five years in the case of the death or injury of the mother (art. 213); a medical doctor who procures an abortion must be punished with imprisonment for three months to five years, and from six months to seven years in the case of injury to, or the death of, the mother (art. 214); abortion-not-on demand, or even an attempt to engage in this, is punished with from six months to seven years of imprisonment (art. 215), and even more severely in the case of injury to, or the death of, the mother (art. 216). It is clear, therefore, that Japanese criminal law protects human embryos.

However, there is also a special “law for the protection of the mother’s body”.¹⁹ Although its purpose is the protection of the mother’s tire and health, in fact it legalises abortion-on-demand until the twenty-second week of pregnancy. Art.14 of this law reads: “Doctors who are designated by the local medical societies in each district should be allowed to carry out the abortion given the consent of the mother and her spouse if continuing pregnancy or delivery might cause significant damage to the mother’s body because of physical or economic conditions”. Since 1948, when the “eugenics law”²⁰ the predecessor of the above law introduced the same practice as that contained in article 14, almost all abortions have been legally carried out through a loose application of this provision. That is the reason why, with very few exceptions, no abortion has ever been prosecuted, notwithstanding the existence of the above-mentioned laws. In practice, for more than fifty years, abortion has been left to the free will of the mother, and the life of the human embryo has been seen as being her property.

However, in spite of this practice, abortion remains, in principle, illegal. The selective abortion of embryos in the case of multiple pregnancy may be taken as an example. Similarly, the law for the protection of the mother's body does not have the so-called "embryo clause". On the other hand, the Supreme Court compensated for the lack of criminal penalties for injury to embryos in a case where an embryo in the mother's womb suffered from a fatal illness (embryonic *minamata-byo*) caused by poisonous drainage from a chemical plant and then died after birth.²¹ Of course, in Japan as well, it is clearly the case that the imposition of criminal penalties should be effected through legislation and that the courts should not extend legal limits through interpretation by analogy. However, since it takes time to legislate, the Supreme Court has often compensated for this defect by issuing interpretations.²² Thus the three courts involved in this case consistently came to the decision that those who had caused the fatal illness to the embryo in the mother's womb ought to be punished for the crime of serious negligence resulting in death or injury (art. 211). However, the reasons offered were different. The District Court²³ held that the germ of human functions could already be seen in the embryo; the High Court²⁴ argued that to cause a fatal illness to an embryo in the womb constitutes an injury to the mother since an embryo is a part of the mother; and the Supreme Court declared that fatal illness caused to an embryo is an injury to the mother and if it results in the death of the born baby involves the crime of serious negligence resulting in death. A vigorous discussion arose amongst scholars and experts in the field and no agreement was reached. But the Courts approved the fundamental approach of the existing legislation (the crime of serious negligence resulting in death) and made no objection to the fact that embryos at all stages were protected by criminal law against serious threat.

It is also important to mention here that while in civil law the newly-born child is regarded as a "person" only when its body is completely separated from the mother, that is to say is when the delivery has been completed, according to the dominant opinion in criminal law as well as in the view of the Supreme Court,²⁵ the newly-born child is regarded as a person when his or her body is not yet separated from the mother because of the fact that in this situation it could be attacked from outside and therefore must be protected. However, criminal law

does not employ the definitions “person”, “embryo”, or “pre-embryo”. A distinction between these entities is absent, and so the point of development at which either a person or an embryo begins remains controversial. Some people insist that in criminal, as well as in civil law, one should be recognised as being a person only at the end of delivery. Yet the dominant opinion, as well as the view of the Supreme Court, remains firm: a person who injures a baby before its body is completely outside the mother’s body should be punishable.

Another point should be stressed: criminal law does not define when a “human embryo” begins and thus makes its distinction from a simple “object” difficult. In the case of abortion, this is considered a crime in the case of embryos after their implantation. But nowadays, due to advanced biotechnology, innumerable embryos either before implantation or until the fourteenth day after conception can be, and are in fact, attacked from outside. Therefore, according to the view of the Supreme Court and general opinion, every human embryo, since conception, should be regarded as an object of criminal protection. We know that there are some passages in the criminal law that seem to be in opposition to this proposal: for instance, in the list entitled “Crimes against human life and body”, a crime against the embryo’s body is not punishable. However, a modern criminal law, by taking into due consideration the real status of a human embryo from the zygote stage onwards, should extend its protection to the embryo from the moment of conception.

It is worth mentioning that for more than fifteen years a criminal law scholar, Akira Ishihara,²⁶ by taking into account the increased chance of damage to early embryos brought about by the progress of assisted reproductive technology, has insisted that those who destroy early embryos in vitro should be punished for the crime of damage to property (art. 26]). His suggestion is based on the fact that the life of human embryos, according to the conventional understanding of legal scholars, begins at implantation. Now, on the basis of the scientific fact that the life of a human individual begins at conception, a view presently accepted by a considerable number of Japanese people although not accepted by the second subcommittee,²⁷ the early human embryo cannot be regarded as a “disposable property”, *so a fortiori* we can agree with Akira Ishihara about the punishment he suggests for this crime. From this point of view, since the production of human embryos in

vitro is allowed only for reproductive purposes, in principle every embryo should be returned to the womb to be born, and those who omit to fulfil this obligation should be seen as committing the crime of abortion through omission.

In conclusion, the central view of the second report that “human embryos are not the objects of protection under criminal law” and that therefore the scientific use of human embryos should be legalised, is in itself rather dubious.

2. As has been mentioned above, the second sub-committee had the task of defining what research could be carried out on ES cells. The problem of the beginning of human life was completely ignored. If they had recognised that it starts at conception they would have had to rule out this kind of research in deference to the Helsinki Declaration. However, a scholar of criminal law and member of the subcommittee suggested an escape route: he argued that although one may admit that human life begins at conception one can still reject its moral status as a human being.²⁸ The law for organ transplantation,²⁹ which was issued in 1997, could have suggested this route. To refer briefly to this question without entering a highly controversial field, one may recall here the introduction of the legal status of “brain death”: that is to say a physiological condition different from that commonly used in the field of medicine to define the death of a person the ending of the heart-beat and respiration but sufficient to allow the removal of an organ from a donor who is declared to be brain dead,³⁰ that is to say someone who is no longer a living human being but who still has a human life. Obviously, this very relativistic and pragmatic approach, suggested in order to find an argument in favour of the thesis that at conception there is a “human life” or a “germ of human life” but not a human being, does not offer us any help: pragmatism is not reasoning. Actually, in the case of total brain death there is only a body undergoing corruption, that is to say a mass of degenerating cells without any functional coordination a situation, indeed, which is absolutely the opposite to what we see in a developing embryo from the zygote stage onwards.

3. The third report proposed a new definition of “human dignity”. In fact, this is not only a reduction of the real definition of human dignity but in effect a complete rejection of it. Indeed, as has been mentioned above,

this new definition, which confers such dignity only on those who are born, deprives unborn children of their right to life, which is the most fundamental human right, and gives scientists the right to use them for any kind of research they wish on the basis of “the most important human right”. At the same time, the genetic character of individuals, which specifies their “identity and uniqueness”, is seen as the central element of the new definition, while their spirituality is totally forgotten. Therefore, although the report prohibits discrimination based on personal genetic characteristics, if the spiritual dimension is not taken into account then necessarily the genetic aspect will prevail. In fact, in a world where the “genome” is the only identity of the self, the greater the genetic endowment the greater the power and the stronger the right. As a result, the “rule of power” will take the place of the “rule of law”. Against the background of this materialistic attitude, one can understand the significant changes in Japanese legal philosophy which have taken place since the defeat of the Second World War. The Faculty of Law of Tokyo University, one of the most eminent and influential state universities, may be taken as an example. Before the war the teaching of law philosophy based on the natural law of St. Thomas was also present. But after the war scientific legal thinking prevailed. Nowadays, the very teaching of the philosophy of law is in decline.³¹ In addition, the modern school of criminal law has rejected not only traditional Japanese moral philosophy but also all moral philosophy or metaphysical thought, and is strictly bound to legal positivism, “Self-determination” is the leading and only principle of the prevailing school, whose final goal is the “rule of power”. That is why it may be difficult for Japanese modern criminal law, which has replaced philosophy with natural scientific thought, to accept the idea of real human dignity, which is a philosophical expression of the moral ideal regarding every human being of the post-war world introduced into the Universal Declaration of Human Rights by Jacques Maritain, who was a great Thomist. Actually, even among legal scholars, ‘respect for human dignity’, which should be unlimited, has very often been confused with ‘respect for the individual’ which, differently from the former, is limited but nonetheless set out in the Constitution (art, 13,24).³²

4. However, in this critical situation, there are some good signs of a move towards a more progressive “rule of law”. These three reports, indeed, are the first documents to clearly refer to a universal definition of human dignity. Moreover, a law—the first of its kind in the world—on re-

productive cloning has recently been passed. Above all else, this law proves that the human embryo is more than a property and that he or she has human dignity. Furthermore, if we want to keep this law, we should extend the universal definition of human dignity to any situation which involves the use of human embryos. Although the Fundamental Principle, based on the specifically Japanese idea of human dignity, aspires to be applied generally to bio-scientific research, this human dignity should have the same range and application as universal human dignity.

Referencias bibliográficas

¹ Cfr. *Fundamental Principles of Research on the Human Genome*, Official English translation, in : http://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/kagaku/rinri/pri00614.htm.

² Cfr. *Proceedings of the 6th Bioethics Committee*, Dec.21, 1999; *the 7th Bioethics Committee*, Feb.22, 2000; *the 8th Bioethics Committee*, March 13, 2000; *the 10th Bioethics Committee*, June 14, 2000.

³ Cfr. Law No. 146, 2001, Official English Translation, in: http://www.mext.go.jp/a_menu/shinkou/seimei/main.htm; NORMILE D., Human cloning ban allows some research, *Science* 2000, 290: 1872.

⁴ Cfr. YONEMOTO S., The meaning and the problem of the Fundamental Principle of Research on the Human Genome, *Jurist* 2001, 1193: 43-48.

⁵ The final Report of the "Committee for the Medical Technology of Assisted Reproduction" in the Council of Welfare and Science (published on December 26, 2000) has prohibited the surrogacy, but permitted the use of donated sperm, eggs and embryos.

⁶ Cfr. COUNCIL OF SCIENCE AND TECHNOLOGY, THE BIOETHICS COMMITTEE, THE SUBCOMMITTEE FOR THE CLONING, *Fundamental idea of Reproductive Cloning on the Human Individual*, 1999, Chap. 3, 1(7) (1).

⁷ Cfr. *Ibid.*, Chap. 3, 2 (1). (2).

⁸ THE COUNCIL OF SCIENCE AND TECHNOLOGY, THE BIOETHICS COMMITTEE, THE SUBCOMMITTEE FOR RESEARCH ON HUMAN EMBRYO, *Fundamental idea of Research on the Human Embryo, especially Human Embryonic Stem Cells*, 2000, chap. 2, 2.

⁹ *Ibid.*, Chap. 3, 2(1), (2), The Report of the "Committee for the Medical Technology of Assisted Reproduction" (cited in note 5), published after the second Report, permits the embryo donation, which would open the prospective use of spare embryos.

¹⁰ Cfr. *The Proceedings of the 7th Bioethics Committee*, Feb. 22, 2000; *The 11th Subcommittee of Research on Human Embryo*, Jan. 2000; *The 13th*, Feb. 2, 2000; *The 14th*, March 6, 2000.

¹¹ Cfr. SERRA A., *The Human Embryo: A Disposable "Mass of Cells" or a "Human Being"?*, *Medicina e Morale* 2002, 1: 63-80.

¹² Cfr. *The Proceedings of the 8th Bioethics Committee*, March 30, 2000; *The 14th Subcommittee for Research on the Human Embryo*, March 2000. The Subcommittee for Research on the Human Embryo "the second term" has begun on November 29, 2000.

¹³ Cfr. THE SUBCOMMITTEE FOR RESEARCH ON HUMAN EMBRYO, *Fundamental Idea of Research on the Human Embryo, especially the Human Embryonic Stem Cells*,

Chap. 3, 1.

¹⁴ Cfr. *Law No. 204*, 1949.

¹⁵ Cfr. *The Proceedings of the 8th Subcommittee for Research on the Human Embryo*, November: 30, 1999.

¹⁶ Cfr. THE COUNCIL OF SCIENCE AND TECHNOLOGY, THE BIOETHICS COMMITTEE, THE SUBCOMMITTEE FOR RESEARCH ON THE HUMAN GENOME, *Commentary of "Fundamental Principle of Research on the Human Genome"*, 2000, Chap. 1, 2.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, Preface, 2.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, Chap. 3, 20.

¹⁹ *Law No. 105*, 1996.

²⁰ *Law No. 156*, 1948.

²¹ SUPREME COURT, THIRD P.B. DECISION. Feb. 29, 1988. *Keishu* 42: 2, 3.

²² Cfr. DANDO S., *The Criminal Law of Japan: The General Part*, (translated by GEORGE B.J.) Colorado: Rothman. 1997: 26.

²³ KUMAMOTO DISTRICT COURT, March 22, 1979, *Keijisaibansho Geppo* 11, 3, 165.

²⁴ FUKUOKA HIGH COURT, Sep. 6, 1982, *Kosai Keishu*, 35, 2, 85.

²⁵ GREAT COURT OF CASSATION. Dec. 13, 1919, *Keiroku* 25, 1367.

²⁶ ISHIHARA A., *The legal view and problems on IVF*, *Jurist* 1984, 807: 30-36.

²⁷ Cfr. Note 12.

²⁸ Cfr. *The Proceedings of the 14th subcommittee for research on human embryo*, March 6, 2000; *The 11th Bioethics Committee*, Dec. 21, 2000.

²⁹ *Law No. 104*, 1997.

³⁰ *Ibid.*, art. 6

³¹ Cfr. LLOMPART J., *La desintegración de la filosofía del derecho vista desde Japón*. *Persona y Derecho* 1997, 36: 127-158; ID., "Unterscheiden" und "Trennen" im Rechtsphilosophischen Denken der Gegenwart. in HENGSTSCHLÄGER J. (ed.), *Festschrift für H. Schambeck "für Staat und Recht"*, Berlin: Duncker & Humblot, 1994: 35-47.

³² Cfr. AKIBA E., *The human dignity and the right to life of the unborn*, in MISHIMA Y. (ed.), *The human dignity and the modern law theory: Essays in honor of José Llompарт*, Japan: Seibundo, 2000: 111-133.

Dimensiones culturales y temáticas de los movimientos pro-eutanasia: la situación fuera de los Países Bajos*

Gonzalo Herranz**

Resumen

Este artículo analiza el contexto ideológico de los movimientos pro-eutanasia (pro-euthanasia movements o PEM): la ceguera negativista hacia la trascendencia, el rechazo hedonístico del sufrimiento, la obsesión utilitarista por la eficiencia, el terror del encarnizamiento terapéutico por parte de los médicos, la absolutización de la libertad del hombre, único señor de sí mismo.

Se divide el trabajo en dos partes: en la primera se presenta la historia de los PEM, a sus inicios y su difusión, evidenciando particularmente algunas de las circunstancias culturales y éticas por las que estos han prosperado o se han debilitado, se han fusionado o dividido.

La segunda parte está dedicada a la exposición y a la valoración de las tácticas y de las estrategias empleadas por los PEM con el fin de difundir el mensaje pro-eutanasia: 1. La manipulación del lenguaje, elaborado con el fin de volver aceptable las ideas y las iniciativas pro eutanasia; 2. La publicación y la dramatización de casos de pacientes en fase termi-

* Contribución publicada en VIAL CORREA J., SGRECCIA E. (eds.), *The dignity of the dying person. Proceedings of the fifth Assembly of the Pontifical Academy for Life*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000: 86-101.

** Director del Departamento de Bioética, Universidad de Navarra, España.

nal, de modo que se desarrolle una nueva hagiografía que exalta a sus héroes; médicos, familiares o amigos que han puesto en tela de juicio su propia seguridad y su reputación, llegando a la conclusión de que el asesinato piadoso es el único modo de expresar amor y piedad sincera; 3. La auto incriminación provocadora, esto es, la confesión pública de haber practicado la eutanasia o de haber ayudado a poner fin a una vida, hecha por individuos conocidos, por miembros de la profesión médica o por gente común, con el objetivo de suscitar simpatía y atención por parte de la opinión pública, con el fin de debilitar la oposición moral a la eutanasia; 5. La incitación a posturas de disenso, particularmente hacia las ordenes de los profesionales médicos y hacia la religión (especialmente la Iglesia Católica).

Introducción

En contraposición a la multiplicidad, a la espontaneidad y a la marcada diversidad de los movimientos “pro-life” difundidos en todo el mundo, los movimientos pro-eutanasia (*pro-euthanasia movements* o PEM), esto es, los grupos que luchan por la legalización de la eutanasia y del suicidio asistido, constituyen un conjunto mucho más compacto y organizado, con una filosofía más definida y con políticas homogéneas.¹ Tal uniformidad vuelve relativamente simple la tarea que se me ha asignado: individuar, entre el abundantísimo material disponible, algunas informaciones significativas sobre los PEM, y situar al material seleccionado en el contexto de algunos de los temas particularmente relevantes. Así, debería ser posible obtener un cuadro más claro de la ideología, de las aspiraciones y de las actividades de los PEM esparcidos por el mundo. Dado que la situación holandesa ya ha sido delineada en el artículo de Schepens,² excluiré el caso especial de los PEM holandeses.

Los factores de la mentalidad pro-eutanasia han sido señalados sabia y sintéticamente por Juan Pablo II en el número 16 de la encíclica

Evangelium Vitae,³ en la que el Santo Padre enumera diversos elementos ideológicos que pueden atribuirse a algunas dimensiones culturales y temáticas según el siguiente cuadro:

a. La ceguera negativista hacia la trascendencia: *la pérdida de la fe en Dios y la difusión de un contexto cultural agnóstico cerrado a la trascendencia; la desaparición, en muchos hermanos, del sentido profundo del misterio de la muerte;*

b. El rechazo hedonístico del sufrimiento: *el estilo de vida hedonista, refractario a aceptar el dolor como parte de la existencia humana; la ceguera hacia el valor humano y redentor del sufrimiento; la ambigüedad en torno al sentido de la muerte, a veces rechazada como absurda e insensata, a veces provocada como derecho y liberación;*

c. La obsesión utilitaria de la eficiencia: *la creciente convicción de que una vida irremediadamente dañada no tenga ningún valor; la preocupación dominante por la eficiencia, que ve en los ancianos y en los discapacitados un fardo insoportable;*

d. El terror del ensañamiento terapéutico por parte de los médicos: *el miedo a las tecnologías médicas que pueden mantener y prolongar una vida de dolor, incluso en situaciones de extrema precariedad;*

e. La absolutización libertaria del hombre señor de sí mismo: *la afirmación del hombre como señor absoluto del propio destino, detentor del derecho de decidir de forma plenamente autónoma sobre la propia vida y de procurarse los medios y los modos para darle término.*

En este artículo buscaré ilustrar, por medio de los datos tomados de la vasta literatura sobre el tema de los PEM, la corrección y la eficacia de los juicios pronunciados por el Papa con relación a la línea ideológica de los PEM. Nuestro tema será desarrollado en dos partes: primero mencionaremos los aspectos históricos de los PEM, sus inicios y su difusión, resaltando especialmente algunas de las circunstancias culturales y éticas que han contribuido a que prosperaran o se debilitaran, se unieran o dividieran; en la segunda parte me dedicaré a exponer y valorar las tácticas y estrategias empleadas por los PEM para difundir su mensaje pro-eutanasia. Dado que el estudio con detenimiento de los complejos elementos culturales de la mentalidad pro-eutanasia no se encuentra entre los objetivos del presente trabajo,

me limitaré a hacer algunas referencias ocasionales a algunos de estos elementos, como al humanismo secularizado, la interpretación científica de la realidad, la ceguera hedonística de la trascendencia, el elitismo social, la absolutización de la calidad de vida. Para individuar y comparar los PEM, es necesario aprender a conocer sus principios y sus tácticas.

Historia y difusión de los principales PEM

No existe ningún estudio sistemático sobre el nacimiento y desarrollo de los PEM. El primer PEM organizado fue el *Voluntary Eutanasia Society* (Sociedad por la Eutanasia Voluntaria o SEV) en Gran Bretaña, fundado en 1935. El escenario en el que surgen era increíblemente posmoderno, caracterizado prácticamente por todos los ingredientes actuales de la manipulación de la opinión: el apoyo de numerosos intelectuales y artistas vanguardistas (Julian Huxley, Herbert G. Wells, George B. Shaw) y de algunos clérigos anglicanos progresistas (el canónigo Dick Shepherd); las historias piadosas de pacientes que pedían desesperadamente la eutanasia o de doctores respetables que se acusaban de repetidos episodios de asesinato por piedad. Pero sobre todo la fuerza carismática de una figura iluminada, esto es, de su primer secretario general, el doctor C. Killick Millard.⁴

Los miembros y las actividades de la SEV han oscilado en el transcurso de los años. Al inicio de los años setenta su nombre fue cambiado por el de *Exit* (Salida). En 1981, siendo Nicholas Reed su secretario general, publicó la “Guía para la auto-liberación”, un opúsculo controversial sobre cómo cometer suicidio, que produjo un cisma dentro del *Exit*, mismo que concluyó con la separación del ala escocesa. Más tarde, en 1981, Reed fue condenado por la Corte Central Criminal británica por haber ayudado a algunas personas a matarse. Para recuperar su credibilidad ante el público, *Exit* volvió a ser la *Voluntary Eutanasia Society England* (VES en inglés).⁵

Actualmente la VES inglesa se define a sí misma como un “lobby” que hace propaganda pacífica a la legalización de la eutanasia, de modo que los adultos capaces, que se encuentren sufriendo de forma insostenible de enfermedades incurables, puedan recibir ayuda médica para morir, por su propia ponderada petición. En su sitio *web* la VES

aclara que sólo hay una cosa que no pueden proporcionar, esto es, la información de la ayuda para morir, pues la VES no es un club que tenga como especificidad el suicidio.⁶

La historia de la VES inglesa en muchos aspectos es la de muchos PEM, con sus profundas crisis y auges, con sus escisiones, fusiones y re-denominaciones. No entra en los fines del presente artículo el reseñar la historia y las vicisitudes de muchos PEM organizados del mundo; no obstante, conviene proporcionar al menos alguna información que permita tener una visión más amplia de los PEM.

La Sociedad para la Eutanasia (Euthanasia Society) de América fue fundada en 1938. Adaptándose a los signos de los tiempos, en 1976 cambió de nombre por el de Sociedad por el Derecho a Morir (Society for the Right to Die) y nuevamente, en 1991, para presentar una imagen pública más positiva, se dio a conocer como Elección en el Morir (Choice in Dying). Como es típico de muchas sociedades americanas, el movimiento se subdividió en numerosas organizaciones independientes pero estrechamente ligadas entre sí. Otros PEM que radican en Estados Unidos son: *Americans for Dying with Dignity*, *Compassion in Dying*, *Doctors for Mercy*, *Euthanasia Research & Guidance Organization* o *ERGO*, algunos de los cuales son resultado de divisiones o fusiones acaecidas al pasar los años. Por lo general, están afiliadas a la poderosa Federación Mundial de las Sociedades por el Derecho a Morir (*World Federation of Right To Die Societies* o *WFRDS*) fundada en Oxford (RU) en 1981.

Hoy, el PEM más influyente en Estados Unidos puede que sea el *Hemlock Society USA*, fundada en 1980 por Derek Humphry. Humphry obtuvo fama mundial por ser el autor de *Salida Final (Final Exit)*, un inquietante manual para practicar el suicidio. La *Hemlock* declara que está empeñada en promover el derecho de los enfermos terminales de elegir morir con dignidad, así como promover la autonomía y el control personal de las decisiones con respecto al fin de la vida. Por medio de su arma política, la Organización por los Derechos del Paciente-USA (*Patient's Rights Organisation-USA* o *PRO-USA*), la *Hemlock* se ocupa en favor del reconocimiento legal del derecho, de los enfermos terminales, de escoger y obtener la asistencia médica necesaria para acelerar la muerte. La *Hemlock* se enorgullece de haber prestado una ayuda eficaz en la elaboración del primer

proyecto de ley en Estados Unidos sobre el derecho a morir, así como haber sido la fuerza principal en la aprobación de la *Measure 16 de Oregon*, la primera ley estadounidense que legaliza la ayuda médica a morir para los enfermos terminales. La Hemlock declara ser parte de un vasto movimiento mundial y una activa socia de la WFRDS.⁷

En Alemania, donde la eutanasia tiene horribles antecedentes en los periodos pre-nazista y nazista, los PEM tienen una triste historia. Actualmente la *Deutsche Gesellschaft für Humanes Sterben e.V.* (DGHS) con dificultad aparece en la escena pública, después de la condena en 1994 de su presidente Hans Henning Tarot, acusado de haber vendido cianuro de potasio a los miembros de la DGHS para que cometieran suicidio, además de haber violado las leyes alemanas sobre los impuestos.⁸

En los últimos veinte años, los PEM han tenido una difusión continua pero desigual. Es interesante notar cómo la irregular distribución de los PEM en el mundo ofrece algunas intuiciones sobre sus afinidades culturales y sociales, típicas de la mentalidad eutanásista. Según los datos de la WFRDS,⁹ la inmensa mayoría de los PEM se sitúa en países desarrollados, sobre todo en el área anglosajona: Estados Unidos, Inglaterra y Escocia, Canadá, Australia y Nueva Zelanda. En Europa, los PEM han aparecido en Bélgica, Finlandia, Francia, Alemania, Luxemburgo, Países Bajos, Noruega, España, Suecia y Suiza. En otras partes del mundo los PEM son poquísimos. En África sólo hay dos miembros de la WFRDS (Sudáfrica y Zimbawe); en Medio Oriente, uno (Israel); en Asia, tres (Japón, India y Singapur). En América latina, está afiliada a la WFRDS sólo la *Fundación Colombiana Pro Derecho a Morir Dignamente*: como es bien sabido, en 1997 la Corte Constitucional colombiana ordenó al parlamento emitir una ley que permita a los médicos practicar la eutanasia. En algunos países los PEM, después de haber tenido una vida precaria, han desaparecido por falta de guía, de fuerza interna o por ser culturalmente ajenos.

La mayor presencia de los PEM en los países desarrollados pone en evidencia el nexo entre mentalidad pro-eutanasia y los factores económicos-culturales: parecería existir una conexión entre los altos niveles de renta, la menor tolerancia al dolor y una percepción más sofisticada de los derechos liberales, como es típico de las sociedades avanzadas. No es fácil para los PEM tener apoyo de la gente que

tiene que luchar cotidianamente para sobrevivir, que soportan las asperezas de la vida y que sacan fuerza y consuelo de la religión y de los estrechos lazos de la familia.

Es interesante en este contexto referir algunas condiciones socio-económicas y culturales, identificadas por Emanuel,¹⁰ que están en relación con las altas y bajas del activismo pro-eutanasia. En la visión de Emanuel, el interés social por la eutanasia tiende a florecer en los momentos de recesión económica, cuando la discriminación hacia los grupos vulnerables influye en la política del recorte de gastos, y cuando el individualismo está en auge y el darwinismo social ofrece justificaciones a los derechos centrados en el individuo y a la disolución de los nexos y de los límites puestos por la comunidad. En estas situaciones, la autoridad de los doctores sobre las decisiones médicas es desafiada con frecuencia, y la interrupción de las intervenciones médicas para el mantenimiento en vida se vuelve un argumento abierto al debate.

Pero el crecimiento de los PEM depende sobre todo de las tácticas de aprovechamiento de algunas situaciones (sociales, políticas o médicas), difundidas con frecuencia a la opinión pública y dirigidas a ampliar el número de sus simpatizantes. Existe una estrategia característica con la que se explican hábilmente los hechos, para que se tenga una difusión oportunista de las ideas y una capacidad persuasiva para hacer prosélitos. La consideración de tales tácticas de los PEM será el argumento de la segunda parte.

Estrategias y tácticas de los PEM

En el decurso de la historia, los PEM han utilizado exitosamente diferentes recursos para atraer miembros y para debilitar a la oposición: la dramatización de los casos, la manipulación del lenguaje, auto-incriminaciones provocadoras, la victimización de los activistas, el enfatizar la pertenencia de los opositores a grupos religiosos o a ambientes profesionales específicos, la dignidad de la muerte por eutanasia como signo de distinción personal. Para individuar y contrastar tales tácticas y estrategias, es necesario sobre todo ser conciente de las mismas.

Manipulación del lenguaje

El lenguaje usado por los activistas de la eutanasia ha cambiado bastante en el tiempo. Una de las tareas más importantes de los líderes de los PEM ha sido la de difundir un lenguaje específicamente readaptado, creado con el fin de volver aceptables sus ideas y sus acciones. Una vez más es necesario decir, como lo afirman Marker y Smith¹¹ en la mejor investigación que se ha realizado sobre este tema, que “todas las empresas sociales están precedidas por empresas verbales. Si se pueden cambiar las palabras con sus significados, se puede lograr el objetivo de cambiar los corazones y las mentes... Pocos son los movimientos sociales en los que la interpretación de las palabras haya sido tan importante como en el debate sobre la eutanasia y el suicidio asistido. Y hay pocos los movimientos sociales en los que las palabras hayan sido usadas tan eficazmente, primero para ofuscar y después para borrar completamente la línea entre aquello que es aceptable y aquello que causa repulsión”.

El uso de eufemismos es endémico en la literatura producida por los PEM. Aquellos identificados por Marker y Smith constituyen una fantástica antología de refinaciones quiméricas: el asesinato piadoso se vuelve una terapia terminal, el envenenamiento con monóxido de carbono se vuelve una cura hospitalaria *new age*; cuando la vida se ha vuelto un desastre irreversible, la eutanasia se define como un piadoso alivio. También hay innumerables sinónimos: ayuda para morir, benévolo descuido de los médicos, terapia eutanásica, buena muerte por deshidratación, sobredosis farmacológica legalmente prescrita, tratamiento médico que tiene como consecuencia inevitable y consecuencia necesaria a la muerte, suspensión de la alimentación y de la hidratación como tratamiento oportuno, forma legítima de práctica médica. Los PEM se apropian, para usar como banderas, de palabras nobles como compasión, elección, dignidad, derechos humanos. Derek Humphry, al conocer el resultado de la votación sobre la *Me-assure 16*, comentó: “Ha vencido el eufemismo”.

La *Royal Dutch Medical Association*, que tal vez sea el más eficiente de todos los PEM, ha destacado en el arte de camuflar astutamente la realidad logrando enmascarar a la eutanasia mediante expresiones como: decisiones médicas con respecto al término de la vida, actos de inter-

rupción de la vida con o sin la petición explícita del paciente, administración de sobredosis de fármacos analgésicos con objeto de acelerar la muerte del paciente.¹²

Además de los eufemismos, hay mucho lenguaje propagandista tendencioso, hay muchas definiciones de palabras que no designan la realidad para las que fueron creadas. Si bien Humphry se lamenta de haber luchado en vano durante veinte años a favor del término “auto-liberación” –de hecho a los medios de información les encanta usar el término “suicidio asistido”– sus colaboradores han tenido más éxito.¹³ La Hemlock, por medio de ERGO, que es su centro de investigación, ha contribuido mucho a la creación del nuevo lenguaje, tomando activamente parte en la iniciativa de ley de Oregon llamada Ley de la Muerte con Dignidad (*Death with Dignity Act*), esto es, la *Measure 16* que regula al suicidio con asistencia médica. En el texto de la ley encontramos la siguiente obra maestra de manipulación lingüística: “Esta ley no construirá nada que autorice a un médico o a una persona cualquiera a poner fin a la vida de un paciente mediante inyección letal, asesinato piadoso o eutanasia activa. Los actos realizados de acuerdo con esta ley no deberán constituir, por ningún motivo, un suicidio, un suicidio asistido, un asesinato piadoso o un homicidio según la ley”.¹⁴ El lenguaje es tan deliberadamente confuso que es prácticamente imposible cualquier tipo de aclaración.¹⁵

Dramatización de los casos

Los líderes de los PEM saben muy bien cuánto puede conmover la publicación de casos de enfermos terminales que piden ayuda para morir, o la divulgación de historias de doctores y parientes cercanos que, después de muchas discusiones, cooperan en la eutanasia o en el suicidio asistido. Ha nacido una nueva forma de hagiografía que glorifica a sus héroes: doctores, familiares y amigos que han arriesgado su seguridad y su reputación para llegar a la conclusión de que el asesinato piadoso es el único modo de expresar su amor y piedad sincera. Existe también una nueva hagiografía de mártires: los pacientes que en medio de atroces sufrimientos, dan un insólito testimonio de fuerza y de perseverancia en favor de la auto-liberación, derribando así

los muros legales o religiosos que defienden la intangibilidad de la vida.

Muchos PEM han editado libros, materiales audiovisuales y bases de datos en Internet, con el fin de atraer simpatizantes y de obtener ayudas económicas, así como para debilitar la resistencia social a la eutanasia. Tal propaganda consiste en la descripción de casos —todos manipuladores y favorables a la eutanasia— famosos por haber constituido los precedentes legales o por haber creado polémicas en favor del derecho a morir.¹⁶

Los efectos dramáticos más incisivos se obtienen con los casos reales de petición de eutanasia. Los PEM son expertos en el uso de las estrategias más eficaces para influenciar y cambiar la opinión pública, a fin de convencer a la gente de que la aprobación legal de la eutanasia es la única solución verdaderamente humana. Los PEM cuentan con la aportación de los medios, que no dejan pasar el alto nivel de audiencia que alcanzan con la presentación de los problemas que dividen fuertemente a la opinión pública. Ésta consiste en la posibilidad de ofrecer a la gente una dosis diaria de información, dándole el máximo énfasis en los noticieros y en los comentarios editoriales.

Llega el momento de divulgar los resultados de las encuestas de opinión realizados oportunamente, que revelan cómo la mayoría de la población (siempre entre el 70-80%) es favorable a una modificación de la ley. Se desprecian las críticas dirigidas a la validez de tales resultados, sin importar que sea demostrable que el modo en que las preguntas se plantearon o formularon sea causa de confusión. Los PEM dan una respuesta standard: las dudas sobre la validez de las encuestas de opinión implican una baja estima —que es ofensiva— de la capacidad de los ciudadanos de comprender el argumento en profundidad.¹⁷ Pero, una vez más, hay que subrayar que no es correcto interpretar como decisivamente favorable a la eutanasia toda respuesta a una pregunta ambigua e indeterminada como la siguiente: “¿Debería la ley consentir a los adultos el recibir ayuda médica para morir de forma serena?”.¹⁸

Los PEM se encuentran muy a gusto en el ímpetu y en la confusión de los choques de opinión. Ellos saben que todo evento que desencadena un debate encendido sobre la eutanasia contribuye a debilitar las convicciones contrarias en los sujetos predispuestos, y saben cómo aprovechar

de toda ocasión aplicando la retórica más conveniente. Una de las principales manifestaciones de tales prácticas es la auto-incriminación provocadora.

Auto-incriminación provocadora

La confesión pública de haber realizado una eutanasia o de haber ayudado a poner fin a una vida, hecha por parte de individuos sobresalientes, de miembros de la profesión médica o de gente común, ha sido utilizada siempre como instrumento para provocar gran simpatía y atención del público, con el fin de debilitar la oposición moral al “asesinato piadoso”.

Los médicos probablemente son los sujetos más persuasivos de auto-incriminación. Ya en 1935, cuando los PEM estaban todavía en sus albores, el debate sobre la eutanasia fue alimentado por la confesión anónima de un médico británico de provincia, entrado en años, que afirmaba haber practicado la eutanasia a cinco pacientes, en el decurso de su carrera. Desde entonces, para los PEM se volvió un tópico el afirmar que los médicos efectúan eutanasias o ayudan a los pacientes a suicidarse como una práctica ordinaria, casi cotidiana. Se dice que, de forma privada, muchos médicos confiesan haber ayudado a pacientes a morir, y que éste no es un hecho raro entre los miembros de su profesión. Las imposiciones legales les impiden hablar de esto abiertamente, obligándoles a llevar una vida en el miedo y el fingimiento. Jean Davies, perteneciente a la Voluntary Euthanasia Society inglesa, ilustra este punto —que considera el vértice de la hipocresía profesional— presentando el caso de una médico que se oponía con vehemencia a la legalización de la eutanasia voluntaria, pero decía que había acordado con su marido —también médico— y con su mejor amigo, que se ayudarían mutuamente a morir en el caso de que hubiera necesidad.¹⁹

La auto-acusación o auto-incriminación de los médicos ha alcanzado un alto nivel de sofisticación y de poder persuasivo. Normalmente, cuando los médicos —los honestos y responsables— confiesan públicamente de haber practicado la eutanasia y la ayuda al suici-

dio, a un cierto número de pacientes, exponen las cosas de modo tal que la gente es llevada a aprobar su conducta juzgándola como correcta. Ellos se presentan como médicos responsables, concienzudos y sinceros que —no sin antes haberlo reflexionado atentamente y de haberlo discutido mucho— han ayudado a algunos de sus pacientes a morir. Son conscientes de que sus declaraciones pueden ser interpretadas como admisiones de actos criminales, y no obstante, a pesar de los riesgos, han asumido la responsabilidad de sus acciones. Protestan contra una situación injusta y restrictiva, lo que confiere a su profunda objeción hacia la ley el reclamo de la valiente desobediencia civil. Reivindicando para sí el progreso social, la compasión y la humildad, contra las antiguas y anquilosadas posturas de dureza. Nunca dejan de acusar a sus colegas de hipocresía en el ejercicio de la profesión, afirmando continuamente que la asistencia al suicidio es una práctica muy difundida, y que muchos médicos clandestinamente prestan asistencia a sus pacientes para dar fin a sus vidas, aunque no tienen el coraje de admitirlo en público. Finalmente, presentan a la muerte como la última y desesperada terapia contra el dolor y el sufrimiento, en línea con la mejor tradición de la medicina, pues el médico se siente obligado a asistir al paciente en el suicidio como forma de respeto por la vida, cuando los sufrimientos físicos y mentales ya no son controlables y el paciente expresa con claridad una conciente petición de ayuda.

Pero aquellos que se auto-incriminan no son sólo los doctores. En España, se realizó una promoción de la eutanasia muy bien concertada y establecida por el PEM local, *Derecho a Morir Dignamente*. La ocasión fue el suicidio asistido de Ramón Sampedro —un cuadrapléjico de 29 años conocido por haber pedido en varias ocasiones la ayuda para morir— por medio de la ingestión de cianuro. Justo después de su muerte, varios activistas pro-eutanasia y casi todos los conciudadanos de este hombre declararon que estaban dispuestos a auto-incriminarse en caso de que se condenara al que le había procurado la muerte a Sampedro. Los PEM españoles y algunos periódicos lanzaron una iniciativa de autoinculpación, esto es, de una campaña de recolección de firmas con el eslogan “Yo también ayudé a Sampedro a morir”. Se dice que lograron recolectar de 13,000 a 14,000 firmas en pocas semanas. Curiosamente, después de una visita

amistosa de los jefes de *Derecho a Morir Dignamente* al parlamento catalán, la mayoría de sus miembros se adhirió a la campaña de auto-inculpación.²⁰

Incitación a actitudes de disenso

Los PEM animan generalmente a una actitud no conformista con relación a las autoridades profesionales, legales y religiosas. Un componente importante e infaltable en la política de los PEM es la incitación a asumir actitudes críticas o revisionistas con respecto a las normas consideradas anticuadas. Frecuentemente se invoca el lenguaje de los derechos humanos, y en particular el derecho a una muerte digna, esto es, a decidir autónomamente el momento y las circunstancias de la propia muerte.

Los dos principales destinatarios de esta actitud son la medicina organizada y la religión, sobre todo la Iglesia Católica.

La Medicina organizada

La posición oficial de las asociaciones médicas nacionales hasta ahora es —con excepción de la *Royal Dutch Medical Association* (Holanda)— fuerte y uniformemente reacia en relación de la legalización de la eutanasia y del suicidio médico asistido.²¹ No obstante, dentro de la profesión médica hay cierto conflicto, y algunos médicos proponen la aceptación de la “ayuda al suicidio” como tratamiento alternativo legítimo. Sin duda las opiniones individuales de los médicos sobre el asunto están caracterizadas por las mismas divisiones que se encuentran entre los puntos de vista de la gente, y los PEM se esfuerzan mucho por hacer prosélitos entre los médicos: “El doctor como amigo” es el título de una declaración programática de Humphry.²² Además, siempre ha habido doctores en los PEM. Algunos fueron de sus fundadores o de sus líderes, como fue el caso, y todavía lo es, de la VES.²³ Los PEM veneran como a héroes a los pocos médicos (los varios Kevorkian, Nitschke y Cohen) que han llegado a la fama y a una relevancia mundial como eutanasistas dinámicos y arro-

gantes. Los PEM tienen también gran interés por demostrar que no sólo la misma profesión médica está profundamente dividida sobre la cuestión de la eutanasia, sino también que un creciente número de médicos querría dar su apoyo —si la ley lo permitiera— al derecho de los adultos de decidir cuándo desean morir y de recibir ayuda médica para cometer suicidio.²⁴ La Hemlock adoctrina a sus miembros sobre cómo aplicar técnicas que los sepan hacer valer, de forma que reten a las autoridades médicas para que el derecho a controlar el tiempo y los modos de la muerte pueda ser ejercido.²⁵

El poder médico como fuente de los procesos de decisión es hoy fuertemente combatido, sea por los pacientes, sea por los mismos médicos. Emanuel evidencia cómo —en la continuidad del proceso social, cultural y legal que caracteriza al ámbito de extensión de la autoridad médica— los periodos en que la autoridad de los médicos es prepotentemente retada, son precisamente aquellos en que se desarrolla el interés por la eutanasia. Aquel que al inicio era sólo la aceptación por parte de los médicos del derecho del paciente a rechazar algunas intervenciones médicas, se transformó en pocos años en el derecho de recibir ayuda para poner fin a sus vidas. El interés por la eutanasia representaría la condena pública del control médico de la muerte del paciente.²⁶ Hoy, el antiguo esfuerzo del médico por mostrar el máximo respeto por la vida humana se está resquebrajando: los PEM han estado muy activos para crear, dentro del mundo médico, este tipo de heterogeneidades.

La religión

El mismo objetivo se vuelve a encontrar a propósito de la religión. Como ya hemos dicho, en los primerísimos tiempos de los PEM, estaban presentes también algunos clérigos. Hoy podemos encontrar entre los signatarios de sus manifiestos más radicales, a ministros y a congregaciones enteras.²⁷ Vanderpool subraya el papel que ha desempeñado Joseph Fletcher en la introducción de la ideología pro-eutanasia dentro de la reflexión teológica.²⁸ La relación de Fletcher con los movimientos pro-eutanasia era muy estrecha: introdujo en Nueva York las ideas que apoyaban las iniciativas pro-eutanasia, defendiendo la moralidad

de la eutanasia como acto de piedad para con los pacientes que no tienen una esperanza razonable de curación y a los que los sedantes no pueden ya aliviar de su dolor.²⁹

Tal posición no está lejos de la que Küng ha mantenido recientemente; aunque normalmente los medios de comunicación lo presentan como teólogo católico, él ha afirmado que la eutanasia y el suicidio no se pueden condenar en bloque, pues en determinadas situaciones pueden volverse alternativas moralmente aceptables. Según Küng, la ética cristiana debe buscar fundamentarse en la Escritura pero contemporáneamente debe abrazar la decisión expresa de poner fin a la vida humana —por medio de la eutanasia o el suicidio asistido— cuando ésta se vuelve un peso insostenible, cuando el bien de vivir se disuelve en el mal del sufrimiento extremo.³⁰

El proyecto de romper la unidad de la Iglesia Católica es uno de los objetivos más tenaces de los PEM, que con frecuencia afirman que ser católicos romanos no tiene nada que ver con la inclinación de los médicos a la eutanasia y el suicidio asistido. La eutanasia holandesa, que es el experimento social más avanzado que se puede imaginar sobre la muerte médicamente asistida, no tuvo su origen sólo del tácito consenso de la profesión médica. Entre los más influyentes y potentes exponentes encontramos también a movimientos inspirados en la ética cristiana desarrollados al interno de las iglesias protestantes, y también de los grupos nominalmente católicos, que fueron capaces de justificar la práctica de la eutanasia a la luz de su interpretación ideológica de la ética evangélica.

No se ha tratado sólo de un ejercicio teórico: los miembros de un hospital de orientación cristiana de Ámsterdam, en el que todas las actividades debían efectuarse “bajo la guía del evangelio de Jesucristo y al servicio de Dios”, llegaron a la conclusión —después de reflexionarlo mucho en la oración— que su esfuerzo público cristiano no podía separarse de la aceptación de la eutanasia, y que “la aplicación de lo que consideramos eutanasia se puede juzgar en ciertos casos conforme a la indicación evangélica de proporcionar el mejor cuidado posible a las personas enfermas y a los que sufren”.³¹ El núcleo mismo de la *Evangelium Vitae* no podría ser traicionado de un modo más malvado de cuanto lo hace este tipo de irresponsable ingenuidad moral, sentimental y ficticia.

La errónea interpretación de las enseñanzas bíblicas sobre el suicidio que fue hecha por el juez Reinhardt durante el caso jurídico de la Novena Circunscripción "Piedad en la muerte vs. Estado de Washington" fue abrazada con ardor por los PEM. Algunos biblistas posteriormente han refutado los errores y la exégesis diletante del juez Reinhardt.³²

El famoso pasaje de Tomás Moro relacionado a la eutanasia en su imaginaria "Utopía", ha sido objeto de atención particular por parte de los PEM, que han querido hacer de un hombre canonizado por la Iglesia Católica, un defensor de la eutanasia, ignorando lo que el santo dice en otros de sus libros sobre el sufrimiento humano y sobre la aceptación de la muerte.³³

La actitud derrotista e indecisa de algunos supuestos cristianos hacia la eutanasia y al suicidio, contrasta con la visión clara de los verdaderos practicantes de la eutanasia con relación al valor que los verdaderos cristianos atribuyen a la vida humana. Cuando Humphry apunta a la cuestión de la relación entre religión y eutanasia, reconoce que el que tiene fe en el poder redentor del sufrimiento, o está convencido de que los hombres son administradores y no señores de sus propias vidas, o también aquellos que son capaces de asociar sus sufrimientos a los de Jesucristo en la cruz, no pueden participar en ninguna forma de eutanasia.³⁴

Dignidad en la muerte como signo de elitismo cultural

Los PEM tienen tendencia a proponer la eutanasia como signo de progreso, como un elemento que caracteriza a las personas que han alcanzado un nivel nuevo de desarrollo moral, como símbolo de una mente visionaria e iluminada. Esto confiere a los PEM un sentido de autoridad moral y social, y el sentimiento de constituir una élite cultural, una minoría con respecto de la población ordinaria.

Sería muy interesante efectuar proyectos de investigación más profundos para analizar la relación entre clase social y autoestima intelectual, por una parte, y pertenencia a los PEM, por otra. Frecuentemente los militantes pro-eutanasia se consideran a sí mismos como la levadura en la

masa, como liberadores que transformarán a la sociedad. Como afirma Anne Rodney: “Los argumentos y los ejemplos propuestos por el lobby eutanásista pueden ser muy fuertes y emocionales, pero no obstante siguen siendo sólo las palabras de una minoría de profesionistas y de personas”.³⁵ El hecho de que dicha minoría está poco representada dentro de algunos grupos sociales se ha demostrado por muchas investigaciones. Se ha demostrado que una actitud favorable con relación a la muerte por petición es —con relación al público en general— paradójicamente muy inferior (50%) entre los pacientes que están afectados de disfunciones que les hacen sentirse como una pesada carga para sus propias familias, o entre los que consideran sin sentido a sus propias vidas; por otra parte, entre el público en general, hay ciertos grupos, entre ellos los ancianos, los afro-americanos, los pobres y las personas religiosas y devotas, que resultan ser significativamente más contrarios a defender el suicidio médico asistido.³⁶

Los PEM repiten continuamente que la dignidad en la muerte está estrechamente ligada a la posibilidad y al derecho de escoger el momento y el modo de morir. Como dice la *Plea for Beneficial Euthanasia* (Petición de Eutanasia Benéfica),³⁷ cuando una vida se ve privada de dignidad, belleza, perspectivas y significado, y está perdida en un estado de agonía y decadencia, ya no es más la vida de un hombre, pues el soportar y el aceptar los sufrimientos no necesarios es inmoral. En tal contexto ético y cultural es muy fácil caer en la idea falaz de que el sufrimiento debe ser eliminado a cualquier costo, y esto significaría que la eutanasia con frecuencia debe tenerse seriamente en consideración —y aplicarse— a causa de la ignorancia por parte de los médicos que aconsejan a los pacientes en relación con otros modos de tratar con los síntomas físicos y psicológicos aparentemente intratables.³⁸ En una situación similar, los pacientes se verían privados de la verdadera elección que se les presenta: no entre el dolor o la muerte, sino entre el dolor y los cuidados paliativos.

La élite arrogante de mentalidad pro-eutanasia, caracterizada por la seducción de la muerte, puede privar al enfermo terminal del confort y de la dignidad de la humilde, pero inmensamente humana, medicina paliativa. Sólo así los pacientes tienen verdaderamente una elección.

Conclusiones

El considerar la historia y los aspectos culturales de los PEM trae consigo un sentimiento de profunda tristeza. Hay que preguntarse cómo puede ser que una tan bizarra mezcla de piedad desviada, de orgullosa auto-afirmación y de ceguera sobre el sentido del sufrimiento, pueda producir en el ánimo tal atracción hacia la muerte, que es tan típica de la mentalidad pro-eutanasia.

La explicación más convincente y racional que puedo dar del fenómeno de los PEM se encuentra en el implacable y lúcido análisis de Juan Pablo II en la *Evangelium Vitae*, en los números 19 a 21, donde se examina la perversión de la idea de libertad, típica de la cultura de la muerte. Uno de los principales intentos de la Academia es el de reflexionar en los contenidos de tal encíclica. Espero que la presente contribución pueda ayudar a comprender las notables contradicciones sobre las que está construida la cultura de la muerte.

Referencias bibliográficas

¹ No obstante la eutanasia y la ayuda al suicidio son entidades jurídicamente diferentes, n. existen formas de activismo sólo para alguna de ellas por separado. Normalmente las organizaciones que se dedican a buscar su aceptación legal y social, subrayan a una de ellas más que a la otra. La relación de los PEM a este respecto, cambia según la necesidad.

² En VIAL CORREA J., SGRECCIA E. (eds.), *The dignity of the dying person. Proceedings of the fifth Assembly of the Pontifical Academy for life*, SCHEPENS P., *Cultural dimensions and the themes of the pro-euthanasia movement: the special case of Holland*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000: 63-85.

³ Juan Pablo II, *Evangelium Vitae. Carta encíclica sobre el valor y la inviolabilidad de la vida humana*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995.

⁴ MILLARD C.K., *The legalization of voluntary euthanasia*, Public Health 1831, 45: 39-47.

⁵ GIBB F., *Exit verdict is blow to euthanasia campaign*, The Times (Londres), 31.10.1981: 3.

⁶ VOLUNTARY EUTHANASIA SOCIETY, *A Society for the Right to Die with Dignity*, Londres (GB), <http://dialspace.dial.pepex.com/ves.london/>, vista el 9.10.1998.

⁷ Información general sobre *The Hemlock Society USA* se pueden encontrar en <http://www2.privatei.com/hemlock/geninfo.html>, vista el 16.10.1998. Una lista de los principales eventos en la historia de la Hemlock se puede encontrar en <http://www2.privatei.com/hemlock/pivotal.html>, vista el 16.10.1988.

⁸ GELSNER K., *Geschäfte mit der Angst vor einem qualvollen Tod*, Deutsche Ärzteblatt 1994, 91: 630-631. Véase también: VATTIN M.P., *Assisted suicide: Can we learn from Germany?*, Hasting Center Report 1992, 22(2): 44-51.

⁹ La Voluntary Euthanasia Society de Escocia, mantiene una página web (<http://www.euthanasia.org/wfmap.html>, vista el 8.10.1998), que contiene información general sobre los PEM afiliados a la *World Federation of Right To Die Societies*. Muchos de estos tienen links en esta página y se puede acceder a ellos fácilmente.

¹⁰ EMANUEL E.J., *The history of euthanasia debates in the United States and Britain*, *Annals of Internal Medicine* 1994, 121: 293-802. Interesante información complementaria se encuentra en otro artículo del mismo autor: ID., *Euthanasia. Historical, ethical and empirical perspectives*, *Archives of Internal Medicine* 1994, 154: 1890-1901.

¹¹ MARKER R.L., SMITH W.J., *Words, Words, Words. Words used in assisted suicide debate*. Página de la Web de la "international Anti-Euthanasia Task Force": <http://iaetf.org/fctwww.html>, vista el 25.9.1998.

¹² VAN DER MAAS P.J., VAN DELDEN J.J.M., PINJENBORG L. ET AL., *Euthanasia and other medical decisions concerning the end of life*, *Lancet* 1991, 338: 669-674. De los mismos autores véase también: ID., *Euthanasia, physician-assisted-suicide, and other medical practices involving the end of life in the Netherlands, 1990-1995*, *New England Journal of Medicine* 1996, 335: 1699-1706.

¹³ HUMPHRY D., *Why I believe in voluntary euthanasia. The case for rational suicide. An essay by Derek Humphry*, en Hemlock Web Page, URL: <http://www2.privatei.com/hemplock.html>, vista el 9.10.1998.

¹⁴ ESTADO DE OREGÓN, *Death with Dignity Act (Measure 16)*, Sección 3.14. El texto de la ley se puede tener como P&S Medical Review URL: http://cpmnet.Columbia.edu/news/review/medrev_v2n20003.html, vista el 10.10.1998.

¹⁵ Véase, por ejemplo, a BATÍN M., *Language and the cultural acceptance of suicide*, *Hastings Center Report* 1992, 22(2): 47, en el que el autor realiza un análisis de las expresiones alemanas *Selbstmord*, *Selbsttötung*, *Suizid* y *Freitod*. Es muy interesante considerar también el punto de vista de una enfermera: CURTIN L.L., *Euthanasia: a clarification*, *Nursing Management* 1995, 26: 64-67.

¹⁶ En el *Índice y Glosario de la Voluntary Euthanasia Society de Escocia* (http://www.euthanasia.org/a_z.html, vista el 10.10.1998) aparece una voz (*Cases in history*) en la que se presentan y son interpretados diversos casos famosos, a manera de argumentos de peso para la aprobación legal del suicidio asistido o de la eutanasia. En la base de datos del *International Anti-Euthanasia Task Force* se encuentra información muy detallada sobre casos clínicos y casos jurídicos (8<http://www.iaetf.org/jui.htm>, Vista el 25.9.1998) y una lista actualizada de las víctimas de Jack Kevorkian (<http://www.iaetf.org/jk.htm>, vista el 25.9.1998).

¹⁷ DAVIES J., *The case for legalizing voluntary euthanasia*, en KEOWN J., *Euthanasia examined. Ethical, clinical and legal perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997: 87.

¹⁸ GORMALLY L., *Walton, Davies, Boyd and the legalization of euthanasia*, en KEOWN, *Euthanasia examined...*, p. 132.

¹⁹ DAVIES J., *Ethics in Medicine. Jean Davies at the 6th International Congress in New York*, 24.10.1995, WFRDS Newsletter 1995, 27(4).

²⁰ ASOCIACIÓN DERECHO A MORIR DIGNAMENTE, *Caso Sampedro: Campaña de Autoinculpaciones*, <http://www.ma.utexas.edu>, vista el 2.10.1998.

²¹ HERRANZ G., *Deontología médica de Europa y América*, *Medicina e Morale* 1998, 48: 91-118.

²² HUMPHRY, *Why I believe...*, en la página web de Hemlock.

²³ Entre los fundadores de la VES se encuentran varios médicos y, según EMANUEL E., *The history of euthanasia...*, p. 797, “los líderes de esta sociedad (la *Voluntary Euthanasia Legislation Society*) eran todos médicos de alto nivel y el primer encuentro de la sociedad se desarrolló en la *British Medical Association House* de Londres”. Actualmente el director de la VES es un médico general pensionado, el doctor Michael Irwin, el cual, en 1997, narró al *Sunday Times* cómo suministró dosis farmacológicas letales a unos cincuenta pacientes a lo largo de más de 40 años de carrera. A una auto incriminación tan descarada, el doctor Irwin añadió la acusación de hipocresía de la profesión médica, como es usual entre los líderes de los PEM, suplicando además a sus colegas que sean honestos con relación a las motivaciones que subyacen a la aplicación del principio del doble efecto, utilizado para justificar la abreviación de la vida de los pacientes que sufren dolor y angustia, mediante macizas dosis de fármacos (DYER C., *Two doctors confess to helping patients to die*, *British Medical Journal* 1997, 315: 206).

²⁴ En los opúsculos que el PEM difunde tanto, se encuentra habitualmente la afirmación enfática e infundada según la cual los casos publicitados de doctores que realizan la eutanasia o ayudan al suicidio son sólo “la punta del iceberg. Varias investigaciones –independientes unas de las otras– han podido demostrar cómo miles de médicos ayudan calladamente a la gente a morir cuando saben que éste es el deseo repetido, desesperado, de los pacientes”. THE HEMLOCK SOCIETY USA, *Press release*, 23.11.1998, encontrada en <http://www2.privatei.com/hemlock/press-y.html>, vista el 15.12.1998.

²⁵ Véase, por ejemplo, en el sitio de la Hemlock Society la breve nota de uno de los miembros del comité directivo de la Sociedad: BENNET-HUDSON M., *Tell, don't ask your doctor*, encontrado en <http://www2.privatei.com/hemlock/tell.html>, vista el 24.9.1998. También véase el modelo de carta para comunicar el deseo de “poner fin a la vida”, al propio médico: ANONIMOUS, *A letter to my physician concerning my decisión about physician aid in dying*, <http://www2.privatei.com/hemlock/letter.html>, vista el 24.9.1998.

²⁶ EMANUEL, *The history of euthanasia...*, p. 800.

²⁷ COUNCIL FOR SECULAR HUMANISM, *A Secular Humanism Declaration*. Emanado en 1980 por el Council for Democratic and Secular Humanism. El texto se puede encontrar en <http://www.secularhumanism.org/intro/declaration.html>, vista el 11.11.1998. Miembro del Concejo es la American Humanist Association, que en 1974 publicó la famosa *Plea for Beneficent Euthanasia* (<http://www.infidels.org/org/documents/euthanasia.html>, vista el 11.11.1998). Algunos de sus puntos se han vuelto estereotipos de la propaganda. Es enorme la influencia ejercida por la *Plea* como documento propuesto por las enseñanzas de los PEM. El *Plea* ha sido comentado por Sgreccia: SGRECCIA E., *Manuale di Bioetica. I. Fondamenti ed etica biomedica*, Milán: Vita e Pensiero, 1999: 719-726.

²⁸ VANDERPOOL H., *Doctors and the dying of patients in American history*, en WEIR R.F. (ed.), *Physician assisted suicide*, Bloomington: Indiana University Press, 1997: 51-55.

²⁹ FLETCHER J., *Morals and Medicine*, Boston: Bacon Press, 1960.

³⁰ KÜNG H., *A dignified Dying*, en KÜNG H, JENS W., *Dying with Dignity*, New York: Continuum, 1995: 33.

³¹ KIMSMA K.K., VAN LEEUWEN E., *Comparing two euthanasia protocols: The Free University of Amsterdam Academic Hospital and the Medical Center of Alkmaar*, *Cambridge Quarterly of Health-Care Ethics* 1996, 5: 145-156.

³² ADMUNSEN D.W., *The Ninth Circuit Court's treatment of the history of suicide by ancient Jews and Christians in Compassion in Dying vs. state of Washington: Historical naiveté or special pleading*, *Issues in Law and Medicine* 1998, 13: 365. En esa misma línea, Barry ha refutado la tesis de Battin (BATTIN M.P., *Ethical issues in suicide*, Englewood Cliffs, N.J.:

Prentice-Hall, 1982) para el que la Biblia no sólo toleraba sino que promovía positivamente el suicidio: BARRY R., *The Biblical teachings on suicide*, Issues in Law and Medicine 1997, 13: 283-299.

³³ COHEN C.B., *Christian perspectives on assisted suicide and euthanasia: The Anglican tradition*, Journal of Law, Medicine and Ethics 1996, 24: 269-379.

³⁴ HUMPHRY A., *Why I believe...*

³⁵ RODWAY A., *Pro-euthanasia lobby represents the minority view in Britain*, British Medical Association 1995, 310: 1466. Representando la tan conocida posición de la British Medical Association (era diputado responsable del Comité de Ética Médica) Anne Rodway desacreditó el uso, por parte de los PEM, del programa para televisión “*Death on Request*”, producido por Holanda, por el hecho de que “los casos individuales, aunque susciten mucho interés, no pueden admitirse en calidad de instrumentos aptos para representar las necesidades de protección del número, cualitativamente mayor, de los grupos vulnerables como el de los ancianos, los incapacitados, los minusválidos... Ninguna sociedad civil debe considerar a la interrupción de la vida como un sustituto de los cuidados y de la ayuda, ni siquiera cuando se trata del final”.

³⁶ FABER-LANGENDOEN K., *Death by request. Assisted suicide and the Oncologist*, Cancer 1998, 82: 35-41.

³⁷ COUNCIL FOR SECULAR HUMANIST, *A Secular Humanist Declaration*.

³⁸ SLOAN R., *Doctors may be ignorant of treatment for intractable symptoms*, British Medical Journal 1995, 10: 1466.

**Seminario Permanente de
Prospectiva de la Bioética,
27 de agosto de 2002**

Epistemología de la Vida*

*David Calderón***

Una necesaria fundamentación de estudios prospectivos, como los que quiere concretar el presente Seminario, es identificar el proceso que se supone continuará hacia el futuro. En la prospectiva se trata ciertamente de escrutar racionalmente la dirección y magnitud de cambios probables y posibles, para así cerrar el cono de las opciones a aquellas deseables o aceptables. Pero quien dice cambio, dice permanencia. El cambio siempre es de algo, un objeto de análisis, el fenómeno cuyas trayectorias se quieren extrapolar y dirigir. En este caso, tal fenómeno es la interdisciplina que llamamos Bioética.

Como es lógico, la intensa interdisciplinaria que caracteriza a la Bioética lleva a preguntarse sobre la consistencia teórica de sus afirmaciones. ¿Es la Bioética una parte de la Biología? ¿Es una ciencia médica? ¿Es Ética, simplemente, y su prefijo «Bio-» sólo una fuente de prestigio y de supuesta —pero indemostrada— cientificidad? ¿Cuál es su objeto de estudio? ¿Qué es la vida, qué se conoce de ella, cómo se conoce?

El razonamiento para entrar a una «epistemología de la vida» es simple: si no ubicamos la realidad en torno a la cual se establece la interacción de disciplinas, no seremos capaces de ubicar el presente

* Este escrito formó parte de una conversación dentro del Seminario Permanente de Prospectiva de la Bioética en la Comisión nacional de Bioética de la secretaría de salud realizado el 27 de agosto de 2002

** Licenciado y Maestro en Filosofía por la UNAM. Profesor de la Universidad Anáhuac.

de la Bioética; si no ubicamos a la Bioética en su presente, no seremos capaces de prospectarla.

Sería ingenuo de mi parte pretender esclarecer en unos pocos minutos la problemática de la epistemología bioética, el armazón teórico que le es propio, el estatuto cognoscitivo de la vida. Pero mi intención es al menos enunciar abiertamente algunos puntos, aquellos que pueden organizar el diálogo y el enriquecimiento mutuo que es lo propio de una dinámica de seminario. Para distribuir mi presentación, propongo a ustedes que sigamos el siguiente recorrido, lo que en mi profesión se llaman «tesis»:

1. La Bioética es una interdisciplina, que se ocupa de la decisión sobre la vida.

2. La metodología de la Bioética es un análisis de la estrategia decisional, análisis basado en los valores de una Antropología.

3. La Vida, la realidad sobre la que se decide, es en sentido eminente la misma vida humana, y sólo en un sentido derivado, en su adecuada jerarquía y armonía, otras formas de vida.

4. La Vida (humana) tiene aspectos que se sustraen, por su naturaleza propia, al abordaje de las ciencias factuales y formales, y sólo admite juicios de sentido.

5. La Vida es una abstracción útil; lo que tiene una existencia plenamente real son los vivientes.

Vamos entonces bordando estas cinco tesis.

Primera: La Bioética es una interdisciplina, que se ocupa de la decisión sobre la vida. Superando el paradigma positivista, que quería ciencias con una única metodología y objetos netamente diferenciados (basta recordar que Comte mismo consideraba la Sociología como «Física Social»), el desarrollo del pensamiento occidental nos ha llevado por derroteros más complejos. El conocimiento se aviene mejor a un tratamiento inverso: la realidad es conocida, identificada, explicada desde ángulos diversos, con metodologías que brindan aproximaciones distintas, sin que necesariamente deban excluirse entre sí. El mundo de la física de las partículas no es otro que el mundo de la química orgánica e inorgánica; y aunque los cuerpos extensos sean los mismos, las geometrías euclidianas y las geometrías riemannianas ponen en luz aspectos diferenciados.

La Bioética fue surgiendo lentamente de la reflexión que quería tener presente de manera simultánea **la factibilidad y la legitimidad** de una intervención sobre la vida, intervención que incluye tanto la acción directa como la omisión voluntaria. Para la factibilidad no sólo había que contar con los resultados arrojados por la biología, sino articular la factibilidad técnica de las operaciones biomédicas con la factibilidad social y legal. Por su parte, la legitimidad no sólo hace referencia a la fundamentación jurídica de un acto en el contexto de tal o cual sistema estatal de leyes, sino a su legitimidad radical, su legitimidad ética. La Bioética tiene entonces que considerar no sólo una biología y ecología de las especies y de las poblaciones, sino también aspectos de dinámica social y cultural, protocolos de atención y de administración, demografía y estadística, establecimiento de responsabilidad jurídica, elementos de psicología, la vasta gama del saber médico, todo ello organizado por la fundamentación antropológica de los principios éticos.

La Bioética, en su abordaje articulado y multifactorial, **no se rige por una especie de sincretismo epistemológico**, en el que se mezclaran teoremas y paradigmas como en una espesa noche en donde todos los gatos son pardos. Tales revolturas, en las que —por ejemplo— se extrapola sin más el lenguaje de la física cuántica al tratamiento de los padecimientos cardiovasculares, es una charlatanería *New Age*. La Bioética es otra cosa. La Bioética, como todo conocimiento verdadero, no es un depósito, algo así como una bodega de datos; es una actividad, un hacer, una disciplina que exige cultivo y aplicación. Es, hablando con mayor precisión, una **interdisciplina. Respeta y asume la metodología propia de cada uno de los saberes involucrados, y los coordina sin homogeneizarlos arbitrariamente.** Ya Potter¹ usaba la metáfora del puente para presentar los vínculos que tendía la bioética entre las ciencias naturales y la ética.

La Bioética, en resumen, organiza saberes diversificados para preguntarse cuáles intervenciones sobre la vida son factibles y legítimas, y dar razones para ello. Y como nos ha recordado Habermas, precisamente en el libro que se llama *Erkenntnis und Interesse*, no hay conocimiento sin interés. La Bioética se pregunta, ante la vida, si lo que se vale se puede, y todavía con más vehemencia se pregunta si lo que **se**

puede se vale. ¿Por qué? Porque no queremos equivocarnos en algo tan prioritario, tan crucial. Porque hemos lamentado, avergonzado, indignado cuando no se acierta en las intervenciones sobre la vida, cuando la vida fue vejada, instrumentalizada, mutilada o sacrificada injustamente. Desde ese fundamento, la Bioética es una ética, una ética aplicada, en la que los saberes filosóficos descubren el sentido y valor de los saberes fácticos y el sentido y valor de las aplicaciones técnicas de tales saberes.

Segunda: La metodología de la Bioética es un análisis de la estrategia decisional, análisis basado en los valores de una Antropología. Hemos dicho antes que la Bioética respeta y asume la metodología de las disciplinas que en ella confluyen. Las coordina entre sí, descubriendo y considerando los elementos que le resultan pertinentes y relevantes con una metodología-base: el análisis de la estrategia decisional.

Las intervenciones sobre la vida, desde los procedimientos de diagnóstico rutinario hasta las más dramáticas actuaciones de emergencia, son actos decididos, deliberados. Son actos voluntarios, y por ende, en general, creadores de responsabilidad. Alguien los hizo o los hace, y con ello el que actúa. El agente se hace a sí mismo acreedor a mérito o culpa, pues daña o favorece la vida en cuestión, con motivos justificados o sin ellos. Si nuestra acción es nociva o benefactora, ello debe juzgarse con parámetros objetivos, no con criterios caprichosos y justificatorios *ad hoc*.

¿Cómo actuar certeramente? ¿Cómo optimizar bienes y minimizar males? Es necesario entonces analizar la forma en que tomamos las decisiones, es necesario un análisis de la estrategia decisional. Dicho análisis, que para distinguirlo de las morales históricas, llamamos con propiedad «Ética», es un operar racional con todas las exigencias de cientificidad. Su cientificidad —que significa atención rigurosa a la evidencia y argumentación puntual— se expresa en fórmulas y reglas de procedimiento: se trata de una disciplina normativa, no meramente descriptiva. Nos descubre, como explicó Kant,² aquello que debiera ser, aunque no sea.

Pero la Ética, y más específicamente, la Bioética, no se sustenta en sí misma. Para descubrir lo justo de una decisión concretada, se debe

partir de la verdad de lo actuado, o en palabras de Nicol,³ de la verdad del bien. No basta sentir, suponer o creer algo como bueno; se ha tratar de un bien auténtico, no espurio. La Bioética trata de las intervenciones sobre la vida, juzgándolas válidas o inválidas a partir de lo que se considere como el verdadero bien del hombre. Y en qué consista tal bien es algo que se sigue de una Antropología, de **una teoría de lo que el hombre, en realidad y más profundamente, es.**

Así, aun cuando hay una metodología bioética distintiva, que es el análisis de la estrategia decisional de las intervenciones sobre la vida, articulando las metodologías de varias disciplinas como el Derecho, las ciencias médicas, etc., hay sin embargo, por decirlo así, varias bioéticas. Una antropología que considere al individuo en función del bienestar y permanencia del grupo inspira una bioética muy distinta a la que pone la autonomía por encima de los vínculos comunitarios.

Tercera: la Vida, la realidad sobre la que se decide, es en sentido eminente la misma vida humana, y sólo en un sentido derivado, en su adecuada jerarquía y armonía, otras formas de vida. La Bioética no brotó de un vacío histórico; concretamente nace en el contexto de la preocupación sobre las intervenciones biomédicas inválidas ejercidas en contra de seres humanos, sea en condiciones de violencia directa como la espantosa experimentación en prisioneros inermes que se dio durante la Segunda Guerra Mundial, sea en condiciones de una beneficencia malentendida. Siempre ha habido, y ello es muy válido, preocupación entre los hombres acerca del sufrimiento animal o de la depredación ejercida contra organismos vegetales. Pero no se puede negar que **el arranque mismo de la Bioética es una preocupación sobre la humanidad con la que se trata —con la que se debe tratar— a los humanos.** La Medicina nace de la voluntad terapéutica, el afán humano de superar la enfermedad y el dolor, de no entregarse pasivamente a cualquier muerte. La perplejidad ética ante la explosión que desde finales del siglo XIX experimentan las ciencias médicas, el *non nuocere* puesto en riesgo por la euforia tecnológica y la soberbia experimental, ha sido la principal fuerza motriz de la Bioética.

Así, la Bioética se ocupa de forma eminente, aunque no única, de la vida humana. En la Bioética asistimos al dramatismo de la condi-

ción misma del ser humano: por un lado, un innegable encuadramiento biológico, zoológico, en continuidad con la trama de los otros seres vivos y sus reglas determinísticas; por el otro lado, una radical discontinuidad de la libertad y sus efectos. La Bioética no es una ética abstracta y ultraterrena; es una interdisciplina que requiere del dominio de precisas nociones sobre genética o patología. La Bioética tampoco es una ciencia natural, que describiera interacciones entre organismos complejos, sin hacer valoración alguna, afirmando simplemente que un espécimen toma en ocasiones los órganos de otro miembro del grupo para implantarlos en un tercero.

Como afirma el mismo Singer⁴, históricamente todas las culturas humanas han asumido la prohibición de tomar una vida humana sin restricciones. Una natural repugnancia, que sólo en un segundo momento se argumenta racionalmente, nos impide ver como normal el asesinato indiscriminado: la vida tiene valor. Y —continúa Singer— un esquema de costo/beneficio no explica nuestra valoración de la vida, puesto que con facilidad se gastan sumas enormes con personas bien identificadas que se encuentren en riesgo, mientras que cuesta mucho organizar el gasto en medidas anónimas, estadísticamente probables, que disminuyan los riesgos.

Saco a cuento a Singer, defensor de una conjetural «liberación animal», para subrayar en alto contraste que incluso este pensador, quien niega que la vida humana sin indicios de sentimiento y pensamiento para el observador tenga un valor irrestricto e inalienable, identifica en rasgos intrínsecos la jerarquización de la vida. La vida tiene una jerarquía propia, una jerarquía de suyo. La «intervención» sobre la vida que significa comerse un pedazo de apio no genera particulares problemas bioéticos. Los actos bioéticos que componen la trama de una reflexión que valga la pena son actos calificados, actos acotados y finalizados. Por eso, algunos autores prefieren decir que la Bioética es la reflexión crítica sobre los actos realizados por la persona humana en relación a la salud.⁵

El objeto de estudio de la Bioética es la vida, en primera instancia la humana, y las intervenciones sobre ella. Aquí es donde precisamente se requiere de una epistemología sólida. Toda Bioética parte de que la vida vale, que se requiere de una justificación de peso para intervenir en su curso, que censuramos y buscamos defendernos de un

accionar destructivo, nocivo o discriminatorio. Y todo ello pasa por la identificación de los rasgos intrínsecos que señalan el valor de una vida. Los criterios de conocimiento y reconocimiento de la vida son el corazón epistemológico de la Bioética.

Si consideramos que la única vida valiosa es la expresiva o la productiva, nuestras estrategias de decisión tenderán a justificar el sacrificio de discapacitados y enfermos. Y sin embargo, la voluntad terapéutica, que nos acompaña desde el origen mismo de la humanidad, contradice tal valoración, pues pone deberes de asistencia y solidaridad precisamente con respecto de quien más lo necesita: el disminuido, el impedido, el sufriente. En términos de la metodología ética, puedo tener errores de valoración debido a una ignorancia no atribuible a mi negligencia o cerrazón. Puedo ignorar la vida, o ignorar que hay vida en una realidad, y entonces comportarme con respecto de ella como haría con algo menos valioso. Eso es ignorar la vida; pero será la discriminación y el prejuicio, injusticias atribuibles a mí mismo, los que me hagan desconocer la vida.

Cuarta: la Vida (humana) tiene aspectos que se sustraen, por su naturaleza propia, al abordaje de las ciencias factuales y formales, y sólo admite juicios de sentido. ¿Cómo entonces conocer la vida? Escuchemos a un experto, el italiano Sermonti:

Muchos biólogos han olvidado la zoología, la botánica, la genética y la fisiología, convencidos de que el DNA explica todo, que el organismo hace todo a través de compendiar las instrucciones contenidas en su DNA, que conocer el virus es conocer la biología. Han olvidado que los seres vivientes existen en la realidad y no sólo en modelos. El DNA no explica ni la diferenciación ontogenética ni la diversificación de los seres vivientes ni los procesos mentales... después de la revelación molecular, la biología se encuentra hoy con la necesidad de recuperar y renovar sus objetos, y sus modalidades especiales de investigación.⁶

Pensar que el Proyecto del Genoma Humano develará todo misterio de la vida humana es una actitud tan ingenua y precientífica como suponer que la Física del Carbono explica la herencia. Si queremos conocer la vida, hemos de recurrir a diversas disciplinas, de nuevo en su adecuada jerarquía y coordinación.

Llamamos vida, en términos científicos, a la actividad de porciones limitadas de materia, de estructura sumamente compleja, que manifiesta **metabolismo, organicidad, diferenciación y derivación específica** (esto es, que cada especie tiene rasgos diferenciados, y que cada organismo deriva de otro u otros de la misma especie), **adaptabilidad y capacidad de reacción al medio, ciclo existencial** (nace y muere en cuanto tal) y **autorregulación**⁷.

Estos criterios dan cuenta suficiente de la vertiginosa variedad de los vivientes. Como criterios de ciencia factual, admiten experimentación directa, falsabilidad y predictibilidad. Ello no significa que en cada caso de estudio, el científico concreto pueda mostrar fehacientemente la presencia de, o explicar exhaustivamente, cada uno de los rasgos arriba mencionados en un ente concreto al que se está estudiando.

La Bioética se apropia legítimamente de estos saberes típicamente biológicos, y en ellos encuentra la materia de los deberes y criterios de valor que enuncia. Es a propósito del metabolismo, o del ciclo existencial, o de la derivación específica, que se toman las decisiones de intervención, decisiones que desencadenan la justificación bioética. Podemos intervenir el metabolismo, podemos terminar con anticipación el ciclo vital, podemos cuestionar la derivación específica; y tales son las discusiones sobre la legitimidad de la medicación, sobre la eutanasia, sobre el estatuto humano del embrión.

Pero la forma de los deberes y criterios de valor que enuncia la bioética no está en la Biología. La forma de la decisión bioética es el valor. El valor es una indicación de sentido, de significado. Puedo saber cómo funciona la quimioterapia, pero ese conocimiento técnico no me indica qué significa «encarnizamiento terapéutico». La vida humana tiene un rasgo intrínseco, pero que no corresponde a la biología establecer: dignidad. La vida humana vale, y vale con, pero por encima de, su condición biológica. Considerar subhumano al enfermo es incompatible con todo el fundamento del saber médico, pues ¿para qué nos preocuparíamos de asistir a seres inferiores? Si la plenitud de función en cada órgano, tejido y sistema, una conjetural «salud perfecta» es una fantasía que la realidad testarudamente contradice, no puede ser entonces el criterio de valor de la vida humana.

Una epistemología seria debe considerar a la vida humana con esa indicación de sentido. ¿Por qué estaría obligado a preocuparme por otro, más aún cuando ese otro está en pobres condiciones de retribuirme? Y con todo, nos parece válido y meritorio que jóvenes en la cúspide de sus capacidades físicas e intelectuales, como suelen ser socorristas y bomberos, pongan en peligro sus vidas biológicas, intentando rescatar a quien difícilmente está en tan buena forma física. Hay un plus, entonces, que hace la vida humana algo no reductible a células y sistemas. Tenemos una interioridad, una subjetividad intransferible, irrenunciable. De ahí que entonces eso justifique precisos deberes biomédicos y marque límites inviolables.

El debate central de la Bioética está en su arranque antropológico. **La epistemología de la vida, en muchos sentidos aún por formularse con precisión, involucra esa articulación entre la verdad sobre el hombre y las condiciones biológicas.** Es porque el hombre piensa y siente, o porque tiene derecho absoluto a autodeterminarse, o porque realiza de una forma imprescindible las potencialidades comunitarias, o porque recibió en custodia un don, que la vida vale. Sobre esa consideración, que no establece la biología pero que no se da al margen de ella, se monta toda la red de valoraciones bioéticas, que abrazan desde este centro al entorno en general y a los demás seres vivos que interactúan en él. Sería una insensatez pensar que lo que realmente nos interesa es una metabolización sin fin, y no una vida plenamente humana.

Quinta: La Vida es una abstracción útil; lo que tiene una existencia plenamente real son los vivientes. Quiero cerrar haciendo referencia a un problema de teorización. La generalización, por la vía de la inducción, es un proceder típico de las ciencias factuales y nos ha dado en los últimos mil años de desarrollo cultural unos dividendos nada despreciables. Hay, sin embargo —y precisamente en honor a la científicidad— que advertir que las generalizaciones pueden enmascarar la existencia individual. No hay Vida sino en los vivientes, como no hay extensión verdadera sino en los cuerpos extensos.

El rigor epistemológico nos exige poner atención a un peligro de enrarecimiento cuando hablamos de «La Vida». Invita a imaginar una substancia divisible, que se distribuye en manifestaciones contin-

gentes. Algo así como suponer que, literalmente, se tratase de un único multiforme monstruo de diez mil cabezas. Se corre el peligro desde una, por así decir, «ecología radical», de considerar a los vivientes como fagocitados en una amiba cósmica sin confines, y manteniendo una autonomía limitada y casi superficial.

Esto es incorrecto y anticientífico. La vida es la vida de cada viviente, en sus rasgos comunes, pero sólo concretada en sus existencias concretas y discretas. La vida del alga azul no es la vida del manzano, ni ésta la vida del perro, como si sólo se cambiara de apariencia, pero no de realidad. La conclusión es obvia: la vida humana es vida, pero sólo en las personas, en los seres humanos. Si quiero descubrir parámetros válidos de intervención sobre el ser humano, los ejemplos animales o vegetales pueden ofrecerme analogías sugerentes, pero no mostrarme la verdad de la decisión bioética. Lo que pudiera ser aceptable con un jitomate, no significa que esté bien con un gato (por ejemplo, seccionarlo por su eje de simetría, sin importarme el dolor causado); lo que está bien con un gato, no significa que esté bien con un hombre.

Se requiere un gran respeto por las disciplinas. Interdisciplina no es sinónimo de indisciplina. La epistemología de la vida nos invita a que, como bioeticistas, seamos cultivadores de saberes biológicos, sociales, jurídicos, lo mismo que afanosos e incorruptibles examinadores de argumentos antropológicos y éticos.

La Bioética es una *episteme*, no una *tejné*. No es un operar directo sobre la realidad, de manera que no es exacto decir que la Bioética da respuestas. Esta *episteme* compuesta juzga sobre la validez de determinadas *tejnaion*. Pero se necesita todavía de la decisión personal última. La Bioética no da respuestas; es uno el que da respuestas. La Bioética es *episteme*, ciencia, que sólo personas responsables y decididas pueden asumir para integrarla a su *phrónesis*, a su sabiduría vital.

Referencias bibliográficas

- ¹ Cfr. POTTER, V.R. *Bioethics, a bridge to the future* Englewood Cliffs, 1971, p. 76ss
- ² Cfr. KANT, I. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* México, 1984,61, p. 23
- ³ Cfr. NICOL, E. *Ideas de vario linaje* México, 1993, p. 185
- ⁴ Cfr. SINGER, P. «Value of life» en REICH, W. (ed.) *Encyclopaedia of Bioethics* NY, 1978, p. 822-824
- ⁵ Cfr. MARCÓ, J / TARASCO, M. *Diez temas de reproducción asistida* Madrid, 2001, p. 11
- ⁶ Cfr. SERMONTI, G. *L'anima científica* Roma, 1982, p. 152ss.
- ⁷ Cfr. MELINA, L «Reconocer la vida. Problemas epistemológicos de Bioética» en SCOLA, A. (ed.) *¿Qué es la Vida?* Madrid, 1999, p. 71ss

La responsabilidad ética de la ciencia: los científicos ante la bomba atómica

*Juan Arana**

La existencia de cualquier ciudad requiere una comunidad humana asentada en un territorio y aferrada a cierto número de normas, usos y fines compartidos. Se supone, claro está, que lo de “territorio” se refiere a un ámbito geográfico, pero sin apurar mucho la metáfora también cabe entenderlo en un sentido más amplio. La ciencia moderna surgió al principio como una parcela de conocimiento, no especialmente importante ni extendida, en la que puso sus miras un animoso grupo de pioneros, fundadores de una nueva ciudad, si se me permite seguir con la metáfora. Lo que les llevó a confluír allí no fue la ambición, las expectativas de grandes ganancias o de logros decisivos, sino lisa y llanamente la curiosidad. Era gente que se interesaba por corderos nacidos con dos cabezas, las propiedades de una columna de vidrio llena de mercurio o de dos hemisferios bien ajustados de cobre cuando se evacua el aire de su interior. Pasatiempos inofensivos, hechos intrascendentes, problemas que dejaban indiferentes a las personas *serias*. Clérigos ociosos e hidalgos estrambóticos eran los únicos que podían darse el lujo de dedicar una parte importante de la existencia a cosas así. Al principio eran muy pocos; seguramente no pasaban de cien en toda Europa, y probablemente esa fue la causa de que no tardaran en convertirse en una multinacional, quiero decir, un grupo de *amateurs* vinculados por relaciones postales, gracias a los buenos oficios de mediadores como Mersenne en París y Oldenburg

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra. Catedrático de la Universidad de Sevilla.

en Londres. No intento, por supuesto, recordar aquí la prehistoria de lo que ha llegado a ser el elemento crucial y definitorio de nuestra cultura, sino advertir que durante mucho tiempo la ciencia fue algo así como una ciudad independiente, un lugar al que se iba para estar en él y no para acceder al pórtico o antesala de un recinto más imponente.

Uno no se hacía científico para hacerse rico, prosperar socialmente, salvar a la humanidad o fabricarse una plataforma de poder, sino que tomaba esa decisión un poco como hoy en día alguien se afilia a un club de colombofilia o se dedica a coleccionar sellos. La ciencia, en sus primeros pasos, era ante todo y sobre todo *divertida*. Durante mucho tiempo ha sido de buen tono despreciar a los que se dedican a la divulgación hoy en día, pero si se echa una mirada a las obras de Galileo, Gilbert, Huygens, Rohault, Regis, etc., se comprobará que se parecen más a los *best-seller* de Carl Sagan que a las sesudas obras cuajadas de ecuaciones que ahora consideramos canónicas¹. Dicho con otras palabras, la ciencia fue *fin* mucho antes que *medio*, y por eso nació como *ciudad* y no como *barrio*. Si acaso, habría sido un barrio marginal y con clara vocación de autonomía, porque cuando comenzó su andadura el conocimiento se había convertido en algo demasiado serio y peligroso.

Eran tiempos de interminables querellas teológicas, y un silogismo indeseadamente pergeñado podía muy bien tener consecuencias catastróficas para quien lo formulara o para una iglesia, un país, una guerra. Los mismos filósofos, tan próximos por su oficio a la teología, no podían ni querían tomarse en broma lo que pensaban. Aunque todavía no se habían planteado de modo explícito aquello de “transformar el mundo”, el conocimiento de la realidad perseguido por ellos no dejaba de tener consecuencias que convenía sopesar con mucho cuidado. Frente a todas aquellas fórmulas grandiosas y severas de conocimiento, la nueva ciencia fue ante todo y sobre todo un saber lúdico, superficial, *inofensivo*. Tampoco es que sus cultivadores hicieran gala de una inocencia virginal: el empeño de Galileo por idear, fabricar y vender su “compás geométrico-militar” —así como en demandar a quienes se lo plagiaban— está lejos de ser el único indicio de que los hombres de ciencia han sido proclives a mezclar sus actividades con la parte más agresiva de la sociedad que les albergaba. Sucedió más bien

que la ciencia misma carecía de aristas hirientes, porque en aquella época se temían mucho más las consecuencias que el saber tenía sobre los espíritus, que las que repercutían en los cuerpos. Y, desde ese punto de vista, la ciencia no representaba ninguna amenaza para nadie, quiero decir: para la religión, la ética o la política. Creo que esta afirmación no es desmentida por el aparatoso escándalo del *Caso Galileo*, sino al contrario: el caso Galileo fue tan escandaloso debido a que a nadie en su sano juicio entendía que pudiera ser considerado herética la tesis de que la Tierra se moviese o estuviera quieta. ¿Qué principio o autoridad se veía comprometido por semejante dilema?

Hay que recordar que unos años antes Giordano Bruno fue quemado —lo de Galileo no pasó de arresto domiciliario— sin que su muerte levantase protestas comparables. Pero Bruno había especulado sobre Dios y el universo. Los científicos no: experimentaban, matematizaban, formulaban respuestas a preguntas que sólo hacen los niños. Por eso pelearon para que se les respetara y reconociera su autonomía, cosa que tras algunos episodios penosos —como el que acabo de recordar— consiguieron sin mayor dificultad. Sólo reivindicaban su derecho a dedicarse a un pasatiempo inocuo y potencialmente útil. Al principio, ni siquiera pedían que se les pagara por ello: no fue en las universidades donde comenzaron su andadura profesional, sino en casas particulares, bajo la protección de un aristócrata, un ministro, un rey, los cuales cedieron dependencias de sus palacios para que estos amantes de la magia natural almacenaran cachivaches y celebraran reuniones.

Así nacieron las Academias, en cuyo seno encontraron abrigo los primeros científicos *profesionales*. Desde las academias, la ciudad de la ciencia conquistó para sí las universidades, cuya facultad de filosofía fue especializándose primero en filosofía natural, y más tarde en ciencia de la naturaleza. Hay un caso que me parece paradigmático a este respecto: por tradición eran los filósofos especulativos los que se ocupaban de enseñar las materias que tienen que ver con el conocimiento del mundo. Christian Wolff, el más preclaro representante del espíritu enciclopédico y apriorístico de la metafísica tradicional, era titular de la cátedra de matemáticas de la Universidad de Halle a mediados del siglo XVIII. Desde su puesto en la Academia de Ciencias de Berlín, el matemático Leonhard Euler trabajó incansablemente para erosionar el

poder y prestigio de su rival, y tuvo la satisfacción de ser encargado por el monarca de elegirle sucesor. Lo hizo en la persona de su fiel aliado en la cruzada antiwolffiana, Andreas Segner, quien para mayor abundancia se ocupó de comprar a los herederos la colección de instrumentos científicos del filósofo².

Es innecesario alegar más anécdotas o consideraciones para ponderar el metastásico crecimiento de la ciudad de la ciencia a lo largo del siglo XIX, que recuerda bastante a la evolución contemporánea de las atestadas conurbaciones del tercer mundo. Fue un desarrollo explosivo y contradictorio, en el que convivía lo jerárquico y lo caótico, lo angélico y lo perverso, lo puro y lo contaminado. La ciencia dejó de ser inofensiva sin perder del todo su primitiva inocencia, como muestra simbólicamente la figura del capitán Nemo en *20000 leguas de viaje submarino* de Julio Verne. En los siglos XVII y XVIII, las academias de ciencias se prohibieron a sí mismas tratar temas que rozasen con la religión, la ética o la política, porque estimaban que era demasiado fácil resbalar al tratar estas cuestiones que reconocían —con ironía o no— “demasiado importantes”.³ Pero incluso en los umbrales del siglo XX muchos científicos seguían sin querer hablar de religión, a pesar de que a aquellas alturas amplios sectores de la sociedad habían hecho de la ciencia una religión, y del conocimiento científico el único conocimiento posible. Claro está que los responsables de semejante mixtificación de los parámetros originarios de la ciencia formaban parte de una escuela *filosófica*: el positivismo. La ciencia puede y debe ser positiva, pero una filosofía *positiva* no deja de ser algo así como un círculo cuadrado. Su fracaso histórico es innegable, a pesar de la cual ha ejercido y sigue ejerciendo un extraño atractivo sobre muchos, como todas las síntesis de difícil o imposible maridaje: juventud y sabiduría, poder y magnanimidad, riqueza y generosidad...

Sin salirnos, no obstante, de los límites de la ciudad de la ciencia, la situación había evolucionado en fechas próximas a 1900 hacia una situación paradójica. El éxito de la fórmula fundacional había sido tan grande que amenazaba la preservación de su identidad: de afición de unos pocos se había convertido en profesión de muchos; de saber puro y curioso, en saber útil por antonomasia; de entretenimiento pacífico e inofensivo, en foco de inquietud y fuente de todo lo bueno y malo que cabe esperar. La ciencia podía ennoblecer y otorgar la

riqueza, como ejemplificaba el afamado Lord Kelvin, que paseaba por los puertos mediterráneos títulos nobiliarios otorgados por sus descubrimientos en el yate adquirido con los beneficios de sus patentes. Podía aumentar el poder de una nación, como había hecho la química con Alemania. Podía echar abajo la imagen que el hombre tenía de sí mismo, como testimoniaban las teorías de Darwin. Podía enseñar los secretos de la destrucción en masa, como revelaba el terrorífico invento de Alfred Nobel. A pesar de todo, cuando los ciudadanos de aquella metrópoli se ponían la bata y entraban en el laboratorio, o empezzaban a emborronar sus pizarras, todo lo que para los extraños constituía el halo de la ciencia desaparecía ante el placer de revolver entre los misterios más recónditos del universo, dejándose llevar por la dialéctica de la búsqueda y del hallazgo.

Según dictamen casi unánime de los historiadores, la primera guerra mundial puso fin al precario equilibrio mantenido hasta aquel momento por una civilización que había puesto todas sus esperanzas en la racionalidad científica. ¿Quién puede negarlo? Sin embargo, la ruina de una sociedad que había cometido la temeridad de apoyarse casi exclusivamente en la ciencia, todavía no supuso la ruina de la propia ciudad de la ciencia, porque, como he señalado, los científicos eran por término medio más positivos que positivistas. Estaban legitimados para protestar su inocencia, ya que seguían reconociéndose en Newton antes que en Comte. Su paradigma todavía era aquel asombrado joven que hizo un orificio en la contraventana para estudiar el fino rayo luminoso resultante, y no el visionario que había anunciado un futuro regido por el axioma de “*saber para prever, y prever para proveer*”. Ningún científico había aceptado la condena comtiana de la cosmología como saber presuntamente inútil. Seguía habiendo muchos investigadores, a los que nada importaba la trascendencia social de sus descubrimientos.⁴ Por eso se sentían exonerados de todos los malos usos que los *otros* —los políticos, los empresarios, los ingenieros, los militares— habían hecho de ellos.

Precisamente en torno a la gran guerra se anuda la amistad de dos hombres que nos servirán para seguir los avatares ulteriores de la ciudad de la ciencia. Ambos eran alemanes y judíos. Albert Einstein había alcanzado ya notoriedad en todo el mundo; Max Born ascendía con paso seguro los escalones de la carrera académica y poseía una

mente menos brillante, pero igualmente solvente. El entusiasmo que compartían por la ciencia estaba intacto: no habían sucumbido, como tantos otros, a la tentación de prostituirla. En efecto, resulta poco edificante ver con qué entusiasmo se comprometieron científicos e intelectuales de todos los países en aquel absurdo conflicto: unos partieron para el frente, otros se aplicaron a desarrollar todo tipo de ingenios bélicos. Einstein fue uno de los pocos que hizo pública profesión de pacifismo durante aquellos terribles años, y Born tuvo la gallardía de rechazar de plano la invitación de otro sabio judío, Fritz Haber, para incorporarse al equipo que desarrolló la química de los gases asfixiantes. Así pues, ninguno de los dos tenía nada que reprocharse a sí mismo, no ya en lo personal,⁵ sino *en lo profesional*: la ciencia que practicaban estaba limpia. La limpieza de la física no significaba exactamente que no hubiera servido para fabricar explosivos y armamentos cada vez más potentes —era obvio que *sí* lo había hecho—, sino que el trabajo del físico no estaba orientado desde el principio a suministrar conocimientos que redundasen en perjuicio o beneficio de la humanidad, sino a otorgar un conocimiento en sí mismo valioso, en la medida que al hombre también le interesa el conocimiento porque sí, sin otras consideraciones. Precisamente porque se consideraban ciudadanos de la comunidad incontaminada de los cultivadores del conocimiento puro, no pensaban que tuviesen que expiar ninguna culpa por los gigantescos cañones, los submarinos o los recientemente introducidos carros blindados. Por lo demás, tampoco eran espíritus desencarnados encerrados en insonorizadas torres de marfil: la ciudad de la ciencia encerraba grandezas y miserias, como cualquier otra. Los comentarios de su correspondencia acerca de las maniobras y villanías de éste o aquel compañero de instituto o facultad lo avalan. Y tampoco eran ajenos a las terribles pruebas por las que estaba pasando la ciudad de los hombres; el siguiente fragmento de una carta de Einstein a su amigo Michel Besso escrita en 1917 se hace eco de tales avatares:

“La situación política es extraña. Cuando charlo con la gente descubro el lado patológico de estado general de espíritu. Esta época recuerda los procesos de brujería y otras aberraciones religiosas similares. Los que tienen mayor responsabilidad y que, en su vida privada son los más altruistas, a menudo son los sostenedores más empecina-

dos de la intolerancia. Las relaciones sociales han tomado un mal sesgo. Sería incapaz de imaginarme a los hombres si no los tuviera a la vista. No veo otra salida que una coacción externa.”⁶

Algo parecido al factor extrínseco mentado lo constituyó la debacle final de los ejércitos del eje y el horizonte abierto por el fin de las hostilidades. Aquí Einstein demostró ser uno de esos analistas que aúnan sagacidad para detectar las metas lejanas y simpleza para ignorar los obstáculos intermedios. Una carta de 1919 a Born revelaba un repentino giro optimista de su diagnóstico:

“Creo en las posibilidades de la Sociedad de Naciones y creo también que las dificultades inherentes a su formación desaparecerán con el tiempo. [...] Para mí, el mayor peligro futuro sería la retirada de los norteamericanos; espero que Wilson la impida. No creo que los humanos puedan cambiar mucho, pero estoy convencido de que es posible y aun *necesario* poner fin a la anarquía reinante en las relaciones entre estados, aunque ello costara a cada uno de ellos buena parte de su independencia.”⁷

Parece bastante sensato: si la existencia de una autoridad civil con poder coactivo permite la coexistencia de los miembros de un estado, ¿por qué no establecer una instancia coercitiva paralela al máximo nivel para que las relaciones internacionales dejen de estar en el estado hobbesiano de naturaleza que no cesa de producir conflictos? La idea era buena pero ni entonces ni ahora se barruntaba la forma de llevarla a la práctica. La creación de la *Sociedad de Naciones* fue un intento loable, pero demasiado tímido y lastrado desde sus mismos comienzos. Probablemente Einstein, que creía inminente la unificación de toda la ciencia en una teoría final y única, transfirió sin mayor deliberación esta esperanza al ámbito de la política. Mucho más realista resultó su corresponsal, cuando en una carta de 1921 detectaba los primeros síntomas del estado de ánimo que acabaría por desencadenar lo impensable:

“No puedo compartir tu optimismo en materias políticas, pero de todos modos no creo que la cosa sea tan grave como la pintan. No pagaremos tanto como nos piden. Pero observo el efecto de esta política de fuerza en la gente; es una acumulación totalmente irreversible de feos sentimientos de rabia, venganza y odio. En pequeñas poblaciones como Gotinga esto se nota mucho. Y yo lo comprendo. La

razón me dice que es tonto reaccionar así, pero el corazón así reacciona de todos modos. Me parece que de todo esto saldrán infaliblemente nuevas catástrofes algún día. Porque el mundo no se gobierna con la razón y menos aún con el amor.”⁸

Leído retrospectivamente, el texto resulta singularmente lúcido, pero no sería difícil espigar textos igualmente sugerentes en los escritos de la mayor parte de los intelectuales contemporáneos. Born, como Einstein, no tenía ni idea de lo que el futuro podía deparar. Por otro lado, estaba en puertas de la etapa profesional más fructífera de toda su existencia: los prodigiosos años en que desde Gotinga supervisó los descubrimientos más cruciales de la naciente física cuántica. La reflexión sobre política quedó relegada para las conversaciones y correspondencia privada. Política y ciencia constituían órdenes separadas, dos ciudades que sólo confluían en las personas físicas de sus ciudadanos. Einstein, por su parte, ya había efectuado a aquellas alturas las contribuciones más sobresalientes de su carrera, aunque durante mucho tiempo sus investigaciones mantendrían altísimo nivel. No obstante, las espectaculares confirmaciones empíricas de la relatividad general y la concesión del premio Nobel de física en 1921, hicieron de él una figura pública, sobre la que llovieron peticiones de toda clase que el célebre sabio respondió con generosidad. Ello le hizo firmar innumerables manifiestos y convertirse en ingrediente inevitable de los más variados guisos. No siempre fue afortunado al formular opiniones y lanzar proclamas: campeón oficial del pacifismo y de los movimientos radicales, tendía para desesperación de sus más leales amigos a ser sorprendentemente inocente. El siguiente texto de la esposa de Born da fe de uno de tales episodios: “Y nosotros, sus buenos amigos, ¿cómo podremos defenderlo? — Pero cómo... el propio Einstein, ‘su modesto amigo’, dio el permiso.—De nada servirá entonces decir que usted lo hizo por debilidad, por bondad. *Nadie lo creerá. El hecho que quedará es que un hombre de poco más de cuarenta años, edad relativamente tierna, autorizó a un escritor nada recomendable a publicar sus conversaciones.*”⁹

Un economista que lo trató durante estos años formula a este propósito un diagnóstico muy atinado: “En el comedor y en la sala de reunión hablaba sin afectación sobre cualquier cosa que pudiera ser de interés. Algunas veces, tratando de inquirir en sus ideas políticas,

descubrí que tenía ideas liberales y progresistas, pero no demasiado profundas. Aceptaba evidentemente las opiniones circulantes, sin hacer que su gran cerebro pensara mucho en esos temas.”¹⁰ Ésta es precisamente la idea que deseo subrayar ahora: Einstein nunca puso su cerebro a trabajar en serio en los asuntos de la ciudad de los hombres. La ciudad de la ciencia reclamaba para sí lo mejor de su esfuerzo. Puede parecer lamentable, y quizá lo sea teniendo en cuenta que desde 1920 su contribución al progreso científico ya no fue verdaderamente indispensable, y en cambio su intervención resultó clave en la decisión política de fabricar la bomba atómica, sin contar la trascendencia de sus manifestaciones públicas, difícil de medir pero sin duda enorme. Tampoco sería justo imputárselo, porque para bien y para mal el trabajo científico fue siempre la prioridad absoluta de Einstein. En una época bien avanzada de su vida lo confesaba sin tapujos a Besso: “Si ves mezclado mi nombre una u otra vez con los asuntos políticos, no creas que consagro mucho tiempo a tales cuestiones, porque sería triste derrochar las propias fuerzas en el árido suelo de la política.”¹¹ A juicio de su propio hijo, el amor que tenía a la ciencia era tan celoso y absorbente, que llegó incluso a sacrificarle su vida familiar: “Por qué llegaron a separarse es algo que nunca entendí muy claramente. Al tratar de reconstruir todo después, particularmente basándonos en algunas expresiones de él mismo, parece que tenía la impresión de que la familia le quitaba demasiado de su tiempo y que tenía el deber de concentrarse completamente en su trabajo.”¹² *El deber de concentrarse completamente en su trabajo*: así se formula el imperativo categórico del hijo predilecto de la ciudad de la ciencia. Para él no hubo obligación que se sobrepusiera a la de mantener los ojos bien abiertos y conocer, conocer hasta donde llegase la fuerza del entendimiento y la agudeza del espíritu. El creador de la relatividad lo expresó de mil maneras, a veces de modo chocantemente informal, como cuando conjetura en 1937: “Es bueno estar sumergido de tal forma en la manía de uno y separarse así, hasta cierto punto, de los demás hombres, pues de otro modo sería difícil mantener la alegría de vivir”.¹³ En otras ocasiones, con un tono tan solemne que casi resulta melodramático: “La experiencia más hermosa que tenemos a nuestro alcance es el misterio. Es la emoción funda-

mental que está en la cuna del verdadero arte y de la verdadera ciencia. El que no la conozca y no pueda ya admirarse, está como muerto y tiene los ojos nublados".¹⁴

Si el conocimiento es lo primero de todo, carece de sentido preguntar para qué conocemos: conocemos para conocer. Cualquier uso bueno o malo que demos ulteriormente al conocimiento no será más que un aprovechamiento secundario —en el mejor de los casos— o una corrupción de la aptitud más esencial del ser humano —en el peor—. Hoy en día este modo de entender las cosas puede resultar inverosímil, pero en el primer tercio del siglo XX todavía era compartido de un modo más o menos consciente por las mejores cabezas: la ciudad de la ciencia todavía no había sucumbido a los riesgos del conocimiento.

Es posible que el excepcional momento de creatividad que estaba atravesando la física en aquellos momentos contribuyese a la sensación de independencia y superioridad de sus cultivadores con respecto a la prosaica realidad circundante. Sin embargo, no todos ellos participaban del mismo espíritu: una parte considerable sucumbió al pesimismo creciente del período entre guerras, rindió tributo a las corrientes irracionistas y renunció al viejo dogma de la causalidad determinista antes, incluso, de que la evolución de la mecánica cuántica replantease el asunto desde bases más amplias.¹⁵ Con todo, no intento hacer una generalización sociológica sobre la mentalidad de los científicos en la primera mitad del siglo XX; sólo trato de captar la actitud de los que estaban en la primera vanguardia de la investigación, y en este sentido Einstein y Born son perfectamente representativos. El clímax de todo el proceso se produjo en el bienio 1925-1927, cuando la propuesta de la llamada "Interpretación de Copenhague" propició la maduración definitiva de la nueva física. Sin desmentir su amistad, Einstein y Born se alinearon en bandos enfrentados durante aquellos años: Born estaba con los "renovadores"; su colega capitaneó a los críticos de signo conservador. El distanciamiento en lo estrictamente científico fue irreversible, y mucho más tarde Einstein lo constataba con pesadumbre: "En nuestras perspectivas científicas nos hemos vuelto antípodas. Tú crees en el Dios que juega a los dados y yo creo en la ley y la ordenación total de un mundo que *es* objetivo y que yo trato de captar de una forma

locamente especulativa...”¹⁶ Sin embargo, tales discrepancias para nada afectaron a su común permanencia dentro de los muros de la ciudad de la ciencia. Habitaban distritos alejados, competían en los foros que debatían su mejor gobierno, pero ambos estaban perfectamente de acuerdo a la hora de apreciar la maravilla del espacio mental que ocupaban, el mejor lugar del mundo para un hombre libre y lúcido.

Los peligros que acechaban a la ciudad de la ciencia vinieron por otro lado. A pesar del ocaso de la edad de la razón, continuaba acumulando prestigio y relevancia social, no ya por lo que representaba en sí misma, sino por el poder que otorgaba. De reina de la cultura europea se convirtió a la vuelta de unos pocos decenios en principal mercenaria de los que la manipulaban desde la sinrazón. Perdió la atmósfera de respeto que la rodeaba, su halo de pureza incontaminada, y empezó a adornarse de apellidos: ciencia burguesa y ciencia proletaria, ciencia judía y ciencia aria, ciencia liberal y ciencia fascista... Ciencia buena y ciencia mala, en definitiva, donde bondad y maldad dependían del momento, el lugar y el usuario, aunque a la hora de la verdad las valoraciones se resumían en una sola: ciencia útil, ciencia manipulable, ciencia que incrementa la capacidad técnica y armamentista de quien la controla. No fueron los más grandes científicos, sino los más mediocres los que mejor supieron ver y ¿aprovechar? este nuevo sesgo de la situación: academias y universidades empezaron a caer en manos de los que se mostraron hábiles en la gestión de la subordinación del conocimiento a los objetivos de los que mandaban. Definitivamente la ciencia había dejado de ser aquel saber inofensivo que fue en un principio.

Einstein y Born se convirtieron en víctimas propiciatorias de la coyuntura. Nada más llegar los nazis al poder en Alemania, Einstein fue proscrito y privado de su nacionalidad.¹⁷ Poco tiempo después, Born perdió su cátedra en virtud de las leyes que excluían del servicio público a los no arios. Desde sus respectivos exilios —Einstein en Estados Unidos, Born en Escocia— asistieron con creciente ansiedad al curso de los acontecimientos. Una carta de 1938 revela la tónica de sus pensamientos y muestra una vez más que la ciudad de la ciencia constituía para ellos el último refugio:

“Tú confías en los ingleses e incluso en Chamberlain. (*Oh sancta simplicitas!* Sacrifica la Europa del este esperando que Hitler podrá

desembarazarse lanzándose contra Rusia. Pero también aquí veremos que la estratagema no lleva muy lejos. En Francia ha confinado la izquierda en un rincón e *igualmente* en Francia ha ayudado a colocar en el poder gente cuya divisa es ¡antes Hitler que los rojos! Ya lo había mostrado claramente la política de aniquilación llevada contra España. Y ahora todavía ha salvado en el último instante a Hitler poniéndose sobre la cabeza la corona del amor y la paz e impulsando a Francia a abandonar a los checos. Lo ha hecho con tanta habilidad que ha conseguido engañar a la mayoría, y a ti también (por desgracia). Su único temor, que le ha empujado a hacer viajes humillantes, era que Hitler no corriera el riesgo de caer. No doy gran cosa por el porvenir de Europa. América ha participado gallardamente en la maniobra de estrangulación contra España. Porque, aquí también, lo que domina realmente es el dinero, el temor a los bolcheviques y, sobre todo, el temor de los propietarios por sus privilegios. *No tendría ganas de vivir si no tuviese mi trabajo* [el énfasis es mío]. En todo caso, me alegro de ser ya viejo y no estar obligado, en cuanto individuo, a contar con un porvenir lejano.¹⁸

La evocación de la ciencia pura como arcadia feliz del investigador es bien einsteiniana, pero el tono beligerante y partidista de su análisis está ya muy lejano de la imagen irenista a que nos tenía acostumbrado el gran genio de la física. Y es que los tiempos no estaban para paños calientes, ni para expatriarse sin más a la ciudad de la ciencia, poniéndose caiga quien caiga *au dessus de la mêlée*. Él, que durante toda primera guerra mundial se mantuvo activo contra el conflicto, no tuvo que esperar al estallido de la segunda para tomar partido. Aunque reservara como parcela salvífica el paraíso privado de *su* física, no iba a tardar mucho en comprometerla asimismo en las vicisitudes de la ciudad de los hombres. Aquel mismo año, un laboratorio de Berlín confirmaba la sospecha de que los productos de la radiactividad artificialmente excitada del uranio atestiguaban la fisión de su núcleo en dos partes de masa comparable. En otras palabras: los átomos podían ser fragmentados con intensa liberación de energía. Por una ironía del destino, la teórica que formaba equipo con los descubridores del fenómeno, Lise Meitner, había tenido que exiliarse por ser de estirpe hebrea. La noticia le alcanzó en Suecia, y allí mismo

sacó la pertinente conclusión que en la fisión del núcleo de uranio aparecían los neutrones lentos precisos para iniciar una reacción en cadena: la era de la energía atómica había nacido justo en vísperas del mayor conflicto armado de todos los tiempos. Lo que vino después es conocido por todos y no hace falta insistir en ello. Pero merece la pena echar un vistazo al papel desempeñado por los personajes que estoy evocando.

Con frecuencia se afirma que Einstein fue sorprendido cuando Leo Szilard le instó a que firmase una carta dirigida al presidente Roosevelt, alarmándolo con la sugerencia de que los alemanes ya estaban trabajando a todo ritmo en la fabricación de la bomba atómica, e instándole a hacer lo propio. Yo creo que quienes dicen eso hacen un flaco servicio a la memoria del gran sabio, pues tratan de convertirlo en un irresponsable, una especie de genio chiflado con muy poco sentido de la realidad. Einstein pudo ser con frecuencia un superficial en su actividad pública, pero sabía de qué hablaba cuando envió aquellas cartas, y yo creo que tomo una decisión errónea o correcta, pero consciente y deliberada. Por otra parte, de acuerdo con los datos disponibles la conjetura no era descabellada, aunque de hecho los alemanes nunca emprendieron en serio un programa de armamento atómico. Los que se empeñan en atribuirle una ejecutoria sin mácula dicen que ya no supo más del asunto hasta que se topó con la noticia del bombardeo a Hiroshima; pero lo cierto es que aparte de su requisitoria, Einstein estuvo trabajando durante meses en un proyecto de enriquecimiento del uranio 235 por el procedimiento de difusión gaseosa (como es sabido, para fabricar la bomba había que obtener varios kilogramos de este isótopo, que en uranio natural se encuentra en una proporción minúscula).¹⁹ Es cierto que no se le invitó a formar parte del equipo científico que diseñó el arma, entre otras razones porque no se necesitó de él, dado que por su edad y temperamento no era la persona indicada. Además, es probable que se hubiese negado: cuando el proyecto entró en su fase decisiva ya había indicios razonables de que se podría vencer a Alemania con armas convencionales, y resultaba poco probable que dicho país llegara a disponer del ingenio. Pienso además que la cosa no hubiese cambiado mucho aunque Einstein hubiera ido a Los Álamos. Al fin y al cabo, la fabricación de la bomba suponía un problema ante todo de lo-

gística, cálculo de masas críticas e ingeniería mecánica de precisión. En ninguno de ellos descollaba el mundialmente famoso sabio.

Si no podemos absolver a Einstein (ni probablemente hay necesidad de ello) de haber estado implicado en el asunto de *la bomba*, sí merece esa problemática exoneración su colega y amigo. Born, que por aquella época había iniciado una evolución espiritual que lo aproximó al cristianismo, tuvo conocimiento indirecto de la formación del equipo atómico inglés. Fue invitado a él su colaborador Fuchs, que más tarde se convertiría en el más célebre espía atómico de todos los tiempos. Born tuvo una reacción inequívocamente adversa:

“Fuchs volvió así a los pocos meses a mi Instituto y reemprendió su labor. Poco después recibió una carta de Peierls, físico alemán emigrado que ejercía de profesor en Birmingham. Preguntaba si quería Fuchs colaborar en un proyecto de guerra ultrasecreto. Inmediatamente comprendí que no podía tratarse de otra cosa que la fisión nuclear. Como me espantaba la perspectiva que aquello se convirtiera en un temible medio de destrucción, traté de persuadir a Fuchs de la manera más convincente que me fue posible, pero en vano. Sentía un odio tremendo por los nazis y estaba encantado de poder hacer algo contra ellos.”²⁰

El caso es que las cosas ocurrieron como ocurrieron: en su momento los americanos tuvieron su bomba, pero no la emplearon contra los alemanes, que para entonces ya habían capitulado, sino contra los japoneses, que a pesar de tener perdida la guerra se disponían a defender su isla con uñas y dientes. El complejo económico-militar americano inició su más dorada época y todos los países con ansias de superpotencia iniciaron una loca carrera de armamentos. No hubo persona sensata sobre el planeta que no lamentara —y temiera— las consecuencias de todo aquello, y la figura arquetípica del sabio pasó de tener perfiles mesiánicos a revestirse de rasgos demoníacos. En cierto modo significó la ruina, quizá definitiva, de la *ciudad de la ciencia*. Su desmoronamiento no podía evitarse, teniendo en cuenta que había dejado de estar basada en un saber superfluo e inofensivo. Los sabios se convirtieron en objetivos estratégicos y los laboratorios en antosalas

del juicio final. No obstante, más que la ruina misma de la ciudad de la ciencia, importa cómo la vivieron y enjuiciaron sus habitantes. Una vez más encontramos profundas discrepancias entre unos y otros. Si hubo una persona en el mundo que rozó los más amargos límites de la desolación, fue sin duda Max Born. Ya un año antes del fatídico evento se lamentaba de que “la ciencia, que es una cosa bella en sí y que podría ser benéfica para la sociedad humana, ha sido rebajada a un simple medio de destrucción y muerte. La mayoría de los científicos alemanes han colaborado con los nazis [...] Los científicos ingleses, los norteamericanos, los rusos están, con razón, plenamente movilizados.”²¹ La comprobación final de hasta qué punto habían llegado las cosas arrancó de él una declaración que suena a abjuración de su ciudadanía científica: “Esta vez creo que hemos metido la pata como unos tontos, y lo siento por la hermosa física. Para eso hemos cavilado tanto, para ayudar al hombre a marcharse cuanto antes de esta bella tierra.”²²

Los lamentos de Born no despertaron en Einstein el eco esperado. No es que aprobara la utilización de los explosivos nucleares, ni que dejara de censurar la insensata fabricación de ingenios cada vez más mortíferos. Como tantos otros científicos, firmó todo tipo de manifiestos pidiendo el control internacional de la nueva arma y el pronto advenimiento de un gobierno mundial. Pero lo que Born anhelaba era más que eso: una especie de *mea culpa*, no ya por las decisiones concretas, sino por el hecho mismo de haber contribuido como físico de primer rango a la obtención de un conocimiento tan letal. Sin embargo, Einstein nunca pensó pedir excusas por ello. Su corresponsal creyó en 1954 que sí lo había hecho, y le escribió alborozado: “Leí recientemente en los periódicos que tú habías dicho que si volvieras a nacer no serías físico sino artesano. Estas palabras fueron para mí una gran confortación, porque a mí también me pasan por la cabeza ideas semejantes al ver el daño que nuestra otrora tan bella ciencia ha causado al mundo.”²³ Pero se equivocaba de medio a medio: Einstein lamentaba ser físico no por culpa de la bomba, sino a causa de MacCarthy y su *caza de brujas*: “Lo que quise decir es esto: en las actuales circunstancias yo sólo escogería una profesión en que el ganarse el pan no tuviera nada que ver con la búsqueda del conocimiento.”²⁴ Esta protesta airada contra las interferencias de la ciudad de los

hombres —formulada el mismo año de su muerte—, indica que, de los dos, el único que todavía creía y vivía en la ciudad de la ciencia era Einstein. Desde hacía casi treinta años se había apartado de los principios aceptados por la comunidad científica para seguir un camino solitario, aquella inverosímil especulación que se llamó “teoría del campo unificado” y que durante tiempo le llevó de decepción en decepción. Todavía pensaba que los únicos problemas se resumían que no sabía “suficiente matemática” y que los políticos miopes se inmiscuían de un modo intolerable en los afanes del sabio.

Hay que tratar de ponerse un poco en situación. Es cierto que las primeras escaramuzas de la “guerra fría” habían alentado una especie de histeria anticomunista a todo lo ancho de los Estados Unidos, pero para los científicos lo más grave era la decisión de si participaban o no en el desarrollo de un arma mucho más potente que la que destruyó las ciudades japonesas, la bomba termonuclear. En realidad, nadie sabía a ciencia cierta dónde acababan exactamente las posibilidades objetivas de crear ingenios de destrucción. Tal vez la materia del universo poseía una estructura altamente inestable, y no era excluible a priori que una manipulación desafortunada en cualquier laboratorio desencadenase una catástrofe definitiva para el planeta, el sistema solar o la galaxia. Algunos científicos padecían el síndrome del “aprendiz de brujo”, y la mayoría pensaba que, si no tanto, desde luego era más que probable que ulteriores investigaciones condujeran a bombas superdestructivas cada vez más fáciles de fabricar y difíciles de controlar: bombas de neutrones y cosas por el estilo, que cualquier tiranuelo o grupo terrorista serían capaces de producir, sembrando la muerte y el pánico por doquier. ¿Quién puede pretender que aquellos temores carecieran de fundamento? Y en medio de una situación tan apocalíptica el bueno de Einstein sólo se preocupaba de que un comité del congreso pudiera pedirle cuentas por sus eventuales “actividades anti-americanas”. Lo cierto es que ninguno de tales comités habría puesto nunca ningún inconveniente a que prosiguiera con sus investigaciones, por potencialmente peligrosas que fueran, siempre que el ejército, la aviación o la marina tuviesen prioridad a la hora de aplicarlas.

Max Born, ya lo hemos visto, tenía las manos completamente limpias en el diabólico asunto de la simbiosis entre la ciencia y el complejo tecnológico militar. No por ello se sentía menos responsable, en parte

por la dramática coincidencia de que entre sus antiguos discípulos y subordinados estuviesen Heisenberg —que dirigió el programa atómico alemán—, Oppenheimer —padre de la bomba americana—, y Fuchs —que entregó los secretos atómicos a los rusos—. Seguramente ello fue lo que le hizo apreciar tanto el hecho de que una brillante alumna suya, que se acababa de doctorar cuando se lanzó la primera bomba, decidiera abandonar la física y emprender estudios de derecho. Con cierta dosis de cinismo podría sugerirse que no es muy seguro que un abogado sea menos peligroso que un científico atómico, pero creerlo así dice mucho de la bornomía de Born. El centro de su tesis era que la ciencia había dejado de ser inocente, y por lo tanto ya no tenía derecho a pedir que se respetaran sus fueros y autonomía: en adelante sería competencia de todos y no sólo de los “expertos” decidir qué cosas deberían ser investigadas y cuáles no. Tomando actitudes que recuerdan a la fiscalización comitiana de la ciencia, Born se opondría en años posteriores a la prosecución no sólo de las investigaciones atómicas, sino incluso de las espaciales: “Los viajes al espacio constituyen un deporte extraordinariamente caro, un lujo extravagante, excepto para los grandes intereses financieros que se benefician de ellos. Los políticos los apoyan porque creen en su importancia militar.”²⁵ Como se ve, la diferencia es que mientras Comte empleaba el criterio de la utilidad, Born se preocupaba ante todo por la seguridad. En lo que le concernía personalmente, no contaba con hacer ya grandes cosas: jubilado de su puesto en la Universidad de Edimburgo, tenía previsto regresar a Alemania y retirarse a la vida privada.²⁶ Sin embargo, ocurrió algo que desbarató sus expectativas:

“Queríamos vivir tranquilos en nuestra casita, con nuestros libros y nuestra música, en el jardín, el parque del balneario y los bosques. Pero la cosa resultó diferente, porque en el año de nuestro traslado (1954) yo recibí el Premio Nobel, mi nombre se hizo conocido en toda Alemania y mi voz fue escuchada, lo que me impuso una nueva tarea para el resto de mi vida. Muchos de mis colegas alemanes compartían mi preocupación por el futuro de la humanidad, a causa de la bomba atómica. [...] Me parecía obligación mía seguir ilustrando a la gente acerca de los peligros de la guerra nuclear y de otros adelantos técnicos, y seguir luchando contra la guerra y el militarismo.”²⁷

Obtuvo el premio casi treinta años después de haber realizado sus principales contribuciones. Es cierto que había desempeñado un papel esencial en el desarrollo de la mecánica cuántica, pero con toda probabilidad fue víctima de los prejuicios de la academia sueca, que penalizaba la física teórica en beneficio de la experimental. Lo paradójico del caso es que aquel Nobel le sirviera para lanzarlo a una carrera de política educativa y cultural. ¿No hubiese sido mejor darle entonces el Premio Nobel de la Paz? Claro está que “ya era demasiado viejo para hacer física”, pero entonces hay que preguntarse si acaso no lo era para salvar al mundo de su insensatez autodestructiva. Parece que cualquier “famoso” puede firmar manifiestos bienintencionados, pronunciar discursitos edificantes, abrir convenciones y clausurar congresos. Las causas de su celebridad importarían menos: tanto valdría un ex-físico de punta como un antiguo y memorable jugador de fútbol. Peor aún: que los nuevos heraldos de la reconciliación universal fueran veteranos científicos más o menos “arrepentidos” podría parecer como poner zorros viejos a guardar el gallinero. Si no habían sido capaces de anticipar las terribles consecuencias de sus investigaciones, ¿qué confianza había que depositar en sus consejos? Temo que haya que aceptar lo fundado de esta clase de reticencias en más de un caso, pero Born estaba por encima de toda sospecha: era acreedor al premio que le dieron y no tenía ningún pasado del que avergonzarse cuando alzó su voz para alertar a los contemporáneos. Los textos de sus intervenciones posteriores²⁸ tal vez no sean el *no va más* de la ética social y la filosofía política, pero constituyen aportaciones sensatas, contienen reflexiones serenas y cierran con broche de oro una trayectoria humana ejemplar. Él confiesa paladinamente que no se puso a predicar por haber sido físico, sino después de hacerse célebre por culpa del premio. El error en todo caso sería de quienes otorgaban autoridad en los asuntos humanos a los científicos de rango: un nuevo tributo a la idea de “la ciudad de la ciencia”, rendido precisamente por los que estaban fuera de ella. Es probable que muchos ciudadanos de a pie opinaran que “si habían tenido la perspicacia de crear un dispositivo capaz de destruirlo todo, seguramente también sabrían cómo recomponer el mundo” (lo cual tiene más o menos la misma lógica que conjeturar que los niños saben arreglar juguetes, puesto que se dan mucha maña al estropearlos). Siendo

más indulgentes, el planteamiento sería tal vez semejante a cuando los organizadores de una cruzada antialcohólica piden a antiguos bebedores rehabilitados que den su testimonio ante el público. Aparte de todo, no fueron los científicos los que decidieron fabricar la bomba ni quienes la tiraron: su papel fue descubrir su viabilidad y fabricarla obedeciendo órdenes.

Bien sopesado todo, convertir a los científicos en gente aparte, dejando a un lado el tema de si son unos héroes o unos villanos, equivalía a prolongar la idea de una “ciudad de la ciencia” separada para bien o mal de la ciudad de los hombres. El descubrimiento del anciano Born fue el inverso: aunque el trabajo que desempeñan sea especial, ellos mismos no lo son, y de ahí precisamente el peligro a que se hallan expuestos: “No son figuras lúgubres y misteriosas, como les describe a menudo cierta literatura popular, sino gente normal con una aptitud específica. Su ética no tiene relación alguna con la ciencia. Consideran bueno lo que es bueno para su país, al igual que todos los buenos ciudadanos.”²⁹ Si hubiese dos ciudades, lo lógico es que cada una de ellas estuviese poblada por tipos humanos diferentes, con diferentes aptitudes y hasta con éticas diferentes. Y hasta cierto punto es así, *pero únicamente por lo que se refiere a las cualidades intelectuales o de otro tipo que se relacionan con el trabajo que efectúan los científicos, en la medida en que difiere del que hacen los demás hombres*. Para ser científico experimental hay que tener habilidad manual, ingenio inventivo, capacidad interpretativa y cosas así. Para ser científico teórico conviene ser buen matemático, tener inteligencia aguda, capacidad abstractiva, concentración... Pero ni la sabiduría de la vida, ni la prudencia, ni la bondad, ni la aptitud para anticipar las últimas consecuencias en todos los órdenes de una decisión, son más necesarias y frecuentes en los científicos que en resto de los hombres. Por lo menos, no habían precisado tales cualidades hasta el año 1938. Después, sí, pero fue un cambio tan repentino que les cogió desprevenidos. O quizá no del todo, y es ahí donde cabe hacerles una imputación menos genérica y más seria. En el proyecto Manhattan confluyeron hombres de ciencia de las más diversas procedencias, edades y opciones ideológicas. A pesar de tanta diversidad, las descripciones que nos han llegado de la atmósfera allí reinante concuerdan en señalar un factor aglutinante: la ansiedad unánime-

mente compartida de ver si después de todo aquel maldito chisme funcionaba. La empresa se convirtió en una competencia jugada con pasión, y para asegurar el triunfo se idearon pruebas tan peligrosas como la de “jugar con la cola del dragón”: tantear con la masa crítica que iniciaba la reacción en cadena, parado junto al borde del abismo. Todas las instalaciones de Los Álamos hubieran podido muy bien saltar por los aires, y de hecho se produjeron accidentes, como el que costó la vida a Louis Slotin.³⁰ A despecho de los riesgos personales (hubo gran cantidad de muertes prematuras por cáncer), de la amenaza pendiente sobre toda la humanidad, de los escrúpulos morales y las reticencias ideológicas, la tentación del conocimiento era demasiado fuerte para aquellos pioneros.

Conozca yo la verdad y perezca el mundo: tal podría haber sido la divisa de la última generación de habitantes de la ciudad de la ciencia, a cuya cabeza intelectual y ética estaba Einstein. En el fondo eran víctimas de un conflicto metafísico: desde antiguo los filósofos enseñaron que las nociones más genéricas —verdadero, bueno, bello— se convierten entre sí, identificándose en una sola cuando se llega hasta el fondo. Pero ahora resultaba que la verdad no se convertía con el bien, sino que se pervertía en el mal. El imperativo ilustrado *¡atrévete a saber!* se trocaba en un decepcionante *¡permanece en tu ignorancia, porque la verdad que buscas es demasiado terrible!* Nadie pudo creer en serio que ese fuera el imperativo categórico de la nueva época. Sin llevar la discusión a los confines de la especulación, hay una axioma, debido por cierto a Oppenheimer, que expresa en todo su dramatismo la naturaleza íntima del conflicto: *Todo lo que resulta técnicamente “dulce” se lleva a la práctica.* Para el científico, poder es querer. Dentro del abanico de las operaciones accesibles a la ciencia en un momento dado, no se pregunta cuáles son legítimas, sino cuál es la más prometedora de cara al incremento del saber. Este gremio optimiza siempre la verdad; no tiene sentido hablarle de otros trascendentales, ni enfrentarle a un eventual conflicto entre ellos. La actualidad de este dilema no ha disminuido: año tras año se producen toneladas de trabajo sobre bioética, pero lo que no se ha hecho en el campo de la biología y la genética es porque no se puede hacer todavía, no porque no se haya intentado. Y en cuanto se pueda, exigua es la esperanza de

que no vaya a realizarse por respeto a la dignidad de la persona, o cualquier otro principio ético. Es triste y seguramente trágico, pero no confío en que la ciencia vaya a ponerse ella misma sus propios límites. Sospecho que ese es el motivo de que las iglesias, parlamentos y movimientos ciudadanos se muestren tan beligerantes.

Con ello no quiero ofender a la catadura moral de los científicos presentes ni pasados; estoy de acuerdo con Born que desde el punto de vista ético son más o menos como todos los demás. Por eso pueden muy bien acatar imposiciones y restricciones *con respecto a los medios*: no hacer experimentos con seres humanos,³¹ no imponer sufrimientos gratuitos a los animales, etc. Lo que no acatarán en modo alguno es prohibiciones parejas relativas *a los objetivos últimos de la investigación*. Ningún cosmólogo aceptará que se le impida seguir investigando a partir de una determinada fracción del primer segundo del *big-bang*, aunque de ello resulte la posibilidad de fabricar universos en un taller casero de *bricolage*, como ha sugerido Alan Guth.³² Ningún experto en inteligencia artificial permitirá que se declare tabú determinado reducto de la mente, aunque ello suponga la posibilidad de sustituir a la larga las personas por las máquinas.³³ Apelando una vez más al cinismo, cabría decir que para algunos científicos —y nótese que basta y sobra con que haya unos pocos para validar el tipo de generalización que estoy haciendo— los frenos morales sólo suponen “interesantes sofisticaciones” de las reglas del juego: ¿qué sentido tiene imponer una normativa a la práctica de una determinada disciplina en nombre de la “dignidad del ser humano”, cuando dicha disciplina parte como principio metodológico o persigue como tesis final que tal dignidad es un mito?

La evolución reciente de esta problemática ha desembocado en algunas aporías y atascos que quizá nadie sepa ahora mismo cómo resolver. Presenta una complejidad que hace poco verosímil la obtención de conclusiones esclarecedoras. Retornaré, pues, a Born y Einstein, para ver cómo abordaron la crisis final de la ciudad de la ciencia y trataron de propiciar una nueva era, en que las fronteras que la separaban de la ciudad de los hombres difuminarían hasta desaparecer. La actitud de Einstein presenta la ventaja de ser inequívoca. Para él *bondad y belleza* sólo son sinónimos antropomórficos de la única no-

ción que cuenta: la *verdad*. Y él no creía en el individuo, sino en el *todo*: “En una de mis visitas, en la que me hablaba con animosa tranquilidad sobre la muerte, le pregunté si no tenía miedo a morir: — No, dijo, me siento tan solidario de todo lo viviente, que me es indiferente dónde empieza y acaba cada individuo.”³⁴ Lo único sagrado para Einstein era esa chispa de sabiduría que surge en los cerebros mejor engrasados y que no es fácil discernir de la racionalidad del propio universo —es decir, de Dios—. Así se explica que le dejaran tan indiferentes los problemas que tanto preocupaban a su amigo.³⁵ Su solución, en resumidas cuentas, es demasiado tajante para quien no se declare panteísta.

El pensamiento de Max Born es mucho más matizado. En lo científico evolucionó del causalismo rígido al probabilismo cuántico; en lo filosófico del determinismo materialista a una antropología de la libertad y la ética. Siempre permaneció fiel al pacifismo y, en lo tocante a su imagen de la ciencia misma, primero creyó fervientemente en la pureza y dignidad de su cultivo, y luego vio que descansaba sobre una base demasiado frágil: el científico, que no es menos ni tampoco más que cualquier otro hombre. La ciudad de la ciencia carece por completo de claves éticas, pero no puede sobrevivir indefinidamente sin ética o con esa “moral provisional” de raigambre cartesiana que es el único consenso usualmente aceptado por los investigadores. Sucede que la ciencia progresa y progresa, cargando cada vez más peso sobre los débiles hombros de quien no puede sobrellevar mayor responsabilidad que la que supone la supervivencia de sí mismo y de los muy próximos (eso es lo que en la práctica suele dar de sí el equipamiento ético de nuestra especie). De los dos factores en liza, la moral está estancada, el conocimiento crece: el conflicto a la larga es inevitable, y Born estaba convencido de haberlo presenciado en directo. De acuerdo con tal diagnóstico no hay más que tres desenlaces posibles: permitir que el conflicto evolucione de acuerdo con sus propias leyes; tratar de detener el progreso científico; procurar impulsar el perfeccionamiento moral del hombre para ponerlo a la altura de su intelecto. La primera alternativa fue en cierto modo impulsada por John von Neumann³⁶ y retomada en su momento por el presidente Reagan. Se

puede resumir de la siguiente manera: la carrera armamentista no conduce a una confrontación bélica, sino a una competencia económica en la que los menos aptos se arruinan. Se puede correr el riesgo de la guerra fría porque lo más probable es que desemboque en el monopolio del poder por parte de los Estados Unidos de América, que es la única aproximación realista al gobierno mundial soñado por todos: el planeta es demasiado pequeño y fácil de destruir si está controlado por más de una instancia suprema. No quiero limar ni una sola aspereza de este crudo análisis, y dejo su crítica en manos de los muchos enemigos del Gran Hermano yanqui. Sin embargo, de las tres alternativas es la única que Born consideró inaceptable: juzgaba inevitable llegar por esa vía al holocausto nuclear (en lo cual la historia *no* le ha dado la razón... por ahora). Además, su llegada a la fe humanista era demasiado reciente para desesperar tan pronto de la libertad humana.

Descartada la solución belicista, elegir entre impulsar el progreso ético o atemperar el progreso científico-tecnológico no es fácil. Ante todo, ¿cómo pasar de las intenciones a los hechos? Dos mil quinientos años de civilización no nos han vuelto más virtuosos, y por el otro lado, el afán de mejoras materiales siempre se ha sobrepuesto a las objeciones de los críticos del progreso científico. Aunque los riesgos asociados no dejan de aumentar, el temor nunca puede tanto como el deseo, sin contar la dosis de agresividad latente que tienen las sociedades contemporáneas. En resumidas cuentas, es más fácil en estas circunstancias derivar hacia la utopía que inventar algo verdaderamente eficaz. El viejo Born no tenía en la mano ninguna receta mágica, ni su temperamento era el de un visionario o un apocalíptico. Eso nos libró de tener que soportar otro jeremías más. Partía de un discreto optimismo más o menos voluntarista —lo que tomando en cuenta lo ocurrido, no deja de ser admirable—: “Yo creo que la humanidad, una vez se haya despertado, se sacudirá el dominio de la técnica y del poder y se acordará de nuevo de los auténticos, reales, sensatos y necesarios valores: paz, amor entre los hombres, humildad, veneración, alegría, arte auténtico y ciencia verdadera.”³⁷ ¿No es esto idealismo utópico en estado puro? Hasta cierto punto sí, pero Born no

creo tanto en la posibilidad de que estos valores lleguen a predominar, como en la de que los hombres "se acuerden" de ellos y consigan gracias a ello sobrevivir: eso ya sería bastante. Lo que obscuramente sugiere es que para ser sabio no basta conocer: uno tiene que hacerse digno del conocimiento que adquiere. Puede que sea una idea de gusto algo rancio, pero ello no le quita dignidad ni grandeza. La coyuntura histórica depende hasta cierto punto, por consiguiente, de un dilema ético que no puede ser solventado con recetas sino con actos de libre elección. Pero también hay una dimensión estructural que depende del desequilibrio más grave de la cultura contemporánea, es decir, la escisión irreversible entre ciencias y humanidades:

"Los investigadores naturales constituyen una minoría exigua; sin embargo, los impresionantes éxitos de la técnica les confieren una posición decisiva en la sociedad. Son conscientes de una sabiduría objetiva superior, que puede alcanzarse a través de su método, pero no ven sus límites. Por eso sus juicios políticos y morales resultan a menudo infantiles y peligrosos. El pensamiento no científico depende, como es natural, también de una minoría culta, a saber, los juristas, teólogos, historiadores y filósofos, que no están en condiciones, debido a lo limitado de su formación, de comprender las poderosas fuerzas sociales de nuestro tiempo."³⁸

La tesis no es original, probablemente sólo tiene el mérito de ser correcta. Como tantos grandes hombres de todas las épocas, los remedios apuntados por Born apuntan hacia el sistema educativo: "en los asuntos prácticos, especialmente en la política, se necesita gente que aúne experiencia de la vida e interés por las relaciones humanas, con un conocimiento de las ciencias naturales y de la técnica. Además han de ser personas activas, no caracteres contemplativos. Tengo la impresión de que no existe ningún método educativo que pueda crear hombres que reúnan todas las características necesarias."³⁹ Si no lo había entonces, mucho menos lo hay ahora. Durante la posguerra, las universidades alemanas hicieron un esfuerzo por evitar el hiperespecialismo y fomentar la formación integral, pero según mis noticias en los últimos decenios se está desandando todo el camino realizado. En otros países, tanto del primero como del tercer mundo, la situación no es mejor. A la vista está el reciente fiasco del debate sobre las hu-

manidades en nuestro país (España) y el triste vegetar de los “créditos de libre configuración”, único atisbo de interdisciplinariedad en los nuevos planes de estudios de las universidades españolas. Asusta la idea de que las cabezas más despiertas que vivieron la crisis de los años cuarenta pusieran sus esperanzas precisamente en algo que ahora destruimos con toda frivolidad. Born estimaba igualmente nefastos un físico que no hubiera oído hablar de Homero y un jurista que lo ignorara todo sobre el segundo principio de termodinámica. Hoy las cosas siguen igual o peor: simplemente hemos dejado de preocuparnos por ello.

Referencias bibliográficas

¹ Incluso en épocas más tardías los grandes científicos pocas veces han desdeñado el oficio de vulgarizador, como muestran las *Cartas a una princesa alemana* de Euler o los ensayos de Ramón y Cajal firmados con el chocante pseudónimo de *Doctor Bacterio*.

² Véase J. Arana. *La materia y el espíritu. Leonhard Euler y los orígenes del dualismo contemporáneo*, Madrid, Complutense, 1994, pp. 78-79.

³ Véase J. P. GRANDJEAN DE FOUCHY. *Histoire de l'Académie Royale de Sciences de Paris, 1759 (1765)*, pp. 259-276.

⁴ Cuando el matemático Lindemann supo que el dieciocho añero Heisenberg había leído una obra de Weil sobre física matemática, sentenció: “Entonces usted ya está, en todo caso, perdido para las matemáticas” (W. Heisenberg, *Diálogos sobre física atómica*, Madrid, BAC, 1972, p. 23).

⁵ Sobre eso habría algo más que decir, pero no es el caso.

⁶ EINSTEIN A. - BESSO M. *Correspondance 1903-1955*, París, Hermann, 1972, pp. 104-105.

⁷ EINSTEIN A. - BORN M. *Correspondencia 1916-1955*, México, Siglo XXI, 1973, p. 25.

⁸ EINSTEIN - BORN, *Correspondencia*, p. 74.

⁹ EINSTEIN-BORN, *Correspondencia*, p. 55.

¹⁰ Testimonio de Roy Harrod en G.J. WHITROW, *Einstein: el hombre y su obra*, México, Siglo XXI, 1969, p. 92. Los ejemplos de la credulidad política del gran físico son innumerables. En su correspondencia con Besso afirma en 1929 que el establecimiento de los judíos en Palestina no tendría en modo alguno que suponer el desalojo de los árabes, porque el “país, en efecto, está poco poblado para sus posibilidades” (p. 255). Y en carta a Born de 1937 comenta: “Te diré que son cada vez más los indicios de que los procesos rusos no son fingidos, y que se trata de un complot de aquellos que consideran a Stalin un reaccionario estúpido que ha traicionado los ideales de la revolución. Aunque a mí me cuesta hacerme una idea, los mejores conocedores de Rusia son en el fondo todos de esta opinión. Al principio yo pensaba que se trataba de las arbitrariedades de un dictador, basadas en la mentira y el engaño, pero estaba equivocado.” (p. 164).

¹¹ EINSTEIN-BESSO. *Correspondance*, p. 377.

¹² Testimonio de H.A. Einstein en Whitrow, *Einstein*, p. 42.

¹³ EINSTEIN-BESSO. *Correspondance*, p. 314.

¹⁴ EINSTEIN A. "Mis ideas y opiniones", en *Sobre la teoría de la relatividad*, Barcelona, Sarpe, 1983, p. 198.

¹⁵ Véase P. FORMAN. *Cultura en Weimar, causalidad y teoría cuántica 1918-1927. Adaptación de los físicos y matemáticos alemanes a un ambiente hostil*, Madrid, Alianza, 1984.

¹⁶ EINSTEIN-BORN. *Correspondencia*, p. 189.

¹⁷ Sin duda esta última sanción fue la que menos penosa resultó para él: alemán de nacimiento, Einstein se había nacionalizado suizo, luego retomó la ciudadanía alemana, y más tarde aún se haría norteamericano e incluso obtuvo pasaporte de Israel, país que le ofreció la jefatura del estado. No se puede decir que el nacionalismo intransigente fuera uno de sus defectos.

¹⁸ Einstein-Besso. *Correspondance*, pp. 331-332.

¹⁹ Véase R. CLARK. *Einstein. Sa vie & son oeuvre*, Paris, Stock, 1980, pp. 552-553.

²⁰ EINSTEIN-BORN. *Correspondencia*, p. 186.

²¹ EINSTEIN-BORN. *Correspondencia*, p. 183.

²² EINSTEIN-BORN. *Correspondencia*, p. 203.

²³ EINSTEIN-BORN. *Correspondencia*, pp. 285-286.

²⁴ EINSTEIN-BORN. *Correspondencia*, p. 288.

²⁵ BORN. *La responsabilidad del científico*, p. 90.

²⁶ Por cierto que la idea de regresar a la tierra del Holocausto enfureció a Einstein, que de paso arremetió contra los escoceses: "Si a alguien puede hacerse responsable de tu traslado de residencia a la tierra de los que asesinaron en masa a nuestro pueblo, sería en todo caso tu patria adoptiva, famosa en todo el mundo por su tacañería." EINSTEIN-BORN. *Correspondencia*, p. 249.

²⁷ EINSTEIN-BORN. *Correspondencia*, pp. 252-253.

²⁸ Véase M. BORN. *La responsabilidad del científico*, Barcelona, Labor, 1968; M. y H. Born, *Ciencia y conciencia en la era atómica*, Madrid, Alianza, 1971.

²⁹ BORN, *La responsabilidad del científico*, p. 30.

³⁰ Véase O.R. FRISCH, *De la fisión del átomo a la bomba de hidrógeno*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 189-190.

³¹ Salvo, naturalmente, el Dr. Mengele y los de su calaña. Véase B. MÜLLER-HILL, *Ciencia mortífera*, Barcelona, Labor, 1985, pp. 107-112.

³² Véase A. GUTH, *El universo inflacionario*, Madrid, Debate, 1999, pp. 297-314.

³³ Véase H. MORAVEC, *El hombre mecánico*, Barcelona, Salvat, 1993, pp.128-135.

³⁴ H. BORN, "Einstein en la intimidad", recogido en M. y H. Born, *Ciencia y conciencia en la era atómica*, p. 118.

³⁵ Véase J. ARANA. "Ética y panteísmo en la vida y obra de Albert Einstein", en: J. Arana (ed.), *La filosofía de los científicos*, Sevilla, Thémata, vol. 14, 1995, pp. 181-196.

³⁶ Véase S.J. HEIMS. *J. von Neumann y N. Wiener*, Barcelona, Salvat, 1986, pp. 198-244.

³⁷ BORN. *La responsabilidad del científico*, p. 98.

³⁸ BORN. *Ciencia y conciencia en la era atómica*, p. 69.

³⁹ BORN. *Ciencia y conciencia en la era atómica*, p. 71.

La definición como principio argumentativo en la docencia en bioética*

Un ejemplo a partir de la noción de persona de Peter Singer comparada con la concepción de la Iglesia Católica

*José Enrique Gómez Álvarez***

Resumen

Esta nota aborda la importancia de un análisis más detenido de las definiciones, al momento de iniciar exposiciones y/o argumentaciones, con los alumnos de filosofía. Se pone de ejemplo la definición de "persona humana" expuesta por dos posiciones opuestas: la Iglesia Católica y el filósofo Peter Singer.

As a request for explaining certain concepts to philosophy students, this paper considers the relevance of a careful analysis when defining, specially at the beginning of an explanation or argumentation. For example, in this note we set "human person" as a concept defined by two opposed perspectives: the Catholic Church and the philosopher Peter Singer.

I. Introducción

Es bien conocido en la enseñanza y en la historia de la filosofía la necesidad de definir los términos que utilizamos. Esto es notorio, so-

* Una versión anterior a esta nota fue presentada como ponencia en el XIV Coloquio Nacional sobre la enseñanza de la filosofía en Colima, México.

** Doctor en filosofía por la Universidad de Navarra. Investigador de la Facultad de Bioética. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

bre todo, con los estudiantes de filosofía o de áreas afines de las humanidades. En el campo de la bioética¹ esto resulta fundamental, ya que la mayoría de las disputas que se dan en el aula, y naturalmente fuera de ella, provienen o de malos entendidos lingüísticos o de auténtica disputa real sin darse cuenta, de cualquier forma, de la diferencia de principios definidos desde el comienzo. Esta ponencia busca señalar un ejemplo que ilustra este tipo de disputas y su posible solución en clase. El caso de la idea de definición de “persona” por el filósofo australiano Peter Singer y el punto de partida de la Iglesia Católica respecto de ese mismo concepto utilizando como metodología la clasificación de las definiciones dada por Copi en su libro de *Introducción a la lógica*², el cual se adapta bastante bien tanto a nivel universitario como en el bachillerato. Entonces veamos la ejemplificación, aplicado al caso de bioética, de esta metodología.

II. La definición de persona en Singer

Peter Singer en su libro, *Una vida ética*³, trata de explicar el origen y alcance de la noción de “santidad de la vida humana”. Él mismo propone la definición siguiente:

“Podemos tomar la doctrina de la santidad de la vida humana como algo que no va más allá de la afirmación de que la vida humana tiene algún valor especial, un valor bastante diferente de las vidas de otros seres vivos.”⁴

Aquí se encuentra un claro ejemplo de definición lexicográfica.⁵ Singer no busca más que elaborar un concepto, a partir del uso del término, que unifique el punto de partida en la argumentación.

Sin embargo, es claro que la definición propuesta simplemente es insuficiente. Declarar que la santidad de la vida humana es ese reconocimiento de una peculiar manera de entender al hombre no explica porqué debería considerarse así. Por tanto, Singer intentará entresacar la definición de vida humana. Comenta:

“... preguntarnos qué queremos decir con términos como «vida humana» o «ser humano»... Podemos usarlo como equivalente de miembro de la especie *Homo sapiens*... otro uso del término humano... [podrían ser] indicadores de humanidad... autoconciencia, au-

tocontrol, sentido del futuro, sentido del pasado, capacidad para relacionarse con los demás, preocupación por los demás, comunicación y curiosidad.”⁶

Aquí encontramos como la definición o definiciones propuestas, se convierten —usando de nuevo la terminología de Copi— en definiciones explicativas, ya que no buscan sólo precisar el uso de un término (eliminar la ambigüedad), sino señalar los límites de aplicación del mismo (eliminar la vaguedad). No sólo es necesario decir qué significa, sino cuánto abarca el mismo concepto.

Singer acepta estas definiciones porque considera que son de algún modo de aceptación universal (al menos en Occidente). La primera definición señala la característica de la pertenencia a la especie. El segundo hace relación más bien a la manifestación de las operaciones que hemos denominado “humanas”.

Singer, tratará de mostrar, a partir de estas definiciones, que en sí mismas son insuficientes para defender la supuesta inviolabilidad, desde un punto de vista de ética secular, de la vida humana. Incluso un poco más adelante, el autor propone una tercera definición: el de persona humana (aunque sin el referente religioso):

“... «persona» ... con frecuencia se emplea como si quisiera decir lo mismo que «ser humano». Pero no son equivalentes: podría haber una persona que no es miembro de nuestra especie. Podría también haber miembros de nuestra especie que no son personas... En todo caso, propongo utilizar «persona», en el sentido de un ser racional y auto consciente, para englobar aquellos elementos del sentido popular de «ser humano» que no quedan cubiertos por «miembro de la especie *Homo sapiens*».”⁷

Aquí vemos de nuevo que la definición intenta tanto delimitar el significado, como señalar la extensión del término. Pues bien, ya con estas definiciones es relativamente fácil ver algunas consecuencias que Singer puede extraer de esta posición: no siempre es malo matar individuos de nuestra especie y puede ser discutible el matar a otros de otra especie. Quizás esto pueda transformarse en un argumento del siguiente modo:

S. La pertenencia a la especie es sólo una cualidad descriptiva (genéticamente determinada).

1. Si es algo atribuible a la pertenencia de la especie, entonces no es (no se da) un criterio de moralidad.

2. Si se da la decisión de matar a un ser, entonces es (se da) un criterio de moralidad.

3. Se da la decisión de matar a un ser.

4. Luego, no es algo atribuible a la pertenencia de la especie.

Esto en cuanto la primera definición. Pero, ¿qué sucede con las otras definiciones? Singer, señala que el término «persona» indica no sólo la pertenencia a la especie, sino una serie de atributos adicionales que elevan su calidad de ser. Estas notas parecen sugerir que por eso no es posible matar a un ser humano. La argumentación, en este caso, se remite entonces a qué implicaciones tienen las notas atribuidas a los seres humanos: “autoconciencia”, “comunicación”, “sentido del futuro”, “preocupación por los demás”, “capacidad para relacionarse con otros”. Podemos entonces reformular el argumento de Singer así:

S. “Persona” implica, además de la pertenencia a la especie, ciertos atributos adicionales que denominamos de “personalidad” (empíricamente constatables).

1. Si y sólo si hay presencia de las características de “personalidad”, se puede constituir un criterio de moralidad.

2. El decidir matar a algún ser implica un criterio de moralidad.

3. Luego, el decidir matar a alguien implica la presencia de las características de “personalidad”.

Es claro aquí como la redefinición de los conceptos nos puede llevar a otros argumentos distintos. De aquí que me parece relevante insistir en el alumno y que se ensaye con él las diversas consecuencias de la variación de la definición en los argumentos.

Singer, un poco más adelante, empieza a discutir la pertinencia de las posiciones utilitarias y el concepto de personalidad⁸. Comentará que esas características de personalidad manifiestas, en ocasiones desaparecen o no existen, y eso constituye un elemento delicado al momento de decidir la pertinencia o no de matar a alguien o que alguien solicite ser matado, es decir, la eutanasia. Sin embargo, rebasa los propósitos de la ponencia analizar estos argumentos. Con esto basta para mostrar la importancia radical del punto de partida de este autor.

Por otra parte, como ya se mencionó, Singer rechaza la noción de la santidad de la vida desde la perspectiva religiosa.⁹ Singer comenta que la doctrina cristiana implica dos creencias que modifican la noción de “santidad de la vida humana”. Estas notas son: a) Los humanos son inmortales, destinados a bienaventuranza o tormento eterno; b) Somos propiedad de Dios.

¿Por qué hace esto Singer? Siguiendo con el hilo conductor propuesto (una teoría de las definiciones), Singer considera que la definición a partir del origen religioso, que por cierto así es, es una definición de tipo teórico,¹⁰ es decir, se pretende al aceptar la definición de la teoría que está sustentando la misma. Esta teoría puede ser científica, filosófica y también religiosa. Singer considera que no debe aceptarse la definición de santidad de la vida religiosa porque la sociedad es una sociedad secular.

Naturalmente, la respuesta de Singer en gran medida es verdadera, al menos en parte del ámbito anglosajón: muchas personas aunque sostengan creencias religiosas, parece ser que a menudo se conducen en las decisiones de la vida ética sin ese referente religioso. Aunque esto es verdad, el problema sería más bien si son congruentes o no con sus creencias, más que, propiamente, negar que sea relevante.

III. La visión de la Iglesia Católica

Pero vamos por partes, ¿qué definición es la propuesta en la óptica de la Iglesia Católica?

La encíclica *Evangelium vitae* nos da una pista acerca de la connotación del término “persona humana”:

“El hombre está llamado a una plenitud de vida que va más allá de las dimensiones de su existencia terrena, ya que consiste en la participación de la vida misma de Dios. *Lo sublime de esta vocación sobrenatural manifiesta la grandeza y el valor de la vida humana* incluso en su fase temporal.”¹¹

El valor de la vida humana entendida de acuerdo al término usado por Singer, «santidad de la vida humana», está dado por la aceptación de una teoría previa, es decir, la definición de santidad de la vida humana sería: el valor incomparable de cada vida humana (incompara-

ble con otros vivientes, es decir, la diferencia no es sólo de grado) siendo ésta intocable por el hombre mismo en cuanto que éste está llamado a la trascendencia por Dios. Naturalmente, la santidad de la vida humana en esta perspectiva implica la aceptación de una serie de supuestos articulados entre sí que van desde la existencia de un Dios personal, hasta la acción misma de Dios en la historia, etc.

De ahí que podría construirse un argumento con otras características al de Singer:

1. "Persona" implica el llamado humano a la plenitud en Dios.
2. El obstaculizar el llamado a la plenitud por Dios implica un criterio de moralidad respecto a la vida humana.
3. El decidir matar a alguien implica el obstaculizar el llamado a la plenitud por Dios.
4. Luego, el decidir matar a alguien implica un criterio de moralidad respecto a la vida humana.

Es importante resaltar que la definición del catolicismo no señala únicamente la creación por acción de Dios de la vida humana, etc, sino que es fundamental la idea de búsqueda de plenitud innata en el hombre, entendido cómo el hombre siempre aspira a mejores bienes o perfecciones, no menos que el papel de Dios, en Cristo, en la historia del hombre. Singer tiene razón en señalar la importancia de la "vida futura"; sin embargo, la explicación de Singer queda algo corta. La acción de Dios en el mundo, según el Católico, se da ya. El establecimiento del Reino de Dios no es una espera sentado a que suceda, sino es realización desde el devenir del hombre. Esta noción nos lleva, por tanto, a entender que la santidad de la vida humana no es producto sólo del llamado de Dios hacia el hombre, sino de la colaboración activa del mismo en la tarea de construcción del Reino de Dios. En este sentido, la santidad de la vida humana es reconocer que debo promover la vida humana hacia esa plenitud ahora y no sólo un "respetar" no activo.

Por otra parte, Singer considera como punto de partida de los argumentos católicos, la inmortalidad del alma. Sin embargo, en sentido estricto es incorrecto. La inmortalidad de la persona viene dada por un acto de voluntad de Dios que "llama" al hombre a su plenitud y, en consecuencia a esa vocación, es que el hombre sería inmortal, ya que

la plenitud con Dios sólo podría darse en un ámbito de eternidad. De ahí que debe tomarse con cautela a estas observaciones singerianas.

IV. Conclusiones

1. Lo que he querido mostrar aquí es la importancia radical de las definiciones y la imperiosa necesidad de especificarlas al comienzo de las argumentaciones. Esto naturalmente se aplica al campo de la bioética, tanto como cátedra, entendido aquí como una exposición en monólogo, así como cuando pedimos a los estudiantes, de todos los niveles educativos, que analicen y discutan noticias, textos filosóficos, etc. En el campo de la bioética nos puede llevar a conclusiones radicalmente distintas.

2. Por otra parte, como espero en la exposición haya quedado claro, la discusión sobre las temáticas de la racionalidad de lo religioso se circunscriben a ciertos principios que previamente los oyentes tendrán que discutir entre ellos y ver si es posible, de entrada, un cierto entendimiento.

3. Naturalmente, el mismo concepto de “poseer razones” para aceptar ciertos principios nos pone en un camino difícil de dilucidar: si restringimos mucho el criterio, naturalmente estamos en aprietos, así como en el caso de una laxitud excesiva. Sin embargo, al menos, en la discusión filosófica, sea de divulgación o estrictamente académica, es fundamental partir de definiciones matizadas y claramente comprendidas. Esto debe enseñarse a los alumnos de un modo radical y no convertir el tema de la definición un tema apresurado, de mero paso hacia los temas de la argumentación formal o informal.

Referencias bibliográficas

¹ “El término “bioética” (del griego *bios*, vida, y *ethos*, ética) es un nombre nuevo, utilizado por vez primera por el cancerólogo estadounidense Van Rensselaer Potter en su libro *Bioethics: a Bridge to the Future* (1971), en el que propone la siguiente definición de su neologismo: Puede definirse como el estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias humanas y de la atención sanitaria, en cuanto se examina esa conducta a la luz de

valores y principios morales.” (Gafó, Javier. *10 palabras claves en Bioética*. Ed. Verbo Divino, Estella, Navarra, 2000, p. 11).

² Por supuesto que se podrían utilizar otras clasificaciones. (Cf. Cornman J.W. Pappas, G.S. Lehierk. *Problemas y argumentos filosóficos*. UNAM, 1990. pp. 33 y ss.). Sin embargo, he escogido este texto por las sencillas razones de que está pensado para el nivel medio superior y para la universidad. Cuando aquí se habla de “definición” estoy partiendo del “uso” del término, como clarificación del sentido. Esto, sin duda, resulta una simplificación, pero sirve para propósitos de la enseñanza en los alumnos. Para ver la complejidad misma de la definición puede verse el libro de Susan Stebbing, *Introducción a la lógica Moderna*. (F.C.E. México, 1965).

³ Ed. Taurus, Madrid, 2002.

⁴ SINGER, Peter. *Una vida ética*. p. 157.

⁵ “Ahí donde el propósito de la definición es eliminar la ambigüedad o incrementar el vocabulario de la persona que lo construye, entonces el término que se define no es nuevo sino que tiene ya un uso establecido.” (Copi, Irving. Cohen Carl. *Introducción a la lógica*. LIMUSA, México, 1999. p. 175).

⁶ SINGER, Peter. *Op. Cit.*, pp. 159-160.

⁷ *Ibid.*, p. 160.

⁸ Un artículo que es clarificador de las posturas utilitaristas con respecto a la Bioética, en una línea paralela a Singer, es el de R.M. HARE. “A Utilitarian Approach”. (Kuhre, Helga. SINGER, Peter (editors) *A Companion to Bioethics*. USA Blackwells Publishers, 1998, p. 80 y ss).

⁹ “Al discutir la doctrina de la santidad de la vida humana no usaré el término santidad en un sentido específicamente religioso. Puede que la doctrina tenga un sentido religioso... pero ahora es parte de una ética básicamente secular”. (SINGER, Peter, *Op. cit.*, p. 157).

¹⁰ Cf. COPI, Cohen. *Op. cit.*, p. 179.

¹¹ JUAN PABLO II. *Evangelium vitae*, 2. (El subrayado es mío). Ediciones Paulinas, México, 2001. p. 4. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1-3. De ahí la debilidad, a mi juicio, de la definición de Boecio que no explicita la perspectiva de la plenitud humana: “si persona solamente se da en las substancias, y esto en las racionales, y si toda substancia es naturaleza, y si existe sólo en individuos y no en universales, descubierta está ya la definición de persona: ‘la substancia individual de una naturaleza racional.’” (BOECIO. *Contra Eutiquio y Nestorio*, III, 5. De *Tratados Teológicos. La consolación por la filosofía*. Col. Cien del Mundo. CONACULTA, 1989).

Reseña bibliográfica

*Rafael García Pavón**

Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós, Barcelona, 2002, 146 pp.

Jürgen Habermas aborda en este libro el tema de las preguntas fundamentales de carácter moral que hay que hacerse, desde una visión cosmovisivamente neutral y secular, en cuanto a las posibilidades de intervención de la biotecnología actual y principalmente de los procesos de diagnóstico de preimplantación genética (DPI) en la vida prenatal y prepersonal.

Lo atractivo del libro es que Habermas se cuestiona a sí mismo la posibilidad de que una ética contemporánea, “postmetafísica” como él le llama, o procedimental, siga absteniéndose de juzgar sobre los contenidos o los bienes concretos de las acciones y siga manteniéndose sólo en las condiciones de posibilidad o formas específicas de una acción correcta (este tipo de éticas son principalmente la ética del discurso, la ética comunicativa del propio Habermas, la ética de John Rawls, entre otras). Esta abstención ya no es posible para Habermas en el contexto actual de las posibilidades futuras de la biotecnología, por lo que la pregunta fundamental a través de los textos que conforman el libro es: ¿cuáles deben ser las fronteras morales de los procesos eugenésicos para la sociedad actual y a partir de una tradición ética procedimental que se sabe ahora insuficiente, y sin retroceder a posiciones morales con argumentos meramente ontológi-

* Maestro en Filosofía por la Universidad Panamericana. Profesor de tiempo completo de la Universidad Anáhuac.

cos? ¿Cómo debería ser ahora nuestra autocomprensión como especie humana? La tesis que Habermas argumentará es que hay una manera racional de fundamentar que existe al menos una condición de indisponibilidad sobre las marcas características de la especie humana para que cualquier individuo pueda en los procesos de socialización realizarse como persona, sujeto de derechos y de deberes, que garanticen su desarrollo humano. Para Habermas esta indisponibilidad es fundamental para autocomprenderse como ser humano y como persona. Ésta determina las fronteras morales de la eugenesia liberal pues precisamente para Habermas la ética es: “una respuesta constructiva a las dependencias y necesidades derivadas de la imperfecta dotación orgánica y la permanente fragilidad humana (especialmente clara en los periodos de infancia, enfermedad y vejez). La regulación normativa de las relaciones interpersonales puede entenderse como una envoltura protectora porosa contra las contingencias a las que se ven expuestos el cuerpo (*Leib*) vulnerable y la persona en él encarnada.”¹

El libro está formado por cuatro textos, donde los dos primeros abarcan prácticamente el 80% del libro. El primero “Abstención fundamentada: ¿Hay respuestas postmetafísicas a la cuestión de la «vida recta»?” es una réplica de Habermas a una conferencia dada por él mismo en la Universidad de Zurich el 9 de septiembre del 2000. El segundo texto y principal del libro, “¿Hacia una eugenesia liberal? El debate sobre la autocomprensión ética de la especie.” Es fruto de la revisión de un curso dado por Habermas en la Universidad de Marburgo el 28 de junio del 2001. El tercer texto “*Post-Scriptum*” son aclaraciones al texto principal a partir de discusiones sostenidas en el coloquio “Law, Philosophy and Social Theory”, dirigido por Ronald Dworkin y Thomas Nagel en la New York University Law School en el otoño del 2001. Y el último texto, “Crear y saber”, está basado en las palabras que pronunció el 14 de octubre de 2001 con motivo de la recepción del premio dela Paz de los librereros alemanes.

En el primer texto, Habermas plantea que a partir del pensamiento de Kierkegaard y del giro lingüístico, es posible realizar una propuesta ética normativa que pueda tomar en cuenta las formas de la justicia y una vida recta, con los contenidos concretos de la existencia, sin caer en posiciones ontológicamente dogmáticas y sin dejar un vacío normativo; éste es llenado por la multiplicidad de las psicoterapias actua-

les, en función de las posibilidades de intervención en la naturaleza humana de la biotecnología. Pues para Habermas “las convicciones morales sólo ligan con eficacia la voluntad si están insertas en una autocomprensión ética que enganche la preocupación por el propio bien al interés por la justicia.”² Según Habermas, el aporte del filósofo danés Sören Kierkegaard al plantear la ética como “el poder ser sí mismo”, es responder a la pregunta postmetafísica del logro o malogro de la propia vida como la forma de autorreflexión y autoelección éticas, determinadas por el interés infinito en el logro del propio proyecto de vida. La persona debe así autoapropiarse críticamente de su propia biografía de cara a posibilidades futuras, haciéndose por su libertad aquello que es esencial y quiere llegar a ser. De tal forma que el individuo no es sí mismo desde una arbitrariedad, sino que se asume en determinadas formas existenciales desde el poder que lo fundamenta y desde aquello indisponible para la voluntad humana que lo condiciona. Este poder indisponible, nos dice Habermas, que Kierkegaard identifica con la relación interpersonal con Dios, no debe entenderse naturalistamente sino precisamente como una relación interpersonal;³ en otras palabras, el poder ser *sí mismo* se fundamenta en la interrelación personal con aquello que nos es indisponible. Sin embargo, Habermas siendo congruente con su posición filosófica “postreligiosa”, propone este indisponible no como el absolutamente otro, sino que lo identifica con el lenguaje con: “las formas de comunicación en las que nos entendemos los unos con los otros sobre algo en el mundo y a nosotros mismos.”⁴ De tal forma, concluye Habermas, que la incondicionalidad de la verdad y la libertad son presupuestos necesarios de nuestras prácticas pero que carecen de toda garantía ontológica; la autocomprensión ética no es “dada” ni “revelada”; sino que se gana en un esfuerzo común, siendo que éste indisponible es más un poder transubjetivo que un poder absoluto.

El segundo texto, dividido en siete partes, plantea fundamentalmente la pregunta: ¿Debemos disponer libremente de la vida humana con fines selectivos? Asimismo plantea las fronteras conceptuales entre la prevención del nacimiento de un niño gravemente enfermo (eugenesia negativa) y el perfeccionamiento del patrimonio hereditario

(eugenesia positiva). En otras palabras el problema es la imprecisión de las fronteras entre la naturaleza que somos y la dotación orgánica que nos damos. ¿Qué significa entonces esta indisponibilidad genética para los fundamentos de la guía de la propia vida?

En la primera parte titulada “¿Qué significa moralización de la naturaleza humana?” expone la problemática de que aquello que somos por “naturaleza” se pone cada vez más cercano al radio de acción de la biotécnica. El desafío se centra en la técnica genética tendente a la selección y modificación de marcas características, así como a la investigación de futuras terapias genéticas que ponen a disposición aquella base física que “somos por naturaleza”, y modificando por entero el espacio contingencias donde se da nuestra experiencia moral. La problemática es si esto puede ser justificado bajo criterios liberales; es decir, bajo las preferencias del mercado o de los propios padres, puesto que el liberalismo lo ve como un incremento de la autonomía personal. La pregunta de Habermas concreta es: “¿Podemos contemplar la autotransformación genética de la especie como un incremento de la autonomía particular o estamos socavando con ello la autocomprensión normativa de personas que guían su propia vida y se muestran recíprocamente el mismo respeto?”⁵ Esta pregunta implica una orientación mediada por una ética de la especie.

En la segunda parte titulada: “Dignidad humana versus dignidad de la vida humana”, Habermas plantea el problema de la dignidad como base ética de la especie, a partir de los argumentos que se han hecho en contra del aborto. Lo primero que hace es diferenciar el debate sobre el aborto del de la DPI. El segundo es el que le interesa a Habermas donde se pone en cuestión la instrumentalización de una vida humana engendrada con reservas por preferencias y orientaciones de valor por terceros. Para Habermas, lo que puede aprenderse del debate del aborto es que no se puede llegar a un argumento normativo racional y universalmente aceptado si se parte de concepciones ontológicas como la “dignidad humana”, como si ésta fuera una característica o una propiedad del embrión, como lo son los ojos azules. Habermas pone en entredicho no la propia dignidad, sino la argumentación ontológica de la dignidad y rehace la idea desde un argumento meramente práctico. Dicho argumento establece que la dignidad humana en realidad hace referencia a la

simetría de relaciones entre personas en igualdad de condiciones, derechos y deberes. Por lo cual, la dignidad no existe en abstracto, sino que sólo tiene sentido en las relaciones interpersonales de reconocimiento recíproco y en formas de vida concreta.⁶ Parecería, entonces, que el individuo antes de nacer no es persona, porque esto sólo se constituye en la relación con los otros; luego, ¿el embrión es susceptible o no de derechos y de deberes? Precisamente lo que plantea es que con el embrión establecemos antes del nacimiento una relación comunicativa, por lo cual tenemos deberes y derechos con él. Replantea el asunto hablando de la dignidad de la vida humana; es decir, la dignidad estriba en el conjunto no de características, sino de las posibilidades de llegar a realizar una vida humana como tal, conservando así un valor íntegro antes de ser designada por un rol como una segunda persona en la sociedad. De tal forma, concluye, que la frontera entre derechos firmemente establecidos y bienes de rango preferente no deberían borrarse.

En la tercera y cuarta partes, intituladas respectivamente “La inserción de la moral en la ética de la especie” y “Lo crecido y lo hecho”, Habermas va desarrollando el argumento de que efectivamente, la repulsión que sentimos hacia la instrumentalización genética nos habla de que la moral racional de derechos humanos se basa en una auto-comprensión ética de la especie preexistente compartida por todas las personas morales. De este modo, debemos preguntarnos si la tecnificación de la naturaleza humana, y la no diferenciación entre lo terapéutico (que ayuda la propia naturaleza a ser lo que es) y lo intervenido (que produce artificialmente una serie de caracteres), modificará la auto-comprensión ética de la especie, de manera que ya no podamos vernos como seres vivos éticamente libres y moralmente iguales orientados a normas y razones. Esto atañe a especificar las fronteras entre una eugenesia negativa (bajo la lógica de la curación) y una eugenesia positiva (bajo la lógica de la instrumentalización). La problemática, en el fondo, es que los defensores liberales de la eugenesia equiparan la intervención⁷ en el genoma humano, como cualquier otra intervención cultural o social en el desarrollo del propio individuo; es decir, que no hay diferencia alguna entre eugenesia y educación. La eugenesia no sería del todo una progra-

mación porque todo contenido genético natural o manipulado interactúa con el entorno bajo la base de una cierta contingencia. Sin embargo, para Habermas lo que los liberales no ven es que sí afecta la autopercepción, y la autocomprensión del afectado sin darle la posibilidad, como la tiene con lo social y lo cultural, de posicionarse crítica y revisoriamente sobre sus propias dotaciones y construirse autónomamente como persona. “En la medida en que su cuerpo (*Leib*) se revela al adolescente manipulado eugenésicamente como algo también hecho, la perspectiva de participante de la «vida vivida» choca con la perspectiva cosificadora del productor o bricolador. Pues los padres vinculan a la decisión sobre el programa genético de su hijo unas intenciones que después se transformarán en expectativas respecto al mismo pero sin conceder al destinatario la posibilidad de posicionarse revisoramente.”⁸ Habermas concluye diciendo que la frontera moral de la eugenesia se encuentra en el momento en que sobrepasa la lógica de la curación y no se pregunta si esta desdiferenciación entre lo crecido y lo hecho, puede llevar a tener consecuencias en la guía autónoma de la vida y la autocomprensión moral de la persona programada.

En la quinta y sexta partes, intituladas respectivamente “Prohibición de instrumentalización, natalidad y poder ser sí mismo” y “La fronteras morales de la eugenesia”, Habermas expone que la regulación eugenésica se justifica en la medida en que ésta menoscaba la libertad ética al fijar a la persona afectada a intenciones de terceros que rechaza, pero al ser irreversibles, le impiden comprenderse espontáneamente como el autor indiviso de la propia vida.⁹ Una intervención genética de este tipo no abre ese espacio comunicativo en el que dirigirse al niño planificado como una segunda persona e incluirlo en un proceso de entendimiento. No hay aún un proceso racional que garantice que no haya casos disonantes, es decir, donde no se armonicen las intenciones propias y las ajenas. Esto quiere decir para Habermas, retomando lo dicho en el primer texto, que para continuar siendo *sí mismo* sólo nos es posible porque podemos diferenciar entre lo que somos y lo que pasa con nosotros en una existencia corporal que prolonga un destino que por naturaleza se alcanza más atrás del proceso de socialización. Para ello se hace referencia a la idea de Hannah Arendt sobre la natalidad, como expresión de este

indisponible desde donde nos conformamos y nos autocomprendemos como personas humanas. Precisamente lo que los liberales no pueden diferenciar es que al nacer un individuo, nace un “nuevo” individuo, y no simplemente otro más de la especie. El planteamiento lleva a mostrarnos cómo las consecuencias de una eugenesia liberal, sin reparos morales, nos llevaría a un cambio radical y total en nuestra propia autocomprensión como especie de seres humanos que se constituyen autónomamente en sí mismos por relaciones comunicativas. Retomando a su vez lo dicho en cuanto a la dignidad de la vida humana, Habermas nos dice que la diferencia entre una persona que tiene un programa genético natural y una que lo tiene intencionadamente por la voluntad de terceros, es que produce relaciones asimétricas entre el programador y el programado, y que por tanto no están en las mismas condiciones y se socava la propia dignidad de la vida humana. “La programación eugenésica perpetúa una dependencia entre personas que saben que para ellas está excluido por principio intercambiar sus respectivos lugares sociales.”¹⁰

Finalmente en la séptima parte del texto, Habermas hace un resumen de las conclusiones aducidas de las seis partes anteriores y concluye diciéndonos que : “La mirada a un posible futuro de la naturaleza humana nos transmite una necesidad de regulación que ya se hace sentir hoy. [...] Este juicio expresa simplemente el «impulso» de preferir una existencia digna de seres humanos a la frialdad de una forma de vida a la que no afecten las contemplaciones morales.”¹¹

En el tercer texto del libro, Habermas aclara de manera más precisa y concisa las ideas presentadas en el texto anterior, que es el principal de todo el libro, en función de las discrepancias que autores como Dworkin o Nagel tuvieron con él.

El último texto del libro, es más una conferencia que critica las pretensiones de instrumentalización de la ciencia en todos los ámbitos humanos y pone como ejemplo paradigmático de ello a la tecnología genética.

Referencias bibliográficas

¹ HABERMAS, Jürgen. (2002) “¿Hacia una eugenesia liberal? El debate sobre la autocomprensión ética de la especie.” *El Futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós. Barcelona. P. 51.

² HABERMAS, Jürgen. (2002) “Abstención fundamentada. ¿Hay respuestas postmetafísicas a la cuestión de la ‘vida recta’?” *El Futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós. Barcelona. P. 14.

³ Cfr. *Ibíd.*, p. 22.

⁴ *Ibidem*.

⁵ HABERMAS, Jürgen. (2002) “¿Hacia una eugenesia liberal? El debate sobre la autocomprensión ética de la especie.” *El Futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós. Barcelona. p. 45.

⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 51.

⁷ Cfr. *Ibíd.*, pp. 69-72.

⁸ *Ibíd.*, p. 72.

⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 87.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 89.

¹¹ *Ibíd.*, pp. 97, 99.



Facultad de
Bioética

TEMAS ACTUALES DE BIOÉTICA

El Instituto de Humanismo en Ciencias de la Salud de la Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac, tiene el gusto de comunicar a los lectores de la revista Medicina y Ética, que recientemente ha publicado el libro TEMAS ACTUALES DE BIOÉTICA en conjunto con Editorial Porrúa, el cual ya se encuentra a la venta en las distintas librerías.

DIEZ TEMAS DE REPRODUCCIÓN ASISTIDA

Les comunicamos además de la publicación del libro DIEZ TEMAS DE REPRODUCCIÓN ASISTIDA, escrito por el Dr. Javier Marcó Bach y por la Dra. Martha Tarasco Michel y editado por Ediciones Internacionales Universitarias de Madrid. El libro se encuentra a la venta en las distintas librerías. Les podremos proporcionar mayor información en las oficinas del Instituto de Humanismo.

EL ABORTO: ÉTICA, VERDAD y JUSTICIA

Este libro cuya edición fue coordinada por el Dr. José Manuel Septién ha sido recientemente publicado por Editorial Diana en coordinación con la Universidad Anáhuac. El libro aborda el tema del aborto desde diferentes disciplinas: medicina, filosofía, derecho y bioética.



Facultad de
Bioética

DOCTORADO EN BIOÉTICA

Requisitos de admisión:

- 1) Llenar solicitud —la cual será proporcionada en la misma Universidad— y acompañarla de los siguientes documentos:
 - Copia* del Título de Licenciatura.
 - Copia* de la Cédula Profesional.
 - Copia* del Certificado de estudios de licenciatura que incluya promedio de calificaciones.
 - Copia* del Certificado de Estudios de Maestría.
 - Copia* del Certificado del Grado de Maestría
 - Original del Acta de Nacimiento.
 - *Curriculum vitae*.
 - 4 fotografías tamaño infantil.
 - 2 cartas de recomendación académica o de experiencia laboral.
- 2) Entrevista personal con el coordinador del Doctorado (solicitar cita).

* Las fotocopias de los documentos solicitados deberán ser certificadas ante Notario Público, o en su defecto, entregar fotocopia simple presentando en el momento de su entrega el documento original para su validación.

El Doctorado en Bioética tiene como objetivo formar especialistas en el área de investigación con un elevado nivel académico, que cuenten con una amplia visión nacional e internacional sobre la materia, y sean capaces de generar y aplicar el conocimiento científico y humanístico en apoyo al desarrollo del país.

La preparación académica de los candidatos a doctorado comprende la asistencia a cursos monográficos, los cuales son impartidos por profesores y doctores tanto nacionales como internacionales.

El alumno deberá realizar una investigación de tesis doctoral.

Al concluir la investigación doctoral y presentar satisfactoriamente un examen oral sobre el mismo, la Universidad Anáhuac le otorgará el grado en Doctor en Bioética.

Informes:

Dra. Martha Tarasco Michel
Coordinadora del Doctorado
Facultad de Bioética
Universidad Anáhuac
Tel. (55) 5328-8074

E-mail: mtarasco@anahuac.mx



Facultad de
Bioética

MAESTRÍA EN BIOÉTICA

La Universidad Anáhuac anuncia la próxima apertura de la VII generación de su Maestría en Bioética la cual dará inicio en el mes de agosto de 2003.

La Maestría en Bioética cuenta con reconocimiento de validez oficial por la SEP con fecha del 19 de febrero de 1998.

Requisitos de admisión:

- 1) Llenar solicitud —la cual será proporcionada en la misma Universidad— y acompañarla de los siguientes documentos:
 - Copia del título profesional.
 - Copia de la cédula profesional.
 - Certificado de estudios de la carrera.
 - Original del acta de nacimiento
 - *Curriculum vitae*.
 - 6 fotografías tamaño infantil.
 - 2 cartas de recomendación de experiencia laboral o académica.
- 2) Entrevista personal con el coordinador de la Maestría (solicitar cita).
- 3) Una vez aceptado como alumno de la maestría, efectuar en la caja de la Universidad el primer pago de la misma.

Programa de estudios

La maestría se cursa en cuatro semestres con quince semanas de clases c/u y con nueve horas de clase por semana.

Primer Semestre

Fundamentos de la filosofía
Antropología filosófica I
Fundamentación filosófica del derecho

Segundo Semestre

Metodología filosófica
Legislación sanitaria I
La persona y el derecho
Conceptos básicos de medicina general

Tercer Semestre

Antropología filosófica II
Fundamentos filosóficos de la bioética
Legislación sanitaria II

Cuarto Semestre

Temas selectos de medicina
Bioética clínica
Seminario en docencia universitaria

Informes:

Dr. Oscar J. Martínez González
Coordinador de la Maestría
Facultad de Bioética
Universidad Anáhuac
Tel. (55) 5328-8074

E-mail: ojmartin@anahuac.mx

La Universidad Anáhuac anuncia la creación de su Facultad de Bioética

La sociedad contemporánea se pregunta cada vez con mayor preocupación sobre la validez y oportunidad de innumerables intervenciones científicas, biomédicas y jurídicas que afectan profundamente a la salud, la vida y el bienestar de los seres humanos, e inciden ampliamente sobre el ecosistema en el que habitamos. Cada día se hace más urgente contar con profesionistas de la bioética expertos y sensibles al valor de la vida y dispuestos a promover el respeto de la dignidad humana.

Objetivo

La Universidad Anáhuac crea la Facultad de Bioética con el objetivo de formar profesionistas de alto nivel, capaces de ofrecer un juicio de valor ante las decisiones económicas, políticas y sanitarias que afectan a la vida y salud de todos y cada uno de los hombres y mujeres de nuestro planeta, sin distinciones de razas, edades, condición socioeconómica o cualidades personales, en la búsqueda de un equilibrio ecológico justo y razonable.

Programas

Cursos

- Especialidad en Bioética y Derecho
- Cursos de Métodos de Detección de la Fertilidad Femenina (usuarias, médicos)
- Comité de Bioética Independiente
- Doctorado en Bioética
- Curso de Tanatología

Autoridades

Dr. José Kathy Porter
Director

Dra. Martha Tarasco Michel
Directora Ejecutiva

Dr. Oscar J. Martínez González
Secretario Académico



Facultad de
Bioética



Vence el mal con el bien

Universidad Anáhuac

Av. Tomas Anáhuac s/n, Huixquilicán, Estado de México, C.P. 52786
Info@uaa.mx : (55) 52 28 80 71 x (55) 56 27 02 10 ext. 7146, 7205, 7206, 7241, 7208,
sin costo al tel.: 01 800 508 98 00. www.anahuac.mx

REVISTA MEDICINA Y ÉTICA

PERIODICIDAD: TRIMESTRAL

COSTOS:

México: \$ 150.00 por cuatro ejemplares al año.

América Latina: \$ 75 U.S. dls.

Otros países: \$ 85 U.S. dls.

NÚMEROS ANTERIORES

México: \$ 50.00

América Latina: \$ 25 U.S. dls.

Otros países: \$ 30 U.S. dls.

Deseo recibir la revista *Medicina y Etica*

Nombre: _____

Dirección: _____

Col.: _____

Del. Pol.: _____

Ciudad: _____

Código Postal: _____

País: _____

Teléfono(s): _____

Fax: _____

Por favor, enviar cheque a nombre de:

INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES S.C.

Número de cheque: _____

Banco: _____

Cantidad: _____

a la siguiente dirección:

Instituto de Humanismo en Ciencias de la Salud

Facultad de Bioética

Universidad Anáhuac

Apartado Postal 10 844

C.P. 11000, México, D.F.

E-mail: idelcarpio@anahuac.mx