

ANAMNESIS

Revista de bioética

Director

Eduardo Díaz Amado

Editor

Efraín Méndez Castillo

Grupo de investigación en Bioética

Eduardo A. Rueda Barrera
Germán Calderón Legarda
Jairo Clavijo Poveda
José E. Cuéllar Saavedra
Eduardo Díaz Amado
Hugo Escobar Melo
Javier A. González Cortés
Guillermo Hoyos Vásquez
Edgar A. López López
Olga Maldonado Gómez
Edilma M. Suárez Castro
Fernando Suárez Obando
Efraín Méndez
Liliam Torregrosa
Nelsón Castañeda Alarcón

Comité científico

Volnei Garrafa
Fernando Lolas Stepke
E. Haavi Morreim
Álvaro Ruiz
Franco Alirio Vergara
Helena Trujillo Maza
Saúl Franco Agudelo
Mathew D. Eddy
Roberto Esguerra Gutierrez
Sergio de Zuburúa Samper
Jairo Clavijo Poveda
Guillermo Hoyos Vásquez
Fernando Sánchez Torres
Jaime Bernal Villegas
Jorge Gaitán Pardo, Abogado
Alfonso Llano Escobar
María Inés Jara Navarro

Con el apoyo de:

Instituto de Bioética,
Facultad de Medicina,
Pontificia Universidad Javeriana.

Diagramación, CTP e Impresión

Fundación Cultural Javeriana
de Artes Gráficas –JAVEGRAF–
Bogotá, DC., Colombia.

Número 6, Agosto - Diciembre 2011

ISSN 2011-1258

Contenido

EDITORIAL

**Lo malo de los buenos:
cuando la investigación biomédica sale mal**
Eduardo Díaz Amado 3

ARTÍCULOS

Lévinas y ética médica
Corine Pelluchon 6

La filosofía clásica y la muerte
Klaus Held 21

**¿Cómo debe la filosofía salvar a la bioética en
Latinoamérica?**
Guillermo Hoyos Vásquez 34

**Respeto por la diversidad de la vida
Una apuesta desde la Bioética Ecológica y Ambiental**
José Edwin Cuéllar Saavedra 43

RESEÑAS

**Javier Románach Cabrero, (2009). Bioética al otro lado
del espejo. La visión de las personas con diversidad
funcional y el respeto a los Derechos Humanos**
Soledad Arnau Ripollés 55

Adela Cortina, (2011)
**Neuroética y neuropolítica:
sugerencias para la educación moral**
Néstor Hernando Parra 62

CASOS CLÍNICOS

La deliberación como método
Luis Guillermo Bastidas Goyes 67

Sedación terminal temprana
Aura María Rivera Herrera 70

**Comentario a la deliberación como método
en los casos clínicos presentados**
Efraín Méndez Castillo 75

Lo malo de los buenos: Cuando la investigación biomédica sale mal

EDUARDO DÍAZ AMADO*

A pesar de que existen diferentes versiones sobre cómo y por qué se originó la bioética en los Estados Unidos, según lo muestran Renée Fox y Susan Swazey en su libro *Observing Bioethics* (2008), cualquier historia de la bioética suele incluir el efecto que han tenido, particularmente desde mediados del siglo XX, los abusos cometidos en la investigación biomédica. Son muchos los casos que ilustran cómo en nombre de la ciencia se ha llegado a pisotear, a veces con descaro, la dignidad humana. De entre todos estos casos hay uno que se ha convertido en ícono de este tipo de escándalos y del que todo bioeticista suele hablar cuando se refiere

a los orígenes de su propia disciplina. Se trata del tristemente célebre *Estudio de Tuskegee* para el estudio de la sífilis. Entre 1932 y 1972 centenares de hombres negros en el Estado de Alabama, sur de Estados Unidos, fueron vinculados a este estudio que hoy se recuerda menos por su aporte 'científico' que por haber sido una historia de abuso y explotación en nombre del progreso de la ciencia.

El Estudio de Tuskegee fue suspendido solo hasta cuando el gobierno de los Estados Unidos, cuyo Departamento de Salud Pública lo había conducido por 40 años, tuvo que enfrentar el escándalo provocado

* Profesor Instituto de Bioética, Pontificia Universidad Javeriana.

por la publicación el 25 de julio de 1972, en el *Washington Evening Star*, del artículo titulado *Syphilis Victims in U.S. Study Went Untreated for 40 Years*, escrito por Jean Heller y que sería reproducido al siguiente día por varios de los grandes diarios de ese país como el *New York Times*¹. A raíz de este artículo quedó al descubierto lo inimaginable: que cometer actos de barbarie o de injusticia en el campo de la investigación biomédica no era exclusividad de nazis, regímenes totalitarios, países pobres o investigadores malévolos. Con Tuskegee ya no quedó asomo de duda de lo que ya era visible desde hacía años por el destape de otros casos similares²: que los 'chicos buenos' también pueden cometer injusticias y actuar mal. De hecho para la comunidad científica en Norteamérica el Código de Nuremberg pasó desapercibido pues nunca consideró que fuera algo. Ellos se consideraban éticos, los que erraban eran otros.

En 2009 Susan Reverby, profesora del Wellesly College en Estados Unidos, y una de las investigadoras más autorizadas en el tema Tuskegee, publicó el libro *Examining Tuskegee: The Infamous Syphilis Study and its Legacy*, en el que ofrece un análisis completo y bien documentado para entender en detalle qué fue lo que pasó, por qué Tuskegee es una palabra con tanto poder en nuestra memoria colectiva, y cuáles han sido las repercusiones y significados que ha tenido este caso. Reberby recalca que a lo largo de 40 años este estudio requirió la participación y el apoyo

de muchas personas, y que no fue detenido a pesar de que en varias oportunidades se elevaron voces en contra. Como dice Reverby, "hombres poderosos de la burocracia gubernamental, incertidumbres de tipo médico y prejuicios raciales hicieron que el estudio siguiera adelante"³ (p. 72). No fue tampoco, como muchos bioeticistas lo ponen, simplemente la falta de un adecuado proceso de consentimiento informado. Fue mucho más. Se trató de un actuar sistemático de engaño, explotación y maltrato a toda una comunidad. Una verdadera violación tanto en lo físico, lo psicológico y lo cultural.

El senador Edward Kennedy llevó el caso hasta el Congreso y en 1974 fue creada la *Comisión Nacional para la Protección de Sujetos Humanos en la Investigación Biomédica y de la Conducta*. Esta comisión propuso, en el *Informe Belmont* de 1979, los tres principios básicos que habrían de guiar la investigación biomédica: *respeto por las personas, beneficencia y justicia*. El 16 de mayo de 1997 B. Clinton, como presidente de Estados Unidos, ofreció públicamente disculpas por lo ocurrido, ceremonia en la cual estuvieron presentes algunos de los 'sobrevivientes' de Tuskegee. Trece años después, en 2010, Susan Reverby volvería a poner el dedo en la llaga cuando reveló que algo similar a Tuskegee había ocurrido en Guatemala entre 1946 y 1948⁴. Esta vez le tocó a Hillary Clinton excusarse con el pueblo guatemalteco, aunque para muchos excusarse no es suficiente. Y la verdad es que aún hoy es necesario mantener el ojo alerta y la actitud en guardia pues aunque se cuenta con mayores controles y reglamentaciones,

1 Ver: <http://pages.uoregon.edu/eherman/teaching/texts/Heller%20Syphilis%20Victims%20in%20U.S.%20Study.pdf>, consultado el 20 marzo de 2012.

2 Willowbrook State School, 1963-1966; Brooklyn Jewish Chronic Disease Hospital, 1963; y en el artículo publicado en el *New England Journal of Medicine* por Henry Beecher en 1966.

3 Mi traducción.

4 Ver: <http://www.nytimes.com/2010/10/02/health/research/02infect.html>, consultado 20 de marzo de 20120.

también es cierto que la investigación biomédica ha llegado a ser una empresa bastante compleja donde a veces es muy difícil distinguir lo que está bien de lo que está mal. Poner todas nuestras esperanzas en la tarea que hacen los comités de ética de la investigación es bastante ingenuo. En nuestro país, por ejemplo, son muchos los procedimientos y protocolos de investigación que se están llevando a cabo y que a pesar de tener el aval de un comité de ética de la investigación tal vez estén incurriendo en conductas éticamente inaceptables. Hay muchos intereses en juego y gente muy poderosa detrás de la investigación biomédica. No quiere decir esto que los investigadores o las empresas que apoyan la investigación sean todos 'maquiavélicos' o malintencionados. La mayoría de las veces las actuaciones éticamente inaceptables en investigación provienen de un permanecer 'ciegamente' convencidos de estar haciendo todo bien,

incluso de querer hacer 'solo' el bien. Es más difícil darse cuenta de cuándo los 'chicos buenos' están haciendo algo mal. Por eso las instituciones gubernamentales de control, los propios investigadores, los patrocinadores y los comités de bioética deben estar atentos, porque en el caso de la investigación biomédica tal vez no es como dice Borges, que "en las grietas está Dios, que acecha", sino un demonio que encanta, el del querer saber más para vender más, sin importar lo que cueste o por encima de quien haya que pasar. El peligro es que en Colombia estén ocurriendo muchos Tuskegees sin que lo sepamos. A 40 años de haberse hecho público este infame estudio vale la pena que reflexionemos sobre el tema, cosa que ninguno que esté involucrado en la investigación biomédica, o que transite o se interese en los caminos de la bioética y de la ética de la investigación debería pasar por alto.

Informes

Instituto de Bioética - PUJ

Edificio 67

José Rafael Arboleda, piso 5

Teléfonos: 320 8320 exts.: 4537 y 4538

Fax: 2884076

E-mail: bioetica@javeriana.edu.co

maestria.bioetica@javeriana.edu.co

Lévinas y ética médica

CORINE PELLUCHON¹

Resumen

Este texto subraya la importancia de la reflexión de Lévinas para la ética médica, especialmente para guiar la atención de las personas al final de la vida o con discapacidades y en situación de dependencia. La noción de Lévinas sobre la responsabilidad por el otro y su propuesta de la asimetría como condición de la ética remiten a una concepción de la humanidad de lo hu-

mano que debería motivar una atención respetuosa a los enfermos más vulnerables. Además, su crítica de la filosofía del sujeto abre perspectivas con implicaciones políticas exploradas por la autora y que le permiten desarrollar lo que ella llama, con base sobre todo en *Autrement qu'être* (De otro modo que ser), una ética de la vulnerabilidad que invita a modificar la manera de definir los términos del contrato social. De allí se deriva una reinterpretación de los derechos humanos que resalta lo que podría ser una política de la solidaridad hacia las personas discapacitadas y muy ancianas y que incluso intenta proponer, en una prolongación del pensamiento de Lévinas, el reconocimiento de nuestra responsabilidad hacia los otros seres vivientes.

1 Corine Pelluchon es catedrática y doctora en filosofía. Ha enseñado ética médica en la universidad de Boston y actualmente es maestra de conferencias en la Universidad de Poitiers. Especialista en filosofía moral y política y en ética aplicada. Ha publicado *Leo Strauss: une autre raison, d'autres Lumières* (Vrin, 2005, Prix François Furet 2006), *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie* (PUF, 2009), *La raison du sensible. Entretiens autour de la bioéthique* (Artège, 2009) y *Eléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature* (Le Cerf, 2011).

Texto publicado en francés en "Cahiers d'études lévinassiennes", N. 9, 2010, pp. 239-256.

Traducción del francés al español: Chantal Aristizábal Tobler

¿Por qué Lévinas?

El pensamiento de Lévinas es de interés para el personal de atención en salud y para quienes se enfrentan a situacio-

nes clínicas que desafían las categorías tradicionales de la ética, tales como la autonomía y la dignidad de la persona. Por ejemplo, el acompañamiento de los enfermos con Alzheimer que han perdido lo que fundamenta la identidad de la persona (la memoria, la palabra, la facultad de deliberar de manera racional) en la ética tradicional, exige de parte de los profesionales de la salud y de la familia prácticas tendientes a procurar a estos pacientes, dependientes y particularmente vulnerables, cierto bienestar y a impedir el maltrato causado por considerar que su vida ya no tiene sentido ni valor o incluso por decidir sistemáticamente en su lugar. Las actitudes a favor de la dignidad de la persona demente y de su pertenencia a la humanidad son el fruto del conocimiento y de la experiencia del personal de atención en salud. Asimismo, los cuidados paliativos expresan el rechazo a tratar los enfermos en etapa terminal de un cáncer como si ya estuvieran muertos, y reflejan el compromiso de responder a las necesidades de la persona al final de la vida y de acompañarla hasta el final, en vez de abandonarla o robarle su propia muerte mediante una inyección letal.

Los médicos, las enfermeras y los benevolentes no han definido estas prácticas con la lectura de *Totalité et Infini* (*Totalidad e infinito*) o *Autrement qu'être* (*De otro modo que ser*). Sin embargo, la relación entre ética y metafísica en Lévinas, la trascendencia del otro, la noción de rostro y de responsabilidad les «hablan». Es decir, la

sustitución,² que Ricœur juzgaba hiperbólica³ y que Heidegger rechaza cuando define la solicitud como modalidad del ser-con⁴, está ilustrada por la experiencia, siempre singular, del acompañamiento de un enfermo. En esta situación –aunque a veces se hable de la necesidad de poner distancia entre el yo y el paciente con el fin de evitar el síndrome de agotamiento–, el yo abandona la preocupación por su propia muerte. Mi identidad, o más bien mi ipseidad, lo único en mí, depende de mi responsabilidad con el otro. Esta experiencia de la responsabilidad por el otro hasta la sustitución, condición de la ética en Lévinas, estará en el centro del presente estudio.

La correspondencia del pensamiento de Lévinas y del campo de la ética médica no tiene nada que ver con la aplicación de una teoría a una práctica –entenderla de esta manera equivaldría a cometer un contrasentido tanto con este pensamiento⁵ como con la ética médica. Esta no es una

2 En E. Lévinas indica responsabilidad por el otro (Nota de la traductora).

3 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 392 y “E. Lévinas, penseur du témoignage”, texto de 1989 retomado en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, pp. 99-100.

4 M. Heidegger, *Etre et Temps*, §26.

5 E. Lévinas, *Ethique et Infini*, (1982), Paris, Le livre de Poche, coll. “Biblio-Essais”, 1996, p. 85: “Ma tâche n’est pas de construire l’éthique; j’essaie seulement d’en chercher le sens (...) On peut construire une éthique en fonction de ce que je viens de dire, mais ce n’est pas là mon thème propre”. (“Mi tarea no es construir la ética; solamente intento encontrarle sentido (...) Se puede construir una ética en función de lo que acabo de decir, pero este no es mi propio tema.”).

subespecialidad, una rama de la filosofía moral, sino un campo que pone a prueba la mayoría de las categorías éticas y políticas, e incluso la filosofía del sujeto. Ahora bien, Lévinas nos invita a pensar el sujeto de otra manera. Es de interés para los médicos porque representa otra manera de pensar el sujeto. En otras palabras: es de interés para los médicos porque el corazón de su pensamiento no es la ética entendida como una esfera autónoma o una ontología regional. En fin, el reto de la ética de la vulnerabilidad que deducimos de la lectura *d'Autrement qu'être*⁶ es derivar las implicaciones prácticas de esta concepción de la responsabilidad, porque la definición de la relación del ser humano con el otro puede introducir otro humanismo, solidario en cuestionar los fundamentos actuales del derecho.

Autonomía, dignidad y humanidad

La definición kantiana de la autonomía, basada en la capacidad de tomar decisiones racionales, excluye a las personas con trastornos cognitivos. La atención de estos pacientes supone una reconfiguración de esta noción de autonomía. Es la capacidad de ver qué acciones pueden traducir concretamente sus deseos, e incluso de jerarquizarlos, la que se encuentra afectada por los trastornos cognitivos, pero no su autonomía entendida como capacidad para tener deseos e incluso para plantear

valores, es decir para sentir, para realizar ciertas actividades y para sentir autoestima⁷. Si bien la aplicación del principio del consentimiento libre e informado no puede por sí misma garantizar el respeto de la voluntad de la persona, especialmente en la etapa intermedia de la enfermedad de Alzheimer, es indispensable que los profesionales de la salud dediquen tiempo a escucharla y estén atentos a sus reacciones cuando proponen actividades susceptibles de corresponder a su voluntad y de procurarles alegría. No solamente la identidad de un ser que ya no se define por su historia de vida está en el presente, sino que, además, esta identidad no depende de las facultades que caracterizan a una persona en la ética tradicional y en la vida social. Los profesionales de la salud que se preocupan por el bienestar y la calidad de vida presente del individuo a su cargo, deben ascender a una comprensión de la humanidad que supere la forma en que nos presentamos unos a otros la mayoría de las veces. A través de sus gestos, rinden testimonio de que detrás de un paciente afectado de mutismo, por ejemplo, hay alguien que sabe responder, a su manera, a la atención que se le preste en forma de relajación o aislamiento. El hecho de tocar al paciente, de buscar su mirada y de hablarle, sin infantilizarlo, no constituyen solamente una forma de tranquilizar a un ser que ha perdido la mayoría de sus puntos de referencia y de invitarlo a

6 Para el contraste entre ética de la autonomía y ética de la vulnerabilidad, ver C. Pelluchon, *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, PUF, coll. "Léviathan", 2009.

7 A. Jaworska, "Respecting the Margins of Agency: Alzheimer's Patients and the Capacity to Value", *Philosophy and Public Affairs*, 1999, 28/2, pp. 105-138. Ver *L'autonomie brisée*, op. cit., pp. 43-46.

reconectarse con sus emociones. Estas prácticas también dan fe de un sentido de la humanidad que no se reduce a las capacidades intelectuales. Suponen replantear la definición clásica del hombre como animal racional, es decir del humanismo tradicional que excluye a los dementes, los animales e incluso a aquellos que solo tienen un pensamiento salvaje.

Los profesionales de la salud y los asistentes que logran acompañar a estos pacientes ya han superado la ética de la autonomía. Para ellos, ya no existen condiciones para conferirle dignidad a un ser humano, es decir que la posesión de razón, de lenguaje articulado y de memoria ya no es el criterio que permite atribuir estatuto moral y dignidad a un ser. Por el contrario, la ética de la autonomía es solidaria con representaciones negativas y privativas de la vejez y de la discapacidad, aprehendidas de lo que les falta (capacidades cognitivas, independencia, salud, juventud, competitividad). Esta ética de la autonomía que, además, ha borrado la dimensión universal presente en la moral kantiana, parece justificar actitudes de objetivación o de condescendencia hacia individuos excluidos por criterios elitistas e incluso invitan a eliminarlos, como se refleja en las reivindicaciones a favor de la legalización de la eutanasia. A partir del momento en que ya no existe «dignímetro», la razón e incluso la libertad como capacidad de tomar decisiones y de cambiarlas ya no definen la humanidad del ser humano. La dignidad del ser humano enfermo, del ser humano sufriente, del ser

humano disminuido intelectual y físicamente, permanece intacta hasta el final. El otro, el profesional de la salud, el cuidador, el que mira con respeto al anciano postrado en cama y que golpea a la puerta de su habitación antes de entrar, respeta la dignidad de este paciente. El sentido del acompañamiento es comportarse de tal manera que el anciano demente siga siendo «un corazón palpitante» a pesar de los trastornos cognitivos y de todo lo que degrada el cuerpo y limita la comunicación. Esto supone una concepción del sujeto que ya no tiene nada que ver con lo que hemos llamado la ética de la autonomía y también implica la superación de una filosofía para la cual el ser humano es, ante todo, libertad y se define por la pertenencia a sí mismo.

Este replanteamiento del ideal de auto-suficiencia del sujeto, horizonte y clima de la filosofía del sujeto e incluso de la ontología del cuidado de Heidegger, es uno de los principales aportes de Lévinas al pensamiento occidental. Lejos de reducirse a clichés sobre el carácter relacional del hombre y la importancia del vínculo, esta fenomenología, al describir situaciones que se escapan a la intencionalidad y destacan la dimensión propiamente ética de mi relación con el otro, no conduce a la supresión del sujeto, sino a una concepción de la subjetividad propia para fundamentar la ética, e incluso la política, sobre bases completamente nuevas. Llamamos ética de la vulnerabilidad a una triple experiencia de la alteridad que permite pensar la subjetividad como vulnerabilidad o sus-

ceptibilidad al dolor, al placer y al tiempo, y concebir la relación del ser humano con el otro según dos modalidades esenciales de la apertura al otro: la responsabilidad por el otro, la necesidad del otro o el llamado del otro. Esta alteridad en sí, lejos de limitarse al dúo del encuentro o de la relación paciente/profesional de la salud, remite, en últimas, a mi no-indiferencia hacia las instituciones políticas y el mundo público, campo que no es un simple trampolín para un yo deseoso de afirmar su libertad en oposición a los otros, sino el lugar del descubrimiento del yo, de los valores que aprecia y que su comunidad política refleja o, por el contrario, que no respeta. Ahora bien, el acompañamiento de los enfermos con demencia, que coloca a los profesionales de la salud en los límites del cuidado y los confronta con una experiencia radical de la alteridad, es la experiencia de esta triple alteridad. Vamos a mostrar en qué sentido el pensamiento de Lévinas ilustra particularmente bien lo que viven los profesionales de la salud y por qué es una invitación para que la filosofía política mida las enseñanzas de estas situaciones extremas.

La responsabilidad por el otro y la vulnerabilidad

Lo primero que debe respetarse en el enfermo demente y en la persona al final de la vida, no es la libertad, sino la humanidad. Las páginas de *Totalité et Infini* (*Totalidad e Infinito*) en donde el autor, sin atenuar lo irreductible de la muerte, rechaza pensar desde las categorías del

ser y de la nada y habla del sentido de la muerte que trata siempre de la espera de alguien (el médico) o del miedo de alguien (el asesinato)⁸, hacen eco a la experiencia de los profesionales de la salud. Así, en el texto titulado «Morir-por...»⁹, Lévinas se aleja de Heidegger quien piensa que la muerte es lo insustituible, porque nadie puede ser responsable de mi responsabilidad, de lo que yo mismo debo hacer. A la preocupación de mi propia existencia, que es la preocupación de conquistar, de apropiarme (*Eigentlichkeit*) de lo que me es propio, respuesta siempre personal (*Jemeinigkeit*) a la «carga del ser», Lévinas opone su pensamiento de la responsabilidad. Esta responsabilidad por el otro, que no es relativa a un compromiso previo y precede a toda deuda contraída, esta «responsabilidad por la responsabilidad del otro» que me constituye como rehén y pesa sobre mi inocencia (puesto que yo no soy culpable de las faltas que él cometió), define la subjetividad. Ella es la que explica por qué yo soy yo y no un yo cualquiera. Designa la ipseidad. Yo soy responsable «ante todos y por todos y yo más que los otros»¹⁰.

No se trata de un delirio de responsabilidad, ni siquiera cuando se trata de

8 E. Lévinas, *Totalité et infini* (1961), Paris, Le Livre de Poche, coll. "Biblio Essais", 1994, p. 260.

9 Ibid., *Entre-nous, Essai sur le penser-à-l'autre* (1991), Paris, Le Livre de Poche, coll. "Biblio Essais", 1993, pp. 204-214.

10 Lévinas cita *Los Hermanos Karamazov*, especialmente en *Autrement qu'être* (1974), Paris, Le Livre de Poche, coll. "Biblio Essais", 1996, p. 228. Sin embargo, nosotros remplazamos "culpables" por "responsables" por las razones evocadas en la frase precedente a la citación.

«un grado de responsabilidad de más»¹¹, puesto que yo soy responsable de lo que no hice, de lo que él hizo e incluso de lo que hizo contra mí. Esta «responsabilidad al cuadrado», como dice Jean-Luc Marion, llamada «sustitución», no se debe entender esencialmente en términos morales o moralizadores, sino que debe relacionarse con la concepción de la subjetividad, con su inversión. Está ligada al hecho de que Lévinas reemplaza la «carga del ser» heideggeriana por la carga que me imponen los sufrimientos del prójimo¹². «Dejar seres humanos sin alimento es una falta que ninguna circunstancia atenúa»¹³. Debo responder a este llamado y no puedo esconderme, lo quiera o no. Asimismo, «el ser humano acostado solo tiene derechos y yo, solo tengo deberes»¹⁴. En primera instancia, esta afirmación puede parecer chocante porque no se puede decir que el enfermo tiene todos los derechos y sería injusto y contrario a la deontología médica satisfacer todas sus demandas pero, en realidad remite a una concepción de la identidad expuesta por la experiencia de la confrontación cercana a la muerte del otro. A la cabecera de una persona que sufre, «el compromiso» con el otro, el

alcance de mi subjetividad es una destitución del sí mismo e implica que el temor por el otro ser humano no se reduzca a la angustia por mi muerte ni a la búsqueda de mi autenticidad o de mi poder ser más propio. La expresión «destitución del sí mismo» significa que yo deposito mi soberanía y que se opera un regreso del mí en sí, porque estoy personalmente a cargo del otro y mi unicidad echa raíces en esta responsabilidad, en este “por-el-otro”.

Esta idea de una responsabilidad que no es elegida y no depende de la intencionalidad se impone como una evidencia cuando este otro es un hombre enfermo, porque el dolor es la experiencia de una pasividad que muestra que la subjetividad es sensibilidad. Mi responsabilidad por el otro es la experiencia de una alteridad en mí, pero la subjetividad es exposición a los otros por la sensibilidad: «La pasividad del por-el-otro expresa en este por el otro un sentido en el cual no hay ninguna referencia, positiva o negativa, a una voluntad previa; y esto debido a la corporeidad humana viviente, en tanto que posibilidad de dolor –en tanto que sensibilidad de sí, susceptibilidad a tener dolor, al ser descubierto, al ofrecerse, sufriendo, en su piel (...) en tanto que vulnerabilidad»¹⁵. Puesto que la subjetividad es vulnerabilidad, porque está marcada por «el a pesar de sí» (la temporalización, el envejecimiento) y «el para nada» (el exceso de dolor), la compasión es posible. «La condición de rehén», el hecho de des-inter-esarse, de

11 Autrement qu’être, op. cit., p. 186.

12 J.- L Marion, “La substitution et la sollicitude. Comment Lévinas replit Heidegger”, *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, bajo la dirección de B. Clément y D. Cohen-Lévinas, PUF, coll. “Epiméthée”, 2007, pp 51-72.

13 *Totalité et Infini*, op.cit., p. 219. Lévinas cita el *Traité Synhedrin* 104 b.

14 Este imperativo figura en el preámbulo de las ordenanzas hospitalarias de 1995 en Francia: “El Hospital es un lugar de humanidad, porque el ser humano acostado obliga al hombre de pie. El enfermo es el centro de nuestra acción”.

15 Autrement qu’être, op. cit., p. 86.

ser sí mismo al cargar con «la miseria y el fracaso del otro e incluso con la responsabilidad que el otro puede tener de mí»¹⁶, funda la compasión y el perdón, pero también está ligada a la carne. Se funda en «el acusativo absoluto del Sí mismo, pasividad más allá de toda pasividad en el fondo de la materia que se hace carne»¹⁷.

La autonomía está quebrada, el hombre es vulnerable, es decir que él –el enfermo– necesita al otro y que él –el profesional de la salud– está afectado por el sufrimiento del otro, por su dependencia. La alteridad es la del cuerpo sufriente y de la extrañeza de sí-mismo vivida en la experiencia de la enfermedad, de la dislocación de la unidad psíquica y física, y en la demencia. La alteridad en mí representa mi responsabilidad por el otro; su sufrimiento, que me concierne, hace que yo ya no me encuentre: mi identidad está por fuera de mí, está en esta alteridad, en el “por-el-otro”. Esta doble alteridad (la alteridad del cuerpo propio y la alteridad ligada a mi responsabilidad por el otro) hace del acompañamiento de los enfermos una experiencia tan rica humana y filosóficamente, y tan conmovedora, porque la proximidad con los más vulnerables implica que reconozcamos nuestra propia vulnerabilidad. También expone a la tentación de atentar contra su integridad, de herirlos, debido al rechazo de esta pasividad fundamental; el encuentro con quienes la encarnan de

manera extrema nos incomoda y puede impulsarnos a reaccionar con violencia.

Ética y política

Sin embargo, una tercera experiencia de la alteridad permite hacer la conexión entre la consideración de la fragilidad del viviente marcada por «el a pesar de sí» y otra determinación del ser-con susceptible de inspirar al político y de promover otro humanismo. En efecto, la concepción de la subjetividad como vulnerabilidad implica una manera de relacionarse consigo mismo y con el otro que funda otra manera de estar juntos. Tengo que responder, antes de contraer cualquier compromiso, no solamente por los otros, sino también por el mundo y sus instituciones, como lo sugiere Lévinas¹⁸ cuyo pensamiento tiene implicaciones políticas exigentes, sobre todo si uno se acuerda de la conminación a no dejar al otro ser humano sin alimento y sin techo. Sin embargo, el autor de *Autrement qu'être* piensa lo político en la subordinación a la ética y habla del Estado como de un tercero.

Heidegger concibe la solicitud (*Fürsorge*) como lo que socializa la relación con el otro y se dirige a todos los seres humanos de manera anónima o impersonal: por ejemplo, mediante la asistencia pública se trata de procurarle a los seres humanos techo, alimento y de satisfacer sus necesidades materiales¹⁹. Igualmente,

18 *Totalité et infini*, op. cit., p. 263. Ver también *Ethique et infini*, op. cit., pp. 74-75.

19 J.-L Marion, op. cit., pp. 59-60.

16 *Ibid.*, p. 185.

17 *Ibid.*, p. 186, nota.

Lévinas piensa lo político como el lugar de lo impersonal, en donde la existencia de instituciones que están allí para velar por el bienestar de los seres humanos me descarga incluso de mi responsabilidad, como se observa en nuestras ciudades en donde seres mueren de frío y sufren hambre. Sin embargo, Lévinas deduce de esta premisa una conclusión diferente a la de Heidegger: para este último, la ipseidad excluye la sustitución, puesto que nadie puede ponerse en el lugar del otro en lo que concierne a su libertad –la apropiación del *Dasein* a sí mismo. Para Lévinas, «la subjetividad es, de entrada, sustitución»²⁰ y el «yo» es asignado: me convierto en mí-mismo y único en tanto que el otro me declara único. Lo que me convierte en mí está dado por lo que respondo y a lo que respondo²¹, y esto no puede hacerse de manera anónima ni colectiva. Es importante resaltar las razones positivas de esta reserva con respecto a lo político, de esta ausencia de filosofía política que no colma la importancia y el lugar de la religión.

Ricoeur, en su noción de «atestación», articula la ética y la política a partir de esta comprensión de la alteridad del otro, de la alteridad del propio cuerpo y de la extrañeza del mundo o del desamparo²². Este tri-

ple sentido de la alteridad designa, según nosotros, la ética de la vulnerabilidad, la alteridad del propio cuerpo funda mi responsabilidad por el otro y hace imposible la indiferencia hacia el mundo público y las instituciones de la sociedad, en la cual yo no soy un yo, sino yo. Pero, si seguimos la vía abierta por Lévinas, ese mundo público y estas instituciones no estarán fundadas sobre el derecho del agente moral definido por la capacidad de hacer elecciones y de cambiarlas. Esta ética de la vulnerabilidad, al sustituir la concepción negativa de la libertad y la definición de la subjetividad que la caracteriza, conduce a una modificación del fundamento del derecho natural moderno. Además, la rehabilitación de la sensibilidad que está en el horizonte de la fenomenología de la pasividad desarrollada en *Autrement*

mismo de lo optativo del bien vivir, después de la prohibición de matar y después de la búsqueda de la decisión adecuada para la situación, es reconocerse conminado a vivir bien con y para los otros en instituciones justas y estimarse a sí mismo como vocero de este deseo”). Esta concepción de lo político, que va más lejos de lo que Lévinas llama el tercero, remite a la manera en que Paul Ricoeur señala la importancia de la relación con el mundo público para la constitución y el descubrimiento de su ipseidad. También remite a su noción de atestación, que, en alemán, se dice “*Bezeugung*”, y se relaciona con convicción (*Überzeugung*) y testigo (*Zeuge*). Ver *Soi-même comme un autre*, op. cit., pp. 335-405, en donde retoma, para criticarla, la concepción heideggeriana de mundo público. Para la ética de la vulnerabilidad como experiencia triple de la alteridad (alteridad del propio cuerpo, alteridad ligada a mi responsabilidad por el prójimo y alteridad ligada a mi pertenencia a una comunidad política; no se trata de una relación de fusión ni de externalidad, sino que supone una definición no atomista del sujeto práctico y una reflexión sobre la identidad narrativa), ver *L'autonomie brisée*, op. cit., pp. 205-222.

20 *Autrement qu'être*, op. cit., p. 228.

21 J.-L. Marion, op. cit., pp. 59-60.

22 P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op.cit, p. 406: “Se trouver interpellé à la seconde personne au cœur de l’optatif du bien vivre, puis de l’interdiction de tuer, puis de la recherche du choix approprié à la situation, c’est se reconnaître enjoint de vivre bien avec et par les autres dans des institutions justes et s’estimer soi-même en tant que porteur de ce vœu.” (“Hallarse interpelado en segunda persona, en el centro

qu'être invita a una ampliación de la esfera de nuestra responsabilidad. En su obra de 1974, nuestra responsabilidad ya no está subordinada al encuentro del otro ser humano que solo tiene un rostro, aunque sea demente, apráxico o se encuentre en coma vegetativo, sino que se puede decir que concierne a todo ser sensible.

Derechos humanos y solidaridad

El fundamento del derecho sobre el cual se basan los derechos humanos todavía está ligado hoy en día a una concepción negativa de la libertad y a un sujeto centrado en su conservación. En efecto, los filósofos políticos, después de Hobbes, han intentado atenuar lo problemático de su teoría política para la democracia, especialmente el absolutismo. Sin embargo, no lograron cuestionar la concepción de individuo que define el derecho subjetivo como «el derecho de cada hombre a utilizar lo que es bueno para su conservación».²³ Pero esta definición no invita a prevenir la explotación abusiva de los recursos naturales para el bien de un grupo o incluso para el ser humano actual. Además, justifica la fuerza como medio de contener este derecho de cada hombre dentro de los límites que serán los que el Leviatán juzgue indispensables para la seguridad, la supervivencia o el bienestar de la colectividad. En fin, esta concepción del derecho como «instrumento de la libertad del hombre» que le debemos a Hobbes²⁴ documenta la

interpretación que hacemos hoy en día de los derechos humanos. Nosotros nos focalizamos en los derechos del agente moral. Esta focalización es necesaria si queremos pensar en la ampliación de estos derechos y darles una dimensión social, dimensión que no se trata de cuestionar. Sin embargo, no debemos olvidar el sentido de estos derechos humanos, los cuales son ante todo los derechos del otro ser humano; resaltan mi responsabilidad y todo lo que la sociedad a la cual pertenezco debe hacer para que todos nosotros podamos ser garantes de este compromiso.

Este es el sentido de la fenomenología de los derechos humanos de la que habla Lévinas en *Hors Sujet (Fuera del sujeto)*. Esta resalta lo que estos derechos dicen de mí, a saber que yo no soy primero libertad sino responsabilidad, pero además, al sugerir lo que los derechos humanos exigen de la sociedad, invita a superar el contractualismo, por lo menos bajo su forma actual. Este último implica reciprocidad entre los seres y no concibe de manera positiva la relación con las personas dependientes. Por supuesto, se les debe proteger y satisfacer sus necesidades básicas mediante sistemas de redistribución o de instituciones, pero semejante organización política no proporciona realmente a los profesionales de la salud, a las familias y a las colectividades los medios para integrarlas. Pensar la solidaridad hacia las personas dependientes supondría que la sociedad reconozca verdaderamente lo que pueden

23 T. Hobbes, *Léviathan*, chapitre XIV.

24 M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, 1983 y *La formation de la pensée juridique*

moderne (cours de 1961-66), Paris, PUF, 2003, p. 615.

enseñarnos los muy ancianos y los niños con múltiples discapacidades. También exigiría que la atención se apoye en el modo de ser específico y que se privilegie un enfoque de la salud centrado esencialmente en las promesas de vida que permanecen intactas e incluso en la positividad de la discapacidad, y no solamente en el conjunto de deficiencias.

Esta atención, equivalente a una verdadera política de solidaridad fundada en el reconocimiento de las personas relegadas a la periferia de la sociedad por la enfermedad, la edad y la discapacidad, implica que uno haya aceptado que la humanidad del hombre no está subordinada a las capacidades cognitivas que le permiten afirmarse en un mundo en donde se hacen valer sus deseos y sus valores, su valor en oposición al de los otros. Implica la refutación de esta imagen de un agente moral autónomo que se relaciona con lo que no es él como una libertad frente a una libertad, en competencia con ella y que no sospecha en lo más mínimo que su lugar bajo el sol pueda ser la usurpación del lugar de otro. Este cambio, en la manera de concebir la humanidad del hombre e incluso de pensar la felicidad humana, de pensar una vida de calidad, que puede remitir a normas presentes, al individuo tal y como se define en el presente, va a la par con una verdadera redefinición de la justicia. Esta no se limita a las personas autónomas ni se define solamente en términos de asignación de recursos que permiten que cada quien pueda tomar decisiones y cambiarlas, sino que ella integra

esencialmente nuestra consideración por cualquier otro que necesita de otro para conservar su autoestima e integrarse a la sociedad, de una forma u otra.

Así, la cuestión de mi derecho de ser, tal y como Lévinas habla en *De Dieu qui vient à l'idée* (*De Dios que viene a la idea*), es la otra vertiente de los derechos humanos. Sin embargo, la consideración de esta cuestión, enmascarada por nuestra interpretación ordinaria de los derechos humanos, permite cumplir la promesa de justicia, expresión histórica de estos. También invita a orientar las políticas públicas de tal suerte que el que no posee las capacidades cognitivas y de lenguaje que le permitan afirmarse en el mundo y traducir su voluntad en actos, sea reconocido. La dignidad del otro no es relativa a lo que yo sé o pienso de él, incluso si soy yo quien reconozco esta dignidad, en particular en las situaciones-límites que representan la enfermedad grave, el final de la vida, la demencia y la poli-discapacidad. Esta particularidad y esta paradoja que remiten a la dimensión esencialmente ética de mi relación con el otro y explican por qué la asimetría es la condición de la ética en Lévinas, muestran en qué sentido la situación de cuidado puede considerarse paradigmática. Sin embargo, si el otro es transcendencia y si la enfermedad, así como también el coma, no alteran esta transcendencia, esto no quiere decir que sea imposible suspender o limitar los tratamientos curativos en un enfermo cuyo pronóstico de recuperación de sus funciones neurológicas es pesimista. La limitación o

la suspensión de los tratamientos curativos en este paciente, lejos de emparentarse con la eutanasia que implica la voluntad de decidir el día y la hora de la muerte del otro, significa que estos tratamientos, cuyo único objetivo es mantener artificialmente en vida al enfermo, son desproporcionados para el estado del enfermo y la evolución de su enfermedad.

Es más, para profesionales de la salud que intentan explicar a las familias que la eutanasia y la obstinación terapéutica son las dos caras de una misma postura de omnipotencia, y que las situaciones difíciles a las cuales las puede confrontar el final de la vida de una persona no legitiman la inyección letal ni el uso desproporcionado de sedantes que hacen callar al enfermo para evitar escuchar sus estertores, el pensamiento de Lévinas ofrece recursos particularmente valiosos. Algunos profesionales de la salud recurren al carácter sagrado de la vida para legitimar su rechazo a practicar la eutanasia «a un enfermo al que solo le quedan unos pocos días» y no saben qué responder a quienes dicen que la fe no puede constituir un principio generalizable en la democracia y que no hay ninguna diferencia entre matar y dejar morir. Pero, lo que Lévinas decía del asesinato, que es una tentación y una imposibilidad, escapa a estas críticas: el tiro de pistola química puede poner fin a la vida de la persona, pero no anula su trascendencia. De otro lado, la decisión de limitación y de suspensión de los tratamientos curativos en un enfermo en coma no es análogo a la decisión de vida o de muerte que tenían

los jurados en Francia antes de la abolición de la pena de muerte, pero esta decisión remite al contexto de una medicina altamente tecnificada que puede «recuperar» a algún accidentado de la carretera, pero que también puede producir casos de encarnizamiento terapéutico y que posee herramientas de imágenes cerebrales que permiten un pronóstico confiable. La decisión de suspender tratamientos curativos se toma en el interés del paciente y corresponde a la estimación de los cuidados más adecuados para el enfermo y la evolución de su enfermedad; en este caso la medicina es una medicina consciente de sus limitaciones y comprometida con la defensa del sentido del cuidado y no con la exploración de los límites de la técnica en detrimento del enfermo y de su familia. En fin, a enfermeras que expresan su malestar frente a un enfermo dormido con el cual ya no es posible comunicarse, se le puede decir que la sedación, igual que el sueño, no hacen desaparecer este enfermo que aun tiene un decir, que remite, más allá de las palabras o lo dicho, a lo que el cuerpo significa por su pasividad, por su ofrecimiento²⁵. ¿Los profesionales de la salud que trabajan en cuidados paliativos no deberían reflexionar en el sentido y en los límites del acompañamiento? Tal vez también hay encarnizamiento en el acompañamiento cuando se busca salvar un poco de vida, a cualquier precio, mientras que la vida precisamente se fatiga y la presencia justa, la buena actitud de quien acompaña, consiste, más allá del alivio

25 E. Lévinas, *Autrement qu'Être*, op. cit., p. 92.

del dolor y de los cuidados de confort, en estar ahí hasta el final, en tomar la mano de la persona muriente así como también saber retirarse y dejar partir al otro.

Así, la filosofía de Lévinas, inseparable de una comprensión de lo humano que supera los criterios elitistas propios de los clichés sobre la calidad de vida que divulga una sociedad que valora la juventud y la salud, que sustentan la competitividad y el rendimiento, contiene los gérmenes de una refundición de las instituciones políticas. Su concepción del ser humano y de su responsabilidad por el otro invita a superar los fundamentos individualistas del liberalismo. Este último se funda en la libertad del agente moral autónomo a la cual el Estado, preocupado en primera instancia por garantizar la coexistencia pacífica de las libertades, concede derechos. No se trata de discutir la pertinencia ni la extensión de estos derechos, pero su sentido solo puede preservarse si se interpretan no solamente desde el punto de vista de la posesión del derecho, sino también desde el punto de vista del otro ser humano: los derechos humanos son ante todo los derechos del otro ser humano y la fenomenología de los derechos del ser humano pone en evidencia todo lo que el deber ser de este derecho del otro ser humano exige de cada uno y de la sociedad. Dicho cambio de perspectiva puede incluso modificar el clima de la vida social y política al mismo tiempo que contribuye a una mejor integración de los seres incapaces de defenderse solos debido a su estado físico, psíquico, su situación social

o cultural —esta es la definición de la palabra «vulnerable»: que puede ser herido fácilmente. ¿Nuestra responsabilidad por el otro se limita al otro ser humano que tiene un rostro, aunque no hable, no tenga memoria o haya caído en un coma vegetativo persistente? ¿Acaso la rehabilitación de la sensibilidad en el horizonte de la fenomenología de la pasividad desarrollada en *Autrement qu'être*, no abre la vía a una ética de la vulnerabilidad, según la cual nuestra responsabilidad se extiende a todo ser sensible, a todo viviente susceptible al dolor, al placer y al envejecimiento?

Con Lévinas y más allá

Esta pregunta supone analizar el aporte de Lévinas a la fenomenología elaborada por Heidegger en *Etre et Temps (Ser y Tiempo)* y en el §42 de *Concepts fondamentaux de la métaphysique (Conceptos fundamentales de la metafísica)*. En efecto, Heidegger elabora la ontología del cuidado al pensar el *Dasein* como existencia y no como vida. Al hacerlo, y para construir su analítica existencial, descarta la evolución y la consideración del animal no preocupado por “la posibilidad de la imposibilidad de la existencia” y que tampoco es, según el, configurador de mundo (*weltbildend*). El animal permanece entonces pobre en mundo (*weltarm*) y nuestras relaciones con el solo pueden reducirse a un enigmático acompañamiento (*Begleiten*). A diferencia de Husserl, Heidegger profundiza la separación entre el hombre y las bestias (*Tieren*) y agrupa a estas últimas bajo un denomi-

nador común que borra la diversidad de su organización sensorial, como lo dirá Derrida quien, para tener en cuenta esta diversidad y, por lo tanto, la singularidad de cada animal, forja la palabra “animote”, «animot, en francés»²⁶.

Cuando se trata del animal, Lévinas se aproxima a la tradición clásica y a Heidegger. Según él, este no tiene rostro. Como lo resalta Derrida, se esperaría que el pensador de la alteridad y de la trascendencia del otro no rechazara así a los animales en el campo homogéneo de quienes no tienen rostro y de quienes no soy responsable. Esta crítica se justifica cuando se trata de *Totalidad e Infinito*, en donde subordina el reconocimiento de mi responsabilidad por el otro al reconocimiento de su humanidad, al hecho de que tiene un rostro –sin embargo, esto no significa que la dimensión ética de mi relación con el otro pase por la vista ni que el rostro se identifique con la cara física. Para Lévinas, los seres vivientes diferentes al hombre no son prójimos. No obstante, si bien el autor de *Autrement qu’être* no dice que soy responsable del animal en el sentido en que soy responsable del otro ser humano y no denuncia, a diferencia de Derrida, la violencia de nuestra relación con los animales y todo lo que nos acusa en la forma en que producimos, criamos y comemos animales, existe en la obra maestra de 1974 una rehabilitación de la sensibilidad como susceptibilidad al dolor, al placer y al tiempo, que remite a

la fenomenología de la carne pulsional viviente de Husserl²⁷.

Mi responsabilidad, en *Autrement qu’être*, es responsabilidad hacia el otro ser humano que tiene hambre, que tiene sed, que vive de..., marcado por el «a pesar de sí mismo» y es vulnerable. El animal no se tiene en cuenta aquí, porque Lévinas no se interesa en forma explícita en él, por lo menos en sus escritos. Sin embargo, no se descarta, en este texto, que esta «corporeidad que es por lo que el Sí mismo es susceptibilidad»²⁸ pueda ser también la del animal. En el pasaje de *Autrement qu’être* citado anteriormente y en el cual se observa que es la alteración de mi cuerpo y la fragilidad de lo viviente lo que hace posible la apertura al otro, a la vez como necesidad del otro y como responsabilidad por el otro, sería necesario explicar cómo se hace el paso de la carne humana a la carne animal. Sin embargo, esta dificultad preocupa más al pensamiento de Husserl, especialmente en la quinta de sus *Méditations cartésiennes (Meditaciones cartesianas)* y en los textos de los años 1930 sobre el animal y el mundo circundante. Él habla de la *Einfühlung* y la funda sobre el emparejamiento, es decir sobre el reconocimiento de que el animal tiene una carne, es una carne pulsional viviente y es configurador de mundo, como yo también

26 J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, pp. 73; 148.

27 E. Husserl, *Le monde et nous. Le monde environnant des hommes et des bêtes* (1934), *Husserliana* XV, Beilage X, La Haye, M. Nijhoff, 1973, 174-185. Trad. fr., *Alter*, N°3, 1995, pp. 189-203. Ver también *L’autonomie brisée*, op. cit., pp. 249-256.

28 E. Lévinas, *Autrement qu’Être*, op. cit., p. 173.

lo soy. Husserl no explica cómo se hace esta transferencia del hombre al animal y aunque está dispuesto a otorgar vida psíquica al animal, no piensa en su alteridad. Igualmente, si yo puedo, a partir del texto de Lévinas, explicar que soy responsable de todo ser viviente y, por lo tanto, también del animal, no puedo decirlo en el sentido en el que la muerte de otro ser humano me concierne ni afirmar que el animal puede ser ese «yo» responsable de mí. En la fenomenología de la pasividad, fundada en parte sobre la vulnerabilidad de lo viviente, hay algo que puede, en últimas, emparentarse con el texto de Rousseau sobre la piedad; pero la vida y el ser del animal remiten a una diferencia sin alteridad. Sin embargo, al dejar de subordinar el reconocimiento de mi responsabilidad hacia el otro al reconocimiento del rostro de otro como de un prójimo, otro ser humano, que escapa a mi poder de poder, Lévinas nos autoriza a dar un paso hacia adelante en nuestra reflexión sobre los fundamentos del derecho, sobre los límites de los derechos humanos y sobre nuestra relación con las bestias.

Al interrogar nuestras concepciones sobre el animal que han contribuido hasta ahora a definir lo propio del ser humano, no salimos del tema específico de este artículo, dedicado a la ética médica; porque lo que se autoriza hacer sobre el cuerpo del ser humano, especialmente cuando este ser humano está inconsciente o incluso cuando está enfermo o discapacitado, no está sin relación con la manera en como definimos lo propio del ser humano

y delimitamos el poder que ejerce sobre lo viviente. La ética médica, como la ética y la política, están relacionadas no solamente con una definición de lo que constituye la humanidad del ser humano, sino que también depende estrechamente de la concepción de la relación del ser humano con el otro diferente de él y que caracteriza a cierto tipo de humanismo. En este punto también el pensamiento de Lévinas contiene los gérmenes de una evolución importante. Y si la rehabilitación de la sensibilidad unida al pensamiento de la alteridad contiene la promesa de una consideración del animal y de todos los vivientes que Lévinas no tuvo en cuenta, se puede decir igualmente que no tendríamos conciencia de tener que cumplir esta promesa si Lévinas no hubiera ya revertido la filosofía del sujeto al desarrollar lo que estaba truncado en ella.

Al acometer la idea de un agente moral que se relaciona con lo que no es él mismo como un medio al servicio de su vida o al servicio de la vida de los otros seres humanos que son sujetos morales, al pensar en mi responsabilidad por el otro como algo que yo no he escogido, que es más original y, en este sentido, más difícil que todo deber particular y que toda obligación, Lévinas modifica el sentido de la libertad humana. El sentido de mi relación con el mundo, pero también mi manera de habitar la tierra cambian desde el instante en que yo me cuestione si mi «lugar en el sol», como dice Pascal, «mi casa, no han sido usurpación de los lugares del otro ser humano que yo ya he oprimido o hecho

padecer hambre» y si yo me preocupo «por lo que mi existir, a pesar de su inocencia intencional y consciente, puede comportar de violencia y de asesinato»²⁹. Bastará volver a lo viviente y tener en cuenta su diversidad para que la fundación del derecho sobre el agente moral no se convierta en egoísta ni aparezca como antropocéntrica y etnocéntrica, basada en el amor-propio generador de crímenes raciales y de genocidios³⁰.

También mi ética de la vulnerabilidad, inspirada en la relectura de *Autrement qu'être* después de la visita de varios hospitales y

fundada sobre una triple experiencia de la alteridad cuyo zócalo es la consideración de la fragilidad de lo viviente, invita esencialmente a repensar nuestras relaciones con las otras especies, con los animales dotados de sensibilidad, pero también con las plantas, los ecosistemas y la biosfera, que no son organismos. Más allá de la sensibilidad, la idea de una responsabilidad del hombre en la manera en que habita la tierra es el horizonte de esta ética que supone un cambio radical en la tonalidad o el clima del pensamiento. Este cambio que pretende corregir lo que, en la filosofía del sujeto, nos hace incapaces de afrontar los retos relacionados con las situaciones clínicas e incluso los desafíos ecológicos actuales, se le debemos en parte a Lévinas.

29 E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1992, p. 262.

30 Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale, Deux*, Paris, Plon, 1973, p. 53.

La filosofía clásica y la muerte

KLAUS HELD¹

En la medicina paliativa todos los participantes –los pacientes, los parientes y amigos, los médicos– se confrontan, de manera más intensiva que en circunstancias normales, con los anuncios de una muerte cercana. Esto nos hace aparecer como pleno de sentido que en relación con

la medicina paliativa reflexionemos sobre nuestra actitud ante la muerte.

Cómo afrontemos la muerte los humanos es algo que no se comprende de por sí; está más bien condicionado por nuestra historia de vida individual, e inclusive quizá todavía más por la manera de pensar y la actitud de nuestra sociedad toda y de nuestra cultura. Por ello no es comprensible la forma y manera como nos comportamos hoy los humanos con respecto a la muerte, sin volver la mirada hacia atrás a los pensamientos que se han tenido en la historia de nuestra cultura acerca de la muerte. Y aquí entra entonces en juego la filosofía, dado que en la formación de estos pensamientos es la filosofía la que ha jugado el papel determinante. Ciertamente más tarde fue también la teología cristiana de gran significado, pero siempre refiriéndose a explicaciones fundamentales de la filosofía. Por ello no es simplemente de interés

1 Klaus Held es profesor emérito de la Bergische Universität Wuppertal en Alemania, en la que fue profesor de filosofía entre 1974 y 2001. Sus principales campos de trabajo son la fenomenología y la filosofía antigua, en los que tiene investigaciones y publicaciones muy importantes. En su hoja de vida figuran más de 100 artículos publicados en revistas especializadas de todo el mundo. Se encuentra en edición en Siglo del Hombre Editores, Bogotá, su libro *Ética y política en perspectiva fenomenológica*, que reúne 11 artículos, en parte resultado de sus conferencias como profesor invitado en Latinoamérica; además ha sido profesor invitado en varios países de Europa, Estado Unidos, Japón y China.

La traducción al español de esta conferencia para el “Curso básico de medicina paliativa para urólogos”, dictada por el profesor Klaus Held el 27 de noviembre de 2011, es de Guillermo Hoyos Vásquez.

histórico ponerse de acuerdo acerca de lo que pensaron sobre la muerte los más importantes filósofos de nuestra tradición cultural. De sus enseñanzas podemos seguir aprendiendo mucho para nuestra relación con la muerte.

Realmente la filosofía comenzó, ya desde hace dos mil quinientos años con los antiguos griegos, a reflexionar sobre la muerte, algo que continuaron desde entonces muchos de los grandes pensadores de Europa. En lo corto de una conferencia sólo puedo escoger de la gran riqueza de sus pensamientos aquello que me parece especialmente significativo para nosotros hoy. Comienzo con una expresión de la filosofía antigua acerca de la muerte, que se ha hecho relativamente popular y que seguramente la mayoría de ustedes ya han escuchado. Proviene de Epicuro hacia finales del siglo IV antes de Cristo, es decir de aquel filósofo conocido sobre todo por haber sido el filósofo que identificó la felicidad con el placer. Sólo al margen quiero anotar que Epicuro en realidad no fue en absoluto ningún “epicureano” adicto al placer; fue más bien un asceta. Por lo que atañe a su famosa expresión con respecto a la muerte, lo que le interesa a él es quitarnos el miedo a la muerte. La expresión reza: yo –es decir, cada uno de nosotros– no necesito temer a la muerte, puesto que mientras estoy ahí, la muerte no está ahí, y cuando la muerte está ahí, ya no estoy yo ahí.

Esto parece ser a primera vista sorpresivamente evidente, y hoy todavía hay muchos

que dan la razón a Epicuro. Se dice que él sólo expresó lo que se debe pensar sobre la muerte, si no se quiere uno, como se dice popularmente, “dárselas de mucho”. Se piensa que es un signo de sobriedad libre de toda ilusión apropiarse de su concepción. ¿Deberíamos, por tanto, seguir a Epicuro para desacostumbrarnos, guiados por él, de nuestra angustia por la muerte? Mi respuesta es: ¡no! De hecho, considerada rigurosamente, la concepción de Epicuro se sostiene sobre bases débiles. Dicha concepción descansa sobre dos presupuestos que no se perciben de inmediato pero que pueden ser sacados a luz.

Epicuro piensa que el miedo a la muerte –como muchos otros temores también– se refiere a algo futuro, es decir a algo que nosotros esperamos. Nosotros esperamos, opina Epicuro, la llegada de la muerte de modo semejante a como nosotros tenemos otras expectativas, como por ejemplo, que a las 15:30 llegará a Wuppertal un tren de los ferrocarriles alemanes. La diferencia consiste en que uno no puede confiarse de los ferrocarriles alemanes, mientras que no hay nada más cierto en la vida humana que la muerte. La llegada del tren, lo mismo que la de la muerte, es objeto de nuestra expectativa. Un objeto de nuestra expectativa puede ser algo bello y agradable; pero también puede tratarse de algo malo e infructuoso. En el primer caso, piensa Epicuro, nos podemos alegrar por el acontecimiento futuro; en el segundo caso lo temeremos. En este sentido podría Epicuro definir el miedo de la forma que muchos filósofos lo han hecho después de

él: el miedo es la expectativa de un mal venidero. Esta es la base de la argumentación de Epicuro: el miedo presupone que yo mismo exista como portador de este sentimiento. Pero la muerte significa que yo ya no existo. En consecuencia mi muerte, cuando haya llegado, no puede significar para mí ningún mal, ya que aquél para quien podría ser un mal, ya no existe. De aquí se sigue, sin embargo, que si cuando el estado de muerte se presenta, ya no representa un mal, entonces tampoco tiene sentido esperarlo como un mal venidero, es decir, no tiene sentido temerlo.

¿Por qué Epicuro no tiene razón con este argumento? Primero porque la muerte no es un objeto en el sentido que lo es la llegada de un tren. Esta se me presenta como si la tuviera ante los ojos, naturalmente no ante los ojos corporales, pero sí es objeto de mi expectativa: yo puedo representarme más o menos concretamente el tren, su apariencia, su longitud, su equipamiento, sus sonidos, su deslizarse en los rieles, etc. Precisamente esto es lo que no es posible con respecto a la muerte. Cómo llegaré a tener la vivencia concreta del paso de mi presente situación, situación en la que me encuentro existiendo, a la situación de un no seguir existiendo, es una representación imposible para mí mismo y para cualquier otro ser humano. Cómo se vaya a realizar mi morir, el paso del estar vivo al no seguir viviendo, es algo que se escapa sencillamente y por siempre a mi conocimiento; por este desconocimiento es por lo que mi muerte constituye para mí inevitablemente algo terrible. Lo terrible no

es algo así como un objeto representable de mi expectativa; se puede más bien comparar mejor con algo así como una nube o una atmósfera que me rodea de modo inconcebible.

Con esto ya me encuentro en el segundo supuesto insostenible de Epicuro. Mi relación con mi muerte no es el miedo como expectativa de un mal venidero representable como un objeto; se trata más bien de un sentimiento, un estado de ánimo en el que algo no representable como objeto me impresiona profundamente como algo terrible. La caracterización adecuada para un tal estado de ánimo no es la del concepto "miedo" sino de "angustia". En la angustia ante la muerte no soy consciente de ella como si se tratara de un objeto de mi expectativa; más bien podemos decir que me amenaza, me aterra como un terremoto que hace que el suelo bajo mis pies tiemble y convierta todo el mundo frente ante mí en un abismo. Ciertamente que en alemán podemos también decir que tenemos "angustia ante algo", es decir ante algo que se puede representar como un objeto; pero en este caso no estamos pensando propiamente en "angustia" sino en "miedo". Esta diferencia fue aclarada apenas por uno de los grandes filósofos del siglo XX, Martín Heidegger en su principal obra *Ser y tiempo* de 1927.

A diferencia del miedo ante la muerte como un mal venidero que se espera, la angustia ante la muerte no se refiere a algo futuro, sino que en ella se me hace presente en todo momento mi muerte. Como peligro

abisal la muerte está siempre “ahí” en el estado de ánimo de la angustia. La tradición cristiana, a diferencia de Epicuro, ha tenido un olfato especial para percibir este fenómeno. En un canto religioso en el latín del Medievo temprano, que germanizó Martín Lutero, se canta: “En medio de la vida estamos rodeados de la muerte”. Un autor del Medievo tardío en el siglo XV expresó el espíritu de esta tradición en un libro muy conocido entonces, el *Labrador de Bohemia*, en esta impresionante frase: “Apenas hemos nacido ya estamos lo suficiente viejos para morir”. Esto es lo terrible en nuestra existencia humana, que en nuestro estado de ánimo somos conscientes de que en cada segundo estamos “lo suficientemente viejos para morir”. La angustia ante la muerte que se sigue de aquí, es algo que ciertamente no reconocemos en nuestra vida diaria; normalmente vivimos distraídos con respecto a ello, pero en lo profundo de nuestra alma hierve esta angustia como la lava profunda en un volcán que por un tiempo duerme bajo la corteza terrestre.

Baste por ahora lo dicho acerca de la concepción de Epicuro. Espero que haya quedado claro que podemos despedirnos de su receta superficial para la superación del miedo a la muerte. Esto nos lleva a la siguiente pregunta: ¿cómo pensaron los más grandes en la filosofía, entre los cuales no figura Epicuro, sobre la muerte que siempre tenemos presente, no como objeto, en la angustia latente ante la muerte?

Los griegos, entre quienes comenzó la filosofía hace dos milenios y medio, fue-

ron también quienes desde el principio tuvieron olfato para percibir la amenaza en todo momento presente de nuestra existencia humana. Por eso nos caracterizaron a los humanos originariamente no como “los humanos” sino como “los mortales”. De los antiguos griegos se ha extendido la imagen de que por ser un pueblo dado a la belleza, disfrutaron frívola y alegremente la vida. Esto no es del todo equivocado, pero la bella alegría de la existencia griega tenía un reverso: por reconocerse como “mortales”, los griegos vivían en un estado de ánimo fundamental de profunda melancolía.

Por fortuna se nos ha conservado en el texto original la frase central del escrito perdido del segundo filósofo de nuestra historia, Anaximandro de Mileto en la costa oriental de la actual Turquía. En esta primera frase de la filosofía conocida por nosotros, procedente de la mitad del siglo VI a.C., juega un papel determinante el siguiente pensamiento: todo lo que se produce en el mundo impide con su aparecer que otro, que hubiera podido presentarse en su lugar en el mundo, pudiera producirse. Esto vale también para el aparecer de nosotros los humanos. Por el hecho de haber visto yo la luz del mundo, me he ubicado inevitablemente en situación de injusticia frente a otros seres, a quienes por ello fue vedado su aparecer en la escena del mundo. En este sentido, gracias a toda nuestra existencia en medio de todo lo bello y alegre que ella nos depara, vivimos cargados con una culpa con respecto a todo aquello que no alcanzó a

existir; una culpa muy especial, una culpa existencial, podría decirse, dado que solo se da por causa de nuestro existir, sin que hubiéramos tenido un propósito maligno.

Solo nuestro existir nos imputa ya –sin ninguna falla moral– la culpa existencial, y esta culpa la reparamos, la soportamos en cuanto pagamos con nuestra muerte inevitable todo aquello que hemos vivido. En este sentido, según Anaximandro, el tiempo juega un papel especial; naturalmente el tiempo comprendido, no como el tiempo medible que miramos en el reloj o en el calendario, sino como nuestro tiempo vital, que corre inconteniblemente hacia la muerte. El tiempo así entendido es nuestra única moneda con que lo pagamos todo, como lo formulara certeramente, en el espíritu de Anaximandro, una vez el poeta Ernest Hemingway. O, como dice el mismo Anaximandro, el tiempo juega el papel de un juez, quien mediante la decisión acerca del momento de cada desaparición de esta tierra y con ello también de nuestro morir, cuida porque todo lo que ha surgido en el mundo pague, mediante su desaparición, por la culpa que ha entrado al mundo por su existencia. De acuerdo con esta ley universal del mundo, nuestra vida humana asume su sentido por cuanto la culpa que se da con nuestra existencia es reparada con nuestra muerte.

Los griegos dejaron grandes poemas que muestran cómo se hace visible esta culpa existencial, cómo se tiene experiencia de ella y cómo debe ser necesariamente reparada. Me refiero aquí a las tragedias

griegas del siglo V a.C., *Edipo Rey*, *Antígona*, etc. El espíritu de estas obras de los grandes poetas autores de Tragedias Esquilo, Sófocles y Eurípides, fue anticipado por Anaximandro en su sentencia al traer a la palabra el sentido trágico fundamental de nuestra existencia. El pensamiento griego se sostuvo hasta los autores de las tragedias, algo así como durante doscientos años, en su concepción fundamental del sentido trágico de la muerte y de su inevitabilidad.

A la visión trágica de la muerte le corresponde un mito: los muertos desaparecen en el tenebroso reino de las sombras del inframundo, de su dios Hades, es decir propiamente desaparecen en la nada; la única posibilidad de proteger a los muertos de su total desaparición, consiste en que aquellos que todavía viven, los conserven y veneren en su memoria. Pero urge entonces la pregunta de si los griegos de la época de las tragedias tenían razón: ¿Es la memoria reverencial el único consuelo que nos queda en vistas a la inmisericorde irrevocabilidad de la muerte? En el siglo IV a.C. se llegó a la primera gran revolución en la filosofía, en la cual cambió radicalmente la concepción acerca de la muerte porque Platón, el discípulo magistral de Sócrates de Atenas, condujo la filosofía por un nuevo camino, que la alejó de la conciencia trágica de Anaximandro y de sus sucesores.

Platón es presentado frecuentemente como el filósofo que mejor incorporó el carácter griego al pensamiento de los antiguos; se

considera su pensamiento como el punto culminante y la perfección del pensamiento típicamente griego; pero este es un cuadro falso de Platón; él fue un revolucionario, él causó la primera ruptura, que incide en nuestra historia espiritual y cultural de Europa, y esta ruptura estuvo condicionada esencialmente por un cambio fundamental con respecto a la concepción de la muerte.

La vida y el pensamiento de Platón se desarrollaron bajo el signo de la sentencia injusta de muerte a la que fue llevado su venerable maestro Sócrates por su ciudad natal Atenas en el año 399 a.C. Desde entonces y hasta hoy ha sido Sócrates para innumerables personas –semejante a Jesús de Nazaret más tarde– la verdadera quintaesencia de un ser humano éticamente intachable, que hubiera merecido por su obrar todo menos la muerte. En un largo diálogo que Platón hace contar a un discípulo de Sócrates, que da con su nombre el título al *Fedón*, describe Platón las últimas horas de Sócrates antes de su ejecución con la copa del veneno de la cicuta. En esta conversación acosan los alumnos y amigos a Sócrates con la pregunta desesperada, de cómo podía soportar con tal tranquilidad el tener que tomar pronto la copa del veneno, como víctima de una sentencia injusta. Platón deja que Sócrates responda, que no considera su muerte como el fin absoluto, como un desaparecer en la nada, sino más bien como un paso hacia una nueva existencia más pura.

La pureza de nuestra existencia después de la muerte, se basa para Platón en que el

alma, por la muerte, pierde la unión con el cuerpo. Aquí en la tierra nos seducen nuestros sentidos, es decir el equipamiento de nuestro cuerpo, con las capacidades del ver, el oír, el gustar, etc., a suspender nuestro corazón de todo lo pasajero que percibimos y disfrutamos con nuestros sentidos. Frente a esto, la muerte como separación del alma de su cuerpo, significa una liberación; por lo demás, de acuerdo con Platón, solo si cada ser humano ya antes de su muerte corporal se ha esforzado intensa y continuamente por independizarse de los goces, placeres y satisfacciones condicionadas por el cuerpo.

Hay que conceder ciertamente a Platón que nosotros en nuestra vida no sólo tenemos que ver con lo perecedero. Un ejemplo de lo no perecedero, que igualmente es invariable, son los estados de cosas de los que se ocupan las matemáticas. Este fue ya para Platón el ejemplo modelo. El que en un triángulo rectángulo en la geometría plana (euclidiana), la suma de las superficies de los cuadrados sobre los catetos sea igual a la superficie del cuadrado sobre la hipotenusa, esto vale siempre e invariablemente. Platón afirma que hay muchas de estas intuiciones imperecederas, y caracteriza los contenidos espirituales que forman el contenido de tales intuiciones, como las ideas.

No puedo profundizar ahora acerca de las ideas platónicas. Esencial para nuestro tema es que Platón aquí, como lo hace expresar por Sócrates, descubre una “semejanza” de nuestra alma humana con

lo atemporal y eterno. Este es el elemento de nuestra existencia que designamos con el concepto "espíritu". Gracias al espíritu superamos los humanos de forma impensable las posibilidades de las plantas y los animales. Muchos animales, como los bonobos, los delfines o algunas aves de rapina, poseen un alto grado de inteligencia. Pero ninguno de estos animales está en condición de poder decir acerca de cualquier cosa en el mundo que es. En cuanto decimos de algo que es, lo ordenamos con ello en el mundo, que abarca todo lo que hay. De ningún animal tenemos indicios de que estuviera abierto al mundo. El espacio vital en el que se orientan los animales es su respectivo mundo circundante, es decir el campo de conservación de sus vidas, del cual cuidan en compañía con un grupo de sus congéneres. Cuando hablamos de que el ser humano tiene espíritu, decimos con ello que él, a diferencia de todos los demás seres vivos que conocemos, está abierto, más allá de su respectivo mundo vital, al mundo como totalidad.

El espíritu nos faculta para hablar de la totalidad del mundo y para cultivar algo tan admirable como las ciencias, al constituir como tema de nuestra investigación determinados sectores del mundo como totalidad. El espíritu nos pone en situación de comunicar entre nosotros, sin que el hablar, como en la vida social de los animales se limite solo a enviar y recibir señales, con las que los congéneres advierten unos a otros lo que favorece o perjudica la conservación de la vida. Nuestro uso del lenguaje va más allá: podemos, por

ejemplo, contar historias de nosotros y de otros; somos capaces de cuestionar y juzgar acerca de si nuestro obrar es justo o es lo contrario de ello.

Platón tiene a la vista el espíritu así comprendido, cuando afirma que nosotros los humanos podemos prepararnos para la muerte. Podemos, como hace Platón que lo formule Sócrates en el *Fedón*, "aprender a morir", si no nos entregamos a las satisfacciones de nuestra existencia, determinados por lo corporal, y más bien nos abrimos a aquello que es independiente de la variabilidad de las cosas en el tiempo. Al concentrar nuestros pensamientos en esto, estamos haciendo filosofía de acuerdo con Platón. Por ello dice él que la filosofía no es otra cosa que aprender a morir; y muchos pensadores lo han seguido hasta nuestros días al considerar que la filosofía es propiamente preparación para la muerte.

Gracias al programa de Platón del aprendizaje para morir, alcanza la muerte en su pensamiento, en comparación con los pensadores anteriores desde Anaximandro, un significado totalmente nuevo. No es el fin absoluto de nuestra existencia, lo que tengamos que aceptar sencillamente como reparación trágica de nuestra culpa existencial. Más bien, la muerte nos coloca ante la siguiente elección: o podemos vivir indiferentemente sin pensar en el espíritu que nos caracteriza como humanos; o podemos prepararnos, gracias a la activación de nuestro espíritu y a un ordenamiento éticamente intachable de nuestra vida, para que nuestra alma espiritual siga vi-

viendo después de la muerte corpórea en un disfrute, no menguado por el cuerpo, de lo imperecederamente eterno.

A Woody Allen se le preguntó en una ocasión: "¿qué opina usted de la muerte?". El respondió: "estoy en contra". ¿Qué nos provoca risa en esta respuesta? Obviamente el jocosos presupuesto aparente de que pudiéramos tener la posibilidad de elegir con respecto a la muerte; pero como lo he dicho, no hay nada más cierto que la muerte; es quizá la única certeza indubitable que tenemos. Platón en el *Fedón* y muchos otros filósofos que lo han seguido en el decurso de los siglos, enfrentan esta certeza con seriedad, de la misma forma que Woody Allen con su respuesta chistosa: tenemos *ciertamente* una elección frente a la muerte; podemos elevar la semejanza de nuestra alma con lo atemporal, si nos preparamos para una vida feliz después de la muerte gracias a una conducción de nuestra vida orientada por lo imperecedero.

Pero la tesis de que en este sentido tenemos una posibilidad de elección con respecto a la muerte, tiene evidentemente un presupuesto que es todo menos evidente, a saber, la presunción de que nuestra alma sigue viviendo después de la muerte. Por ello Platón en el *Fedón* deja que Sócrates en muchos pasos lógicos de fina sensibilidad, exponga una larga prueba sobre la inmortalidad del alma, la primera prueba de esta clase en la historia de la filosofía, a la que han seguido todavía muchas pruebas semejantes. No puedo ahora

detenerme más en ellas, sino que debo restringirme a una observación personal: aunque admiro muchos aspectos de esta prueba y aunque considero, como lo hacen muchos antes de mí, a Platón como el más grande de todos los filósofos, de todas formas el decurso de la argumentación me parece frágil.

Pero esto no cambia nada con respecto al hecho de que Platón abrió los ojos, para pensar de una manera totalmente nueva acerca del lado espiritual de nuestro ser humano. Lo que nos enseñó a ver Platón tampoco pierde su validez gracias a los conocimientos de la teoría moderna de la evolución. Tampoco el hecho de que el ser humano sea sin duda un resultado de la evolución, cambia nada con respecto a que con su surgimiento, acontece una maravillosa apertura con respecto al mundo como totalidad, independientemente de cómo podamos reconstruir en detalle desde la teoría de la evolución, el paso concreto de la existencia de un primate muy desarrollado al ser de los humanos. Se trata aquí de un milagro que ninguna ciencia puede explicar, porque siempre lo está ya presuponiendo; toda ciencia es solo posible por existir nosotros los humanos previamente, gracias a nuestro espíritu, abiertos al mundo. Ninguna ciencia puede adelantarse a este presupuesto de su propia existencia; si lo pudiera, se parecería al Barón de Münchhausen que salió de una ciénaga tirándose de su propia coleta.

Precisamente, el milagro de que nuestra existencia tenga un lado espiritual que tras-

ciende lo perecedero, es lo que nos hace tan difícil aceptar y tolerar la trágica finitud de nuestro existir. Así se explica por qué la idea de inmortalidad de Platón, a pesar de lo cuestionable de su prueba, tuvo tantas y tan amplias consecuencias para todo el pensamiento posterior y ayudó a acuñar de manera decisiva nuestra cultura europea. Concretamente esto fue posible gracias al platonismo, término con el que caracterizamos el pensamiento posterior a Platón, desarrollado según su espíritu. El platonismo dominó el pensamiento de los últimos siglos de la antigüedad porque mezcló su ideario con la herencia espiritual de la Biblia. Los autores que realizaron esta mezcla en los primeros siglos de nuestra era cristiana los designamos hoy como los Padres de la Iglesia. Ellos mismos se llamaron “filósofos cristianos”. Lo más admirable es que establecieron una armonía entre dos mundos espirituales, el platonismo y las ideas de la Biblia, que por su procedencia no tenían nada en común entre ellos.

La *Apocalipsis* del autor cristiano Juan, de fines del siglo I, cuyo título en las traducciones alemanas de la Biblia normalmente se presenta como *Revelación Secreta*, abre, por ejemplo, la visión de un nuevo cielo y una tierra nueva al final de los tiempos. Pero esta visión procede de una confianza en que Dios las tiene bien con nosotros; no tiene nada que ver con el convencimiento de que hay un alma inmortal que perdura a nuestra muerte corpórea en un más allá. Ya la misma expresión “más allá” corresponde a un concepto que

originariamente no procede de la Biblia, sino que se relaciona con una formulación procedente de Platón. La representación de que nuestra alma liberada del cuerpo comparece después de la muerte ante un juez que premia al alma por lo bueno que haya hecho en la vida terrenal, y que la castiga por lo malo, no es un mito de la Biblia, sino que procede de la narración de Sócrates del mito del más allá al final del *Fedón*.

Aunque este mito no se compagina con la Biblia, los Padres de la Iglesia lo integraron tan elegantemente en las ideas cristianas, que en los siglos siguientes hasta entrado el siglo XX perseveró la representación de que la inmortalidad del alma después de la muerte constituye el núcleo de la fe cristiana. Esta mezcla de platonismo y esperanza bíblica es expresado todavía en un canto religioso católico del siglo pasado, que se canta mucho en los entierros: “Sólo somos huéspedes en la tierra y nos dirigimos sin descanso hacia la patria celestial”. Cuando yo vivía con mi familia hace mucho tiempo en un pueblo católico al sur de Aquisgrán, pregunté en una ocasión a los campesinos que conocíamos, qué conservaban como propio del cristianismo y me contestaban con incuestionable evidencia: por mi fe cristiana sé que después de la muerte “no se acaba todo” y tengo la experiencia de lo que será de mí después de la muerte, a saber si mi alma “va al cielo” o si es castigada en el infierno o en el purgatorio. Con vistas a esta comprensión de la fe pudo Friedrich Nietzsche, el más agudo de todos los críticos del cristianismo, decir con toda

razón que el cristianismo es platonismo para el pueblo.

El platonismo no solo ha durado dos mil años en la forma popular descrita, sino que atraviesa la totalidad de la gran filosofía. Un ejemplo de ello es Manuel Kant en el siglo XVIII, a quien considero –y no solo yo– como el filósofo más importante de la modernidad. Entre otras cosas Kant establece la filosofía moral, es decir, la reflexión acerca del bien y del mal en el actuar humano, sobre una nueva base. Su obra pionera en este campo es la *Crítica de la razón práctica*. Allí argumenta de la siguiente forma: quien obra realmente de forma moral, hace el bien no propiamente –como lo afirma el platonismo popular– porque espere como recompensa, por así decirlo, un premio en el más allá; no lo hace por una recompensa tal que nos permitiera participar en un grado de felicidad, sino que hace el bien movido solamente por el bien mismo. La acción moral buena no es medio para alcanzar el fin de llegar, gracias a ella, a ser felices, sino que tiene su sentido en sí misma. Pero esto no altera para nada el que quien haga el bien por el bien mismo no se haga con ello *digno* de la felicidad. Por ello encontramos ya instintivamente como adecuado, el que un ser humano muy apreciado moralmente exista en situaciones vitales felices; pensamos que alguien así merece su felicidad. Y cuando un ser humano éticamente depravado es infeliz, esto nos llena, hasta donde no frenemos nuestra alegría por el mal ajeno, de cierta satisfacción.

El bien obrar de alguien éticamente correcto perdería su sentido si él no alcanzara gracias a su actuar el estado de la bienaventuranza. Ahora bien, nuestras verdaderas condiciones de vida están de tal forma constituidas que con frecuencia los justos sufren y los bribones viven alegre y soberanamente. Esto nos puede indignar y en esta indignación aflora un problema filosófico: nuestro esfuerzo por la rectitud moral pierde su sentido, si no hay una perspectiva de que quienes hacen el bien, también serán felices por ello. Pero es imposible demostrar que entre moralidad y felicidad haya una relación necesaria. Sin embargo debemos, para que el esforzarse por la rectitud moral tenga un sentido, presuponer una tal relación como necesaria. Una situación tal que nos lleve a tener que establecer un presupuesto indemostrable para que todo lo que se sigue de ella tenga un sentido, se presenta también en la matemática. Allí se denominan desde siempre aquellos presupuestos indemostrables, pero que deben ser aceptados incondicionalmente por las consecuencias con sentido de todo lo que se sigue de ellos, postulados, es decir, textualmente, “exigencias”. Kant asume este concepto como designación para los presupuestos con sentido, no demostrables pero tampoco rechazables, del obrar bien moralmente. Uno de estos postulados asume que nosotros, en vista de la parte de nosotros mismos que nos faculta para obrar responsablemente desde el punto de vista moral, debe ser inmortal; porque si en la actual vida la moralidad y la felicidad con frecuencia no encajan bien, es

exigible como necesario que se dé una sobrevivencia para nosotros mismos en la que se supere la desarmonía entre rectitud y felicidad.

Ciertamente Kant considera imposible una demostración de la inmortalidad como la ofrecida por Platón. Pero persevera todavía en la tradición de Platón, y esto no solo porque siga apostándole a la inmortalidad, sino también porque con su postulado pone la inmortalidad en relación con la rectitud moral. En el mito del más allá en el *Fedón*, Platón abre a los humanos de alta moral la perspectiva de una recompensa correspondiente; Kant conserva esta perspectiva del más allá, aunque reemplaza el pensamiento de una recompensa por el de una armonía entre moralidad y felicidad después de la muerte.

Pero por más admiración que tengamos por Kant, también aquí nos acosa la pregunta como con Platón, si su argumento nos convence. Puesta radicalmente esta pregunta reza así: ¿no podría suceder que nuestra existencia humana desde su misma base fuera tan inarmónica que la concordancia o discordancia de moralidad y felicidad siempre fuera solo pura casualidad? Ciertamente nuestro sentido fundamental de justicia se irrita frente a esta posibilidad. Pero propiamente no podemos contar con ninguna garantía de que en nuestras condiciones de vida humana las cosas sucedan justamente en relación con rectitud y felicidad. Quizá sea válido para estas condiciones de vida lo que dijo el gran filósofo y poeta francés

Albert Camus: nuestras condiciones de vida son absurdas.

¿Es pensable algún camino filosófico para escaparse de tener que asumir este absurdo aterrador? Quizá se sugiera hoy un nuevo camino gracias a un nuevo desarrollo en la filosofía del siglo XX. Para comprender este desarrollo tenemos que poner en claro que todas las concepciones sobre la muerte en nuestra tradición filosófica, de las cuales he dado un par de ejemplos, tienen ciertamente algo común entre ellas: todas estas concepciones, igual si proceden de Epicuro o de Platón o de Kant, tienen el propósito de responder a una y la misma pregunta, a saber a la pregunta siguiente: ¿qué significado atribuyo yo a mi muerte, que me espera inevitablemente, con respecto a mí mismo, a mi vida? ¿Traerá para mi existencia simplemente la completa nada o me dará después de la muerte una vida ulterior conformada de alguna manera?

Esta pregunta fue para los pensadores de nuestra tradición tan evidente que no se les ocurrió desde un principio proponer una pregunta previa, sencilla en el fondo. Esta pregunta previa reza: ¿es la pregunta acerca del significado que tenga *mi muerte para mí*, realmente la pregunta fundamental? ¿No podría estar pasando que con esta pregunta estamos ignorando la que debería propiamente ser la primera pregunta? Esta otra pregunta debería ser: ¿Qué significado tiene *no mi muerte*, sino la muerte *del otro ser humano* para mí?

Evidentemente era claro para los pensadores de la tradición que la muerte del otro tiene un significado para mí, y con frecuencia un significado enorme, como por ejemplo cuando la muerte de un ser querido me precipita en la desesperación o cuando la muerte del enemigo odiado me llena de profunda satisfacción. Pero aunque esto siempre estuvo claro, los grandes filósofos nunca llegaron a la idea de que la pregunta por el significado que tiene la muerte de otro para mí, posiblemente tiene prioridad con respecto al significado de mi propia muerte para mí mismo. Por lo que toca al significado que tiene la muerte del otro para mí, se presupuso aparentemente sin mencionarlo, que también yo en mi relación con la muerte del otro tengo que partir de su propia relación con su muerte. Si esto es así, entonces la pregunta por el significado de la propia muerte tiene prioridad para el que la sufre con respecto a la pregunta por el significado de la muerte del otro para él. Pero después de que las concepciones clásicas de la muerte, que suponían todas este orden de prioridades, nos llevaron en últimas hasta el posible absurdo de nuestra existencia, esto podría provocarnos para invertir el orden de prioridad de las preguntas. Esto significaría: también el significado que tiene mi propia muerte para mí depende en principio fundamentalmente del significado que tenga para mí la muerte del otro. O lo mismo formulado en perspectiva invertida: el significado que tiene la propia muerte para cualquier otro depende fundamentalmente del significado que tiene mi muerte para él.

La pregunta por el significado de la muerte de otro para mí tiene muchos aspectos. Pero esta pregunta es entonces para nosotros ciertamente la más apremiante, cuando el que está próximo a la muerte es un ser humano a quien amamos. Entonces se presenta con radical urgencia la pregunta: ¿Puede ser que un ser humano, a quien yo amo, se vuelva por su muerte totalmente nada, como si él no se diera más y nunca más? ¿Debemos en este punto retornar a la concepción de los griegos del tiempo de la tragedia, según la cual la memoria venerable constituye la única –y sobre todo modesta– posibilidad de protegerlo de la total desaparición?

Agustín, el más importante de los Padres de la Iglesia de la cristiandad en Occidente, que al mismo tiempo fue gran filósofo, dijo: si realmente amo a alguien, esto significa propiamente que le digo: yo quiero que tú seas; yo quiero que tú existas. Que Agustín con esta observación dio en el blanco, lo muestra el contraargumento en el caso del odio: el odio más profundo, el extremo opuesto del amor, consiste en desear al otro que no vuelva a existir más: el odio es criminal. El amor es la negación del deseo criminal de que el otro debe morir. En una pieza de teatro del filósofo francés Gabriel Marcel, que fue muy conocido en Alemania hace medio siglo, pero que desde su muerte en 1973 lamentablemente es cada vez más olvidado, pronuncia esta figura: “amar a un ser humano significa: pero tú no morirás”.

¿Pero no podría el convencimiento del amor, de que la persona que amo no

desaparece en la nada total, ser una ilusión como muchos otros deseos en nuestra vida? La respuesta a esta pregunta depende de cómo me comporte yo frente a la muerte de un ser humano. Si me entero a través de los medios que una personalidad conocida públicamente ha muerto, esto lo puedo registrar neutralmente. Borro, por decirlo así, el nombre de esta personalidad del catálogo de los humanos que viven hoy en nuestro planeta. Pero si amo verdaderamente a alguien, este otro es todo menos que un número tachable en el gran catálogo de la hu-

manidad. Y esto significa: si yo supusiera que él por su muerte pudiera ser tachado como un número del catálogo, esto sería una traición a mi amor. Gracias al amor, viven más allá quienes son amados, más allá de su desaparecer del número de los vivientes. Cómo suceda esto, permanecerá para siempre un misterio impenetrable, pero quizá podríamos tener la confianza de que así sucede. La fe bíblica en el amor de Dios por los hombres podría fortalecer esta confianza. Pero la decisión en pro o en contra de esta fe no corresponde ya a la competencia de la filosofía.

¿Cómo debe la filosofía salvar a la bioética en Latinoamérica?

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ¹

Todavía espero que un *médico filósofo*, en el sentido excepcional de la palabra –uno que haya de dedicarse al problema de la salud total del pueblo, del tiempo, de la raza, de la humanidad– tendrá alguna vez el valor de llevar mi sospecha hasta su extremo límite y atreverse a formular la proposición: en todo el filosofar nunca se ha tratado hasta ahora de la «verdad», sino de algo diferente, digamos, de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida... (Nietzsche, *La gaja ciencia*²).

El título de mi intervención parte de dos planteamientos conocidos: el de Stephen Toulmin en su ya clásico ensayo “¿Cómo salvó la medicina la vida de la ética?” y la tesis de ciertas filosofías así llamadas “lati-

noamericanas” que parecen incomodarse con la tradición filosófica de Occidente y quisieran plantear todo de nuevo desde posiciones posmodernas así llamadas poscoloniales.

Pretendo mostrar el énfasis ético y moral que conviene dar a la fundamentación o justificación filosófica de la bioética ante el peligro de que esta se deje remplazar por las neurociencias o se agote en cierta casuística no ajena a códigos y comités de bioética o se disuelva, perdiendo en cierto sentido su especificidad, en planteamientos genéricos de filosofía moral, política y del derecho, por cierto muy respetables, buscando su legitimidad en conceptos más taquilleros como el de biopolítica de herencia foucaultiana.

Retomaré en un primer momento las tesis de Toulmin de reconocida raigambre aristotélica para acentuar la tradición de una

1 Director del Instituto de Bioética de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

2 Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial. La gaja Pienza* (en la segunda edición de 1886, § 2), Traducción al español de José Jara, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 4.

bioética en procura de la autorrealización de la persona y de la vida buena (eu zen), la calidad de la vida, su dignidad: “la vida es sagrada” (I). Para acercarme en un segundo momento a la tradición kantiana acudo a Fritz Jahr (1927), el primero en utilizar el término bioética, ciertamente antes de Van Rensselaer Potter (1970) o de la Fundación en 1971 del Instituto Kennedy de ética en la Universidad de Georgetown por Andre Hellegers³. Podríamos justamente decir que Jahr formula su imperativo bioético en libreto kantiano (II). Con estos dos aportes de la tradición filosófica en ética y en moral examinaremos en un tercer momento la que creemos la tesis central de la así llamada “bioética latinoamericana” (III). El que mi exposición no considere explícitamente el aporte para el desarrollo de la bioética de Van Rensselaer Potter y del Instituto Kennedy en Georgetown, así ellos parezcan desconocer el pensamiento de Fritz Jahr, no significa que minusvalore el sentido que dicha tradición tiene hoy para quienes nos ocupamos de la “cosa misma” de la bioética; pero sí considero que ampliar su tradición con los aportes de Toulmin y Jahr ayudará a fortalecerla.

I. Stephen Toulmin: el silogismo práctico de Aristóteles y la bioética

No creemos que sea necesario llevar los planteamientos de Toulmin de 1982 al extremo, al que parece llevarlos Diego Gracia en su magnífico aporte para la

3 Debo esta referencia al colega chileno Erick Valdés, profesor de bioética en Georgetown, quien a su vez nos remite al investigador alemán Hans-Martin Sass de la Universidad de Bochum.

Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, volumen 12, *Cuestiones morales*, ensayo titulado “Problemas éticos en medicina”. Gracia escribe en 1996 que la bioética “no es una ética particular, ni menos una ética profesional; sino un nuevo modo de ver o enfocar los problemas éticos, el propio de nuestras sociedades en las postrimerías del segundo milenio”, cuando la gran confrontación consiste en “la dialéctica Norte-Sur, el problema de la vida y del futuro de la vida. Quizá por eso hoy todas las cuestiones, por ajenas que parezcan, acaban convirtiéndose en problemas bioéticos... la bioética es, por ello, la ética civil de nuestras sociedades en los albores del siglo XXI. La ética de estas décadas será bioética o, en caso contrario, no será nada”⁴. Es una afirmación bizarra y quizá por ello mismo no exenta de riesgos. Quienes todavía miran la bioética como patrimonio de las ciencias de la salud, o peor todavía, como trofeo de luchas religiosas, podrían celebrar esta metamorfosis de la ética como triunfo de la más especializada de sus aplicaciones o de morales religiosas.

Considero importante por ello analizar con cuidado el sentido de los planteamientos de ese gran teórico de la argumentación al invocar el silogismo práctico de Aristóteles a la base de una bioética en plan de salvamento de una ética que amenazaba desde la posguerra agotarse en los

4 Gracia, Diego. “Problemas éticos en medicina”, en Osvaldo Guariglia (editor), *Cuestiones morales, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, EIAF*, volumen 12, Madrid, Trotta, 1996, pp. 271-290.

malabarismos analíticos de la metaética. En su obra maestra *Cosmópolis* acierta Toulmin al resumir “la recuperación de la filosofía práctica”, es decir, de la moral y de la ética, en su giro, sin abandonar ni la tradición platónica, ni la kantiana, hacia lo oral (retórica), lo particular (concreto), lo local (contextos) y lo temporal (*pros ton kairon*, según el momento). Se trata, enfatiza Toulmin, de “el interés de Gadamer por la conversación y el análisis de Habermas de la comunicación” como “sendos ejemplos ulteriores de un retorno filosófico al interés por los contextos retóricos del habla y el pensamiento”. Estamos pues ante un cambio de paradigma: “El estado actual de la cuestión está presenciando la vuelta de una concepción ‘centrada en la teoría’ y dominada por la preocupación por la estabilidad y el rigor, a una renovada aceptación de la práctica, que nos obliga a adaptar nuestra actuación a las exigencias especiales del momento concreto”⁵.

Pero volvamos a la operación salvamento de la ética y la moral gracias a la problemática presentada especialmente por la medicina de la posguerra: desde problemas de la vida y la muerte, aborto y eutanasia, control de natalidad, donación y trasplante de órganos, antisemitismo y racismo en general hasta situaciones límites de intervención genética liberal que ponen en peligro el futuro de la naturaleza humana. Frente a estas y otras situaciones concretas que exigían soluciones prácticas

el debate ético se expresó de cuatro formas complementarias: en lugar de ocuparse como antes de actitudes, sentimientos y deseos, dudosamente subjetivistas, se preocupó de situaciones, necesidades e intereses objetivos; se exigió a la ética aplicada ir más allá de la discusión acerca de los principios y reglas generales en busca de análisis escrupuloso de las clases particulares de “casos” en los que se requería la aplicación; se redireccionó este análisis hacia emprendimientos profesionales dentro de los cuales y de sus contextos surgen diversas tareas y deberes típicamente humanos; y finalmente se reorientó a los filósofos hacia ideas de “equidad”, “lo razonable” y las “relaciones humanas” que jugaron un papel central en la ética de Aristóteles, pero que luego parecen haberse olvidado⁶.

Mucho se ha discutido y se seguirá discutiendo sobre el silogismo práctico de Aristóteles⁷. Aquí nos limitamos a dar algunas de sus características, entre otras sus semejanzas, como lo anota Toulmin, con la

5 Toulmin, Stephen. *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 2001, pp. 259-267.

6 Traducción libre de Stephen Toulmin, “How Medicine Saved the Life of Ethics”, en Nancy S. Jecker, Albert R. Jonsen y Robert A. Pearlman, *Bioethics. An Introduction to the History, Methods, and Practice*, London, Jones and Bartlett Publishers, 1997, pp. 101-109, aquí p. 102 (Abreviado de *Perspectives in Biology and Medicine*, Volume 25, 1982, University of Chicago Press, pp. 736-750, donde Toulmin detalla estos cuatro aspectos de las relaciones entre medicina y ética bajo los subtítulos: “la objetividad de los intereses”, “la importancia de los casos”, “mi lugar (Station) y sus deberes”, “equidad e intimidad”.
7 Ver: Julián Fernando Trujillo Amaya y Ximena Vallejo Álvarez, “Formación del carácter y razonamiento práctico”, en *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, n° 8, Barranquilla, 2008, pp. 10-65.

clínica médica, ambos ejemplos concretos en los que el razonamiento no pretende el rigor teórico de la argumentación geométrica: “son campos en los que deberíamos ante todo esforzarnos en ser *razonables* más que empeñarnos en cierta clase de *exactitud* que ‘la naturaleza del caso’ no admite”⁸. Toulmin cita explícitamente el tercer numeral del libro primero de la *Ética Nicomáquea* donde Aristóteles sostiene que “es propio del hombre instruido buscar con exactitud en cada materia en la medida en que lo admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones” (1, 1.3.1094b12-27).

Toulmin opina que este tipo de argumentación práctica supera tanto la ética de situaciones como la mera casuística y la propone como forma procedimental para comités como el de la Comisión Nacional para la Protección de Sujetos Humanos de Investigación Biomédica y de Comportamiento, a la que él perteneció y de la que tiene la experiencia de cómo la discusión en perspectiva aristotélica sobre casos concretos permite llegar a consensos que no serían posibles a partir de meros debates teóricos.

Una ventaja adicional al considerar la ética en sus contextos es la anotada por Alasdair MacIntyre ya desde su clásico libro *Tras la virtud*⁹, en el que Toulmin lee

acertadamente una defensa de la forma como la *comunidad* crea obligaciones para nosotros, especialmente los profesionales, a diferencia de una ética que desde una especie de torre de Babel discute sin fin prioridades teóricas. Este entusiasmo por el comunitarismo les permite a ambos acentuar aspectos individuales de la ética en relación con diferentes formas de vida, lo que exige reubicar la bioética en el mundo de la vida como base común para especialistas en los diversos saberes y para laicos que no parecen interesarse por discusiones sino por la práctica cotidiana.

Finalmente anota Toulmin dos temas surgidos de la interacción entre medicina y filosofía en consonancia con la *Ética Nicomáquea*: la *epikeia* y la *philia*, lo razonable, la prudencia, la equidad, y la amistad, la relación personal. Con respecto a estas dos categorías Toulmin aconseja considerar la semejanza de la bioética también con la práctica jurídica, en la que el ejercicio de una jurisdicción equitativa no puede guiarse solo por leyes bien definidas, sino que tiene que acudir a consideraciones generales de máximas de equidad, que le permitan solucionar casos complejos de forma justa y razonable, una vez que se han tenido en cuenta todas las circunstancias que hacen una situación humana relevante desde el punto de vista moral y legal. Igualmente los casos en los que la *philia*, las relaciones humanas, por ejemplo la familia, están en juego, no pueden ser evaluados moralmente sin tener en cuenta el sentido de tales relaciones, que son en cierta forma las que concretan su

8 S. Toulmin, *ibíd.*, p. 104.

9 MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*, South Bend, Ind., Notre Dame Univ. Press, 1971.

eventual conflictividad desde el punto de vista ético.

Toulmin aprovecha la conclusión a su ensayo para ironizar de los filósofos analíticos que al descubrir la argumentación práctica de Aristóteles creen necesario apellidarse “ethicists”, barbarismo del que el Diccionario de Oxford solo informa que corresponde a “ethics + ist”¹⁰. Consideramos por ello que si la medicina y su problemática humana concreta ha significado la salvación de la ética en el mundo de la vida, corresponde ahora a la filosofía salvar la bioética de bioeticistas bárbaros que quisieran apropiarse en códigos de ética de una nueva disciplina de expertos de los asuntos humanos, que hubieran sido desconocidos desde los inicios de la filosofía práctica en Occidente.

II. Fritz Jahr: el imperativo categórico de Kant y la bioética¹¹

Parecería a primera vista que la argumentación de Toulmin deja sin muchas posibilidades de intervención en este

debate en torno al sentido de la bioética a la filosofía moral, política y del derecho de herencia kantiana. De hecho él expresa su reserva en el artículo comentado tanto con respecto a Kant como a su discípulo John Rawls. Por nuestra parte no creemos que gane la bioética si se la ubica en el medio de la discusión entre comunitaristas y liberales, buscando a quién adhiere. Preferimos rescatar sus perfiles aristotélicos y su tradición kantiana en busca más de la complementariedad desde la propuesta de la ética discursiva, que de la incompatibilidad de los dos paradigmas.

Es indiscutible que, hasta donde se ha investigado, es Fritz Jahr, pastor luterano alemán, educador y filósofo, quien publica por primera vez un trabajo expresamente sobre nuestro tema y con el término que nos ocupa: “Bio-ética. Una visión sobre las relaciones éticas de los humanos con los animales y plantas”, editorial aparecido en 1927 en *Kosmos*, revista de prestigio en el ámbito de la ciencia natural. Entre esta fecha y 1938 publica al menos 15 ensayos en torno a temas de moral y ética. Todos ellos son interesantes desde el

10 Observación explícita de S. Toulmin, *op. cit.*, p. 108, nota 5.

11 Me oriento para este apartado por Erick Valdes, “I.1. Fritz Jahr and his Bio-Ethical Imperative”, parte de un libro en preparación, todavía como manuscrito, y en los trabajos citados por él de Hans-Martin Sass, “Aufsätze zur Bioethik 1927-1938 Fritz Jahr”, Nachwort und Nachweise von Hans-Martin Sass, *Zentrum für Medizinische Ethik*, Bochum, Dezember, 2010; “Selected Essays in Bioethics 1927-1934 Fritz Jahr”, *Zentrum für Medizinische Ethik*, Bochum, November 2010, Issue 186. Postscript and References by Hans-Martin Sass; también, “Fritz Jahr’s 1927 Concept of Bioethics”, *Kennedy Institute of Ethics*

Journal, 2007, 17 (4), pp. 279-295 y Hans-Martin Sass “Bioethics as a European Innovation. Fritz Jahr’s 1927 Concept of Bioethics”, en A. Gimmler (ed.), *Vernunft und Innovation: über das alte Vorurteil für das Neue; Festschrift für Walther Ch. Zimmerli zum 65. Geburtstag*, Paderborn, Fink, 2010, pp. 369-377. En español con dos textos de Fritz Jahr traducidos ver: Ricardo Roa-Castellanos y Cornelia Bauer, “Presentación de la palabra bioética, del imperativo bioético y de la noción de biopsicología por Fritz Jahr en 1929” en *Revista Bioethikos*, 2009, 3 (2), Sao Pablo, Centro Universitário Sao Camilo, pp. 158-170.

punto de vista de su filosofía moral, muy influenciada como puede suponerse, por su formación teológica. Especialmente importantes desde el punto de vista de la bioética son el Editorial mencionado y 3 ensayos más: “La muerte y los animales. Una consideración acerca del 5° mandamiento”, 1928; “Protección de animales y ética en sus relaciones mutuas”, 1928 y “Tres estudios sobre el 5° mandamiento: El 5° mandamiento como expresión de ley moral, La obligación de la autoconservación y El imperativo bioético”, 1934.

Aquí nos interesa en especial su concepción de bioética: ésta se amplía y extiende hacia el reino animal y el vegetal. Él ya habla de ética de los animales (*Tierethik*) y de ética de las plantas (*Pflanzenethik*) en íntima relación con lo que hoy llamamos ética ambiental. Esta concepción integral de la bioética lo lleva precisamente a confrontarse con Kant para asumir de él la forma universal del imperativo categórico pero ampliando su contenido a todo ser viviente. Lo que para Kant es la dignidad del ser humano, es para Fritz Jahr la dignidad de todo ser viviente. Así lo expresa en las últimas líneas de dos de los ensayos indicados antes:

En el Editorial para *Cosmos* escribe en 1927: “Estamos en camino del progreso y la protección hacia los animales gana en importancia. Tampoco una persona decente va a ver con buenos ojos a un niño, que destruye flores con un bastón, sin pensar y sin razón, en su recorrido por un sendero, o a niños cogiendo flores y

botándolas después inmediatamente, sin ofrecer algún grado de resistencia moral en el espectador. Nuestra auto-educación ha avanzado en este sentido, pero debemos esforzarnos para que el orden bioético valga en nuestra actuación: *Respetar a todo ser vivo como fin en sí mismo, y tratarlo coherentemente en tanto sea posible!*”.

Y el texto sobre el 5° mandamiento de 1934 termina en el mismo sentido: “En todo esto se manifiesta el área de reconocimiento universal del 5° mandamiento que necesita ponerse en práctica para bien de todos los seres vivos. Como explicación del 5° mandamiento resulta el Imperativo Bioético: *“Respetar a todo ser vivo como fin en sí mismo, y tratarlo consecuentemente en tanto sea posible”*”.

Es interesante destacar como para Jahr el sentido de bio-ética se nutre precisamente de la amplitud del referente de nuestra responsabilidad, como nos lo indica un texto de 1928, en el que da una explicación de sus convicciones en bioética: “El hecho de una estrecha vinculación entre el cuidado de los animales y la ética descansa en última instancia en que nosotros no solo tenemos deberes éticos con respecto a los demás humanos, sino también con respecto a los animales, también con respecto a las plantas, inclusive, dicho brevemente, con respecto a todos los seres vivos, de suerte que podamos hablar de una ‘bio-ética’”.

Nos interesa sobre todo resaltar la novedad del planteamiento de Jahr al introducir

desde un principio el concepto de bioética en un sentido amplio e integral, que queremos defender hoy frente a reduccionismos de índole religiosa, médica o jurídica, y su referencia explícita y frecuente a la moral de Kant, reconociéndola en su fundamento universalista y sentido de responsabilidad y autonomía, buscando superarla al ampliar el objeto de su aplicación a todo el mundo vivo. Es de advertir que tanto en una de las cinco formulaciones del imperativo categórico, como en el principio de idoneidad de la naturaleza en su conjunto para los fines de la razón humana, cabe sin lugar a dudas la bioética de Jahr. En efecto, la formulación IB en la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* reza: “Obra tal como si la máxima de tu acción hubiera de convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza”, donde naturaleza corresponde al universo de fenómenos de los que podemos tener experiencia. Igualmente en la Introducción a la *Crítica del Juicio* el filósofo de Königsberg acude a la facultad de juzgar para relacionar el mundo de la causalidad y el horizonte de la libertad, es decir la teoría y la práctica, al proponer “un concepto de naturaleza que nos podamos representar como si un entendimiento contuviera el motivo de la unidad de lo diverso de las leyes empíricas de la naturaleza”. Al mismo tiempo hay que acentuar que Kant no cree inútil conservar la diferencia de las relaciones del ser humano con la especie, específicamente distintas de sus relaciones con el resto de la naturaleza, incluidos animales y plantas, diferencia que no nos exime de responsabilidad en el reino universal de

los fines al considerar la idoneidad de la naturaleza para dichos fines. Se trata del segundo imperativo categórico: “Obra de modo que en cada caso te valgas de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todo otro, siempre como fin y nunca solo como medio”.

III. Conclusión: Bioética en América Latina y el Caribe desde una perspectiva moral y política¹²

En repetidas ocasiones, después del Congreso Mundial de Bioética hace 10 años en Brasilia y especialmente de la así llamada Carta de Buenos Aires de 2004, Volnei Garrafa y otros integrantes de la Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética vienen insistiendo en actitud militante en la necesidad de redireccionar la bioética, hasta comienzos de este milenio más sensible a temas biomédicos y biotecnológicos de acuerdo con los intereses de los países desarrollados, hacia una nueva orientación más política, que incorpore aspectos de salud pública, sociales y ambientales de gran interés para los países pobres y en desarrollo. Esto a la vez significa liberar la bioética del paternalismo de bioeticistas, especialistas en teología, medicina o derecho, para hacerla un saber de ciudadanas

12 Me baso para este numeral en especial en la “Apresentacao” de Volnei Garrafa a la edición brasilera del colectivo de la UNESCO, *Estatuto Epistemológico de la Bioética*, titulada “O novo conceito de Bioética”, en Volnei Garrafa, Miguel Kottow y Alkya Saada, *Bases conceituais da Bioética, enfoque latinoamericano*, San Pablo, Red latinoamericana y del Caribe de bioética y UNESCO, 2006, pp. 9-15.

y ciudadanos en una sociedad civil en búsqueda de emancipación social, cultural y política en el horizonte de horizontes de un mundo de la vida globalizado, en peligro de ser colonizado por la ciencia, la técnica y la tecnología al servicio del mercado. Estas transformaciones fueron recogidas en la Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO en 2005.

Lo anterior parece justificar el que se pueda hablar de una Bioética Latinoamericana y del Caribe. De hecho los reclamos indicados parecen justificados desde las dos tradiciones de bioética presentadas anteriormente, la de Fritz Jahr y la de Stephen Toulmin. Por otro lado, el mismo Garrafa destaca que Potter, a diferencia de algunos de sus sucesores que estrecharon la bioética en función solo de las relaciones entre profesionales de la salud y sus pacientes y entre investigadores y empresas del ramo, concibió la bioética desde un principio como un “puente” que “se relacionaba con los fenómenos de la vida humana en su sentido más amplio, incorporando no solamente cuestiones biomédicas, sino también sociales, especialmente temas ambientales ligados a la sostenibilidad del planeta”; esto lo llevó a reforzar sus ideas en el sentido de una “bioética global”¹³.

Esto me motiva, para concluir, a ensayar una modesta sugerencia a quienes consideran importante enfatizar el sentido de una Bioética Latinoamericana y del Caribe.

13 Garrafa, Volnei, *op. cit.*, p. 11.

Ciertamente Adela Cortina en un famoso ensayo en 2005 “¿Existe una bioética latina?”¹⁴ se pregunta “si podría hablarse de una bioética específicamente latina, propia de los países latinos de Europa y paulatinamente también de los países de América Latina”. Naturalmente no se pretende encontrar una bioética exclusivamente latina, contradistinta radicalmente de una anglosajona, sino una específicamente latina, cuyos rasgos pueden ser naturalmente comunes a otras culturas, pero caracterizan de tal manera la cultura latina que vale la pena preguntarse por la conveniencia de fortalecer algunos y dejar marchitar otros. Al comparar la bioética angloamericana con la europea, contrasta Cortina estos rasgos:

((reemplazar por “anamnesis1)) Principialismo / Tradición hipocrática

Sistema sanitario privatizado / sistema sanitario socializado

Base de asistencia: derechos / solidaridad

Prioridad de la autonomía / Relación médico-paciente

Conversión en Bioderecho / Relevancia del *ethos*

Utilitarismo y pragmatismo / Tradiciones continentales

Al constatar que los rasgos de la bioética europea coinciden totalmente con los de una bioética latina, considera importante

14 Cortina, Adela. “¿Existe una bioética latina?”, en María Teresa López de la Vieja (ed.), *Bioética entre la medicina y la ética*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, pp. 149-160.

enfatar estos cuatro rasgos de la cultura latina frente a la angloamericana:

((reemplazar por anamnesis1))

Contrato / Alianza

Individuo / Familia

Imperialismo económico / Responsabilidad y precaución

Bioética política / Bioética cívica transnacional

No es el momento, como lo hace Cortina, de profundizar en cada una de estas diferencias que la llevan a considerar positivamente la existencia de una bioética latina, a la cual podríamos nosotros desde Latinoamérica y el Caribe añadir nuestro aporte. Sugiero que en esta tarea se tenga en cuenta la experiencia con las así llamadas filosofías latinoamericanas desde la posguerra para prevenir ciertos reduccionismos de algunos "bioeticistas latinoamericanos". En efecto, no raras veces se pensó que una filosofía latinoamericana en nombre de "estudios culturales" y "novedosos poscolonialismos" debería criticar de tal forma la filosofía tradicional que tendría que ignorar a los clásicos para acceder a nuestros verdaderos orígenes y a nuestros auténticos problemas: una propuesta fundamentalista y chauvinista que en nada ha favorecido el quehacer filosófico en nuestra región.

Pensamos que para cuestionar el que la bioética se reduzca solo a un renovado principialismo o, lo que es peor, se agote en relación y sistematización de protocolos, códigos de ética, procedimientos de comités de ética o dispositivos semejantes, debe

reconocer sus raíces en los clásicos de la filosofía moral, política y del derecho para poder así emanciparse tanto de la religión, como también del paternalismo de la ética médica y de la ética jurídica, y poder así analizar en diálogo con todos los saberes nuestros problemas en relación con la dignidad de la vida ("la vida es sagrada", "la autonomía es la dignidad del hombre"), con el hecho moral y la conciencia de libertad ("no instrumentalizar al otro", "la mayoría de edad"), con nuestro mundo de la vida ("principio responsabilidad") y con los derechos humanos fundamentales (tanto los civiles y políticos como los económicos, sociales y culturales). Si algo ha podido caracterizar no exclusivamente, pero sí específicamente a la filosofía en Latinoamérica es el uso ético de la razón práctica a partir de nuestras experiencias y nuestros contextos desde una crítica a situaciones de injusticia y discriminación y una utopía libertaria en procura de la auténtica democracia radical, desde sus fuentes en la discusión pública política, la participación, la inclusión y la justicia como equidad.

De manera análoga la bioética que fomentemos en Latinoamérica y el Caribe se podrá caracterizar por su pluralismo, su actitud radical de comprensión y diálogo, el reconocimiento de las diferencias, su compromiso con la democracia incluyente y con el sentido de un Estado social de derecho, para el fortalecimiento de la idea de una ciudadanía cosmopolita como respuesta ética y política desde esta región del mundo al fenómeno de la globalización.

Respeto por la diversidad de la vida Una apuesta desde la Bioética Ecológica y Ambiental*

JOSÉ EDWIN CUÉLLAR SAAVEDRA¹

La humanidad tiene la necesidad urgente de una nueva sabiduría que provea el 'conocimiento de cómo usar el conocimiento' para la supervivencia del hombre y para el mejoramiento en la calidad de la vida.

(V.R. POTTER)

Introducción

Un gran acierto de la humanidad, frente a muchos desaciertos, es poder darse cuenta así misma de los alcances y los límites de su forma de pensar, sentir y actuar en el

mundo en que vive. Esta es una señal de una sociedad con un alto sentido moral, es decir, con una conciencia de sí, que sin lugar a dudas, se traduciría en formas de vivir en sociedad con otros humanos y no humanos. Así como se planteó un acierto, habría que indicar un desacierto: la invisibilización de la dinámica interrelacional del fenómeno de la vida y su máxima expresión, la diversidad; dejando al descubierto la limitación humana, por lo menos de influencia occidental, de una razón centrada en la instrumentación de la vida, en función de los intereses humanos, egoístas exclusivamente.

Desde esta perspectiva, la bioética ecológica y ambiental se configura en una

* Documento producto del ejercicio docente en la asignatura: Bioética ecológica y ambiental.

¹ Profesor del Instituto de Bioética de la Pontificia Universidad Javeriana. Filósofo.

propuesta de impulso de una conciencia crítica, integradora y evolutiva de lo vivo, frente a una perspectiva reduccionista que solo alcanza a ver y a mostrar una sola dimensión de la vida, deformada: la de los intereses de acumulación y riqueza de unos pocos, a costa del consumismo de otros, la mayoría, quienes lo han confundido como expresión de riqueza; es decir, ni acumulación ni consumismo son riqueza.

Los argumentos básicos de la perspectiva propuesta aquí, contienen cinco consideraciones conectadas como saberes interdependientes y/o complementarios. La primera consideración indica que se reconoce en esta época una crisis ecológica y ambiental planetaria y profunda, una crisis de la vida misma, a partir de hechos de contaminación ambiental, deforestación, erosión, desaparición de ecosistemas, sobreexplotación de recursos, tráfico ilegal de especies, escasez de alimentos en varias partes del planeta, pobreza, masacres, desapariciones, desplazamientos y amenazas, junto a la fantasía del consumo de bienes, la apropiación de territorios, de conocimientos, de información y capital y un profundo y sutil sentimiento de desconfianza, especialmente en los países, denominados, en desarrollo; lo cual pone en evidencia una equivocada forma humana de ser, estar y valorar la vida (Arthus-Bertrand, 2009).

La segunda consideración parte de la necesidad de reconocer cruces-nodos entre diversas ciencias y disciplinas que

basadas en sus propios desarrollos teóricos y prácticos, conforman una base de conocimiento y actuación en red (sistemas) que pueden favorecer tanto la permanencia de la vida como su evolución.

La tercera consideración, concibe la vida como un fenómeno maravilloso de un proceso evolutivo y diverso en sí mismo, la cual, puede ser conocida (aprehensión) modificada (adaptación) y valorada (respeto), pero de manera no absoluta; lo que implica el reconocimiento de la expresión más básica de la vida misma, la biodiversidad, que puede ser objeto tanto de aproximación epistémica como de valoración social.

La cuarta consideración concibe al ser humano partícipe de la vida y no su "dueño y señor", lo cual implica re-situar la perspectiva antropocéntrica radical, como la única explicación válida de la comprensión de la vida, para acoger otras perspectivas que consideran al ser humano un protagonista co-relativo a su responsabilidad en el ámbito de la vida, de forma tal, que se comprenda el vínculo estrecho entre naturaleza y cultura.

Finalmente, la quinta consideración deriva de la perspectiva bioética potteriana, una apuesta trascendental (valorativa) por la biodiversidad, a partir del *saber bioético de cómo usar el conocimiento*. En este sentido la bioética se comprende como un *saber práctico* de carácter valorativo que se enfoca hacia el *respeto por la vida*, humana y no humana, cuestionando directamente al

discurso y a la acción de una racionalidad economicista, privilegiando la urgencia de un discurso coherente con una actuación sustentable.

En consecuencia, con lo dicho, la bioética ecológica y ambiental propone, a través de varios objetivos de formación, favorecer el respeto por la vida en sí misma, que se expresa en sus diversas formas, expresiones y dinámicas propias. Esta apuesta, es no solo un proyecto de formación, sino de vida que requiere del desarrollo investigativo y la implementación de unos contenidos mínimos. Por esto, un primer campo temático tiene que ver con la comprensión de la vida como un sistema complejo, natural y cultural a la vez, cuyo fenómeno fundamental es la biodiversidad, por cuanto es la expresión misma de la vida tanto en su riqueza, como en su supervivencia. ¿Qué es la vida en sí misma?, ¿por qué sobre ella se tejen tantos sentidos y para qué tantos esfuerzos en su favor?, son preguntas básicas que se hacen desde la bioética ecológica y ambiental, debido a dos hechos contundentes: Primero, porque desde todas las culturas y todas las dimensiones humanas la vida se ha constituido en valor fundamental; su defensa, su cuidado y su permanencia ha sido objeto del sentido del quehacer humano en perspectiva ética, económica, política, social, biológica, física, etc.; como por ejemplo: la promulgación de los derechos humanos o las normas de investigación ética en seres humanos e incluso en animales o

los proyectos de vida en otros planetas. Esto ha sido parte de un proceso evolutivo cultural muy importante de carácter ético, que propende por la sobrevivencia de la humanidad como especie, junto a otras especies. En segundo lugar porque han aparecido nuevas formas de explicar y comprender la vida misma o como dice Fritjof Capra, “ha emergido ciertamente un nuevo lenguaje para la comprensión de los complejos y altamente integradores sistemas de vida” (Capra, 1996, pág. 20).

Esto implica reconocer una nueva forma de comprender la vida y fundamentalmente una nueva forma de relacionarse, del hombre con lo no humano. Se propone pasar de una simple visión mecanicista a una visión holística o más propiamente ecológica de la vida, donde ésta es vista como un todo integrado y no una suma de partes. Se propone pasar de una explicación de qué es la vida, a una comprensión de la vida en sí misma a partir de su diversidad, por esto; la interacción de todas las ciencias y conocimientos que se permitan juiciosamente preguntas por el valor de la vida, su funcionalidad, sus usos, sus límites, etc., serán los principales protagonistas.

Un segundo campo temático a desarrollar tiene que ver con la relación entre la biodiversidad, la biotecnología, el desarrollo y los problemas ambientales. Aquí hay un interés valorativo por instaurar el respeto por el conocimiento y la gestión del conocimiento.

Para comprender la importancia de la biodiversidad¹ y la apuesta por su protección desde la bioética ecológica y ambiental, se partirá de una concepción expresada por el profesor Francisco González, según la cual “el concepto (biodiversidad) hace énfasis en las interrelaciones que hay en el mundo viviente y sus procesos, y, desde una visión sistémica, asume la diversidad como un complejo jerárquico de niveles de organización de la vida”. (González, 1999, pág. 17), Sin embargo, la importancia que tiene la biodiversidad en este contexto es que por un lado, contiene tanto un valor biológico, económico, ecológico, social y cultural como un valor intrínseco, que si bien no es independiente de los otros valores señalados, sí se destaca en tanto que se le reconoce ser la base de la vida misma. Como sostiene el profesor González, la biodiversidad es el sistema de la vida en el planeta. Lo que implica pensar que el inevitable desarrollo de la biotecnología agrícola, por ejemplo, tiene un altísimo riesgo para la biodiversidad cuando se concentra, como está sucediendo, en un sistema económico de productividad a gran escala, que para algunos favorecería a las poblaciones más pobres y con menos recursos agrícolas, mientras que para otros, fortalecería mercados mundiales de

alto consumo, donde los pobres no tienen posibilidad alguna. Por esto, es necesario establecer una relación de posibilidades, entre el desarrollo de la biotecnología y la conservación y protección de la biodiversidad, lo que implica de manera decidida, promover una actitud ética de responsabilidad individual y social a la hora de intervenir los ecosistemas. Igualmente es necesario plantear principios, como el de precaución, para contribuir a crear conciencia política de que los desarrollos biotecnológicos, son medios e instrumentos humanos, no solo para generar riqueza material, sino para generar desarrollo de la vida y concretamente, de la calidad de vida. En esta medida se favorece el valor intrínseco que se ha señalado anteriormente a la biodiversidad. En este sentido es que podemos acudir a un respeto por la vida.

Ahora bien, en el caso de la biotecnología, de lo que se trata es de señalar la distinción del papel que esta tiene como medio, en función de un fin, en un contexto ecológico y ambiental, donde la biodiversidad está en riesgo. El punto crítico, es que la relación medios-fin, parece confundirse, de tal forma, que los medios se convierten en fines y en algunos casos, en fines en sí mismos; lo que conllevaría una total distorsión del sentido del conocimiento que se está desarrollando en la época actual, que como la llama Jeremy Rifkin, es el nuevo siglo de la Biotecnología. (Rifkin, 1998). En este sentido se acoge la concepción de Eisten sobre la ciencia, según la cual: “La ciencia, no puede crear fines y, mucho menos, inculcarlos en los seres humanos;

1 Según el Convenio sobre la Diversidad Biológica, la biodiversidad es “la variabilidad de organismos vivos de cualquier fuente, incluidos, entre otras cosas, los ecosistemas terrestres y marinos y otros ecosistemas acuáticos y los complejos ecológicos de los que forman parte; comprende la diversidad dentro de cada especie, entre las especies y de los ecosistemas”. <http://www.humboldt.org.co/chmcolombia/biodiversidad.htm>

la ciencia, a lo sumo, puede facilitar los medios con los que alcanzar algunos de ellos". (Eistein, 1995).

El hecho es que a través de la historia las revoluciones tecnológicas, como la industrial, la petroquímica y la nuclear, han traído no solo beneficios sino costos. Por esto podríamos afirmar con Enrique Leff, que la crisis ambiental es la crisis de la civilización occidental. (Leff, 2004, pág. ix). La herencia del desarrollo industrial orientado, en términos generales, hacia los intereses de la especie y/o sociedad humana de manera absoluta, sobre explotando los recursos naturales, ha generado una presión social y de la naturaleza en función de la productividad en sí misma, poniendo en riesgo la supervivencia de todo lo vivo y por supuesto de la vida humana. Es importante señalar y reconocer esto, porque plantear ahora los límites de la biotecnología es sencillamente, alertar sobre el riesgo del absolutismo de la biotecnología. Por otro lado, atreverse a dimensionar el sentido de su desarrollo y poder anticipar o modelar las consecuencias profundas que produce y aprender de la historia a no repetir los errores. Es algo encomiable.

La biotecnología, en sus múltiples variantes, es un asunto muy importante de atención, reflexión y crítica porque su capacidad de transformación de la vida le ha dado un poder y un lugar muy fuerte y amplio en el escenario del conocimiento y del mercado, convirtiéndose en un fin y en muchos casos, en un fin en sí mismo.

Siguiendo el pensamiento crítico de Rifkin, con la biotecnología se nos abre un mundo muy amplio, de posibilidades en el tiempo presente y futuro, pues las capacidades de recombinación son casi ilimitadas, porque gracias a las nuevas técnicas genéticas podemos combinar materiales génicos superando las fronteras naturales. (Rifkin, 1998, págs. 19-22) Lo que implica pensar en quienes soportan la biotecnología.

Uno de los intereses básicos de la biotecnología está directamente asociado a una idea de desarrollo, en términos de considerar que a mayor biotecnología, mayor desarrollo, lo que significa países más ricos en términos de PIB. Lo que habría que ver es que, el concepto e ideal humano del desarrollo, que ha atravesado el siglo XX y se ha posicionado en lo que va del siglo XXI, tiene limitaciones, fragilidades, posibilidades y alcances, lo que implicaría, para la reflexión bioética, una revisión de los presupuestos básicos que soportan una idea de desarrollo que realmente favorezca a los seres humanos.

Recogiendo la perspectiva de Gustavo Esteva en su texto sobre el desarrollo (Esteva, 1996, págs. 52-78)², se muestra a continuación una comprensión de lo que ha sido la noción del desarrollo desde sus orígenes hasta la actual idea en el tiempo del milenio. Desde 1942 la noción de desarrollo ha planteado la superación de la pobreza y el hambre, como unos de sus propósitos. De una idea de desarrollo basada en la superación del subdesarrollo,

2 <http://www.ivanillich.org.mx/Lidicc4.htm>

se ha pasado por diversas nociones de desarrollo, como desarrollo social, sostenible, humano y del milenio. Y la pobreza y el hambre, sin embargo siguen vigentes y quizás en aumento, especialmente en algunas regiones del mundo. Para algunos investigadores de los problemas ambientales, tiene una base en una crisis de la idea de desarrollo, no solo por el consumismo y producción a gran escala, sino por la generación de residuos del consumo, de los procesos de producción y de mucha indiferencia social por el valor a la vida en general.

Un breve recorrido por esta noción de desarrollo nos dará la idea de su fundamental equivocación respecto de la superación de la pobreza y el hambre. A finales de la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos se posicionaba como el líder mundial en productividad y configuraba una imagen como centro del mundo, el término desarrollo reluce y es cuando en 1942, Wilfred Benson³, usó por primera vez la palabra desarrollo referida a las áreas subdesarrolladas del programa económico de los EE. UU. En 1944 Arthur Lewis⁴ se refirió a la brecha entre las naciones ricas y las pobres. De forma tal que durante esta década el término se usó pero sin mayor relevancia, solo hasta el 20 de enero de 1949, fecha emblemática en Estados Unidos y posteriormente para el mundo, cuando Harry S. Truman tomó posesión como Presidente de los Estados Unidos, y

en su discurso plantea una nueva era del desarrollo para superar el subdesarrollo. Truman indica que se debe emprender un nuevo programa audaz que permita que los beneficios de los avances científicos y el progreso industrial que Estados Unidos ha alcanzado, sirvan para la mejoría y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas. En estos términos el desarrollo fue asociado al subdesarrollo. Desde entonces el desarrollo connota una cosa: "Escapar de una condición indigna llamada subdesarrollo" (Esteva, 1996, pág. 53) Esta sería, entonces la primera aproximación a la idea de desarrollo.

Hacia 1945 el término desarrollo significaba el crecimiento del ingreso económico de las personas en los países en desarrollo, meta propuesta por Lewis en 1944 y recogida por la Carta de las Naciones Unidas en 1947. Lewis señaló que el tema de todos era el crecimiento y no la distribución. De esta forma, desarrollo y crecimiento, adquirieron una simbiosis muy complicada y nefasta para los países subdesarrollados.

En 1952, bajo el auspicio de las Naciones Unidas, se realiza el primer Informe sobre la Situación Social Mundial, en el cual se describen las condiciones sociales existentes y tangencialmente se abordan los programas para el mejoramiento; pues la mirada estaba centrada en el crecimiento del PIB.

En la década de los sesenta y setenta, el Consejo Social de las Naciones Unidas propuso una integración y un equilibrio de

3 Miembro del Secretariado de la Oficina Internacional del Trabajo. EE.UU.

4 Premio Nobel de Economía en 1979.

dos aspectos del desarrollo, el crecimiento, que ya venía y la situación social existente, que empezaba a surgir como una gran preocupación. En 1975 la Asamblea General de las Naciones Unidas demanda una mayor efectividad de la Estrategia para el Desarrollo (adoptada en 1970), para alcanzar los objetivos sociales del desarrollo. Ya sea manifestada implícitamente el desequilibrio entre crecimiento económico y realidad social (pobreza, hambre, etc.). La década de los ochenta, llamada “Década perdida para el desarrollo”, mostró el fracaso de la estrategia, en particular, el abandono de los logros previos alcanzados por muchos países.

Los noventa dieron un nuevo giro de corte desarrollista, un ‘nuevo ethos desarrollista’. En el norte, se dedicaron a reconstruir o re-desarrollar lo que estaba mal hecho. Destrucción y reconstrucción eran acciones permanentes, bajo la fuerza del apresuramiento para la competitividad. Una recomposición de la industria, los mercados, y una expansión de su poder destructivo y contaminante a la par en que se sacaban “productos”. En el sur, bajo la misma lógica del norte (redesarrollar/reingeniería) se entra en un proceso de ajuste, y se hace un espacio para recoger los desperdicios y tecnologías ya no utilizadas por los países industrializados, la mentalidad era no estar fuera de la carrera del “nuevo” desarrollo. Una de las características de este desarrollismo fue la colonización económica del sector informal.

En esta década, la noción de ‘Medio Ambiente’ empezó a abrirse paso. En 1972

se realizó la conferencia de Estocolmo, lo que permitió empezar a hablar de las ‘cuestiones globales’, tales como: problemas de población, alimentación, agua potable, desertificación, asentamientos humanos, etc. En 1987 el ‘Informe Brundtland’, presenta la necesaria conexión entre desarrollo y medio ambiente. Señala el informe que anteriormente la preocupación era por los impactos del crecimiento económico sobre el medio ambiente y que ahora la preocupación es por los impactos de la presión ambiental –degradación de las tierras, de los regímenes del agua, de la atmósfera y de los bosques– sobre el crecimiento económico (Comisión Mundial del Medio Ambiente y Desarrollo, 1988)⁵. El contenido conceptual de esta relación desarrollo-medioambiente, se expresó en la fórmula: ‘no hay desarrollo sin sustentabilidad; no hay sustentabilidad sin desarrollo’. Esta nueva mirada al desarrollo posibilitó acciones importantes sobre la superación del enfoque del crecimiento, que ha afectado gravemente a la naturaleza, pero no ha superado la pobreza, sino que se dirigió a contener los desastres ambientales para las generaciones futuras. El informe señalaba que el desarrollo debe satisfacer las necesidades de las generaciones actuales sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras.

Al final de la década de los noventa, surgió el Programa de la Naciones para el Desarrollo (PNUD). En 1990 se publicó el pri-

5 Texto original. <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N87/184/67/IMG/N8718467.pdf?OpenElement>

mer informe sobre 'Desarrollo Humano'. Aparentemente se avanza hacia el logro de las 'elecciones humanas relevantes'. Su meta más importante es producir un 'Índice de Desarrollo Humano', que sintetice la escala global del desarrollo humano. Metodológicamente combina privación de esperanza de vida, analfabetismo de adultos y PNB real per cápita. Una de las tantas fragilidades de este enfoque es la adopción del dólar como moneda de unidad del PIB.

Por lo anterior y por el discurso que se sigue sobre el desarrollo, es que se puede decir con Esteva que "ha llegado el tiempo de recobrar sentido de la realidad. Es tiempo de recuperar serenidad. Muletas como las que ofrece la ciencia son innecesarias cuando se camina sobre los propios pies, en el camino propio, soñando los propios sueños –no los que se toman en préstamo del desarrollo–". (Esteva, 1996, pág. 73).

Actualmente, en el siglo XXI, el desarrollo, recogiendo toda su historia (subdesarrollo, desarrollo-crecimiento, desarrollo sostenible, desarrollo humano) es postulado como una novedad nominada, los Objetivos de Desarrollo del Milenio de las Naciones Unidas para el periodo 1990-2015. Su apuesta se sintetiza en 8 metas:

- Erradicar la pobreza y el hambre.
- Lograr la enseñanza primaria universal.
- Promover la equidad de género y fortalecer la posición de las mujeres.
- Reducir la mortalidad infantil.

- Mejorar la salud materna.
- Combatir el VIH/SIDA, malaria y otras enfermedades.
- Garantizar la sostenibilidad del medio ambiente.
- Fomentar una coalición mundial para el desarrollo.

En este marco de los objetivos y metas del Milenio, es importante destacar dos posiciones que, a nuestra manera de ver, aportarían sustantivamente a los ideales y planes del Desarrollo Humano más allá del crecimiento económico. De una parte está Manfred Max-Neff, Premio Nobel de Economía Alternativo, 1983, de quien podemos señalar dos teorías que afectan el desarrollo asociado al crecimiento económico, el cual se ha tomado como base para la superación de la pobreza. En primera instancia, se propone el desarrollo a escala humana, el cual indica una alternativa a los enfoques económicos de desarrollo que no han resuelto entre varios aspectos las legítimas necesidades humanas. Si bien éstas son una parte del desarrollo a escala humana, junto con otros aspectos, tales como: la creciente autodependencia y la articulación orgánica de los humanos con la naturaleza y la tecnología, lo fundamental a señalar es que a la base de ello, se propone comprender a la persona como sujeto de desarrollo y no como objeto. Esta perspectiva cambia radicalmente la actuación de desarrollo. En el caso de las necesidades que se cruzan entre las existenciales: Ser, Hacer, Tener, Estar y las axiológicas: Subsisten-

cia, Protección, Afecto, Entendimiento, Participación, Ocio, Creación, Identidad y Libertad se proponen diversos satisfactores que las posibilitan. En segunda instancia, se propone la teoría del Umbral, la cual, indica que hay un punto del crecimiento económico el cual no resuelve la pobreza sino que la incrementa. Es el punto que indica el paso de lo cuantitativo a lo cualitativo. (Max-Neef, Manfred A. (Antonio Elizalde y Martin Hoppenhayn), 1993).

De otra parte tenemos a Amartya Sen, Premio Nobel de Ciencia Económica, 1998. El desarrollo es comprendido aquí, en relación con la expansión de las libertades reales que pueden disfrutar los individuos. Si no hay libertades concretas el discurso sobre el desarrollo es retórica. Si, además, no hay desarrollo real de los individuos y sus sociedades, la libertad como ideal humano es falsa, porque su expansión no es real. En este marco, el desarrollo como libertad indica la tarea de favorecer el desarrollo de las capacidades humanas y sus funciones. Al respecto dice Sen, "se eligió el término capacidad para representar las combinaciones alternativas que una persona puede hacer o ser: los distintos funcionamientos que puede lograr" (Nussbaum, Marta y Sen, Amartya, 1998, pág. 54).

Entonces, el enfoque sobre la capacidad se aplica a la ventaja de un individuo para determinar sus habilidades reales que le permitirán lograr funcionamientos valiosos para su vida. (Nussbaum, Marta y Sen, Amartya, 1998, pág. 55) ¿Qué papel

juega esta idea de libertad en el enfoque sobre la capacidad? Básicamente afecta cualitativamente una evaluación sobre bienestar y calidad de vida. En el sentido de ponderar las genuinas opciones libres que tenga un individuo. Así afirma Sen, "es extraño concluir que la libertad de una persona no es menor cuando tiene que elegir entre tres opciones a las que considera respectivamente mala, horrorosa y espantosa, que cuando puede elegir entre tres opciones a las que considera buena, excelente y soberbia". (Nussbaum, Marta y Sen, Amartya, 1998, pág. 60). Entonces, el rango de elección pasa por una evaluación del mismo rango de libertad. Y el resultado no será el mismo.

El tercer campo temático que se propone desarrollar es el de la valoración bioética frente a los problemas ambientales, el cual comprende dos partes: de un lado, estarían los enfoques éticos ambientales clásicos que se han planteado a lo largo de la historia y que la bioética ecológica y ambiental recoge, pretendiendo mostrar una postura crítica y así, favorecer un respeto por la dimensión ética en favor de la vida. Esto puede verse por ejemplo en Robert Elliot, con su artículo sobre ética ambiental. (Elliot, 1995, págs. 391-403).

La ética desde la perspectiva ambiental, configura un importante conjunto de principios, que además de posibilitar la propia reflexión filosófica de la acción humana moralmente hablando, señala orientaciones del actuar humano para minimizar el impacto ambiental de la socie-

dad humana. Según el profesor Gregorio Mesa Cuadros, “las discusiones en ética ambiental versan fundamentalmente sobre aspectos que pueden ser englobados de manera general en una discusión sobre el ámbito de moralidad a seres presentes (aspecto sincrónico) o seres futuros (aspecto diacrónico), y más específicamente en dos grandes áreas: por una parte, la ampliación de los ámbitos de la moralidad a los no humanos (ya sean los animales, las plantas o todos los seres que habitan la biósfera), y por otra parte, la ampliación de la idea de los derechos de las futuras generaciones”. (Mesa Cuadros, *Derechos Ambientales en Perspectiva de Integralidad. Concepto y fundamentación de nuevas demandas y resistencias actuales hacia el “Estado ambiental de derecho”*, 2008, pág. 241).

Este paso por la ética ambiental, muestra no solo una aproximación a diversos principios, tales como: responsabilidad, precaución, solidaridad, sino una descripción de la tensión entre la ética centrada en el ser humano y las éticas centradas en la vida, y las éticas centradas en la idea del todo.

Para completar la perspectiva de la bioética ecológica y ambiental, es necesario señalar la perspectiva de la bioética potteriana (bioética puente, profunda y global)⁶,

la cual aparece, de una parte, expresando un sentido determinante de su ser y su que-hacer como Ciencia de la Supervivencia. (Potter V. R., *Bioethics, science of survival*, 1970), y de otra, como Puente hacia el futuro, (Potter V. R., 1971). De manera breve, se podría indicar que la apuesta de Potter por la bioética (bios y ethos), además de un proyecto en el que la filosofía y ciencia pudieran combinarse como saberes interdependientes en función de la supervivencia de la vida, tendría la tarea “de conducir a científicos y no científicos a reexaminar su visión del mundo” (Spisanti, 1998), que se había caracterizado antes por un dominio total de la naturaleza a través del conocimiento.

El punto central del pensamiento del Potter es el de plantear la bioética como una sabiduría sobre el conocimiento, de cómo usar el conocimiento, aspecto que indica, más que una preocupación epistemológica, un interés de carácter axiológico y concretamente una crítica al poder del conocimiento científico, una crítica a la idea en su momento, de que las ciencias están por fuera de la ética, con el agravante de que el poder de las ciencias va en aumento, es decir, que quien parece está determinando el futuro de la humanidad y de la vida son las tecnociencias y sus promotores, dejando el papel de la ética a un plano de mera formalidad.

Comprender la bioética como un saber práctico, es asumir su carácter de medio

presenta una perspectiva de mayor desarrollo y alcance en la actualidad.

6 Van Ressenlaer Potter. Bioquímico e investigador del cáncer de la Universidad de Wisconsin. Fundador e impulsor de la bioética contemporánea. Aunque el término apareció en 1927 en los escritos de un teólogo y pastor protestante alemán, llamado Fritz Jahr, la bioética de Potter

en el gran escenario del conocimiento que intenta transformar la vida, incluso la base genética de la vida. Este saber práctico de la bioética, implica un serio y decidido ejercicio de investigación interdisciplinario que favorezca, como se le pide a la biotecnología, el acceso de los individuos –hombres y mujeres– al conocimiento y a su aplicación, sin las restricciones que impone la lógica del mercado de capital. Igualmente, implica un ejercicio permanente de deliberación sobre las grandes injusticias sociales, de forma tal que se favorezca el que los ciudadanos puedan ejercer sus derechos, que las sociedades puedan convivir en paz, que alcancen niveles adecuados de vida, que se disminuya o desaparezca, al menos, la pobreza extrema.

El saber práctico de la bioética, implica un diálogo crítico y constante con la biotecnología y no un enfrentamiento con esta, de forma tal, que ambas trabajen conjuntamente en función de una vida buena con la noción de desarrollo y también, en función de la sustentabilidad de la biodiversidad. Un diálogo reflexivo acerca de los derechos ambientales, para no apropiarse de los bienes comunes, siguiendo el pensamiento de Garret Hardin en su artículo: La tragedia de los bienes de propiedad común. (Crawford, 2009).

Expectativas

Una manera de concluir este texto, es expresar expectativas que conlleva el apostarle a un proceso de concientización por

el respeto a la diversidad de la vida, como expresión de la vida en sí misma. En este sentido la bioética ecológica y ambiental tiene la expectativa de poder trabajar por un cambio de mentalidad desde una ética cegada exclusivamente en los intereses humanos hacia una ética abierta a considerar moralmente a otros seres vivos, no humanos. La segunda expectativa, está dirigida a pensar modelos de sociedad que se definan por el respeto a la vida misma antes que por el interés del dinero y más propiamente por el enriquecimiento a través de la acumulación de capital. Finalmente, la tercera expectativa se concentra en el esfuerzo por favorecer procesos de evolución moral de las sociedades donde participe esta propuesta.

Referencias

- Arthus-Bertrand, Y. (Dirección). 2009. *HOME* [Película].
- Capra, F. 1996. *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.
- Colombia Humanitaria. (s.f.). *Ministerio del Interior y de Justicia. Colombia Humanitaria en Cifras*. Obtenido de <http://www.colombiahumanitaria.gov.co/Cifras/Paginas/ConoceCifrasCH.aspx>
- Comisión Mundial del Medio Ambiente y Desarrollo. 1988. *Nuestro futuro común*. Madrid: Alianza.
- Convenio Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático. 1992. *United Nations. Framework Convention on Climate Change*. Obtenido de <http://unfccc.int/resource/docs/convkp/convsp.pdf>
- Crawford, C.C. 2009. *Derecho ambiental y justicia social*. Bogotá: Siglo del Hombre.

- Universidad de los Andes, Pontificia Universidad Javeriana.
- Eistein, A. 1995. *Sobre el humanismo. Escritos sobre política, sociedad y ciencia*. España: Paidós.
- Elliot, R. 1995. La ética ambiental. En P. S. (editor), *Compendio de ética*. Madrid: Alianza. 756.
- Esteva, G. 1996. Desarrollo. En W. S. (editor), *Diccionario del Desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. Perú: PRATEC. 399.
- González, F. 1999. La biodiversidad como objeto de la biología. *Ambiente y Desarrollo. Ensayos II*.
- Grupo Intergubernamental de expertos sobre el cambio climático. 2007. *CAMBIO CLIMÁTICO 2007. INFORME DE SÍNTESIS. Contribución de los Grupos de trabajo I, II y III al Cuarto Informe de Ginebra: Organización Meteorológica Mundial OMM, Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente PNUMA*.
- Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander Von Humboldt. (26 de 12 de 2011). *Mecanismo de facilitación. Convenio sobre diversidad biológica*. Recuperado el 02 de 2010, de CHM: <http://www.humboldt.org.co/chmcolombia/mecanismo.htm>
- Jonas, H. 1995. *El principio de la responsabilidad. Ensayo de una técnica para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Leff, E. 2004. *La racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Max-Neef, Manfred A. (Antonio Elizalde y Martín Hoppenhayn). 1993. *Desarrollo a Escala Humana*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Mesa Cuadros, G. 2008. *Derechos ambientales en perspectiva de integralidad. Concepto y fundamentación de nuevas demandas y resistencias actuales hacia el "Estado ambiental de derecho"*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. (Tesis Doctoral).
- Nussbaum, M. y Sen, A. 1998. *La calidad de vida (primera reimpresión en español)*. (Cuarta reimpresión ed.). México, Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Organización de Estados Iberoamericanos. 2006. *Manifiesto por la vida. Por una ética para la sustentabilidad*. *Revista Iberoamericana de la Educación*.
- Potter, V. R. 1970. Bioethics, science of survival. *Pers. Biol. Med.* 14, 127-153.
- Potter, V. R. 1971. *Bioethics to the Future*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice - Hall, Inc.
- Potter, V. R. 1988. *Global Bioethics Building on the Leopoldo Legacy*. East Lansing, Michigan, USA: Michigan State University Press.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD. 2011. *Informe de Desarrollo Humano 2011. Sostenibilidad y equidad: un mejor futuro para todos*. Obtenido de http://www.nacionesunidas.org.co/img_upload/61626461626434343535373737353535/2011/Informe_completo_idh2011.pdf
- Rifkin, J. 1999. *El Siglo de la Biotecnología. El comercio genético y el nacimiento de un mundo feliz*. Barcelona: Crítica.
- Secretaría de la Comunidad Andina. 2008. *El Cambio climático no tiene fronteras. Impacto del cambio climático en la Comunidad Andina*. Perú: Comunidad Andina.
- Spisanti, S. 1998. Bioética global o la sabiduría para sobrevivir. *Cuadernos del Programa Regional de Bioética*, 7-20.
- WWF, F. M. (2010). *Informe Planeta Vivo 2010*. http://www.wwf.org.co/plane-ta_vivo/

Javier Romañach Cabrero, (2009): *Bioética al otro lado del espejo. La visión de las personas con diversidad funcional y el respeto a los Derechos Humanos*. Santiago de Compostela: Ediciones Diversitas-AIES¹

SOLEDAD ARNAU RIPOLLÉS²

*Hay hombres que luchan un día y son buenos.
Hay otros que luchan un año y son mejores.
Hay quienes luchan muchos años y son muy buenos,
pero hay los que luchan toda la vida.
Esos son los imprescindibles.*

BERTOLT BRECHT

A modo de introducción: ¡La metáfora!

Charles Lutwidge Dodgson, conocido como Lewis Carroll, en 1871 escribió una de sus célebres obras *A través del Espejo*

(*Through the Looking Glass*), mostrando al mundo cómo a través de la metáfora del espejo, las lectoras y lectores somos capaces de imaginar, y de entender, “una realidad” considerablemente diferente de la que partimos antes de comenzar su lectura.

En esta “lógica distinta de interpretación de la realidad”, nuestra querida protagonista, Alicia, la del País de las Maravillas, atraviesa el espejo que hay encima de la chimenea del salón para pasar al otro lado donde encuentra piezas de ajedrez que hablan y se mueven y un jardín con flores parlantes. En este, “otro lado del espejo”,

¹ Este trabajo ha sido publicado en Arnau Ripollés, M^a. S. (2010): «(Reseña) Romañach Cabrero, Javier: *Bioética al otro lado del espejo. La visión de las personas con diversidad funcional y el respeto a los Derechos Humanos*, A Coruña, Ediciones Diversitas-AIES, 2009». DILEMATA. Revista Internacional de Éticas Aplicadas. Año 2. no 4 (septiembre 2010). ISSN: 1989-7022. Disponible en Web: <http://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/60/62>

² Dpto. Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED-España). Comité de Ética Asistencial (CEA) del Hospital Nacional de Parapléjicos (Toledo-España). msarnau@teleline.es

la reina cambia de tamaño, hay que correr de prisa si se quiere permanecer en el mismo sitio, el campo se hace tablero de ajedrez y el tablero de ajedrez campo, los insectos son elefantes, etc.

Sin duda alguna, se establece un cierto “desorden lógico” en el que lo habitual no tiene nada que ver con lo que sucede en esa “otra” realidad que percibe la joven Alicia. Al final del cuento, las lectoras y lectores descubrimos que, en definitiva, todo ha sido como una especie de ilusión, un sueño, cuando Alicia cree que se pelea con el Rey del tablero de ajedrez para “despertarse” peleando con su propio gato.

Esta metáfora es la que sirve de hilo conductor en la última obra del Investigador, Javier Romañach Cabrero, para hacer comprender a las lectoras y lectores que vamos a conocer “otro punto de vista” dentro del pensamiento bioético. Así, *Bioética al otro lado del espejo. La visión de las personas con diversidad funcional y el respeto a los derechos humanos*, nos presenta una, podríamos denominar, reciente “Bioética de/desde la diversidad funcional”.

El autor, ha sabido mostrar muy oportunamente al lector o lectora cómo “traspasar” al otro lado del espejo para entender la realidad humana específica de la diversidad funcional (y ya no “discapacidad” tal y como se defiende en el texto), no es nada fácil. En especial, cuando, al realizar el acto del traspaso, tenemos que reconstruir un nuevo orden lógico/ilógico de la

supuesta “otra” realidad con la que nos encontramos.

En definitiva, y depende en el punto en el que nos situemos del espejo, concebiremos cada orden en el que estamos situados/as como “lógico”, en contraposición con el que tenemos “enfrente”, al cual le asignaremos de “ilógico”; es decir, de “irracional”, “fantasioso”, “fantástico”, “absurdo”, “irrealizable”... Alicia, regresa “al primer lado” del que parte, reconociendo que, en definitiva, todo ha sido una “ilusión”.

Este juego metafórico hace ver que, una vez traspasamos el espejo, lo que aparentemente nos había resultado como ilógico, ahora, se convierte en el punto de referencia. Nos adentramos en un nuevo esquema mental-conceptual, en el que Alicia sabe desenvolverse sin grandes inconvenientes. Simplemente, debe aprehender las “nuevas reglas” y, a partir de ahí, interactuar con el nuevo mundo.

Existen muchas formas de atravesar el espejo, así como de identificarse con ellas. El hecho humano concreto de la diversidad funcional es, para muchas y muchos, una de tantas formas diversas de presentarse ante el mundo “atravesando el espejo”.

A lo largo de los seis capítulos, el autor analiza de manera magistral y muy didáctica, cómo urge la necesidad de proporcionar un “nuevo orden lógico” de pensamiento y de acción para la bioética contemporánea.

Romañach Cabrero, a través de esta evidente metáfora, nos muestra el quid de la cuestión. Efectivamente, al menos, existen cuatro formas distintas de afrontar la realidad de la diversidad funcional mediante los distintos Modelos o Paradigmas que describe en el Cap. 2. Así, descubrimos: los modelos de *prescindencia y castigo divino*; el tradicional y omnipresente *modelo médico-rehabilitador*; los más modernos *modelos social o de vida independiente*; *el modelo de las capacidades*, que propone Martha C. Nussbaum en el ámbito de la filosofía moral y política; y, finalmente, *el modelo de la diversidad*, en el que se basa principalmente el pensamiento bioético más reciente de la diversidad funcional, propuesto por el autor, ya en su primer libro *El modelo de la diversidad: La bioética y los derechos humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*, en coautoría con la investigadora Agustina Palacios Rizzo.

Estos cuatro enfoques son maneras determinadas de interpretar la realidad de las mujeres y hombres que se encuentran en situación de diversidad funcional. Así, el hecho de la “diversidad funcional” es analizado desde dos puntos de vista totalmente distintos y distantes. El primero, procedente de los modelos de prescindencia y de castigo divino, así como del médico-rehabilitador, observa e interpreta la realidad de la diversidad funcional “desde fuera”. El segundo, procedente de los modelos de vida independiente, social y de la diversidad, observa e interpreta este hecho “desde dentro”.

Desde dentro

Romañach Cabrero, en calidad de investigador sobre bioética y diversidad funcional, nos invita a lo largo de este libro a realizar un viaje por los temas más destacados de la bioética, desde ese punto de vista particular e individual llamado “desde dentro”. Muestra de manera ingeniosa y brillante cómo la realidad de la diversidad funcional, re-situada, es percibida e interpretada como una característica más del hecho de “Ser Humano”.

Toda la obra es un canto al más profundo respeto por la dignidad inherente de cada mujer y cada hombre, también cuando se encuentra con la circunstancia de la diversidad funcional. Por este motivo, el autor hace una “relectura” por los distintos aspectos de la bioética más relevantes en la actualidad.

En este punto, quien escribe este trabajo entiende que la posición, “desde dentro”, del autor, en este caso, es de sumo interés. Javier Romañach, varón con gran diversidad funcional física, desde hace unos años “ha traspasado” al otro lado de ese espejo por una situación fortuita de la vida.

Para bien y para mal, ha emprendido un viaje sin retorno, en el que, a diferencia de Alicia, una vez lo ha traspasado, ya no se va a regresar al punto anterior. Es, por tanto, un empezar a “aprender a desaprender” el orden lógico tradicional sobre lo que se entiende como “discapacidad”, para iniciar el nuevo trayecto de la re-situación de la comprensión humana es-

pecífica denominada diversidad funcional, desde dentro. Y, desde una nueva lógica que no posea sesgos de discriminación sistemática.

En 2003, el autor escribía un trabajo que lleva por título «Héroes y parias», donde expresa lo siguiente:

Así, en esa posición de queridos, pero no deseados, y con la eterna esperanza de una cura que nunca llegará para todos, las personas con discapacidad han ido asumiendo su rol en la sociedad moderna, en la que forman parte de una más de las muchas minorías, pero con una peculiaridad: **no existe nadie que pertenezca a esa minoría que quiera pertenecer a ella**, porque es, al parecer, fuente de infelicidad segura.

De esta manera, todas las personas con discapacidad hemos ido a parar a un ghetto en el que nadie quiere entrar y del que todo el mundo quiere salir con la esperanza de la curación propia, inconscientes de que la discapacidad estará siempre aquí.

Por ello, este punto de vista, exige aprehender nuevos esquemas de pensamiento y, de acción, que muestran una realidad distinta “desde dentro”, en la que, como dice el Activista en Vida Independiente, Manuel Lobato Galindo (2004, 7).

Los que nos desplazamos de forma distinta, los que reciben las sensaciones de otra forma o los que interpretan el mundo de forma muy diferente, no tenemos por qué estar enfermos, **podemos ser felices, podemos amar y ser amados, podemos aportar cosas, incluso tomar iniciativas y ser útiles**. Nació lo que se conoce como **Vida Independiente**.

Viaje al centro de la bioética

En el cap. 3, Javier Romañach analiza quién tiene voz en el ámbito bioético nacional. Desde dentro, nos muestra que existe una ausencia de estas nuevas voces en los Comités de Bioética o Ética Asistencial, motivo por el que interpreta esta omisión como una manifestación más de la discriminación sistemática que sufre este colectivo.

En el cap. 4, se describe la estrecha relación existente entre: bioética-derechos humanos-diversidad funcional. El autor, entra de lleno en la recién aprobada **Convención Internacional de los Derechos de las Personas con Discapacidad** (diversidad funcional) de las Naciones Unidas, que está ya vigente en España³. analiza su impacto en la bioética y en algunas de sus leyes y convenios relacionados, haciendo especial hincapié en el tema de la capacidad jurídica de aquellas personas con diversidad funcional que no pueden decidir por sí mismas. Finalmente, desarrolla el sustento ideológico necesario, basado en la dignidad de los seres humanos, con el fin de poder afrontar con solidez los paradigmas bioéticos para los que el sistema de derechos humanos no proporciona respuestas adecuadas.

En el cap. 5, el autor explica la incompatibilidad o confrontación de las visiones que se establecen a ambos lados del espejo.

3 BOE no 96 de 21/4/2008. Instrumento de ratificación de la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad, hecho en Nueva York el 13 de diciembre de 2006.

Por este motivo, se analizan las confusiones más habituales que existen sobre la realidad de la diversidad funcional: la dicotomía que existe entre enfermedad-diversidad funcional. La creencia de que la vida de una persona con diversidad funcional no merece la pena ser vivida, en tanto que es devaluada desde todos los ámbitos la relación y confusión que existe entre la dignidad y la calidad de vida.

El cap. 6 recopila la voz bioética de las personas con diversidad funcional respecto a muchos de los aspectos de la bioética que les afectan: la investigación biomédica, la investigación en células troncales, la nueva genética, la esterilización, la eugenesia, la eutanasia, la participación en Comités de Bioética y las situaciones de “independencia”. En cada sección se analizan con detalle estos asuntos bioéticos para acabar haciendo un análisis de cada uno de ellos desde la visión del modelo de la diversidad, del pensamiento bioético que nace al otro lado del espejo.

Finalmente, se presentan las conclusiones generales de este documento, un texto que podría ser considerado como una de las primeras piedras de la construcción de un nuevo pensamiento bioético: la ¡Bioética de/desde la diversidad funcional! Dichas conclusiones, se resumen del siguiente modo:

- La necesidad urgente que existe de reconstruir el pensamiento en torno a la bioética, para combatir el “resurgimiento” del modelo médico-rehabili-

tador que reaparece a través de ella, y que genera discriminación sistemática.

- Denuncia la falta de dignidad que se concede a las vidas de las mujeres y hombres que tienen alguna diversidad funcional, en tanto que se les castiga y margina, históricamente. Por este motivo, propone, desde el modelo de la diversidad, una “revalorización” de las vidas de estas personas.
- Destaca la ausencia de las voces de la “bioética de la diversidad funcional”, en todo aquello que conforma el campo de esta disciplina. De ahí que proponga la plena inclusión de este grupo social en los distintos Comités de Bioética.

A modo de conclusión: ¡la metáfora, de nuevo!

Abordar hoy en día la realidad humana específica de la diversidad funcional supone llevar a cabo un análisis de la misma desde nuevos “horizontes” de pensamiento, distintos y distantes de lo que se conoce tradicionalmente como la perspectiva médico-rehabilitadora. Nuevos desafíos, por tanto, para un análisis de esta realidad concreta, desde la filosofía moral y política, o la filosofía para la paz, así como, y sobre todo, desde la propia bioética, se hace imprescindible.

Tal y como nos recuerda la filósofa Martha C. Nussbaum, en su artículo de 2002 “Genética y justicia: tratar la enfermedad,

respetar la diferencia”, la clave ético-política en los avances biotecnológicos reside justamente en el encuentro de un equilibrio entre las dos realidades: el progreso “(i)-limitado” de la ciencia y la preservación inalienable de la dignidad humana... Tanto si se tiene diversidad funcional, como si no se tiene, debemos entender.

Unos párrafos más abajo, sin embargo, se contradice con lo anterior. Al respecto, sigue diciendo (8): «... *la sociedad debería evolucionar hacia un aumento del respeto y la inclusión de los discapacitados, pero esta consideración no debería retraernos a la hora de tratar serios defectos genéticos en la medida en que podamos*».

Se percibe como algo extraño poder conjugar armoniosamente dos posturas antitéticas: por un lado, la apuesta por la preservación incondicional de la dignidad humana; y, por otra parte, el consentimiento a “tratar serios defectos genéticos”. Ese es, sin duda alguna, uno de los más importantes y visibles desafíos de la bioética actual.

Demostrar abiertamente el respeto a la dignidad inherente de todo ser humano, sin distinción alguna, así como a los derechos humanos; y, a partir de ahí, tomar todo ello como horizonte normativo para desarrollar todo el corpus biotecnológico que se estime necesario. Este es el referente de la «Bioética de/desde la diversidad funcional».

La metáfora utilizada por Javier Romañach, nos ha sido de mucha utilidad para

reconocer que existen distintos órdenes lógicos de los acontecimientos. Argumento que viene a “desmantelar” el mito clásico de neutralidad y objetividad de la ciencia.

Afirmar que “no existen verdades (científicas) absolutas”, es una de las claves que, de algún modo, anuncia el autor a lo largo de su trabajo. Efectivamente, no existen esas verdades absolutas, elaboradas habitualmente “desde fuera”, justo porque, si por azares de la vida, somos capaces de traspasar al otro lado del espejo, descubrimos “otro mundo” de posibilidades, con un orden lógico propio..., distante y distinto, pero, no por ello, de menor valor.

Distintas posturas feministas han reclamado su plena inclusión en los discursos oficiales de la bioética, a la cual, han acusado de “haberse construido” sobre cimientos poco sólidos como es el modelo patriarcal dominante-opresor. Las nuevas voces de la «Bioética de la diversidad funcional», también reclaman y exigen que dichos discursos no se elaboren sobre el tradicional modelo minusvalidista dominante-opresor.

Javier Romañach, en definitiva, y basándose en el nuevo Modelo de la Diversidad, ha sabido reflejar brillantemente su lado más humano, y no solo investigador. La metáfora de “al otro lado del espejo”, ha servido para desarrollar una Teoría Crítica capaz, no solo de denunciar, sino también de proponer alternativas.

Sin embargo, y, sobre todo, a través de su último libro, el autor nos invita a conocer a un hombre, de carne y hueso (en versión unamuniana), que, desde su diversidad

funcional física, trabaja de manera reflexiva y filosófica en busca de la dignificación de su vida, y de su existencia, de manera constante... Así como la del colectivo.

Adela Cortina, (2011): *Neuroética y neuropolítica: sugerencias para la educación moral*. Madrid: Tecnos.

NÉSTOR HERNANDO PARRA¹

“El hombre llega a serlo por la educación, es lo que la educación lo hace ser”.
(INMANUEL KANT, Pedagogía)

El siglo XXI, que comenzó en los noventa del siglo pasado, marca el inicio de una nueva confrontación entre Ciencia y Filosofía, particularmente a raíz de los avances en las técnicas de *neuroimagen* del cerebro mediante la utilización de la resonancia magnética nuclear (RMN) logradas en los setenta y posteriores tecnologías que las han ido perfeccionando. Tales

investigaciones han permitido avanzar en el conocimiento sobre la función de las diferentes zonas del cerebro, su recíproca vinculación y la localización precisa de la parte que se activa ante determinados estímulos que tienen que ver con el comportamiento humano. Hoy se sabe que la corteza prefrontal marca el inicio de la vida de los homínidos, que la corteza frontal se desarrolla terminando la infancia y que habilita al ser humano para actuar y también para inhibirse a actuar ante lo que considere conductas inapropiadas, y que la corteza orbitofrontal tiene que ver con las emociones en relación con el razonamiento y la adopción de las correspondientes decisiones.

Las investigaciones también siguen avanzando en cuanto a las funciones de cada uno de los dos hemisferios cerebrales y su

1 Doctor en Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Libre de Colombia. Desde 2010, es estudiante en el Itinerario de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Valencia, España. Autor de diversas publicaciones. Tiene una larga trayectoria en los terrenos de la política, la administración pública y en organizaciones internacionales.

relación entre sí. Todas tienden a explicar científicamente el porqué de la conducta humana en uno u otro sentido. Por su lado, la biogenética corre en paralelo hacia la misma meta: los genes también son determinantes del comportamiento del hombre. La ciencia, desafortunadamente, adopta una posición absoluta, *determinista*, que tiene como pretensión el hallazgo de una *ética universal*: la *neuroética*, que no requeriría de la filosofía, ni de la religión ni de la política para explicar la causa material, en el sentido aristotélico, de los comportamientos del ser humano.

Ese es el escenario conceptual en el que la reconocida filósofa Adela Cortina, abrevada en las canteras kantianas, discípula y también miembro sobresaliente de la renovada Escuela de Frankfurt, con sus maestros Habermas y Apel, se mueve con extraordinario orden metodológico y didáctico en su último libro (Tecnos, 2011) que tiene por título y por epígrafe los mismos de esta nota, presentado el 21 de diciembre pasado en ceremonia presidida por el Rector de la Universidad de Valencia de la que es ilustre catedrática de Filosofía Moral, así como doctora *honoris causa* de ocho universidades europeas y latinoamericanas.

Para ella, este enfoque abriría el camino hacia dos nuevas ramas: la *ética de la neurociencia*, como parte de la bioética, y la *neurociencia de la ética* que tendría como campo propio el de las bases neuronales de la agencia moral, por lo que “debería ser una tarea conjunta de éticos y

neurocientíficos que estudiaran las <bases cerebrales> de la conducta moral, pero se preguntaría a la vez si esas bases proporcionan un <fundamento> para extraer de él obligaciones morales, para decir qué debemos hacer; o si por el contrario, de la misma forma que hay bases psicológicas y sociales de la moral, hay también <bases cerebrales, lo cual no significa que constituya el fundamento de la vida moral>”. Esta óptica facilita la interacción y el avance en el conocimiento sin el temor de abandonar posiciones analíticas que en su hora se consideraron paradigmas.

En últimas, se trataría de mantener la antigua alianza entre Filosofía y Ciencias y desistir de la intención de sustituir el quehacer filosófico por el científico. Esta propuesta de trabajo integrado tiene una amplia justificación en cuanto ambas tienen el mismo fin: una *ética universal* que es “una exigencia en el siglo XXI que arranca al menos desde la Ilustración”. Sin embargo, el empecinamiento en el divorcio conceptual persiste con diferentes énfasis por lo que el debate ha de continuar. Y en ese relato y análisis de divergentes posiciones científicas así como de razonamientos filosóficos la profesora Cortina nos recrea llevándonos de la mano con su muy sabia pedagogía.

Preguntas al estilo kantiano

En efecto, el debate escrito en el cual se adentra el lector está organizado con la intención de dar respuesta a cuatro preguntas que la autora presenta como

esenciales en la vida ética, política y educativa:

- ¿Han logrado las investigaciones científicas demostrar la existencia de una ética universal con base en el funcionamiento predeterminado por el cerebro, similar a la ética universal consignada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, o hay que limitar sus pretensiones?
- ¿Cuál es el impacto en la vida política, particularmente en cuanto a la construcción de sociedades cerradas o sociedades abiertas democráticas?
- ¿Dónde queda el concepto de libertad, al momento en que el ser humano toma decisiones, como dueño y responsable de sus actos y de su vida?
- ¿Cómo seguir educando en el respeto a los derechos humanos de todos y cada uno de nosotros como participantes en la vida política y como responsables de nuestros propios actos?

Razón cordial y el *homo reciprocans*

No se trata de ignorar los aportes de la neurociencia que, bien entendida y sabiamente aplicada, sirve –y cada día aportará más luces–, al estudio, desarrollo de los potenciales y a la comprensión de la conducta del ser humano. Como en el campo de la educación, por cuanto los hallazgos

científicos indican la edad propicia para el aprendizaje de ciertas disciplinas básicas e instrumentales, como los idiomas. Por cierto, sobre este tema el libro en comento analiza la interacción entre las *emociones* y la *razón* que ella denomina *razón cordial* cuando se trata de la educación por considerarla como *la forma más adecuada de formar la autonomía y de evitar la indoctrinación que puede venir de padres y maestros, pero todavía más del grupo de amigos y de los medios de comunicación.*

Y nos conduce también a la explicación de la forma en que el ser humano ha ido conformando y perfilando la estructura moral como *la capacidad humana de reciprocitar que tiene su expresión más inteligente en la reciprocidad indirecta que consiste en la predisposición a dar, con la esperanza de recibir algo bueno o mejor a cambio, pero no necesariamente de la persona a la que se da.* El *homo reciprocans* que supera al *homo economicus* y que se constituye en la base de la cooperación. Todo esto sin perder de vista el concepto de lo justo que conduce al reconocimiento de la *dignidad* como valor supremo del ser humano.

Gramática moral

La profesora Cortina, en la Parte II de su fascinante libro, nos hace ver la diferencia entre *neuropolítica* y *neuromarketing electoral*. La primera tendría que ver con la organización de los discursos políticos para motivar a sus electores, así como conocer las diversas formas de organización política a fin de determinar la mejor o la más

recomendable, y la segunda con la manipulación de los mensajes reproducidos por los diversos medios de comunicación en función del conocimiento previo de sus emociones. Por lo que las dos tienen en común las emociones y el lenguaje como fuerza cognoscitiva. Y nos lleva a recordar que la escuela estructuralista –más allá de la funcionalista que consideraba el lenguaje a partir del ser humano como ser social y del conjunto de normas, es decir, como un estudio formal–, a partir de Noam Chomsky, hace apenas 60 años, ha contribuido a la formulación del concepto de una gramática universal como una dotación genética del ser humano que le permite utilizar instrumentos en la construcción de lenguajes para transmitir lo que su mente elabora. Por cierto, cabría agregar, que asombran los avances realizados por los investigadores de la biogenética y de la lingüística para tratar de conocer la milenaria travesía del homo sapiens por la geografía universal y que les ha llevado al nuevo *concepto genográfico*.

Con base en aquella referencia, la filósofa trae a colación lo que el Marc D. Hauser, de la Universidad de Harvard, denomina *instinto moral*, a manera de una facultad equipada con una gramática moral universal y que la entiende como “una capacidad, producto de la evolución, que posee toda mente humana, y que, de manera inconsciente y automática, genera juicios sobre lo que está bien y lo que está mal”. O sea, dice la autora, que si bien al nacer no contamos con contenidos morales concretos, “sí podemos aprender a formularlos

porque contamos con una estructura que hace posible aprender el lenguaje moral”. Y es la educación la que se encarga de guiar tales contenidos con lo que se *explica el pluralismo moral*.

Invitación a dialogar

Al leer las analíticas y fundamentadas respuestas a las cuestiones planteadas por la filósofa Cortina en las densas páginas del libro, además de instruir y aportar razonamientos debidamente sustentados, suscitan reflexiones, y hasta diálogos de cada lector con el libro. En gracia de la brevedad, en mi caso las enuncio en las siguientes líneas.

Acoger el determinismo científico nos regresaría al Medioevo: el que nace noble es noble, el que nace esclavo es esclavo. La filósofa canadiense y profesora de la Universidad de San Diego, California, Patricia L. Churchland, propulsora de la *neurofilosofía* y sus implicaciones en la teoría ética, a la que según ella todos los filósofos deben acogerse si quieren sobrevivir, parecería dar las bases para un robustecido *neonazismo* étnico en el que unos *son*, y no pueden dejar de ser, superiores en los órdenes social, político y económico, y otros inferiores porque así lo determina el gen o los genes de su etnia o la cantidad y calidad de la secreción de *oxitocina* producida por el hipotálamo propio de la respectiva agrupación humana. Nos petrificaría en una organización piramidal jerarquizada sin atisbos de movilidad social. Condenaría a la ignorancia,

a la pobreza y a la desigualdad a miles de millones de seres humanos. Perderían sentido la filosofía moral y la filosofía política. Desconocería el proceso civilizatorio de la humanidad.

En este contexto, recuerdo al filósofo de la Universidad de Princeton, Peter Singer, contradictor de Churchland, quien más allá del dilema entre libertad e igualdad aporta el concepto de solidaridad cuando propone la reducción en el estándar de vida de los países desarrollados con el fin de propiciar el avance de los pueblos en vías de desarrollo. Es decir, como una manifestación de un principio moral que tiene que ver con "el otro". Y esto nos conduce al filósofo alemán Jürgen Habermas en "*La inclusión del otro*" en el sentido de la necesidad de superar el atavismo del rechazo al extraño mediante la extensión del respeto al similar "*a la persona del otro o de los otros en su alteridad*" como si fuera uno de nosotros,

con lo que se pretende construir una comunidad moralmente abierta.

Aceptar el monomio que pretende imponer la neurociencia implicaría la negación de la función histórica de la educación como manifestación globalizadora, holística, capaz de generar igualdad y también libertad, ya no como una exteriorización del instinto animal de *supervivencia*, sino a la "inteligencia deseosa" de *convivencia* en sociedad, extendiendo su identificación más allá de los suyos con aceptación de los próximos y también de los lejanos por considerarse que todos somos los *mismos*. Aceptar el determinismo absolutista a manera de una razón violenta y totalizadora –algo que el posmodernismo precisamente intenta destruir–, sería tanto como negar el ascenso del ser humano a través del proceso civilizatorio en el que ha prevalecido el método dialógico.

Valencia, febrero 21 de 2012

Caso clínico

La deliberación como método

LUIS GUILLERMO BASTIDAS GOYES¹

“Por más que sigan quedando muchos médicos dogmáticos, nunca ha estado tan clara como hoy la conciencia antidogmática en medicina. Y por más que sigan siendo muchos los dogmáticos en ética y en bioética, nunca como hoy ha sido posible la deliberación amplia y participada de estas cuestiones en busca de decisiones razonables y prudentes”.

Diego Gracia Guillén

Planteamiento

Dolores ingresa a la institución hospitalaria con un cuadro de tos, dolor en el pecho y fiebre que sobrepasa los diez días de evolución; frente a esta situación, inicialmente se le suministra manejo antibiótico, tratamiento que representó en la paciente una leve mejoría; no obstante, luego de llegar los resultados de las radiografías de control que se habían ordenado, el

especialista se percata de una anomalía pulmonar; por lo cual se programa realizar una biopsia de la lesión presente en el órgano respiratorio, tras llevar a cabo este procedimiento se diagnostica y documenta que además de neumonía la paciente está siendo afectada por un cáncer (avanzado); bajo esta perspectiva el galeno comunica que dadas las circunstancias lo conveniente es extraer el pulmón derecho; información que no es bien recibida por Dolores, ya que se rehúsa de antemano a cualquier intervención de ese tipo. ¿Cómo analizar este caso desde un comité de bioética?

Discusión sobre los aspectos clínicos de la historia

Antes que nada, es oportuno señalar que la paciente es una mujer de 76 años de edad, es viuda hace 8 años y cuenta con dos hijos cuyos partos no tuvieron ninguna complicación.

¹ Abogado. Estudiante de la Maestría en Bioética del Instituto de Bioética de la Pontificia Universidad Javeriana.

E-mail: bastidas.l@javeriana.edu.co o luis.g.bastidas@hotmail.com

Un antecedente relevante que dio a conocer la señora y que consta en la historia clínica, es el concerniente a que a la edad de 50 años aproximadamente había presentado una fuerte tos con flema, lo que le implicó ir a urgencias porque según lo descrito por ella sentía morir. El médico de aquella época, tras hacerle comprender el tratamiento a seguir, le había prescrito unas sesiones de nebulizaciones, con lo cual se mejoró.

Así las cosas, hay que indicar que en la fase previa a la biopsia el galeno no le tomó adecuadamente el consentimiento informado, pues este se redujo a la firma del formato que fue llevado por una auxiliar de enfermería, hecho que generó tanto en Dolores como en su acompañante inseguridad; sensación que se agudizaría aún más y se traduciría en desasosiego cuando el médico dio a conocer a la paciente y familiar que el procedimiento que debería continuar era invasivo; para Dolores la noticia que recibió fue más impactante que sus propios padecimientos.

Identificación de los problemas morales

- Falta de información.
- Relación clínica débil (RC).
- Impotencia del profesional de la salud por no poder llevar a cabo su labor.
- Instrumentalización de la paciente.
- Intranquilidad familiar.

Elección del problema moral por el responsable

El comité de Bioética encuentra que el punto objeto de deliberación por ahora tiene que centrarse en el papel que debe realizar el médico frente al estado actual de la paciente. Si bien la ciencia médica establece que extraer el pulmón es el paso pertinente, no se puede transgredir la decisión que ha tomado Dolores sobre sí misma.

Valores en conflicto

El comité de Bioética contempla que los valores que han entrado en colisión en el caso *sub examine* son la beneficencia (médico) y la autonomía (paciente). Naturalmente, los profesionales de la salud buscan ante todo hacer el bien mediante el talento, conocimiento, aptitud, esfuerzo, servicio y todo acto que se pueda prestar a partir de la ciencia médica; sin embargo, tales cometidos no pueden ir más allá de la autonomía de cada ser humano, pues cada individuo es el competente para decidir qué es lo que quiere para sí.

Cursos extremos de acción

i) *Practicar la cirugía*: Si se llegara a dar este evento el médico cumpliría con la *lex artis* y se sentiría conforme debido a que desempeñó su actividad como profesional. Por su parte la paciente, no ejercería su autonomía a plenitud, toda vez que se estaría sometiendo a un procedimiento de forma pasiva.

ii) *No practicar la cirugía*: El galeno al no poder efectuar el procedimiento que enseña la ciencia para este caso, puede catalogar que la vida de la persona está en peligro, que va a empeorar e incluso le puede costar la vida. Pero, la paciente haría gala de su total autonomía, puesto que ha considerado que es lo más viable para su ser.

Cursos intermedios de acción

i) Suministrar información completa por parte de los profesionales de la salud hacia la paciente (y/o familiares), hasta donde sea factible claro está, dando a conocer la(s) patología(s) que presenta de una forma entendible y mesurada, para que teniendo en cuenta sus apreciaciones se opte por tratamientos alternos.

ii) Brindar la posibilidad de que Dolores ejerza la prerrogativa de ser valorada por otro especialista, en la medida que la RC con el médico tratante al parecer no ha sido muy satisfactoria.

Curso de acción óptimo

Puesto de relieve que la paciente no accedería a la intervención para extraer el pulmón, el Comité de Bioética conceptúa que se le deben proponer otras alternativas para tratar sus males (ej. quimioterapias - radioterapias...). Y si a pesar de esto, el dolor y sufrimiento se agravan, hay que prestar los cuidados paliativos correspondientes; debido a que en la escena del

final de la vida se debe procurar buscar la mejor calidad de la misma.

En este sentido, se respetaría la decisión de la paciente y la labor médica recordaría que antes de la ciencia hubo seres humanos.

Decisión final

Se recomienda que en aras del principio de beneficencia y el respeto del principio de autonomía se siga con tratamientos alternos. En su defecto y acorde con el estado de la paciente, es indispensable continuar con los cuidados paliativos.

Consistencia de la decisión tomada

La firmeza de esta decisión se la puede observar sometiéndola a tres pruebas:

i) *Legalidad*: Esta decisión está dentro del ordenamiento jurídico; Dolores está en todo el derecho de rechazar el procedimiento inicialmente propuesto, so pena de vulnerarse sus garantías constitucionales.

ii) *Publicidad*: La decisión soporta un juicio público, en cuanto se da a conocer la importancia que tiene la autonomía al momento de acceder o rechazar algún procedimiento.

iii) *Temporal*: La decisión tomada tiene estabilidad en el tiempo, con gran seguridad el caso planteado servirá de guía para la solución de otros.

Caso clínico

Sedación terminal temprana

AURA MARÍA RIVERA HERRERA¹

Resumen de historia clínica

Cuadro actual: Hombre de 59 años con un cuadro clínico de meses de evolución consistente en aumento del perímetro abdominal, pérdida de peso y sensación de plenitud temprana. La endoscopia digestiva alta evidenció una úlcera de aspecto maligno en el cuerpo y antro gástrico, la biopsia reportó adenocarcinoma mal diferenciado con células en anillo de sello. Mediante tomografía de abdomen se hizo diagnóstico de carcinomatosis peritoneal y enfermedad hepática metastásica. Por tratarse de un tumor en estado IV se consideró inoperable. Se propuso entonces quimioterapia paliativa que el paciente rechazó luego de conocer los posibles efectos secundarios de estos medicamentos. Desde hace 2 meses comenzó a presentar intolerancia progresiva a la vía

oral por obstrucción pilórica hasta llegar desde hace 15 días a la imposibilidad total para la ingesta. Adicionalmente presenta dolor abdominal y dorsal insoportable, deshidratación, depresión y sentimientos de desesperanza. Se hospitalizó y se iniciaron líquidos intravenosos y analgesia. Se le propuso la realización de yeyunostomía dado que su estado funcional aún es aceptable, pero rechazó dicha propuesta.

Antecedentes: Se trata de un paciente joven, previamente sano, casado y padre de 2 hijos mayores de edad. Trabajaba independiente en una empresa familiar, y se mantuvo activo desde todo punto de vista laboral hasta 2 meses antes de su hospitalización.

Planteamiento del problema

Aunque este caso plantea varios problemas éticos, nos centraremos en la discusión de la *sedación terminal temprana*, una opción

1 Residente de III año Cirugía General, Pontificia Universidad Javeriana. Hospital Universitario San Ignacio.

de manejo paliativo no solo del dolor, sino de la profunda tristeza y desesperación de este paciente. Al ofrecerla, ¿no se estará acaso intentando acelerar la muerte bajo la figura de un tratamiento paliativo?

Consideraciones

En Colombia el cáncer gástrico es la primera causa de muerte por cáncer en hombres y la segunda en mujeres. El diagnóstico en casi la mitad de los casos se hace en estados tardíos de la enfermedad (III y IV), en los que la cirugía es puramente paliativa o no hay indicación para esta. La sobrevivencia de los pacientes en estados avanzados de la enfermedad no supera el 10% a 5 años.

Como en este paciente el diagnóstico de la enfermedad se realizó tardíamente, la opción de la cirugía con intención curativa no era viable. La obstrucción progresiva de la luz gástrica es la razón para que no pueda comer y la infiltración del plexo celíaco es la razón para el dolor abdominal y dorsal intensos. En estos casos la sobrevivencia a 18 meses no alcanza el 50%. Como ya se dijo, su estado anímico refleja tristeza profunda y desesperanza. Ha rechazado conscientemente la creación de una vía alterna para su nutrición (yeyunostomía) y se ha mantenido hidratado gracias a los líquidos intravenosos suministrados.

Sedación paliativa temprana

La *sedación paliativa temprana* es el uso de medicamentos, en las dosis y combina-

ciones requeridas, para disminuir la conciencia, con el fin de aliviar el sufrimiento intratable y los síntomas refractarios de un paciente al final de la vida. Se suministra en pacientes que aun están conscientes, y han rechazado la terapia nutricional y de líquidos si es que estos están manteniéndolo con vida. Y cuya enfermedad no tiene un desenlace diferente a la muerte en un periodo de tiempo corto^{1; 1-3}. Se han sugerido tres situaciones en las que la sedación paliativa tendría indicación médica sin transgredir barreras éticas, estas son: 1) aliviar síntomas físicos como el dolor y la disnea, 2) causar inconciencia antes de la extubación terminal y 3) aliviar el sufrimiento existencial⁴. Pese a ello, se sabe que los profesionales de la salud sienten temor frente al riesgo de que la sedación paliativa acelere la muerte de los pacientes, justificando esto, con el uso de analgésicos y sedantes bajo el *principio de doble efecto*^{2; 5, 6}, entendido como el razonamiento práctico que sirve para determinar la licitud o ilicitud de una acción que produce o puede producir dos efectos, uno bueno y otro malo⁷.

El tratamiento de los pacientes que se encuentran al final de la vida y que presentan síntomas existenciales y psicológicos es una habilidad importante e invaluable del personal médico⁵. Esto implica que síntomas físicos como dolor, disnea, tos, náusea, vómito, anorexia y constipación; síntomas psicológicos como ansiedad y depresión; y síntomas existenciales como miedo, rabia, desesperanza, soledad, impotencia, aislamiento, preocupacio-

nes monetarias, sueños no realizados y sensación de carga para los familiares, requieren un manejo médico integral^{5, 8}. Considerando la utilidad de la sedación paliativa temprana en este tipo de casos, se reportó una tasa de eficacia entre 71 y 92%, de acuerdo a la percepción del paciente, la familia o el médico, con relación al alivio de los síntomas refractarios¹; esta condición ha favorecido su utilización frecuente, en unidades de cuidado intensivo y servicios de cuidado paliativo⁹. Sin embargo, existen asuntos éticos relacionados con su utilización que no han podido resolverse pues generan conflicto entre la beneficencia, la no maleficencia y el respeto por la autonomía del paciente; entre ellos están la distinción entre sedación paliativa, eutanasia y suicidio asistido¹⁰; sus efectos adversos relacionados con pérdida de la función social y riesgo de acortamiento de la vida; y finalmente, su relación con el rechazo del uso de hidratación y nutrición artificial^{1, 11, 12}.

La sedación paliativa temprana se diferencia de la eutanasia y del suicidio asistido en la intención y el resultado esperados¹, pues la primera intenta aliviar el sufrimiento que es insoportable y no puede manejarse con otras alternativas, mientras que las dos restantes intentan provocar la muerte del paciente^{1, 11}.

Con relación al doble efecto de la sedación paliativa, es cierto que el uso de analgésicos y sedantes puede causar depresión respiratoria, hipotensión, reducción de la conciencia y por tanto, reducción de la in-

gesta oral y deshidratación; pero también, que estos medicamentos presentan una amplia ventana terapéutica que les permite a los médicos tratantes elegir un régimen farmacológico con alta probabilidad de aliviar el sufrimiento de los pacientes y baja probabilidad de precipitar su muerte¹³; condición que ha sido respaldada por estudios prospectivos y retrospectivos que sugieren que en la mayoría de los pacientes, el uso de este tipo de medicamentos no produce este resultado^{1, 14}. La disminución de la conciencia derivada de la sedación profunda y continua, vista esta como un prerrequisito para tomar decisiones y actuar de acuerdo a las mismas, ha sido cuestionada por su irrespeto al principio de autonomía para el paciente^{15, 16}. No obstante, se ha propuesto que la decisión de iniciar sedación paliativa en todas las ocasiones, debe ser producto de un consenso temprano entre los deseos y expectativas del paciente y sus familiares, así como del criterio clínico del médico tratante y de todo un equipo interdisciplinario¹⁷. También, debe respaldarse esta medida con un análisis completo de las condiciones de salud del paciente, las alternativas terapéuticas o paliativas útiles y disponibles, y por supuesto, el consentimiento informado que garantiza que tanto el paciente como su familia han entendido con claridad la situación y eligen voluntariamente que se lleve a cabo esta medida^{18, 19}.

Finalmente, con relación a la utilización de hidratación y nutrición artificial durante la sedación paliativa, muchos aseguran que estas dos condiciones podrían aliviar en

algún grado el sufrimiento del paciente, y que su suspensión podría ser la causa de su muerte²⁰. A pesar de ello, no existe evidencia clara de que ofrecer hidratación y nutrición enteral a estos pacientes tenga impacto en su sobrevida^{1,21}.

Es evidente que las discusiones éticas sobre el tema son frecuentes en el ambiente médico, pero tal vez por las razones anteriores muchos médicos e instituciones han aceptado el uso de la sedación paliativa en el cuidado del paciente con enfermedad terminal, en quien no existe otra alternativa para el manejo de sus síntomas. Junto con la aceptación de esta medida se han desarrollado protocolos médicos que buscan garantizar condiciones óptimas en el soporte de los pacientes¹⁶.

Conclusiones

En conclusión, en el paciente con enfermedad avanzada y terminal, es francamente maleficiente permitir su sufrimiento por miedo a que se pueda adelantar la muerte³, especialmente si bajo el principio de doble efecto, la sedación paliativa resulta ser moralmente aceptada y justificada. Por tanto, la sedación paliativa temprana podría considerarse una opción terapéutica útil y éticamente válida en pacientes cuidadosamente seleccionados por un equipo interdisciplinario, frente a casos refractarios de sufrimiento físico o existencial².

La decisión para este caso fue que se respetara la decisión del paciente de no

recibir nutrición por el periodo que le restaba de vida, aún sin tener precisión del tiempo que tardará en morir, basados en el principio de autonomía. Además, que se le ofreciera la sedación terminal temprana (teniendo en cuenta el estado de su enfermedad, sus síntomas físicos y mentales) con los medicamentos necesarios y a dosis suficientes para aliviar estos, pero sin buscar causar intencionalmente depresión respiratoria e hipotensión que puedan acelerarle la muerte.

La decisión de aceptar o no la sedación terminal temprana debe tomarse en conjunto paciente, familia y médico, dejando claro al paciente y a su familia que la finalidad de la terapia es puramente paliativa, pero que no se puede predecir si esta cambie el curso de la enfermedad y que, si lo hiciera, no se haría de forma premeditada. Además, el paciente deberá conocer que el estado que estos medicamentos le proporcionaran será de sedación profunda, lo cual impedirá que ejerza su derecho a la autonomía en el tiempo que le quede de vida.

Referencias

1. Cellarius, V. 2011. Early Sedation is a Distinct Entity. *Bioethics*. 25 (1): 46-54.
2. Moyano, J.; Guerrero, C.; Zambrano, S. 2006. Anestesiología y sedación paliativa: pertinencia, aspectos éticos y clínicos. *Rev Col Anest*. 34: 202-204.
3. Comité de Ética de la Sociedad Española de Cuidados Paliativos. *Aspectos éticos de la sedación en cuidados pa-*

- liativos. Centro de Documentación de Bioética, Universidad de Navarra. 2002.
4. Krakauer, E.L.; Penson, R.T.; Truog, R.D.; King, L.A.; Chabner, B.A.; Lynch, T.J., Jr. 2000. Sedation for intractable distress of a dying patient: acute palliative care and the principle of double effect. *Oncologist*. 5: 53-62.
 5. Walton, O. 2002. Weinstein SM. Sedation for comfort at end of life. *Curr Pain Headache Rep*. 6: 197-201.
 6. Rady, M.Y.; Verheijde, J.L. 2010. Continuous deep sedation until death: palliation or physician-assisted death? *Am J Hosp Palliat Care*. 27: 205-214.
 7. Miranda, A. 2008. El principio del doble efecto y su relevancia en el razonamiento jurídico. *Rev Chil Derecho*. 35: 485-519.
 8. The ethics of palliative sedation as a therapy of last resort. *Am J Hosp Palliat Care*. 2006; 23: 483-491.
 9. Rubenfeld, G.D.; Curtis, J.R. 2003. Beyond ethical dilemmas: improving the quality of end-of-life care in the intensive care unit. *Crit Care*. 7: 11-12.
 10. Asscher, J. 2008. The moral distinction between killing and letting die in medical cases. *Bioethics*. 22: 278-285.
 11. Lanken, P.N.; Terry, P.B.; Delisser, H.M. et al. 2008. An official American Thoracic Society clinical policy statement: palliative care for patients with respiratory diseases and critical illnesses. *Am J Respir Crit Care Med*. 177: 912-927.
 12. Jansen, L.A. 2010. Disambiguating clinical intentions: the ethics of palliative sedation. *J Med Philos*. 35: 19-31.
 13. Douglas, C.; Kerridge, I.; Ankeny, R. 2008. Managing intentions: the end-of-life administration of analgesics and sedatives, and the possibility of slow euthanasia. *Bioethics*. 22: 388-396.
 14. Claessens, P.; Menten, J.; Schotsmans, P.; Broeckaert, B. 2010. Palliative Sedation, Not Slow Euthanasia: A Prospective, Longitudinal Study of Sedation in Flemish Palliative Care Units. *J Pain Symptom Manage*.
 15. Badger, J.M.; Ladd, R.E.; Adler, P. 2009. Respecting patient autonomy versus protecting the patient's health: a dilemma for healthcare providers. *JONAS Healthc Law Ethics Regul*. 11: 120-124.
 16. Hasselaar, J.G. 2008. Palliative sedation until death: an approach from Kant's ethics of virtue. *Theor Med Bioeth*. 29: 387-396.
 17. Curtis, J.R.; Vincent, J.L. 2010. Ethics and end-of-life care for adults in the intensive care unit. *Lancet*. 376: 1347-1353.
 18. Giacomini, M.; Cook, D.; DeJean, D.; Shaw, R.; Gedge, E. 2006. Decision tools for life support: a review and policy analysis. *Crit Care Med*. 34: 864-870.
 19. Gavrin, J.R. 2007. Ethical considerations at the end of life in the intensive care unit. *Crit Care Med*. 35:S85-S94.
 20. Claessens, P.; Menten, J.; Schotsmans, P.; Broeckaert, B. 2008. Palliative sedation: a review of the research literature. *J Pain Symptom Manage*. 36: 310-333.
 21. de G.A.; Dean, M. 2007. Palliative sedation therapy in the last weeks of life: a literature review and recommendations for standards. *J Palliat Med*. 10: 67-85.

Comentario a *la deliberación como método* en los casos clínicos presentados

EFRAÍN MÉNDEZ CASTILLO¹

Contrario a lo que se cree a primera vista, los problemas éticos que hoy se les presentan a los profesionales de la salud no suelen ser de carácter dilemático, es decir, de decidir entre dos caminos o de escoger entre hacer o no hacer. Esto obedece a que los problemas morales en la práctica profesional contemporánea son de tipo complejo pues no solo involucran a actores nuevos (además del binomio tradicional: paciente - médico), como los intermediarios financieros, los gestores de salud o el personal administrativo, sino que también se enfrentan a circunstancias novedosas como las nuevas redes de salud, el ánimo de lucro de algunos actores, la creciente oferta de dispositivos tecnológicos, la necesidad de hacer económicamente

sostenible el sistema y, por supuesto, el cambio de paradigma de la salud pública y de la misma medicina. Esto ha llevado a la necesidad de que el profesional de la salud estudie estos problemas de tipo moral en equipos interdisciplinarios y con metodología científica, lo cual ha venido paulatinamente inspirando los nuevos comités de ética, que se convierten en el escenario adecuado para estudiar y proponer cursos de acción prudentes y beneficiosos para el paciente. Por una parte, los *comités de ética asistencial* (CEA) para tutelar los derechos de los pacientes en los hospitales y redes de salud, y por el otro, los *comités de ética de la investigación* (CEI) en la vigilancia de la investigación biomédica. El caso presentado por el alumno de nuestra maestría en Bioética, abogado Luis Miguel Bastidas, sigue el método de análisis propuesto por Diego Gracia en su

¹ Profesor Instituto de Bioética, Pontificia Universidad Javeriana.

libro *Bioética clínica* y se presenta en este número de *Anamnesis* para resaltar la importancia de utilizar un método adecuado de deliberación en dichos comités. Para no toda discusión grupal sobre un problema moral es considerado deliberación. Así la mayoría de las veces estos comités se convierten en una mesa de exposición de las opiniones de sus miembros que no son respaldadas por una argumentación metódica, o peor aún, se convierten en exhibiciones de alguna ideología con la que se pretende persuadir rápidamente a los participantes sin que medie la razón. Un verdadero comité de bioética utiliza la *deliberación* como método para estudiar los casos-problema, entendido como un proceso grupal argumentativo y sistemático que remonta el gusto individual o la

opinión meramente intuitiva, pero que además no hace peticiones de principio a ninguna autoridad o confesión, sino que expone sus puntos de vista, respaldado en motivos racionales y con alguna pretensión de universalidad, no para convencer a los demás, sino para enriquecer el análisis del caso en busca del mejor camino a seguir en bien del paciente. Por eso un verdadero comité de bioética procura conseguir consensos entre sus miembros y solo excepcionalmente utiliza la votación y las mayorías para decidir. Por eso mismo las decisiones finales del comité no son órdenes sino sugerencias sobre el curso de acción prudente que se vislumbra con el concurso de distintas perspectivas disciplinares y morales.