

Problemas de Etica Aplicada

Fundamentación y Estudio de Casos



2a. Edición

Jaime Escobar • Miguel Da Costa • Javier Gafo • Carlos Maldonado
Alfonso Flórez • Claudia Escobar • Gustavo García • Fabio Garzón

4

COLECCIÓN BÍOS Y ETHOS
EDICIONES EL BOSQUE

*Problemas de Etica Aplicada:
Fundamentación y estudio de casos*

COLECCION
BIOS Y ETHOS

**Jaime Escobar - Miguel Da Costa
Javier Gafo - Carlos Maldonado
Alfonso Flórez - Claudia Escobar
Gustavo García - Fabio Garzón**

Problemas de Ética Aplicada
Fundamentación y estudio de casos

Director: Jaime Escobar Triana, M.D.

Coordinador Editorial: Fabio Alberto Garzón

SEGUNDA EDICIÓN

④

COLECCIÓN BÍOS Y ETHOS

EDICIONES EL BOSQUE

1a. Edición, 1997

2a. Edición, 2001

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del "copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo públicos.

Portada: Francisco Landazábal

© De cada texto su autor
© 1997 por Universidad El Bosque
de todas las Ediciones en español,
Ediciones El Bosque
Transversal 9A Bis No. 132-55
PBX: 633 1368 - 633 1320
Página web: www.unbosque.edu.co
Fax: 625 2030
E-mail: unibosque@unbosque.edu.co
Programa de Bioética:
Calle 130B No. 10A-39
Bogotá - Colombia

ISBN 958-96186-1-8 (Obra Completa)

ISBN 958-96186-3-4 (Volumen 4)

Diagramación e Impresión:
Editorial Kimpres Ltda.
Tels. 260 1680 - 413 6884
Bogotá, D.C. - Colombia
Junio 2001

TABLA DE CONTENIDO

Presentación	11
Panorama de la Bioética en Colombia <i>Jaime Escobar T.</i>	25
Las raíces del pensamiento ético de Aristóteles <i>Miguel Da Costa L.</i>	43
Ética, Decisión racional y teoría de la acción <i>Carlos Eduardo Maldonado</i>	73
La noción de Profesión, su ser y su sentido: referentes ético-morales. <i>Gustavo García C.</i>	99
La importancia de la reflexión filosófica en la formación médica <i>Jaime Escobar T.</i>	129
Eutanasia: multidisciplinariedad y crítica <i>Alfonso Flórez F.</i> <i>Claudia Escobar G.</i>	153

La sorpresa científica de la Clonación <i>Javier Gafo F.</i>	225
El Utilitarismo de Peter Singer y la pregunta por los animales <i>Fabio Garzón D.</i>	247

PRESENTACION

Para perfilar un tanto la identidad de la bio-ética contemporánea es conveniente distinguir entre lo que pretende ser ella misma como disciplina, por un lado; y por otro, como corriente de pensamiento con la vigorosa dinámica de un movimiento social. En el primer sentido, ella se está constituyendo como meta disciplina crítica, "deconstructiva" de las diferentes morales culturales, para intentar, en seguida, ser fundamentadora de principios últimos para cualquier juicio y prescripción moral particular. En tanto que movimiento social, está tomando el ímpetu de una gran convocatoria a la conciencia humana para reflexionar y asumir nuestras responsabilidades respecto de la totalidad de la vida en todos sus niveles y manifestaciones, comenzando, por su puesto, por preguntarnos acerca del significado y deberes inherentes a nuestra propia condición humana.

¿Seremos capaces de acudir a la convocatoria de la bio-ética y asumir las implicaciones axiológicas y pragmáticas requeridas para corregir responsablemente los catastróficos riesgos originados en nuestras erráticas y egoístas prácticas individuales y colectivas? Los resultados de nuestras torpezas los tenemos a la vista: progresiva destrucción del medio ambiente, superpoblación, mala utilización de

ciertas tecnologías, el consumismo, el desempleo, la agresión organizada como violencia, la transgresión de los derechos fundamentales del ser humano, la corrupción política, la manipulación de la opinión por parte de los medios de comunicación masiva, la marginalidad social, etc. ¿Dispondremos del tiempo necesario para modificar los rumbos y revertir ciertos efectos antes de llegar a determinados puntos sin retorno?

¿Podremos contar con que desde el transfondo de la filogenia de nuestra especie, la evolución ha ido construyendo un pequeño rincón de nuestra conciencia desde donde pudiera dimanar los imperativos del deber, de lo moralmente obligatorio, de lo lícito frente a lo ilícito, de la primacía del bien común sobre el beneficio individual? De no ser así nuestra especie no podría sobrevivir. ¿Cuál es al respecto el peso relativo entre natura y nurtura?

De momento, para una primera inspección de estas complejas preguntas resulta impresionante la enorme variedad en las reglas de control moral tanto entre las personas, individualmente, como a lo largo y ancho de las diferentes redes sociales que conforman la urdimbre de las distintas culturas. ¿Cuáles son, en medio de tal variedad, aquellos principios fundamentales, comunes, universales?; ¿de dónde dimanan?; ¿cómo es que a lo largo de toda la historia humana ha habido siempre excelsos ejemplares ético-morales, maestros y santos dignos de ser imitados (sucesión venerable de Sócrates, de Franciscos de Asís, de Gandis, de Albertos Schweitzer, de madres Teresa, una de ellas llorada recientemente por todas las naciones); pero al mismo tiempo cuántas turbas de criminales monstruosos, genocidas... y entre estos dos extremos la sucesión de tantos seres buenos andando su marcha por entre los meandros de lo cotidiano, al lado de otros cuantos indiferentes o aturdidos o más o

menos peligrosos?; ¿Qué es lo que se aprende?; ¿Qué es lo educable a lo largo de estos procesos y cómo hacerlo?

Quizás podríamos citar más de una razón para ser optimistas, pero todo ello a condición de que logremos ilustrar con mayor lucidez los fundamentos de nuestra reflexión ética e interiorizar el necesario auto-control de las normas y reglas morales contextualizadas en cada circunstancia.

Basten hasta aquí estas variadas y breves anotaciones, para destacar la trascendental importancia de la bioética, como reflexión de fundamentación de principios y como orientación pragmática.

Aunque podrían citarse, con alguna anterioridad, ciertos antecedentes del pensamiento bio-ético, sin embargo, -en tanto que movimiento social- la bioética específicamente es de reciente data, como nos lo muestran aquellas ya famosas fechas de 1974 y 1975 cuando un importante grupo de investigadores estadounidenses se reunió en Asilomar, California, para abordar los nuevos problemas éticos originados a partir de los avances de las técnicas de manipulación recombinatoria de material genético, desde 1971 en la Universidad de Standford. A partir de estas discusiones y declaraciones iniciales se comienzan a organizar grupos de estudios alrededor de la bioética, especialmente en las Facultades de Medicina.

Por lo que concierne al mundo iberoamericano estos grupos aparecen hacia el final de la década de los años setenta, cobran mayor fuerza en la década de los ochenta y en estos años noventa constatamos una vigorosa expansión del movimiento bioético con unos cuantos post-gradados de excelente nivel en varios países de estas fronteras geopolíticas.

En cuanto al desarrollo histórico de la bioética en Colombia y de su papel en la formación del médico -y en general de los profesionales de la salud- nos presenta en esta obra dos excelentes y oportunos artículos el profesor Jaime Escobar Triana, Rector de la Universidad El Bosque en Santafé de Bogotá.

Justamente en Colombia y en Hispanoamérica la Universidad de El Bosque ha ido ganando un considerable liderazgo en el campo de la bioética como lo atestigua el postgrado, las publicaciones y los eventos que esta Institución ha organizado en este campo bajo la dirección del profesor Jaime Escobar Triana con la participación internacional de las más prestigiosas autoridades en este campo.

El creciente interés en el mundo de habla española por los estudios de la bioética está demandando ávidamente una sólida e inmediata provisión de textos básicos, de documentación casuística, de relatos testimoniales y de materiales de enseñanza. Nunca antes, como ahora, había sido tan urgente aprender las pedagogías de la bioética.

Precisamente el libro que tengo el honor y agrado de presentar aquí es una contribución a tan necesaria biblioteca de textos de autores iberoamericanos. Se trata de una auténtica antología de textos básicos, de los que van formando el acervo de la bioética, a cuya lectura quedan invitados no sólo los estudiosos de las disciplinas biomédicas, jurídicas y sociales, sino toda persona, todo pensador, todo profesional y dirigente que se sienta obligado (y debemos sentirnos todos) por la convocatoria de la bioética.

He aquí brevemente el contenido de la presente antología:

El profesor Jaime Escobar Triana (Rector de la Universidad El Bosque, en Santafé de Bogotá, como ya se anotó antes) escribe un artículo sobre Panorama de la Bioética en Colombia.

El Profesor Escobar, luego de señalar algunos antecedentes, nos muestra cuál ha sido el desarrollo de la bio-ética en Colombia como un campo de estudio estrictamente relacionado con la medicina (microbioética, bioética, bioética clínica) a partir de las primeras inquietudes de un distinguido grupo de médicos (entre ellos, ya como un líder, el propio Dr. Escobar) por los años de 1976, en la Unidad de Cuidados Intensivos del Hospital San Juan de Dios, adscrito a la Universidad Nacional de Colombia .

Pocos años después (1979) el proyecto curricular de la recientemente fundada Escuela Colombiana de Medicina incorpora a su proyecto bio-psico-social de formación de médicos, sólidos fundamentos en los dominios de la epistemología (desde la historia y filosofía de las ciencias y la medicina) así como el estudio de tópicos fundamentales de bioética concernientes a los derechos de los pacientes, incluyendo los de una muerte digna.

Este artículo nos muestra el alentador y promisorio desarrollo de la bioética entre nosotros, ya bien incorporada a los diferentes planes de estudio de la Universidad El Bosque (anteriormente Escuela Colombiana de Medicina).

Después de leer el artículo del Dr. Escobar queda el lector convencido de que el desarrollo de la bioética ha sido el resultado de esfuerzos precursores, rigurosos, silenciosos, alejados de la ostentación y de la tramoya escenográfica de los medios masivos de comunicación.

El profesor Miguel Da Costa Leiva (de la Universidad de Concepción, Chile, nos ofrece su estudio sobre las raíces del pensamiento ético de Aristóteles.

Se trata de un trabajo de investigación histórica impresionantemente erudito y prácticamente exhaustivo, que nos muestra en su contexto histórico y cultural el pensamiento ético del gran filósofo de Estagira, a lo largo de su ética nicomaquea, ética eudémica y ética magna.

El profesor Eduardo Maldonado (Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá) nos aproxima lúcida y críticamente al problema de la Ética, decisión racional y teoría de la acción.

Desde Sócrates sigue rondándonos una tremenda pregunta, punto de partida de cualquier reflexión ética: ¿Cómo vivir con sentido?; o más aún: ¿cómo debemos vivir?. Espléndida y eruditamente el profesor Maldonado nos conduce por el fondo y el trasfondo de los problemas de la acción y la decisión racional, el valor de los actos humanos, la compleja urdimbre de lo social (lo cultural, lo político, lo intersubjetivo) y los problemas de la autonomía. Sería tarea muy difícil contextualizar numerosos problemas bioéticos sin el apoyo de estudios como éste del profesor Maldonado.

El profesor Gustavo García Cardona (de la Universidad El Bosque en Santafé de Bogotá) se ocupa del tema de La noción de profesión, su ser y su sentido: referentes ético-morales.

El autor de este oportuno trabajo comienza por señalar cómo el elegir y el ejercer una profesión implica asumir una opción de vida.

Pasa a contextualizar luego el ejercicio de las profesiones para lo cual pasa revista a ciertos problemas cruciales concernientes a las relaciones y posibilidades entre ciencia, técnica y tecnología. A la ciencia y a la técnica no puede dárseles sentido alguno diferente, ni utilización alguna distinta de la de ser medios para el mejor ajuste del ser humano al mundo nuestro y alrededor de los intereses del bien común, que son los de lo justo, lo digno, lo solidario, lo responsable. Son estas otras tantas dimensiones y exigencias del ejercicio de las profesiones.

También a cargo del Profesor Jaime Escobar Triana estuvo el artículo sobre La importancia de la reflexión filosófica en la formación médica. A lo largo del texto el profesor señala lo siguiente:

- Las raíces de la crisis actual del ejercicio médico hay que irlas a buscar en ciertos paradigmas mecanicistas, dualistas, que por largos lustros han deshumanizado de diversas maneras el ejercicio de la medicina, una de cuyas expresiones actuales es la concepción del servicio médico como una mercancía prepagada.

- Tales paradigmas están entrando en crisis ante nuevas concepciones sobre la salud y una mayor reflexión sobre los derechos humanos y civiles. Surge así el movimiento bio-ético que pretende tender un puente entre los planos físico, biológico y cultural.

- Se requiere una exploración filosófica para dilucidar el nuevo discurso médico y pensar, en general, cómo superar la crisis entre ciencia, tecnología, condición humana y futuro previsible. Los problemas fundamentales no dan espera. "Encontrarle fundamento a la ciencia es encontrarle fundamento al mundo", dice el autor.

- Por otro lado, el estudio de las dimensiones ontológicas del cuerpo constituye otro de los focos temáticos de estas nuevas concepciones de la salud como dimensión antropológica fundamental, no sólo para la medicina.

Los profesores Alfonso Flórez y Claudia Escobar García (de la Universidad Javeriana en Santafé de Bogotá) cubren en un denso ensayo el espinoso problema de la eutanasia; tan susceptible de ser ideologizado. Ya de por sí sólo este trabajo -el más extenso de los que aparecen en esta antología- podría constituir un buen opúsculo sobre la materia en cuestión. Los autores advierten la ineludible exigencia de acercarse al tema en forma interdisciplinaria, en estrecha relación con las ciencias bio-médicas y las ciencias sociales, dadas sus dimensiones históricas, sociológicas, psicológicas, religiosas, jurídicas, políticas y aquellas más estrictamente éticas. De tal interdisciplinarietà hacen buen cubrimiento los autores.

El profesor Javier Gafó (de la Universidad de Comillas de España) en su realmente sorprendente y esclarecedor artículo sobre La sorpresa científica de la clonación nos recapitula los principales momentos de estos recientes, acelerados y técnicamente exitosos procesos de la clonación biológica; y nos sitúa muy pedagógicamente frente a un horizonte de nuevos problemas y desafíos de naturaleza principalmente ética.

Después de una recapitulación histórica de los recientes y acelerados éxitos tecnológicos de la clonación (desde la primera clonación trabajada en embriones humanos por J. Hall y S. Stillman en fecha tan reciente como 1993, hasta la noticia del presente año -febrero de 1997- sobre el espectacular informe clonación de la ya celeberrima oveja Dolly).

El profesor Gafo nos sitúa en forma clara y didáctica frente a los multidimensionales desafíos que en tantos aspectos nos plantean tales avances; pero muy particularmente en los planos de la ética y la legalidad. Al respecto, el autor nos hace discurrir a lo largo de varios aspectos que van desde lo que él llama “el desencantamiento del proceso reproductivo” (ante la posibilidad de que para iniciar el proceso de fecundación resulte “innecesaria” y “reemplazable” la intervención de la conducta sexual de la pareja - en particular la masculina -) hasta los problemas y temores que suscita el proyecto del genoma humano y la sola idea de la clonación humana. Al respecto se han levantado ya varias voces -especialmente desde posiciones e instancias religiosas y políticas- que dicen “basta ya”. ¿Qué es, en estas nuevas agendas y causústicas, lo esperado y lo esperable; lo promisorio y lo amenazante; lo aleatorio y lo controlable; lo igualitario, lo justo, lo lícito?

¿Se revive la escena de ceder a la tentación de comer la fruta prohibida del fatal árbol del bien y del mal? A punto de concluir su capítulo el profesor Gafo nos deja oír de nuevo la voz de Dios a Adán después de comer la fruta prohibida: “¿Quién te ha dicho que estabas desnudo?”

El profesor Fabio A. Garzón D. (de la Universidad El Bosque, de Santafé de Bogotá) en su muy novedoso y oportuno artículo sobre El utilitarismo de Peter Singer y la pregunta por los animales, nos sitúa frente a una problemática muy poco trabajada cuando de ética se trata, como es “la pregunta por los animales” a la cual nos remite el autor.

Aparece en un buen momento este trabajo no sólo por la importancia intrínseca del asunto tratado, sino porque autores como

Peter Singer son muy poco o nada conocidos en iberoamérica, por lo menos por parte de quienes no somos especialistas en estos temas.

En su propia introducción el profesor Garzón se pregunta por qué están tan de moda y circulando de manera tan profusa frases y expresiones tales como “la declaración universal de los derechos de las generaciones futuras; ecología humana; eco-ética; desarrollo sostenible o sustentable; protocolos de investigación con animales; derechos de los animales”, etc. ¿Empieza acaso a no ser suficiente el antropomorfismo, alrededor de cuyo centro ha girado buena parte de la cultura occidental?

Al respecto, el autor nos explicita que el objetivo de su reflexión “es examinar precisamente una propuesta de ampliación de un sistema ético, el utilitarismo, al caso particular de los animales”.

Para ello el trabajo - en forma muy didáctica - recorre la temática correspondiente en cuatro partes, a saber:

En la primera parte recapitula lo que ha sido la concepción utilitarista de la ética en dos de sus más insignes representantes modernos como son Jeremias Bentham y John Mill.

En la segunda parte se expone la versión del utilitarismo reformulado por el especialista australiano Peter Singer. Allí se examinan los presupuestos éticos de este autor con muy sugestivas referencias ejemplificadoras y la contrastación con otros pensadores como J. Rawls. La tercera parte, nos sitúa frente a la pregunta central que constituye el objetivo del capítulo en cuestión: la igualdad para con los animales, es decir ¿se extiende el principio de igualdad más allá de nuestra propia especie? Entre las cuestiones aquí abordadas hay dos de gran significación: los animales como

alimento y la experimentación con animales. La parte cuarta está dedicada a examinar, muy fina y polémicamente la propuesta de Singer. Y por último, para darle cierre a una recomendación final, el autor cita al Dr. Miguel A. Sánchez: "El respeto hacia los animales no es incompatible con el respeto hacia los seres humanos. Ambos respetos forman parte de un único y más amplio sentimiento de respeto hacia todo y hacia todos".

Tiene pues el lector aquí a la vista una de las primeras antologías de ensayos básicos originales sobre bioética, de autores iberoamericanos, que se publica en Colombia, lo cual es motivo de orgullo y reto para la Universidad El Bosque y para su distinguido Rector.

Felicitaciones por aparte a cada uno de los autores de esta antología de ensayos básicos originales por la manera tan profunda, contextualizada y oportuna como han cubierto cada uno de los diferentes temas que conforman este volumen.

Por último, sólo me queda por expresarle al Señor Rector de la Universidad El Bosque mi gratitud por el honor que me ha concedido al invitarme a escribir esta presentación. No he podido ir más allá de borrar a penas un deshilvanado texto, muy por debajo de lo que merecería la presentación de esta antología, pero ello, sin embargo, no me impide -como ya lo hice- señalar la importancia de esta obra y recomendársela a los estudiosos de la bioética (que deberíamos ser todos) particularmente en nuestra sociedad tan necesitada de luces y rumbos.

José Antonio Sánchez G.
Decano de la Facultad de Psicología
Universidad El Bosque
Octubre de 1997

ARTICULOS

PANORAMA DE LA BIOETICA EN COLOMBIA

Jaime Escobar Triana - M.D.

Universidad El Bosque, Santafé de Bogotá, Colombia

INTRODUCCION

Pretender dar una visión panorámica de la bioética en Colombia, compromete un esfuerzo de realidad y de imaginación que conlleva los riesgos de una mirada un tanto personal sobre su desenvolvimiento en el país. Existen actividades dispersas en núcleos de trabajo, discusión en diferentes puntos de nuestra geografía, en centros universitarios o en grupos interesados por el tema en facultades de medicina o ciencias biológicas.

Además, se pueden considerar aspectos que comprenden facultades de derecho en donde se debaten los temas del

PANORAMA DE LA BIOÉTICA EN COLOMBIA

Jaime Escobar Triana - M.D.

Universidad El Bosque, Santafé de Bogotá, Colombia

INTRODUCCION

Pretender dar una visión panorámica de la bioética en Colombia, compromete un esfuerzo de realidad y de imaginación que conlleva los riesgos de una mirada un tanto personal sobre su desenvolvimiento en el país. Existen actividades dispersas en núcleos de trabajo, discusión en diferentes puntos de nuestra geografía, en centros universitarios o en grupos interesados por el tema en facultades de medicina o ciencias biológicas.

Además, se pueden considerar aspectos que comprenden facultades de derecho en donde se debaten los temas del

bioderecho y las instituciones de la justicia, Corte Suprema, Corte Constitucional, Consejo de Estado y Tribunales en donde se crea bioética en formas jurídicas, que aportan y enriquecen la disciplina y llevan a normatizar derechos y obligaciones relacionadas con ella, especialmente a través de la acción de tutela.

Estos esfuerzos dispersos, pero valiosos, constituyen ya en Colombia un elemento para la investigación y estudio de la bioética, dignos de proyectos de investigación en tan amplio campo en el que nuestro país puede aportar por múltiples factores existentes, dadas sus características geográficas, sociales, humanas, económicas y de biodiversidad, entre otros, para abundar en propuestas y soluciones al movimiento bioético mundial.

Es largo el camino que debemos recorrer e ingente el trabajo que se debe realizar para obtener logros en un tiempo corto, dada la riqueza de situaciones que demandan su cuidadoso estudio y que proporcionan reflexiones profundas.

ASPECTOS DE LA BIOETICA EN COLOMBIA

En esta breve presentación haré una semblanza que comprende tres partes: La bioética como actividad estrictamente relacionada con la medicina (microbioética, Bioética Clínica) y su desenvolvimiento en Colombia.

En segundo lugar los desafíos que existen para llevar a la

práctica las reflexiones bioéticas en la atención de la salud (enseñanza de la bioética, comités hospitalarios de ética, jurisprudencia, etc) especialmente lo relacionado con la ley 100 de Seguridad Social. En tercer lugar, problemas de macrobioética que vive el país dada su biodiversidad y riquezas naturales, como también en su condición de país en "Vía de desarrollo" y su papel entre las naciones del mundo, reducido hoy a su condición de aldea global.

I. Pueden considerarse varios aspectos en el movimiento de la bioética en Colombia como son: sus inicios en la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional en 1976, en la Unidad de Cuidados Intensivos, primera unidad de esta índole creada en el país, Hospital San Juan de Dios, Bogotá. Entonces desarrollamos seminarios relacionados con la muerte digna y la actitud del médico ante el paciente moribundo, los pacientes y las biotecnologías.

Este intento inicial no tuvo continuidad. Posteriormente, incorporamos estos elementos de bioética en el currículo biopsicosocial de la Escuela Colombiana de Medicina en 1979, con el Seminario de Filosofía e Historia de las Ciencias y la Medicina (E. Quevedo y col.) y con los derechos de los pacientes a la verdad, la intimidad, el morir dignamente y la formación humana y social del médico (J. Escobar). Estas actividades continúan actualmente de manera multidisciplinaria y constituyen una valiosa experiencia en la formación bioética del médico allí capacitado.

Simultáneamente con éstos y desde hace años existe el Centro de Bioética de la Clínica El Bosque anexo a la misma

Escuela Colombiana de Medicina, el cual tiene reuniones semanales (Dr. O. Bautista) donde se debaten temas especialmente orientados a las actividades relacionadas con la salud en las que intervienen alumnos, docentes y personal administrativo, quienes estudian y toman decisiones en situaciones complejas de conducta médica.

En 1986 se creó el Centro de Ética Médica (Bioética) en la Asociación Colombiana de Facultades de Medicina bajo la dirección del P. Alfonso Llano S.J., con la participación de todas las Escuelas y Facultades del país, con núcleos que desarrollaron actividad por toda la Geografía Nacional y con mayor o menor intensidad de acuerdo con las características de cada región y universidad.

En la Universidad Javeriana se desarrolla en la Facultad de Ciencias un Seminario Permanente de Bioética, multidisciplinario con otras facultades, dirigido por el P. Gilberto Cely, y colaboradores, el cual ha tomado gran impulso, creando un ámbito propicio para la discusión y la incorporación de la bioética a la formación de docentes y alumnos. Han publicado varios libros que recogen estas experiencias, el último sobre el tema de bioética y universidad.

En la Facultad de Enfermería de la Universidad Nacional en Bogotá se realiza también un Seminario de Bioética que se ha ido extendiendo a otras Facultades de la Universidad.

En la Facultad de Ciencias de la Salud de la Universidad de Valle (Cali), funciona también desde hace varios años un Seminario de Bioética que paulatinamente ha ampliado sus

actividades al resto de la Universidad (J. Osorio, Oscar Bolaños y otros). Han publicado sus boletines y algunos libros, y preparan la puesta en marcha de un Programa de especialización.

En la Universidad de Santander, Facultad de Ciencias de la Salud, se realizan actividades sobre Bioética y la necesidad de su enseñanza en la formación médica.

En la Universidad de Caldas, (Dr. O. Mejía y col.). Facultad de Medicina y Centro de estudios Bioéticos.

En la Facultad de Medicina de la Universidad de Antioquia, (Medellín) y el CES, Facultad de Ciencias de la Salud, (Luis A. Vélez y col.). En la Facultad de Medicina de la Universidad del Rosario en Bogotá y en la Universidad de la Sabana en donde se ha iniciado un Programa de Postgrado.

Bioética y derecho: se realizan actividades en bioderecho entre otras, en la Facultades de Derecho de la Universidad Nacional, Externado y la Universidad del Rosario.

Formación de Postgrado a nivel de especialización en la Escuela Colombiana de Medicina inicialmente en convenio con el Centro Nacional de Bioética (Cenalbe) en la primera promoción se graduaron veinticinco profesionales. Actualmente se desarrolla el curso de Especialización en su segunda promoción, con la colaboración de destacados profesores colombianos y del exterior; este programa de la Escuela Colombiana de Medicina –Universidad El Bosque, es la base para crear la Maestría en Bioética. Está como programa

prioritario de la División de Ciencias Básica y Humanidades que dirige el Dr. Gustavo García, la dirección del programa es responsabilidad del Dr. Jaime Escobar Triana y su coordinación académica del filósofo Fabio Garzón Díaz. Además se realizan cursos y talleres de educación continuada sobre diferentes aspectos de la Bioética como campo interdisciplinario.

Se realizó el Congreso Latinoamericano y del Caribe sobre enseñanza de la Bioética en Ciencias de la Salud con el patrocinio de la O.P.S. Ascofame y la Escuela Colombiana de Medicina, en octubre de 1996.

Tanto el Dr. Escobar como el Dr. Garzón han realizado el Magister en Bioética que el Programa Regional de Bioética para América Latina y el Caribe de la O.P.S./O.M.S. patrocinó en convenio con la Universidad de Chile bajo la dirección del Dr. Diego Gracia, de la Universidad Complutense de Madrid.

Son ya numerosas las publicaciones en forma de libros y escritos o artículos de colaboración que se están produciendo en el país por todos los núcleos y entidades mencionados y otros que se me escapan en el momento.

De otra parte hay grupos activos como:

-El Instituto Colombiano de Estudios Bioéticos (Dr. Fernando Sánchez) constituido principalmente por médicos de alto nivel académico. Lleva 12 años de actividades ininterrumpidas y ha acrecentado su campo de acción a varias disciplinas.

-La Institución D.M.D. (Derecho a Morir Dignamente) que asesora a pacientes que así lo requieren en sus deseos de morir con dignidad, incluso firmando documentos que así lo exigen.

-El Instituto OMEGA que asesora a pacientes terminales y a sus familiares.

Bioeticistas colombianos participaron en la creación de la Federación Latinoamericana de Instituciones de Bioética (FELAIBE), con sede en La Plata, Argentina, en el Instituto de Estudios Bioéticos de la Fundación Mainetti (J.A. Mainetti, J. C. Tealdi y col.) y han participado en los cinco congresos realizados, en Gonnet (Argentina) en 1991, Villa de Leyva (Colombia) 1992, en Lima (Perú) 1993, el IV Congreso que se realizó en Guanajuato (México) en 1994, el V en Sao Paulo (1995) y el II Congreso Mundial en Buenos Aires, 1994.

En 1993 se creó en Bogotá, el Centro Nacional de Bioética (CENALBE) que celebra reuniones quincenales conjuntas con el Instituto Colombiano de Estudios Bioéticos. CENALBE ha realizado dos encuentros nacionales con miras a la creación de la Asociación Colombiana de Bioeticistas (ASOCOLBE).

II. Los hechos científico-técnicos plantean diariamente nuevas situaciones relacionadas con la vida en sí misma y la supervivencia del hombre sobre la tierra, así como sobre la responsabilidad de dirigir la evolución de la especie a través de la genética.

Así surge la bioética como *"puente hacia el futuro"* entre las dos culturas paralelas que vivimos, ciencia y tecnología de un

lado y humanidades del otro, como manera de reflexión sobre vastos y delicados temas que nos afectan en el final del segundo milenio. La explosión de conocimientos que surgieron por las revoluciones científicas e industriales nos han llevado a la pérdida de la capacidad de síntesis en la unidad del saber que se dio en la primigenia universidad, cuando nació en la edad media.

Allí se recogieron las dispersas sabidurías que se daban en la sociedad y se les dio el carácter de diversidad en la unidad. Hoy parece que ese momento de síntesis debe darse nuevamente, para darle sentido al mundo de la vida, y expresarlo en la bioética como actividad interdisciplinaria.

Estamos abocados a planteamientos sobre la enseñanza y el saber con una evolución desde el ser, el saber, el hacer que han acaparado la evolución curricular en grandes etapas de la historia hasta plantear hoy qué debemos enseñar: ¿sólo lo que se pueda vender?

La valoración o evolución de los hechos científicos se plantean hoy como necesidad de reflexión filosófica ante el imperativo tecnológico.

La medicina está en esa encrucijada y su replanteamiento como paradigma mecanicista biologicista es inevitable. Nos compromete a todos hoy en Colombia y debemos impulsar el estudio y la reflexión bioética como búsqueda de soluciones a problemas que se nos presentan en el ejercicio médico.

LEY 100

Conocido por todos es el paso de la salud como bien de producción a bien de consumo y las consecuencias económicas que esto conlleva, al entender lo justo como lo económicamente óptimo, lo cual trae como consecuencia la interpretación de la justicia distributiva como regida por la relación costo-beneficio. Ante el estado benefactor, se ha vuelto a la teoría de que la salud es un derecho individual que debe ser protegido por el estado, pero negativamente, impidiendo que se atente contra la integridad personal pero no dando asistencia médica a todos los individuos. Así, la responsabilidad médica cuando el tratamiento no da los resultados esperados o se actúa con impericia, imprudencia o ignorancia o ante la iatrogenia, se busca la justicia en los tribunales; o cuando no hay el consentimiento informado (autonomía del paciente) o no se usan o no existen los medios técnicos y recursos terapéuticos para la atención.

Ante los altos costos de la medicina tecno-científica, a partir de la década de los setenta se buscó por los economistas la racionalización del gasto y el estado adoptó las políticas de salud plasmados hoy en la ley 100 de seguridad social colombiana, en la cual se ubica el acto médico predominantemente con criterio biológico, desconociendo las otras dimensiones de la persona en lo psicológico social y cultural que son parte de la salud o de su alteración por la enfermedad.

COLOMBIA Y LATINOAMERICA

En las tendencias de la bioética mundial se aprecian algunas diferencias, entre la norteamericana que surgió como reivindicación del derecho de la autonomía de los pacientes frente al paternalismo médico, tradicional desde Hipócrates. El paciente aparece así como el sujeto moral, social y libre en las decisiones terapéuticas. Cuando hay conflicto, el médico, el enfermo y la sociedad apelan a los principios de no maleficencia-beneficencia, autonomía y justicia para dirimirlo. Es una bioética principalista, casuística, decisionista.

En la bioética europea continental (latina) predomina la tradición clásica de la virtud, el racionalismo jurídico y la vía legislativa para concretar la bioética en formas jurídicas, bioderecho, en la sociedad civil.

Las diferencias que para nosotros implican estos enfoques nos hacen pensar en elaborar una propuesta bioética con elementos propios, nutriéndonos de las diferentes fuentes que se nos ofrecen y adoptando o adaptando aquello que más esté de acuerdo a nuestro contexto político-cultural y a nuestras circunstancias de "país en desarrollo".

Las condiciones de avance científico-técnicos o de pluralismo ético de los países industrializados no se dan en latinoamérica en la misma forma, y además, en esta hay concepciones religiosas fundamentalistas muy arraigadas respecto de la santidad de la vida o de la naturaleza humana que pesan sobre decisiones que la biomedicina plantea actualmente.

Es necesario sí anotar, que los conflictos que surgen en el ejercicio médico en Colombia hoy son llevados cada vez más a los tribunales, a veces por demás justificados por los errores de la práctica médica, pero también con un alto porcentaje que no lo son. Se requiere crear una cultura bioética, empezando por las facultades de ciencias de la salud, como también de las de derecho para evitar enfrentamientos innecesarios y desgastadores, por ignorancia tanto de unos como de otros de los principios o procedimientos básicos de la bioética que no permiten un diálogo consensual.

Se requiere la creación de *comités hospitalarios de ética* para plantear y discutir correctamente los conflictos y evitar que la mayoría terminen en peticiones legales mal fundamentadas, que sirvan como moderadores al fomentar la prudencia individual y la conciencia institucional. Es preciso recordar aquí la afortunada frase de E. Pellegrino: "*La medicina es la más humana de las ciencias y la más científica de las humanidades*".

En la mayoría de países y en algunos latinoamericanos, existen las *Comisiones Nacionales de Bioética* a modo de organización orientadora de las políticas bioéticas. El estudio de los temas éticos, sociales y jurídicos que surgen en la práctica médica y en las ciencias biológicas son obligados puntos de referencia para las comisiones de bioética.

III. Colombia es país de encrucijada, no sólo geográfica sino cultural y campo fértil para la discusión bioética actual. Factores de la constitución de su nacionalidad encuentran en sus grupos étnicos primarios, algunos de los cuales aún perduran, el gran respeto por la naturaleza, el amor a la vida en

sus múltiples manifestaciones, árboles, aves, peces, aguas, una gran sabiduría que los guió siempre en su supervivencia, pues si se destruye el hábitat no será posible tampoco la vida del hombre. Son aportes del conocimiento ancestral que muestran profundas enseñanzas al mundo actual.

"Si intentamos un acercamiento a la mentalidad del hombre colombiano antiguo, así como a sus características, encontramos que todo derivaba para él del medio ambiente, de su forma de vida y de su herencia. El hombre colombiano prehispánico estuvo íntimamente unido a la tierra, por sus necesidades, por sus costumbres y por sus creencias. Parece -en su soledad incontaminada de otros mundos- surgiendo de este suelo, se le ve amasado con polvo americano y animado con ráfagas huracanadas de vientos tropicales. Así hizo parte de tierra, agua y fuego. Consideró que hombres, animales, y naturaleza estaban íntimamente unidos, con ellos convivió en forma continua, con ellos compartió el espacio y el tiempo en un larguísimo lapso." (A. Grass).

A la destrucción de los bosque se añaden los desechos tóxicos de las fábricas y los hogares que se están acumulando envenenando el aire, el agua, y el suelo. Los plaguicidas agrícolas contaminan el agua freática que bebemos y algunos alimentos que nos sustentan.

No repetir los sembrados, sino hacerlo en forma rotativa e intercalada, les permitió a nuestros indígenas el control biológico de las plagas que azotan los cultivos, pues la biodiversidad es lo que mantiene la supervivencia en el bosque tropical que se altera cuando predomina una especie vegetal y favorece la aparición de las plagas.

¿No es esto, acaso, lo que busca la actual ciencia para aplicarlo a la agricultura y reemplazar los insecticidas, productos de la tecnología, que además de controlar las plagas destruyen indiscriminadamente flora y fauna, al hombre y hasta el propio suelo?

Además, sabían nuestros aborígenes de este control, la sabia rotación de los cultivos no destruye el bosque y su siembra en espacio circular permitía la rápida recuperación de la selva. ¿Ha encontrado algún método mejor la ciencia actual para recuperar el bosque tropical?

El control de la natalidad de estos grupos nativos es otro ejemplo de un adelantado concepto de la responsabilidad del hombre por su supervivencia. Estos son sólo ejemplos que contribuyen a enriquecer la discusión bioética que saltó rápidamente de los campos de la medicina a todos los ámbitos de la vida en el mundo presente.

En la Colombia actual la destrucción de la selva húmeda tropical y flora nativa de las cordilleras y páramos conlleva la desertización de nuestros suelos y la desaparición del entorno actual y de la próxima generación. ¿No es éste un problema bioético que afecta además de nuestros vecinos, a todo el planeta y que merece alta prelación en la discusión y solución?

En su situación de país en "*vía de desarrollo*", los desechos tóxicos de países industrializados se han depositado y se depositan en su territorio constituyéndose en basurero mortal que la tecnociencia propicia como secuelas del desarrollo. ¿No será acaso este un problema bioético nacional e internacional, del bioderecho?

La riqueza de la biodiversidad colombiana dada su excepcional ubicación geográfica es una "póliza de seguridad" de la naturaleza contra los desastres, pero la estamos destruyendo.

Según Tyler Miller Jr. (*Ecología y medio ambiente*) "La destrucción de la biodiversidad es catastrófica y no puede ser equilibrada por la formación de nuevas especies, pues se necesitan entre 2.000 y 100.000 generaciones para que evolucione una nueva especie. La ingeniería biológica no es una solución a este holocausto biológico. Los ingenieros genetistas no crean nuevos genes, sino que sólo los transfieren de un organismo a otro. La ingeniería genética depende de la biodiversidad natural para su materia prima".

Debemos cambiar nuestra visión del mundo y nuestro comportamiento centrado sobre el ser humano (antropocentrismo) para centrarlo sobre la vida (Biocentrismo) y sobre la tierra, y no seguir intentando solo dominar la naturaleza, estar por encima de ella y tomarla a nuestro cargo alterándola, sino compartirla con todos los seres vivientes.

Otro fenómeno que se suma a los anteriores es la *sobrepoblación*, que ocurre cuando las personas exceden la capacidad de sostenimiento de un área. Resulta por el número creciente de personas o de usos de productos, o de ambos: así, se da por la *sobrepoblación de individuos* en los países subdesarrollados o por *sobrepoblación de consumo* en los países desarrollados.

Según Miller, los países desarrollados controlan el 80% de

la riqueza y recursos materiales del mundo. Su nivel de vida es 18 veces superior a los países subdesarrollados. Pero los países desarrollados son la causa principal de la degradación ambiental y pobreza existente en el globo.

Las conferencias mundiales sobre el hábitat y medio ambiente propenden por el estudio y solución de estos desbalances aún sin que se observen progresos.

El proyecto genoma humano pretende descifrar el mapa de la estructura genética de la vida humana, aunque no participamos como investigadores, sí aportamos las muestras de ADN de nuestra población indígena en campañas que han tomado sangre, tejidos y muestras de cabellos, que tendrán patentes comerciales. Igualmente sucede con las diversas especies de la flora nativa.

EDUCACION EN BIOETICA

El papel que la educación, en especial la universitaria desempeña en la adquisición de valores por la vida y la supervivencia del hombre en la tierra es preponderante.

La educación profesional o científica debe estar inmersa en un ambiente propicio para la reflexión y fundamentación filosófico-moral de estudiantes y maestros. Debe lograr la capacidad teórica, investigativa y afectiva en el campo de la ciencia y la tecnología y de sus interacciones con la naturaleza y la sociedad, y debe brindarse a lo largo del proceso formativo.

Debe esta formación, posibilitar la disponibilidad de instrumentos interdisciplinarios y transdisciplinarios útiles para la toma de decisiones éticas, y políticas tecnocientíficas, en convivencia con el movimiento bioético mundial.

Esa formación debe comprometer a docentes e investigadores de las ciencias y de las humanidades para facilitar la interrelación disciplinaria.

La reflexión histórico-filosófica sobre los procesos del conocimiento y del desarrollo de la ciencia y desde sus orígenes hasta el momento actual, permite el pensamiento bioético y el adquirir compromisos sobre el uso y aplicación de las tecnologías y orientar con reposada mentalidad estas decisiones para lograr hacer un mundo mejor.

BIBLIOGRAFIA

Potter, Van Rensselaer, *Bioethics, Bridge to the Future*, Ed. Prentice-Hall, Inc. Englewood cliffs, N.Y. 1971.

Lyotard, J. F. *La condición postmoderna* Red Edit. Iberoamericana, 1990, México.

Escuela Colombiana de Medicina. *Seminario de filosofía e historia de las ciencias. Taller de lanceros reflexiones sobre un programa*. Colecc. Ed. Médica, Vol 2. 1984, Bogotá.

Escobar T. J. *La formación humana y social del médico*. Colecc. Educ. Médica Vol. 6 Escuela Colombiana de Medicina, 1991, Bogotá.

Escuela Colombiana de Medicina *Proyecciones de un programa*. Colecc. Educ. Médica Vol. 3, 1990, Bogotá.

Maturana, H. et al. *La calidad de vida en el siglo XXI*, Seminario Internacional de Bioética, Colecc. Vida y Ethos. Escuela Colombiana de Medicina, 1995, Bogotá.

Mainetti, J.A. *Bioética fundamental* Ed. Quirón, 1990, La Plata - Argentina

Mainetti, J.A. *La crisis de la razón médica. Introducción a la filosofía de la medicina*. Ed. Quirón, 1988, La Plata - Argentina

Gracia, D. *Introducción a la Bioética*. Ed. El Buho, 1991, Bogotá.

Mejía, O. *Ética y Sida*. Ed. San Pablo, 1995, Bogotá.

Sosa, N. *Ética ecológica*. Universidad Libertarias, 1990, Madrid.

Cely, G. et al. *El horizonte Bioético de las ciencias*. Colecc. Textos y Manuales, Ceja, Universidad Javeriana, 1995, Bogotá.

Cely, G. et al. *Temas de Bioética Ambiental*. Colecc. Textos y Manuales, Ceja 1995, Bogotá.

Singer, P. *Ética práctica*, segunda edición. Cambridge University Press 1995.

Cambell, B. *Ecología Humana*. Biblioteca científica, Salvat, 1985, Barcelona.

Calderón, C. Romero, F. Gómez, L. E. *Salud ambiental y desarrollo Ecosolar Ltda*, 1995, Bogotá.

Universidad Nacional, Fac. de Derecho. *Pensamiento Jurídico* No. 3 "Bioética y Derecho", 1995, Bogotá.

Universidad Nacional, Fac. de Derecho. *Pensamiento Jurídico* No. 1 "Existe un nuevo Derecho?", 1994, Bogotá.

Universidad Nacional, Fac. de Derecho. *Pensamiento Jurídico* No. 2 "Derecho ambiental y globalización", 1995, Bogotá.

Ley 100 de 1993 Sistema de Seguridad Social.

Tyler Miller, G. J. *Ecología y medio ambiente*, Grupo editorial iberoamerica, 1994, México.

González, de Cancino E. *Los retos jurídicos de la genética*. Universidad Externado de Colombia. Centro de estudios sobre genética y derecho, 1995, Bogotá.

Sánchez, C. A. y col.. *Nuevo régimen jurídico del medio ambiente (ley 99 de 1993)* Ediciones rosaristas, 1994, Bogotá.

Vázquez, R. *Prueba de la culpa médica*, Biblioteca jurídica Diké, 1995, Medellín .

Molina, C.M. *Responsabilidad penal en el ejercicio de la actividad médica*. Parte general Biblioteca jurídica Diké, 1994, Medellín.

OPS/OMS. *Cuadernos del programa regional de Bioética*, 1995.

Constitución Política de Colombia 1991.

Escuela Colombiana de Medicina *Tóxicología ambiental, memorias del seminario internacional*, 1995, Bogotá.

LAS RAICES DEL PENSAMIENTO ETICO DE ARISTOTELES (I)

Miguel Da Costa Leiva

Universidad de Concepción, Concepción, Chile

Cuando se quiere explicar la evolución o desarrollo de una personalidad filosófica es imprescindible tomar en cuenta el mundo cultural y político en que ella se manifiesta. El ser humano es, en gran medida, lo que realmente es, y tiene un determinado valor, en cuanto participa de un todo espiritual. El hombre pertenece, más que nada, a un todo. Existe una unión amplia y profunda con la vida de la comunidad a que pertenece. Lo dicho anteriormente cobra un destacado valor en el caso de Aristóteles porque -el mismo lo confiesa- en la elaboración de sus principales doctrinas, utiliza los conceptos formulados anteriormente por otros hombres en todo aquello que tienen de aceptables, desde los de la sabiduría popular, hasta los de sus contemporáneos. Aristóteles representa pues, la sociedad

griega de su tiempo por lo que interesa destacar algunos aspectos esenciales de éste.

El alma de un pueblo es una realidad profunda, es un espíritu nativo y particular que anima y penetra toda su vida. El pueblo griego fue distinto y excepcional respecto de otros pueblos de raza indoeuropea. Heródoto, en una famosa afirmación, dijo que son los poetas, los pensadores y los moralistas los que hicieron posible esta excepcionalidad. Esto significa que la raza griega no estaba circunscrita excepcionalmente a su aspecto físico, sino a sus formas intelectual, moral y estética. Y estos caracteres se dieron principalmente, en Atenas.

En general, en el desarrollo espiritual de un pueblo se observa que la reflexión moral precede a la reflexión sobre la naturaleza. No pasó lo mismo con el pueblo griego. Allí, el interés del hombre comenzó no por resolver el problema de la vida en común, sino el problema de la realidad, lo que nació, según Aristóteles, de la maravilla que despierta en el hombre superior el enigmático espectáculo de este mundo.

En Grecia se manifestó primero la Razón, el logos (λογος), como base de toda manifestación de la actividad humana. El logos se impuso como fuente de la libertad, como principio rector en la vida cívica, donde se impuso el culto por las leyes y por la justicia; también se impuso en las creaciones artísticas y literarias. El logos fue fuente de sabiduría en el ejercicio del pensamiento puro en todos sus órdenes e incluso se ofreció al hombre como guía de su vida.

El hombre griego fue fundamentalmente realista, admirador de la naturaleza, del mundo de la vida; tenía un manifiesto carácter optimista. Cuando se plantea el problema de la realidad e invoca al intelecto humano para dar una justificación del mundo de la experiencia, llegó a una solución dualista, cuya generalización tocará toda la concepción griega de la vida. Por una parte, el griego tiene la noción de un absoluto racional. Pero sabía que éste era extraño al mundo y a la humanidad ya que no los ha creado, no los conoce ni los gobierna.

Como consecuencia de este dualismo una forma de concepto irracional se introduce fatalmente en la serena concepción griega del mundo y de la vida. Es la Ley del Destino, la necesidad irracional y la terrible divinidad suprema que lo presencia todo y tiene sometidos por igual a hombres y a dioses (La Moira). Por eso, que el optimismo estructural del espíritu griego es sustituido por un pesimismo que es inmanente a la concepción griega de la vida y que se irá agudizando cada vez más en el desarrollo cultural. "De todos los seres que sobre la tierra respiran y se mueven, el hombre es el más infeliz", dice la *Iliada*. El elemento catastrófico de la tragedia griega no depende de la voluntad racional de Dios, sino del ciego Destino (tuch).

El remedio moral para este mal de la existencia estaba en la búsqueda del dulce goce del instante fugaz. Pero la embriaguez del placer viene amenazada con la muerte, la única cosa cierta en el incesante flujo de los fenómenos. Después de la muerte, o bien venía el Hades, silencioso lugar de tinieblas donde los muertos vagan exangües e inconscientes, con envidia de los vivos (recuérdese el caso de

Aquiles en su conversación con Ulises, según la Odisea); o bien, el eterno retorno: nacer, sufrir y morir, en un interminable círculo que tanto terror infundía, en los órficos principalmente. De ahí que en toda la literatura griega encontramos la invitación al goce del presente. Pero, al mismo tiempo, hay un sentimiento de tristeza que acompaña constantemente los aspectos más ardientes de la alegría del vivir.

Lo último que domina el espíritu del hombre es la resignación, inculcándole un carácter meditativo, de reflexión. Esta es una de las constantes de la sabiduría: la cordura griega. Esto explica por qué las energías vitales del hombre griego de la edad clásica se encaminarán hacia la vida en común de la polis. Las clases sociales se respetaban recíprocamente. Todos los ciudadanos eran libres e iguales ante los tribunales. El Estado estaba administrado en interés de todos los ciudadanos y el gobierno ejercitaba sus funciones con moderación y tolerancia. Es interesante señalar que la misma palabra que en griego significaba derecho y justicia -Diké (dikh)- la empleaban los filósofos, como Anaximandro y Heráclito, para designar el curso ordenado de los astros y la armonía del universo. De esta manera se hace claro que la ley engendra armonía; y dar leyes a una ciudad es establecer, en el fondo, un orden. Quien se sustraía a las leyes era un hombre injusto y un ciudadano malvado. La polis era más querida por el hombre griego que sus propios hijos o su propia persona. Veía en ella a su verdadera madre, protectora y educadora de hombres libres. El hombre ejercitaba sus artes y sus ciencias liberales para honrar a la ciudad antes que por provecho personal. Todo lo que concernía a la esfera ética coincidía con lo que es digno

de público honor o desprecio. La acción virtuosa se distinguía de la viciosa, por la alabanza o reprensión que le acompañaba a una y a la otra.

De ahí que surja un ideal ético, constituido por un conjunto de conceptos que podríamos resumir con el término griego "Kalokagathia" (καλοκαγαθία), que intentamos traducir como probidad, honradez sin tacha, conducta intachable, síntesis de belleza y bondad. El hombre griego se sentirá, por lo mismo, dominado por las ideas de "medida" (μετρον), "moderación" (σωφροσύνη) y simetría (συμμετρία). Por eso que el exceso y el defecto le disgustan. El griego amaba la vida (es uno de los pueblos antiguos que más exalta la vida), pero sin ímpetu. Estima la vida agradable sólo en tanto es bella, si no, prefiere morir. Había en el pueblo griego cierta instintiva elegancia y dulzura de los sentimientos. La belleza corporal le deleitaba (de ahí el arte), pero sentía igual admiración por la belleza espiritual. Cuando ambas se encontraban juntas las admiraba como una manifestación divina. Cualquier obra debía ser armoniosa, en tanto el cuerpo tomaba parte junto al alma. La belleza, si era armoniosa en sí, era virtud.

La educación de la juventud se apoya sobre estos mismos conceptos: la modulación y el canto (la música) engendran en el alma el sentido íntimo de la armonía, mientras que la gimnasia, desarrollando el cuerpo por la regularidad de los movimientos, lo hace acorde con el alma. La filosofía griega, con una intuición admirable, utilizó y desarrolló estas disposiciones espirituales. En su largo camino por intentar resolver el problema de lo real, acogió con claridad las

antítesis que constituyen la base de la realidad, proponiendo siempre soluciones de armonía: sentido e intelecto, conocer y ser, mundo y Dios, teoría y praxis, optimismo, pesimismo, etc. Todos estos factores son elementos básicos de la filosofía griega.

Tres pensadores resumen este espíritu dentro de la filosofía: Sócrates, Platón y Aristóteles. Sócrates es una creación del ambiente social del siglo V A.C. Su actividad - como se sabe- la ejerce en rivalidad con los sofistas, como respuesta a las mismas necesidades intelectuales y morales de su tiempo. Igual que los sofistas limitará su interés filosófico al mundo humano, con fines prácticos, morales, centrándose en el problema del bien humano. El hombre socrático es un ser racional, autoconsciente, que tiene idea de su propio valor. Este hombre tendrá que obrar para conseguir su bien, esencia de su misma vida, su felicidad. Lo primero que tendrá que hacer es conocer lo que es su propio bien, es decir, lo que él es en realidad. El lema que instituye Sócrates para su trabajo filosófico es claro en este sentido: "Conócete a sí mismo". Significa el conocimiento racional de sí, para organizar racionalmente la propia vida.

Pero este conocimiento de sí pasa antes por el reconocimiento de la propia e inicial ignorancia que cada hombre tiene. Sólo quien es consciente de su propia ignorancia está en condición de superar la ignorancia misma y de aspirar al verdadero saber con la adquisición de la ciencia. El oráculo de Delfos había llamado a Sócrates "el más sabio entre los hombres". Esta superioridad consistía únicamente en reconocer la propia ignorancia. El procedimiento lógico a través del cual se realiza el conocimiento verdadero consiste

inicialmente en una operación ascendente: pasar de los datos particulares a lo universal, a lo que es idéntico en todos y para todos, pasar de la opinión a la ciencia, en una palabra, la inducción como método.

Posteriormente, a través de la definición se determina el concepto, que es la verdad, la esencia de la realidad. De esta manera, el verdadero ser consiste en el saber universal y comunicable. Es una realidad que es expresión de humanidad común, que es la medida de todas las cosas. En este sentido el hombre viene a ser la medida de todas las cosas en cuanto debe buscar tal medida en sí mismo, en su pensamiento, en su razón, que es la esencia universal del hombre y se expresa en un sistema orgánico de conceptos. Sócrates reivindica la independencia de la autoridad y de la tradición, pero en favor de la libre reflexión y de la convicción racional. Promueve Sócrates también, la crítica de las opiniones, porque la verdad no es dogmática, menos las opiniones, por cuanto son sólo puntos de vistas, subjetivos.

La crítica que hace Sócrates presenta un carácter constructivo: se propone salvar lo mejor que hay de las tradiciones y creencias populares debido al relativismo imperante en su tiempo. Todos hablan de virtud, belleza, religiosidad, justicia, etc. Sócrates se declara un ignorante en estas cosas. Con su pregunta ¿qué es esto? no se conforma con una enumeración de cosas particulares que la opinión común califica con los atributos de justicia, valor o belleza.

Sócrates quiere saber cuáles son las propiedades esenciales de las cosas que se dicen buenas, bellas o justas, propiedades que si faltan, hacen que las cosas dejen de ser

buenas, bellas o justas. Alrededor de estos problemas actúa Sócrates. Crea así el primer núcleo de una ética como sistema de conceptos, cuyo problema central es la identidad de la ciencia con la virtud. El fin de la filosofía es la moral. Para construir una ética se necesita una teórica. Si el fin de la filosofía es lo práctico, esto, a su vez, depende totalmente de lo teórico, es decir, en el sentido de que el hombre obra en tanto conoce.

Sócrates insistirá mucho en que es imposible hacer el bien sin conocerlo, sin tener antes la ciencia del bien. En consecuencia, nadie es voluntariamente malvado; quien actúa mal, lo hace sin saberlo; lo hace ignorando que está haciendo el mal. En conclusión, todas las virtudes se unifican en una sola virtud: el saber. Y todos los males en un solo mal: la ignorancia. Sócrates, por otra parte, al preguntarse cuál es el fin último del hombre contesta que es la felicidad (eudaimonia). Todos los seres humanos, sin excepción quieren una sola cosa: la felicidad. La diferencia entre ellos está en el grado de conocimiento de los medios que se necesitan para conseguir este fin: quien sabe más le será más fácil lograr su intento y será más virtuoso. Sócrates había concluido que para él la verdadera felicidad consistía en la virtud, en la excelencia moral. Pero no precisa qué es este bien que se realiza mediante la virtud.

Platón desarrolla la doctrina moral de su maestro. Esta doctrina no está expuesta en ningún libro en particular, sino que se encuentra esparcida en casi toda su obra literaria. Al igual que Sócrates, en Platón la filosofía tiene un fin práctico moral: el de resolver el problema de la vida. Este fin se

realiza sólo intelectualmente, a través de la especulación, el conocimiento y la ciencia.

En el primer período de su doctrina que se acostumbra a llamar "de la ética socrática", tiene como tema fundamental la relación entre la ciencia y la virtud. Pero Platón hace hincapié que toda virtud no se reduce a simple ciencia. No bastan sólo los conceptos racionales, intelectuales para producir la virtud en el hombre, es necesario ejercitarse con esfuerzo para actuar según la razón. Con Platón surge la necesidad de establecer en cada cosa "el ser" y su "deber ser" que corresponden, respectivamente, a un concepto de virtud que considere a la realidad natural y su relación con la realidad ideal. Sócrates había demostrado que las virtudes, aún cuando aparecen distintas, se reducen a una sola: la ciencia. Además, esta única virtud se puede enseñar. Sin embargo, Platón dirá más tarde que la virtud no se puede enseñar y que por tanto no es ciencia (si no, Temístocles y Pericles habrían enseñado ésta a sus hijos). Entonces, la virtud es sólo "recta opinión", un juicio sensato, algo intermedio entre ciencia e ignorancia. La razón (la parte más importante del alma) debe dominar a las otras dos partes: la pasión y la concupiscencia. Sólo así obtendrá la templanza, la fortaleza, (la virtud suprema llamada por los griegos frónesis). Esta armonía de las partes del alma es la que produce la virtud de la justicia.

Estas son las cuatro famosas virtudes cardinales, de tanta proyección en el pensamiento posterior. Con estas virtudes el hombre está en disposición de cumplir con sus deberes. La virtud es una escala de perfeccionamiento moral, porque ella tiene como fin la realización del Bien que es, según Platón, la

más exacta medida de las cosas, la felicidad misma. En la moral platónica, la doctrina del Bien tiene siempre su fundamento en la teoría de las ideas. En ella la idea del Bien ocupa el lugar más alto en el orden jerárquico de las ideas. Es la suprema medida del Todo. El Bien Absoluto, -dice Platón en el *Filebo*- no se puede llegar a conocer en sí. Siempre será trascendente al conocimiento humano. Así como no se puede ver el sol de frente sino por sus refracciones o sombras, así también conocemos el Bien mediante la belleza de la verdad y la armonía. De este modo, todo lo que es bueno es bello y la belleza es, sobre todo, simetría, proporción, armonía. Esta belleza la debe realizar el hombre en la totalidad de su ser. Conformarse a esta esencia para traducir en la realidad el inmutable bien ideal constituye el bien supremo del hombre, su felicidad, esto es la eudaimonia.

Los filósofos de ese tiempo centraban la felicidad como la búsqueda del placer. Platón no está muy de acuerdo con esta doctrina. En el *Gorgias* nos dice que el placer en sí no es un bien porque si así fuera no tendría nada en común con el mal. En cambio, el placer se experimenta en ocasión de una necesidad o privación, que por sí es un mal: quien bebe por sed prueba placer, porque le hace cesar un dolor. Los deseos, por definición, son un mal porque implican una falta de algo. La experiencia demuestra que, si el placer y el dolor se acrecientan recíprocamente, a medida que aumentan los placeres, aumentan también con ellos los sufrimientos. Si continuamos al infinito la prosecución del placer, aparecerá algo parecido al suplicio de Tántalo: un continuo desear sin descanso, sin alcanzar jamás una posesión estable y definitiva, que es precisamente lo que resume la esencia del Bien.

El placer es conexo con el dolor, sobre todo los más intensos, como son los placeres físicos. Son estados negativos del alma. El placer no es nunca una esencia, no tiene una existencia por sí y en sí, no es algo "finito", sino que pertenece a lo "ilimitado" (apeiron), a lo "infinito, que para Platón, lo mismo que para los pitagóricos, es lo imperfecto y el error. Mediante los placeres el alma nunca quedará satisfecha, sino que será llevada a buscar otros dolores para probar nuevos placeres. En conclusión, el placer físico no participa del bien, es falso, no tiene medida ni proporción. Tampoco -dice Platón- los placeres intelectuales pueden considerarse estados absolutamente positivos, porque también ellos son determinados por el deseo del placer intelectual y corresponden a una necesidad de nutrición espiritual, a un vacío del alma. La ciencia no sería deseada, por ejemplo, por quien ya la poseyese en plenitud. Sin embargo, estos placeres intelectuales son superiores a los físicos porque participan más de la ciencia verdadera y absoluta de las ideas.

Para Platón toda ciencia humana es imperfecta, de ahí que al saber no le puede faltar el sentido de su limitación y el descontento de su imperfección. A pesar de esto existen algunos placeres puros, verdaderos placeres del alma que no suponen mezcla de placer y de dolor. Se dan cuando se contemplan las ideas, las esencias inmutables, las formas geométricas, las intuiciones estéticas de los sonidos, colores y ciertos olores. Estos placeres son menos intensos que los otros placeres, pero se estiman por lo que tienen de realidad.

En conclusión, el placer, aún el más elevado no es un bien en sí, sino un accidente del bien, revela la presencia del bien,

pero no constituye su esencia. Si se logra definir el bien moral podremos, a su vez, definir el ideal de la vida, fin supremo del hombre por cuanto constituye su felicidad. Este fin, según Platón, es trascendente al mundo sensible, pero es en el mundo sensible donde tiene que realizarse; está condicionado a este mundo. De ahí que surja en Platón un ideal de vida místico-ascético. Aquí la acción del alma se considera totalmente independiente del cuerpo. Es el retrato del sabio que pinta tan admirablemente en el *Fedón* y en el *Teetetos*. El hombre que vive en una continua purificación de todo lo que es engaño de los sentidos, en una progresiva concentración del alma en sí misma, su felicidad consiste en la contemplación del mundo de las Ideas, a la espera del momento de la separación de su alma del cuerpo.

Platón elabora también un segundo ideal de vida, mucho más optimista y humano. La otra concepción tiene una fuerte raíz religiosa, influida por la corriente órfica pitagórica. Esta segunda es más serena y más de acuerdo con la conciencia griega. El cuerpo es considerado aquí como un admirable instrumento para los fines de la razón. El mundo sensible le hace recordar al hombre su origen divino, despertando las imágenes adormecidas de su lugar primigenio, especialmente la Belleza, la que hace despertar en su alma el amor, que es una viva aspiración a la posesión plena y perpetua del Bien (ερους).

En los grados del amor se realiza la conciliación de lo inteligible con lo sensible, se resuelve en armonía el conflicto entre el alma y el cuerpo. Allí se da la "salud moral" y es donde se unifican todas las virtudes. La justicia especialmente, tiene la misión de asegurar la armonía

interior del hombre. Según sea la actuación del hombre en la vida, será el destino de su alma después de la muerte. ¿Existe realmente un libre albedrío del hombre para escoger su propio destino? Es una cuestión que no está clara en Platón. La concepción socrática consistía en que la virtud depende de la ciencia, del saber, y el vicio de la ignorancia. ¿Qué responsabilidad tiene el hombre ante una culpa involuntaria? Son muchos los factores que pueden intervenir en una acción: ignorancia, ira, placer, etc. Sin embargo, la virtud es obra del hombre, de su voluntad. Hay factores que la determinan, como la herencia y el medio ambiente. Por eso que Platón aboga por una selección y combinación de los matrimonios por parte del Estado y por una educación formadora del carácter.

Por otra parte, en moral se plantea el problema de lo que los hombres pueden y deben ser. El conocimiento de sí mismo impone al hombre el deber de la realización perfecta de su naturaleza y la conciencia de ser parte de un todo, es decir, que debe cumplir otros deberes en la vida social. Por eso que en Platón la ética va unida a la política. El individuo es ante todo un ciudadano y debe su formación al Estado. La misma justicia que garantiza la armonía de la vida interior del hombre, garantiza también la armónica convivencia de los individuos en la organización social. El Estado, en Platón, está concebido como un gran organismo, un macroántropos, dividido en tres partes, que corresponde a las tres partes del alma individual: filósofo, guerrero y artesano.

Profundamente influenciado por los acontecimientos de su época, especialmente los de Atenas. Platón quiere enseñar lo que es y cómo se adquiere la virtud ciudadana. Quiere

mejorar los males de su tiempo. Su papel de filósofo es demostrar el sentido de esta areté y sus fundamentos. Es en el espíritu del hombre donde encuentra los verdaderos valores morales. Establecerá que la ley moral no se debe deducir de los ejemplos empíricos de este mundo, donde se le atropella a menudo; hay que verla como una revelación de la conciencia del hombre, como una voz interior que lo estimula para conocer todo su destino moral.

Cuando Platón recomienda el conocimiento de sí mismo como punto de partida para toda ciencia y virtud es porque, cuando el hombre quiere examinarse y recogerse en sí, descubre el mundo de la verdad, de la bondad y de la belleza. El hombre descubre la razón que a su vez le sirve para descubrir "lo humano" de éste. La razón le sirve y se le ofrece como guía infalible que le da la regla de gobierno en los pensamientos y en los actos de su vida. Desde este punto de vista, lo importante para el hombre no será el vivir, sino el vivir bien, es decir, vivir según las exigencias espirituales de su naturaleza superior. Vivir según la "recta razón" es el principal deber del hombre. Es darse cuenta que no hay nada más natural que la disposición de su alma de huir del mal y seguir el bien.

Seguir el bien es concluir en ser virtuoso. En caso de que el alma se deje arrastrar al mal, surge el castigo, que el culpable tiene que aceptar como remedio para sanar la enfermedad de su alma. La sanción es una especie de medicina moral. Vivir según la recta razón significa lograr el dominio espiritual sobre los bienes materiales; significa vivir en el culto de la virtud, de la sabiduría, templanza, valor y justicia (las cuatro virtudes cardinales); significa servirse de

la utilidad de los bienes humanos, como la salud, la belleza, vigor y riqueza, en lucha contra el orgullo y los placeres.

Así, la sobriedad, la proporción, son condiciones primarias de la felicidad. Pero la base de la vida virtuosa es conocer lo justo y lo injusto: "es preferible soportar una injusticia que cometerla". Cuando el hombre tiene conciencia de la vigencia supraindividual de la ley moral, se despierta en él un sentimiento de simpatía recíproca que conduce, en primer lugar, hacia una amistad sincera y perdurable, que une sólo a los hombres de bien, porque sólo ellos son capaces de subordinar los intereses propios al bien común. En segundo lugar, este sentimiento de simpatía recíproca es indispensable para la existencia misma de la sociedad humana. Cualquier actuación moral de un individuo presupone una sociedad bien organizada. De aquí resulta que la actividad política se impone a cada ciudadano, no como fin último, sino como medio. Debe contribuir a colaborar a un ordenamiento político de la sociedad lo más conforme posible con la moral eterna.

Estos son, en líneas generales, los principios de la moral platónica.

(Bibliografía Constantin Nicol Ionescu: "La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas", I, p.54, 79.)

LA ETICA NICOMAQUEA ORIGINAL

Aristóteles murió en Calcis (322 AC), un año después de haber emigrado desde Atenas donde se le quería seguir juicios por impiedad, como a Sócrates y Anaxágoras. Sus obras esotéricas quedaron en la biblioteca del Liceo en Atenas. Le sucedió su discípulo Teofrasto, quien dirige la escuela por 35 años (su muerte acaece en la Olimpiada 123, correspondiente a los años 288/85 AC) según las Crónicas de Apolodoro de Atenas. Durante este lapso la enseñanza del aristotelismo se hace cada vez más difícil por la reacción antimacedónica, a pesar de la gran cantidad de escolares que llegaban hasta el Liceo.

Teofrasto lega por testamento la biblioteca aristotélica a su alumno predilecto Neleo, natural de Scepis, acompañadas de las suyas, con el recado de cuidarlas y guardarlas en lugar seguro. Después de la muerte de Teofrasto, las obras de Aristóteles desaparecen. Se dice, según Estrabón, (XIII, 608), Plutarco (Silla, 26,1) y Luciano (Adv. ind. 4) que fueron encontradas mucho tiempo después en el sótano de la casa de uno de los descendientes de Neleo.

Sila, cuando se apodera de Atenas, (86 AC), las hizo llevar a Roma junto a la biblioteca de Apelición. Después, le sacó copias el gramático Tirannio, maestro de Estrabón y amigo de Cicerón. De estas copias se sirvió el peripatético Andrónico de Rodas (siglo I AC) para ordenarlas y hacer de ellas una primera edición crítica.

De esta trayectoria podemos colegir que en los tiempos de Teofrasto, los libros esotéricos eran bien conocidos por sus discípulos, interpretando correctamente los pensamientos más maduros de Aristóteles, ayudando a afianzar la doctrina y la verdadera tradición de la escuela, en cuyo espíritu redactaban también sus escritos monográficos. En el período siguiente, desde la muerte de Teofrasto hasta Sila, dichos escritos ya no se conocían y la enseñanza filosófica en el Liceo se hacía a base de manuales o extractos que resumían las doctrinas tradicionales. Esto contribuye a la crisis general del pensamiento aristotélico. La aparición de las obras esotéricas de Aristóteles en Roma abre un nuevo camino a su trayectoria histórica. Andrónico de Rodas restituye al mundo de la cultura las obras más importantes de Aristóteles, a pesar de las críticas de arbitrariedad que se le han hecho.

El nuevo ambiente cultural no estaba preparado para comprender la riqueza extraordinaria de la obra aristotélica. Los peripatéticos de entonces se habían formado mediante una tradición deficiente y deformada. Es el caso de Alejandro de Afrodisia (II DC), que exagera la doctrina, influenciado fuertemente por el estoicismo. Los círculos intelectuales romanos quedaron desilusionados. Se consideró estos escritos poco menos que inaccesibles y de poco interés, acostumbrados al estilo platónico, por una parte, y al pragmatismo propio del espíritu latino. Es el caso de Cicerón, por ejemplo.

Con el tiempo, el interés por estas obras se acrecienta. Los escritos esotéricos van cayendo en desuso. Los otros caen en manos de otras escuelas, como el eclecticismo, que quiere conciliar las doctrinas de Platón y Aristóteles, a raíz

de las exigencias del nuevo espíritu religioso que se hace evidente con el cristianismo incipiente.

En el año 529 se publica el edicto de Justiniano, que prohíbe la enseñanza de la filosofía pagana. Los últimos filósofos son obligados a tomar el camino del Oriente. Al inicio del siglo VII, cuando los árabes conquistan Persia, Mesopotamia y Siria donde estaban estos últimos filósofos paganos, se inició una febril actividad por traducir al árabe las obras aristotélicas y, en general, las obras griegas más importantes. Bagdad y Córdoba, fueron por más de tres siglos, importantes centros de estudio. En esos lugares, la obra aristotélica representaba la expresión sintética de toda la civilización helénica. A pesar de los vicios de interpretación, lo más importante es que por ese camino se han transmitido sus obras .

Cuando se derrumba el poder de esos dos califatos, entre los siglos XII y XIII, este patrimonio espiritual pasa a la cultura latina, señalando el despertar de su pensamiento. Córdoba, Toledo, Granada, Salamanca, fueron los centros que después se extendieron por toda Europa. En ese tiempo la Universidad de París se convirtió en el órgano más potente de elaboración y difusión de ese material filosófico.

Pasaron otros tantos siglos en los cuales Aristóteles fue leído con interés, pero su pensamiento no fue investigado con más profundidad a fin de descubrir su espíritu originario. Sólo hasta el siglo pasado no se hacen intentos para descubrir la lógica interna de cada escrito. Por este camino se han realizado las investigaciones de Werner Jaeger (véase "Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo

intelectual" F.C.E.,1946). Este introduce en el estudio del aristotelismo un método nuevo y eficaz para mejorar el conocimiento de todos los problemas relacionados con Aristóteles. Es el método genético, basado en el principio del desarrollo orgánico. Por primera vez se plantea la necesidad de estudiar el desarrollo del aristotelismo, del mismo modo como se estaba estudiando la evolución del pensamiento de Platón.

El punto de vista de Jaeger es que, para comprender lo que había pensado Aristóteles respecto de los diversos problemas filosóficos, se debe examinar la formación gradual de sus convicciones. Es necesario darse cuenta cómo, partiendo del platonismo, logró elaborar doctrinas propias, cuyo conjunto fue designado posteriormente con el nombre de "aristotelismo". Jaeger distingue tres etapas en la evolución del pensamiento de Aristóteles:

- 1.- el período platónico, al cual pertenecen las obras exotéricas totalmente perdidas;
- 2.- el del platonismo reformado, período de transición que se distingue por la tendencia a separarse cada vez más de su maestro, a independizarse;
- 3.- el del período de madurez, de la enseñanza de su escuela y de la creación de las doctrinas sistemáticas.

Dentro de estas demarcaciones se encuentran los escritos de Aristóteles; estudia el problema de su datación y de su autenticidad y el de las relaciones entre ellas. Sus conclusiones, aún cuando son hipótesis, significan un importante paso en el desarrollo de estas investigaciones.

Los trabajos posteriores no han hecho cambiar lo esencial de estas conclusiones.

Las investigaciones tienen como punto de partida el platonismo indiscutible de las obras exotéricas y su punto final el interés en la realidad empírica. El proceso evolutivo se caracteriza por una gradual disminución de la especulación abstracta, de lo teórico, en favor de la investigación práctica del mundo sensible y de la preocupación netamente científica del mundo. Se presentó aquí el problema de clasificar los escritos dentro del esquema de las etapas señaladas. Surgieron dificultades para hacerlo, puesto que los primeros editores revolvieron arbitrariamente los escritos que ya de por sí venían desordenados. Esto resultó muy difícil con los libros de ética, donde no ha sido fácil establecer etapas de elaboración ni la completa autenticidad de todos éstos. Estas investigaciones han sido ayudadas por las investigaciones filológicas a través de pacientes estudios de expresiones, estilos, etc. También la crítica filosófica ha ayudado en estos aspectos.

En resumen, todas estas investigaciones han sido notables, pero la mayoría de sus resultados no pueden ser aceptados como definidos hasta que no hayan mayores evidencias. Podemos decir que esta tarea está recién empezando. Sin embargo, Jaeger sigue siendo lo más definitivo. Eso justifica que sus investigaciones hayan sido reeditadas nuevamente en 1955.

Como se puede apreciar, jamás se ha llegado a una solución objetiva e integral del pensamiento aristotélico, debido especialmente a los puntos de vista distintos de las

mentalidades de los investigadores e intérpretes que han acometido estas tareas. El hecho de que la tradición correcta de la escuela se haya cortado al poco tiempo de iniciada; que ésta haya aparecido varios siglos después en forma insatisfactoria, confusa y a veces contradictoria, ha sido esto un factor importante de la desorientación general. Las consecuencias de los errores interpretativos de la filosofía de Aristóteles son amplias y gravísimas. Pensemos que estas interpretaciones han servido de base para un número considerable de estudios particulares relacionados con la filosofía post aristotélica y de la Edad Media.

La idea que vamos a sostener aquí es admitir que Aristóteles comenzó como platónico y que a través de un lento proceso de emancipación, ofreció un sistema filosófico propio, elaborado a base de un método preciso y coherente. Nos proponemos revisar aquí el pensamiento ético de Aristóteles: su doctrina moral, los escritos que la exponen y la interpretación de éstos. Naturalmente, que nuestro centro radicará en su obra principal.

El pensamiento moral de Aristóteles está transmitido en tres obras conocidas: *ETICA NICOMAQUEA*, en diez libros; *ETICA EUDEMIA*, en siete u ocho libros y *ETICA MAGNA*, en dos libros. En los demás libros u obras de Aristóteles no se encuentra ningún indicio que permita identificar estos escritos. En la *Metafísica* (I, 1, 981 b25) y en la *Política* (seis veces) sólo se habla de $\eta\theta\iota\kappa\alpha$ o de $\eta\theta\iota\kappa\omicron\iota \lambda\omicron\gamma\omicron\iota$.

La primera noticia de estos escritos se la debemos a Cicerón, quien demuestra tener una idea bien confusa

respecto de éstos y de la persona de su autor (Cic. "De fin". V,5): "Quere teneamus Aristotelem et ejus filium Nicomachum, cuyus accurate de moribus libri, dicuntur illi quidem esse Aristotelis; sed non video cur non poterit patri similis esse filius".

Después que Andrónico de Rodas editó los tres escritos éticos, los comentaristas peripatéticos se han preocupado en especial de explicar la ETICA NICOMAQUEA. Lo mismo hicieron los neoplatónicos. El platónico Atico (siglo II AC.), según relata Eusebio en su "Preparación Evangélica, XV, 4, 6, menciona las tres obras éticas con los títulos: Etica a Eudemo, Etica a Nicómaco y Gran Etica. En cambio Porfirio, casi en la misma época, y después Simplicio, en el siglo VI D.C. mencionan las tres obras, pero con atributos algo diferentes. Dicen que Aristóteles había escrito un tratado de moral dedicado a Eudemo su discípulo; otro dedicado a su padre Nicómaco, los ΜΕΓΑΛΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ (MEGALA NICOMAXEIA) y que sería la Gran Etica; y un tercero, dedicado a su hijo, las ΜΙΚΡΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ (MIKRA NIKOMAXEIA), el cual sería la Etica Nicomaquea (Porfirio, Scol. in Aristotelem, 9 b 23; Simplicio: Categ.Schol. in Arist. 1,43). Esto mismo lo va a repetir David el Armenio (Schol. in Arist. 25 a 40)

Otro problema importante es la existencia de tres libros comunes en dos de estos escritos, o sea los libros IV y VI de la Etica Eudemia, y los libros V y VII de la Etica Nicomaquea. Estos libros no aparecen en los manuscritos de la Etica Eudemia, pero Aspasio (1a. mitad siglo II), en sus comentarios a la Etica Nicomaquea sostiene que el autor del

otro escrito no sería Aristóteles, sino Eudemo de Rodas (coetáneo de Teofrasto), y agrega que se deben devolver a este escrito los libros comunes, como solución para justificar la falta de conexión entre los dos estudios acerca del placer contenidos en los libros VII y X de la Nicomaquea. De aquí nace la teoría que la *Etica Eudemia* tenía ocho libros, y que los tres mencionados se trasladaron a la *Nicomaquea* para llenar un vacío. Diógenes Laercio presenta el mismo caso, pero en forma diferente (V, 21). Podemos deducir de lo anteriormente expuesto que desde los primeros siglos de la edad cristiana se conocían las tres obras morales atribuidas a Aristóteles con los títulos que las conocemos hoy, pero en forma muy confusa. En esa época ya se había planteado el problema de la autenticidad de dichas obras a falta de una documentación histórica precisa; que también el interés de los comentaristas se concentra preferentemente en la *Etica Nicomaquea*.

Cuando el aristotelismo entró definitivamente en la cultura occidental, la doctrina de la moral fue la que se hizo más popular de todas, y ello precisamente por la *Etica Nicomaquea*, la que fue más fácil de comprender y que llegó a representar por antonomasia la "Etica" de Aristóteles. Durante varios siglos se la leyó con interés hasta que el erudito alemán Schliermacker, en 1817, planteó el problema aristotélico, con las diferencias existentes en las tres obras señaladas. Propuso que la *Magna Etica* sería la única obra auténtica, por la regularidad y profundidad de su composición; que la *Etica Eudemia*, aún cuando no fuera más que una copia ampliada de ésta, sería superior en mérito a la *Etica Nicomaquea* que ocuparía el tercer lugar y que por sus defectos sería de un escolar de mala clase.

Estas conclusiones alarmantes despertaron el interés de la crítica. M.L. Spengel las rechazó totalmente en 1863. Sostuvo que la E. Nicomaquea sería la única obra ética auténtica, por ser superior a las otras dos; la Eudemia sería una feliz imitación, hecha por su discípulo Eudemo, que la publicó bajo su nombre, y la Magna Etica, aunque es más ordenada y concisa, no es más que un extracto bastante posterior a la Eudemia. Las conclusiones de Spengel han tenido una gran aceptación, aún cuando sólo reponen el problema al nivel de las investigaciones alcanzadas por Aspasio.

Otros estudios posteriores han venido a ratificar la autenticidad de la Etica Nicomaquea, como la única obra indiscutible de Aristóteles. A guisa de ejemplo, nombremos los estudios de M.H. Bonitz (1844); M. Fischer (1847); M.Brandlis (1885), etc. Más tarde E.Kapp, trabajando en la lógica interna del desarrollo de los problemas éticos planteados por Aristóteles, descubre que la Eudemia era igualmente auténtica que la Nicomaquea, sólo que era una versión mucho más antigua. Esta tesis vino a ser confirmada más tarde por el trabajo de Werner Jaeger. Este, aplicando el método evolutivo, establece una línea progresiva en el desarrollo evolutivo de la problemática moral, que pasa del "Protréptico: a la Eudemia y de ahí a la Nicomaquea." Con esto se demuestra la autenticidad de la Eudemia, asignada al período de transición, el del platonismo reformado, y se asienta la hipótesis de que Aristóteles habría escrito varias versiones de su doctrina, desarrolladas en períodos diferentes de su vida de las cuales, una habría sido publicada por su hijo Nicómaco y otra por su discípulo Eudemo.

La Gran Etica o Magna Moralia como también se le conoce, ha sido dejada de lado, como escrito de un peripatético de la escuela de Teofrasto. Con respecto a los libros comunes se sostiene que éstos entraron posteriormente a la Eudemia, procedentes de la versión Nicomaquea. Esto se comprobó porque el concepto de "φρονεσις", de Nicomaquea VI, es distinto y hasta contradictorio con el mismo concepto de Eudemia I y III. Las posiciones que han sostenido la autenticidad de la Magna Etica no han tenido mayor aceptación (Von Arnin, Hand, 1924).

También han surgido estudios que propugnan la tesis antievolucionista, sosteniendo que los tres estudios representan un fondo doctrinal común, es decir una sola doctrina moral, elaborada por Aristóteles en la Academia de Platón y representa una simple modificación de la teoría platónica de los principios. Las diferencias existentes entre las tres éticas se deben a los diferentes auditorios a que iban dirigidos. La Gran Etica era para una auditorio joven; la Eudemia, para uno culto y académico. La Nicomaquea era para un amplio círculo de oyentes y lectores (Véase a Dirlmecer, Gauthier, During).

En conclusión, todos los esfuerzos que se han hecho hasta ahora para resolver el problema histórico del aristotelismo en cuanto a su doctrina moral no ha recibido un resultado definitivo. Continúan vigente los interrogantes de siempre. De ahí la necesidad de intentar otras investigaciones que puedan aportar una visión más clara y precisa de este asunto. Parece ser que el tema ético necesita ser tratado en conjunto

con el resto de la filosofía aristotélica para obtener una respuesta definitiva.

LA ETICA NICOMAQUEA

Esta obra no es un "libro" en el sentido estricto del término. Es una "pragmateia" (obra escrita, estudio), un conjunto de "logoi" de tema común, redactados por Aristóteles como apuntes para los cursos, de los cuales seguramente se sacaban copias en el Liceo, para uso de los discípulos, pero no para el público. Esta conclusión explica una serie de particularidades del texto: su concisión, destinada a completarse con explicaciones orales; su frecuente descuido expresivo. También existen pasajes cuidadosamente redactados y con gran esmero literario; sus repeticiones, cierta incoherencia en algunas partes y también algunas contradicciones que en todo caso son fácilmente salvables. Como en esa época no se inventaba aún el sistema de "notas al texto" al pie de página, éstos se escribían a continuación, lo que en algunos casos es necesario identificar para establecer la aparente interrupción del discurso.

¿Quién fue realmente el editor de esta obra? Ya hemos visto algo del problema. Su título tradicional: "Ética a Nicómaco" o "Ética Nicomaquea" alude a una especie de dedicatoria de Aristóteles a su hijo. El título paralelo de la *Ética a Eudemo* sugiere análoga relación con su discípulo. Hoy se tiende a rechazar tal idea, aunque se conservan las denominaciones tradicionales. La función de Eudemo y Nicómaco no sería la de destinatarios de las éticas, sino la de

editores. En el caso de Nicómaco, aún esto parece demasiado. Era un niño pequeño cuando murió Aristóteles y en tal caso - se dice- es más verosímil la idea de una dedicatoria.

Más fuerza tiene el argumento que ésta no era sino un cuaderno de notas, no destinadas a la publicación. Nicómaco murió en la guerra cuando aún era muy joven y es bastante probable que Teofrasto, que dirigió su educación, cooperase activamente en la edición de la *Ética*, aunque el honor de ello fuese atribuido exclusivamente al hijo del autor. Podemos conjeturar que haya sido el propio Teofrasto el que haya apellidado la obra con el nombre de Nicómaco a raíz de la muerte de éste y como una especie de honor u homenaje a su maestro del cual suponemos algún tipo de agradecimiento por haberlo destacado como Director del Liceo. Vale también el argumento de amistad hacia éste y hasta cierto cariño hacia el propio Nicómaco de quien había cuidado desde niño por encargo de su maestro.

La *Ética Nicomaquea* fue editada poco antes del año 300 A.C. La *Ética Eudemia*, posiblemente algo después. Se cree que la *Ética Nicomaquea* tuvo una edición muy restringida, destinada a circular únicamente dentro del Liceo. Un escolarca del Liceo (Director), Aristón de Ceos, que hizo un catálogo de las obras aristotélicas no la hace aparecer. Las razones ya las sabemos: las obras exotéricas habían desaparecido. Por eso que la *Ética* no logra aparecer plenamente sólo hasta la edición de Andrónico de Rodas, hacia los años 40-20 AC.

BIBLIOGRAFIA CRITICA DE LA ETICA NICOMAQUEA

1. Franz Susseml: *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Tebner, Leipzig, 1880. (3a edición en 1912).
2. Ingran Bywater: *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford, 1890.
3. A. Grant: *The Ethic of Aristotle*. 2 vol. London. 1857 (4a edic. 1884).
4. John Burnet: *The Ethic of Aristotle*. Methuen y Co. London. 1900.
5. H. Rackham: *The Nicomachean Ethic*. Loeb, London y N.York. 1926.
6. J. Voilquin: *Ethique de Nicomaque*. Paris, 19400.
- 7.- G. Ramsauer: *Aristoteles Ethica Nicomachea*, Leipzig. 1878.

COMENTARIOS

Sobre los comentarios antiguos árabes y cristianos, medievales y renacentistas puede consultarse la introducción del P., Gauthier a su traducción. Respecto de los comentarios modernos, además de las ediciones antes mencionadas, merecen citarse:

1. J. A. Stewart: *Notes On The Nicomachean Ethics of Aristotle*. 2 vol. Oxford. 1892.
2. H. H. Joachim: *Aristotle. The Nicomachean Ethics*. Editada por D. A. Rees, Oxford. 1951.
3. Franz Dirlmeier: *Aristoteles Nikomachische Ethik*. Akademie Verlag, Berlin, 1956.

TRADUCCIONES

1. ALEMANAS: las de A. Stahr, E. Rolfes, A. Lasson y, sobre todo, la de F. Dirlmeier.
2. FRANCESAS: las de Voilquin, la de los padres Gauthier y Jolif.
3. INGLÉSAS: las de Rackham y sobre todo la de W. D. Ross (Oxford).
4. ESPAÑOLAS: La del humanista del siglo XVI, Pedro Simón Abril, editada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas ("La Etica de Aristóteles", Madrid, 1918). También la de Antonio Gómez Robledo ("Etica Nicomaquea", U. N. A. M. 1954.) La de Francisco de Samaranch ("Obras" de Aristóteles, Aguilar, Madrid, 1967.) Y la de Julián Marías y María Araujo ("Etica a Nicomaco", Centro de Estudios Constitucionales. Madrid. 1970.

ESTUDIOS

1. D. J. Allan: *The Philosophy of Aristotle*, Oxford, 1952.
2. J. Burnet: *Law and Nature in Greek Ethics*, 1897.
3. O. Dittich: *Die Systeme Der Moral*. Leipzig, 1923.
4. E. Howald: *Ethik Des Altertums*. Munchen, 1926.
5. J. Ortega y Gasset: *Etica de los Griegos*.
6. D. Ross: *The Right and The Good*. Oxford. 1930; *Foundations of Ethics*. Oxford, 1939.
7. W. Jaeger: *Paideia*.
8. E. R. Dodds: *The Greeks and The Irrational*. Berkeley, 1951. (hay traducción española en Revista de Occidente).

ETICA, DECISION RACIONAL Y TEORIA DE LA ACCION

Carlos Eduardo Maldonado

Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, Colombia

Tomada como un todo, la vida humana es un proceso de permanente construcción, un proceso inacabado, es más, *siempre* inacabado -independientemente de que haya determinados objetivos que puedan ser alcanzados, de que haya ciertos logros en alguno o algunos campos, y demás. Más aún, llevar una vida humana es algo difícil a lo cual dedicamos décadas enteras de nuestra existencia. No obstante, el proceso de la vida tiene una garantía, esto es, una cierta medida de "éxito" de "eficiencia", a saber, el hecho de que podamos ponernos límites.

El ponernos límites puede ser traducido e interpretado, adecuadamente, en varios sentidos. Por ejemplo, se trata de saber qué queremos y de actuar en correspondencia. Tal es la

garantía teórica y/o epistemológica de la existencia. O bien, igualmente, se trata de poseer la información necesaria y suficiente que garantice el éxito máximo de una empresa determinada. O también, la garantía consiste en que decidamos por la opción que implica al mismo tiempo el máximo de beneficios con el mínimo de costos y en el tiempo más razonable. La dificultad y el mérito del poder y del saber ponernos límites se encuentra, sin embargo, en los criterios *racionales* del propio de-limitarnos. Como quiera que sea, hay dos caminos racionales mediante los cuales nos ponemos límites:

- a) las normas sociales (esto es, las leyes, los códigos, etc.) y
- b) las normas personales.

Pues bien, en ambos casos, la moral juega un papel importante, ya sea en la forma de una moral pública o social, o bien como una moral personal o individual¹. No obstante, lo verdaderamente significativo consiste en la *fundamentación* de la racionalidad -racionalidad que es, en este caso, manifiestamente práctica-; o lo que es lo mismo, el problema consiste en la fundamentación misma de la moral. Tal es la tarea y el sentido mismo de la ética.

De manera que toda la preocupación -teórica, tanto como práctica- radica en saber *cómo* llevar una vida humana. Tal es la pregunta que da inicio, con Sócrates, a la ética. En efecto, la

¹. Como sostiene H. Arendt, "El nacimiento de las ciencias sociales puede localizarse en el momento en el que todas las cosas, las ideas tanto como los objetos materiales fueron equiparados (*equated*) con valores, de manera que todo derivó su existencia de y fué relacionado con la sociedad, lo *bonum* y *malum* no menos que los objetos tangibles", "Tradition and the Modern Age", en *Between Past and Future*, Penguin Books, 1968.

pregunta socrática es: *¿cómo debemos vivir?* O también, *¿cómo se debe vivir?* Dicho más explícitamente, la dificultad es, *¿cómo (debemos) llevar una vida específicamente humana?*

Como se observa claramente surge aquí, con todo, una dificultad adicional, a saber, *¿qué es lo específicamente humano?* Esto es, *¿qué es lo específicamente humano del modo como cada quien deba (poder) vivir?* La pregunta, surgida desde la ética, interpela y configura, al mismo tiempo, a las posibilidades de una antropología (filosófica), la sociología, la pedagogía y la educación, tanto como a la política, la (teoría de la) comunicación, y la economía, o la biología –particularmente.

Pues bien, a nuestro modo de ver, el rasgo específicamente humano se articula en dos niveles:

- a) de un lado, lo típica y originariamente humano radica en la *acción*; sin embargo, junto a la acción humana es preciso destacar la condición que posibilita que la acción sea inteligible, racional y razonable;
- b) se trata, de otra parte, de la *decisión* –la cual se define o debe definirse como *racional*, si es que la decisión posibilita nuevas acciones y, con ellas, ulteriormente, también y fundamentalmente, horizontes de acción.

De esta suerte, acción (humana) y decisión racional configuran los dos aspectos determinantes y definitorios de la realidad humana.

Sin embargo, el problema se encuentra lejos de ser evidente. En verdad, la acción humana contiene una paradoja o una

ambigüedad. Se trata del hecho de que la acción humana, al mismo tiempo que caracteriza singular y absolutamente a la especie y a los individuos, es, simultáneamente fútil. Concéntrenos por lo pronto en este segundo rasgo.

La futilidad del actuar humano consiste, justamente, en su inacabamiento, esto es, en el hecho de que a toda acción o serie o conjunto de acciones le sigue siempre, y de una manera absolutamente necesaria, otros actos o series de actos². La forma como esta sucesión o serialidad existe, es en la forma de *proyectos*. El ser humano es un ser de proyectos, y necesita siempre tener un proyecto que está realizando o un proyecto por realizar. La ausencia de proyectos es la muerte del ser humano.

Ahora bien, en medio del actuar, no obstante, carecemos de una certeza plena tanto acerca del proceso del actuar, como de los resultados de la acción. Esta circunstancia produce un determinado estado de desasosiego, a propósito del actuar. Como consecuencia, nunca se puede estar seguro del futuro.

². Quiero aquí omitir, deliberadamente, toda referencia a la psicología o al psicoanálisis. Así, quiero pasar por alto acerca de la posibilidad de que lo que funde a la futilidad del actuar humano sea el deseo (o la naturaleza del deseo) -dada su incompletud o insatisfacción. Por el contrario, me interesa concentrarme en la forma misma que adopta el actuar humano, que es el proyecto. Lo que sí es posible afirmar sin dificultades es que el ser humano se caracteriza por creer en lo que hace, y por creer que lo que hace es importante y tiene sentido. El ser humano es un animal que necesita creer en lo que hace. Nadie hace nada que no crea que es importante, *en uno u otro sentido*, o nada que no tenga, directa o indirectamente alguna finalidad. Quienquiera que hace algo en lo que no cree, o bien en lo que cree que no tiene ningún sentido o ninguna trascendencia, se enferma y muere. La vida humana se funda, pues, en la creencia de la importancia o la trascendencia del actuar humano. Y esa trascendencia es el propio tener proyectos (sueños, esperanzas, ilusiones, ganas, tareas por realizar, y demás).

Cuando el hombre actúa, pone en marcha procesos, procesos que nunca se sabe -nunca, y ciertamente no de antemano!- en qué o cómo desembocarán. Eso exactamente es el *karma*³, en el sentido primero de la palabra -y ello independientemente de toda valoración (moral, religiosa u otra). En otras palabras, y como lo señala H. Arendt, cada acto es un "milagro", esto es, algo que no cabía esperar. Toda nuestra existencia descansa, después de todo, en una cadena de milagros⁴.

Así pues, actuar es la más peligrosa de todas las habilidades y posibilidades humanas. Esta realidad nos obliga a redefinir todas las concepciones y las comprensiones anteriores acerca del ser humano (concepciones de tipo ético, religioso, filosófico, político, y demás). Efectivamente, lo distintivo y más determinante del ser humano *no es ya*, el pensar⁵ (cualquiera

³. La forma específica que adopta la acción humana en el mundo contemporáneo es la técnica y la tecnología. De esta suerte, la técnica, y en particular la tecnología, son los modos como existe la acción humana hoy en día. No es, por tanto, exagerado afirmar que el *karma* del mundo contemporáneo consiste o descansa en la tecnología. Así comprendida, la lógica de la acción humana, con su fundamento epocal en la tecnología, se revela con un doble rasgo distintivo: es tanto una lógica de la eficiencia, como una lógica *kármica*, o de "milagros", en el sentido que se explica inmediatamente, a continuación.

⁴. H. Arendt, "What is Freedom?", en *Between Past and Future*, op. cit., p. 169.

⁵. El pensar (o cogitar) no es ya el rasgo distintivo fundamental del ser humano *a menos que*, y ese es, sin embargo, otro problema, se considere al pensar como un *modo* del actuar. La dificultad radicaría en mostrar el modo de acción que es el pensar, en contraste, por ejemplo, con el obrar, el trabajar, etc. La carga de la demostración -de que el pensar sea un modo (más, o un modo distintivo del actuar) recae, con todo, del lado de aquellos que podrían sostener una tesis semejante. Pienso en algunas lecturas (neo)aristotélicas. (En efecto, como es sabido, la idea de que el pensar es el rasgo distintivo por excelencia del ser humano, en la naturaleza, es una tesis aristotélica). Que el pensar no sea *ya* el rasgo específicamente humano tiene una doble característica: de un lado, se trata, manifiestamente, de una tesis con claras connotaciones metafísicas, y de otra parte, es, consiguientemente, una tesis *epocal* (en el sentido heideggeriano de la palabra).

que sea la explicación de la mente humana), o acaso tampoco el querer (la voluntad).

Pues bien, que el actuar es el rasgo específicamente humano, nos conduce, necesariamente, a otro tema. Se trata del problema de la libertad. De esta suerte, la libertad humana no es una mera cuestión de espontaneidad de las ideas (Kant), o un querer originario a priori (libre albedrío). La forma originaria y radical (= raíz) de la libertad es la libertad de actuar. Ello sitúa al cuerpo humano en el centro de toda consideración posible tanto de la acción, como de la libertad. La ética se origina, por tanto, en y coincide exactamente con el cuidado del cuerpo humano⁶.

Ahora bien, la acción, para que sea libre, debe estar libre desde un doble punto de vista:

- a) de un lado, libre de motivos. Como es sabido, el concepto de “motivo” corresponde, en la esfera de la libertad humana, al concepto equivalente de “causa”, y que se aplica tan sólo a la esfera de los fenómenos o de los procesos naturales.
- b) De otro lado, el acto debe estar libre de la meta que se persigue como un efecto. En otras palabras, para que sea auténtica y radicalmente libre, el acto *no* debe ser *predecible*.

Actuamos, o dejamos de actuar -y una condición para ambas cosas, a saber, esa condición que podemos denominar “personal”, depende de la imagen que tenemos o que podemos formarnos de nosotros mismos en el futuro en el que se lleva a cabo la acción,

⁶ Véase al respecto Maldonado, C.E., “El topos de la ética”, en *Memorias Cátedra Gerardo Molina*, Volúmen 1, Universidad Libre, Santafé de Bogotá, 1997, así como el “prólogo” a J. Escobar, *Dimensiones ontológicas del cuerpo*, Ed. Universidad del Bosque, Colección Bios y Ethos, No. 2, Santafé de Bogotá, 1997.

o en que la acción puede (o no) llevarse a cabo y/o ha concluido. En efecto, nadie hace nada que no haya tenido la imagen más o menos clara, más o menos temática, del proceso o del acto de realización, o bien del resultado de esa acción. Y sin embargo, esa imagen no debe ser mal comprendida, como si se tratara del resultado de un proceso reflexivo o de intelección. La imagen que se tiene de sí mismo como llevando a cabo un acto o como habiéndolo llevado a cabo puede ser, igualmente, irreflexivo (o prerreflexivo).

Depende de cómo resultan las cosas, se deriva, efectivamente, lo que hemos hecho y cómo lo hemos hecho. Todo lo demás son meras justificaciones (interpretaciones *post festum*). La verdad desnuda del acto humano se pone de manifiesto en el *resultado* mismo de la acción, y no en las *intenciones* que se tenía originalmente para llevar a cabo (o no) tal acto. El valor de los actos humanos (el valor, y no la intención) es al mismo tiempo el objeto y el resultado de los análisis por parte de la ética. Así pues, desde el punto de vista ético, la razón humana no se juzga *ex ante*, sino *ex post*. Es entonces cuando elaboramos juicios acerca de los demás, y los juzgamos o bien a partir de lo que hacen, o bien en lo que fracasaron o acertaron (en lo que hicieron, y no según lo que hubieran hecho si las circunstancias hubieran sido distintas). De este modo, el juicio moral de alguien no es simplemente el juicio de lo que le sucede a alguien, sino el juicio de él o ella, pues este alguien *es* (íntegramente) sus actos y *es* los resultados de sus acciones.

Ahora bien, actuamos en el mundo, frente a los otros, y con y desde los otros (incluso independientemente de que, en

ocasiones, también sea en contra de los otros). Actuamos, y desde el punto de vista social (o cultural, o político, en fin: intersubjetivo) no somos, para los otros, nada más que lo hacemos y cómo lo hacemos, lo que decimos y cómo lo decimos (tanto como lo que dejamos de hacer o lo que omitimos). Nadie es, intersubjetivamente, nada más que sus actos. Y sin embargo, la gran contradicción radica en que, sin embargo, los actos de cada quien, una vez que se llevan a cabo en el mundo, ya no le pertenecen a ese alguien. En el momento en que actuamos, nuestros actos, y las consecuencias de nuestros actos les pertenecen además (y sobre todo!) a los otros. Los actos humanos ponen trascendencia, son constitutivos de mundo; mejor aún, los actos humanos son trascendencia.

La trascendencia de los actos humanos es el mundo y, al mismo tiempo, suceden y se juzgan en el mundo. Pero con el mundo, esto significa exactamente que los actos humanos implican necesaria y absolutamente al otro. Este es, justamente, el rasgo distintivo del ser humano, a saber: que no solamente actúa, sino, mejor *porque* actúa (en el mundo) *entonces* hay un otro: tanto como origen y sentido del actuar mismo, como finalidad y significación del actuar. Actuamos, y precisamente por ello instauramos un horizonte para el presente. Incluso independientemente de que podamos actuar en contra del pasado (o de una parte del pasado), la acción humana instaaura futuro. El futuro, anticipado por el pensar o por la imaginación, es la obra misma del actuar humano.

Pues bien, una condición de tener una vida es no saberlo todo o no conocerlo todo. Hay cosas que nos son desconocidas debido a que formarán el futuro de cada uno. Pero, asimismo,

hay cosas que no son comprendidas -incluso aunque sean vividas⁷. Parte de esas cosas forman nuestro pasado. Nuestro presente tiene entonces que decidir en este estado de cosas. Esto es, nuestro presente tiene que decidir entre cosas que nos son desconocidas, y cosas pasadas que no son aún conocidas plenamente, así como cosas que no son comprendidas -con todo y al lado de las cosas que sí logramos comprender y que conocemos medianamente. Adicionalmente, decidimos también con base en cosas opacas, viscosas, no claras, no sabidas. Tomamos entonces riesgos o, en una palabra, nos decidimos⁸.

Nos decidimos a actuar. Pero, a propósito de la acción, o también, en el momento de la decisión surge la conciencia, más o menos explícita de que no existe ninguna garantía de que la decisión adoptada sea la correcta, de que no habrá nunca ningún fracaso, y demás. La gran mayoría de las decisiones humanas

7. Lo verdaderamente anodino y apasionante (desde el punto de vista tanto ético, como de una teoría de la acción, particularmente) consiste en el hecho de que el ser humano puede *hacer* cosas, y hacerlas exitosa o eficazmente aunque no pueda comprender lo que hace y no lo pueda expresar en el lenguaje humano de todos los días. Exactamente en este terreno la ética y la psicología o la psiquiatría se cruzan y encuentran un campo común de trabajo.

8. Existe una teoría que se dedica, por completo, al estudio de las decisiones humanas, y ello debido a que las decisiones son determinantes para la puesta en marcha de actos; los actos racionales son pues, los resultados de las decisiones (que tomamos). Esta teoría es la teoría de la decisión racional (TDR). Dicho de una forma genérica, la TDR considera tres grandes grupos en los que se organizan, por así decirlo, las decisiones humanas. Se trata de las decisiones en condiciones de certeza, decisiones bajo riesgos, y decisiones en condiciones de incertidumbre. Estos modos generales de decisión se articulan en dos niveles fundamentales: las decisiones individuales, y las decisiones sociales. Como quiera que sea, es preciso atender al hecho de que la TDR no contribuye, en absoluto, para que tomemos decisiones racionales y/o razonables. Por el contrario, la TDR consiste en el estudio de las decisiones humanas, y de los modos como, consiguientemente, actuamos racionalmente. Como tal, la TDR es una teoría explicativa, y no interpretativa de las decisiones humanas.

son decisiones en circunstancias de incertidumbre (acerca del resultado), o bien, se trata de decisiones en condiciones de riesgo. La gran paradoja radica en que las decisiones que *psicológicamente* más nos interesan (o nos interesarían) son las decisiones en condiciones de certeza; pero no solamente esas son las decisiones que menos tomamos, por así decirlo, sino, además y principalmente, son las que, propiamente hablando, *racionalmente* menos interesan. Así las cosas, el problema es tal que:

- 1) Si no lo intentamos, no sabremos si lograremos el propósito propuesto, o si nuestro esfuerzo habrá sido acertado o siquiera si habrá valido la pena; pero,
- 2) Si lo intentamos no hay ninguna garantía de éxito. Por tanto,
- 3) Hay que intentarlo -aún con el riesgo de equivocarnos.

Todo parece indicar que, a pesar de los procesos educativos, a pesar de la(s) filosofía(s) de la reflexión, a pesar incluso de las morales de la conciencia, la vida humana sólo existe en la forma de ensayo-error. Todo parece depender, entonces, de nuestra capacidad para soportar el mayor número de ensayos y el menor número de errores. Y sin embargo, es evidente que la dificultad grande no se encuentra tanto del lado de nuestra capacidad para "probar" (= ensayar), sino en el hecho mismo de que cuando ensayamos y encontramos una cierta clave de éxito, pues entonces dejamos de seguir intentando (= ensayando). Entramos entonces por el camino de la inercia y de lo ya establecido (como bueno, o como menos nocivo, doloroso o perjudicial).

Sintetizando, el conocimiento no es garantía para la acción. Este es el límite, en general, de toda teoría del conocimiento⁹. En efecto, los límites de una teoría del conocimiento se hallan, fundamentalmente, del lado en que estas teorías se sopesan con la vida o con el vivir mismo. Sin embargo, los sentimientos y las emociones tampoco constituyen una garantía incuestionable. Se encuentra aquí el límite, al mismo tiempo, de la psicología. La razón que explica la ausencia de garantías de la psicología se funda en el hecho de que, abandonados a sí mismos, los sentimientos y la sensibilidad son altamente manipulables. (La publicidad y la propaganda representan los dos paradigmas de la manipulación de la sensibilidad y de las emociones humanas). Consiguientemente, para que sean efectivamente racionales o razonables, los actos están facultados por *decisiones*. El drama de la existencia humana se encuentra exactamente en este punto, a saber, no tanto en que actuamos (o dejamos de hacerlo), sino en que decidimos y en que tenemos que decidir.

De esta forma, se hace claro que entre la teoría del conocimiento (pensar, saber, conocer) y la teoría de la acción (hacer, esperar, poder) se halla una teoría de la decisión racional. Pues bien, es al interior de este triángulo como la ética cobra, en el contexto actual, una importancia y una relevancia que nunca antes había conocido. Todo el problema se halla, por tanto, en la adecuada articulación entre los tres dominios: conocimiento, acción y decisión. Lo que es o lo que sea el ser humano, y con él, también el mundo, depende por completo de esta articulación.

⁹. Suscribo aquí, consiguientemente, la tesis según la cual el conocimiento por el conocimiento no constituye en manera alguna, una finalidad en sí misma. Lo único que es fin en sí mismo es la vida misma. Cf. Mi *Hacia una fundamentación filosófica de los derechos humanos. Una puesta en diálogo*, Ed. Esap, Santafé de Bogotá, 1994.

Pues bien, para decirlo desde la perspectiva más clásica, lo que sea el ser humano constituye absolutamente su *daimón*. Su carácter, digamos. Este constituye el siguiente paso hacia el cual nos volvemos.

En efecto la pregunta que pone claramente sobre el tapete el tema de la ética, esto es, la pregunta por la forma de vida que debemos seguir (o adoptar, según el caso), no es distinta a la pregunta misma por la clase de seres humanos que somos. Más explícitamente, la pregunta es: ¿cómo somos los que somos, cómo hemos llegado a ser lo que somos, cómo podemos llegar a ser aquello que pensamos o que queremos (ser)?

Es aquí cuando es preciso recordar -siempre!- a Sartre: "Lo importante no es lo que hacen de nosotros, sino lo que nosotros mismos hacemos de lo que han hecho de nosotros"¹⁰. Esto tiene tres implicaciones:

- 1) Nos hemos dado cuenta, de alguna manera, que somos algo que no somos, o que somos algo que otros han hecho de nosotros;
- 2) No queremos ser *más* eso que los otros han hecho de nosotros; en consecuencia,
- 3) Podemos llegar a ser otra cosa -a saber, eso que nosotros queremos ser por nosotros mismos.

Entonces decidimos, es decir, decidimos ser. La decisión más radical es la opción por nosotros mismos -esto es, por nuestras

¹⁰. Cfr. *Saint Genet. Comédiant et Martyr*, Gallimard, Paris, 1952, p. 63: "...l'important n'est pas ce qu'on a fait de nous mais ce que nous faisons nous-mêmes de ce qu'on a fait de nous".

posibilidades o por nuestra realidad. Pero optar por sí mismo es, sin embargo, optar por algo que *no* se es. En una palabra, la opción por sí mismo es la opción por el propio proyecto de vida. Es exactamente en este sentido que Sartre sostiene que “no somos lo que somos, y somos lo que no somos”. En efecto, la realidad del ser humano es la posibilidad -y la posibilidad más fundante de todas es la de actuar. Pues bien, la única forma para ser es (no tanto pensar, cuanto que) *hacer*¹¹. (Digo que la única forma para ser es hacer, pero soy consciente que también habría podido decir: “tener”. Sin embargo, si bien es verdad que no somos sin tener (“tener”, y no: “poseer”), el tener es un fundamento frágil y provisional para el ser. Efectivamente, bien puede suceder que en el momento en que ya no tenemos (tal es la experiencia de la pérdida de la persona amada, por ejemplo) nuestro propio ser se vuelve ligero e incluso innecesario. Ciertamente también morimos y poder morir de amor. Mi finalidad aquí, sin embargo, es, en el contexto actual, la de mostrar que el ser no solamente se funda en el hacer, sino que

¹¹. Ahora bien, es indudable que el pensar es (culturalmente) fundamental para ser, esto es, para nuestras propias posibilidades. En efecto, a fin de ser (= devenir) es preciso considerar las posibilidades de que se dispone. Es en este sentido que sostengo que el pensar es origen de posibilidades (cf. Mi “El pensar como origen”, en *Universitas Philosophica*, No 21, 1993, pp. 95-104). La afirmación anterior exige, con todo, ser precisada, mejor, matizada. En efecto, no es enteramente cierto que el pensar sea tanto garantía como condición de posibilidad de/para ser. Algo semejante es posible afirmar, particularmente a la luz de las experiencias filosóficas de Descartes o de Husserl, por ejemplo. Sin embargo, al lado de la reflexión -que es, manifiestamente, un proceso voluntario, consciente, buscado-, es igualmente cierto que existen situaciones que nos impelen a ser, esto es, que nos conducen a adoptar decisiones radicales; en fin, a optar por nosotros mismos. Con Jaspers, estas situaciones se denominan, en rigor, “situaciones límites”. Pues bien, optamos por nuestras propias posibilidades de dos maneras: o bien a través de un proceso reflexivo, consciente y deliberado, o bien porque la vida misma nos pone en situaciones de “tener que decidir”. Ejemplos de filósofos que enfatizan o desarrollan este aspecto, menos reflexivo y sí más existencial, son Heidegger, Sartre, Lévinas o Patocka.

coincide con el hacer mismo, con todo y las vicisitudes del hacer, y que estamos analizando. Como quiera que sea, decidimos, consiguientemente, hacer. O, más radicalmente, *decidimos*. Tal es todo el problema ético.

Pues bien, existe un supuesto fundamental de la ética. Se trata del supuesto central de la comprensión de los actos humanos, el cual es, específicamente en el contexto de la modernidad, el hecho de que la vida humana necesita de un autoexamen. El autoexamen es de tal índole que permite y debe traducirse, a su vez, en una acción determinada.

El primero que postula en la historia de la humanidad la necesidad del autoexamen, es decir, la necesidad de examinar la propia vida es Sócrates. Sócrates postula la importancia del examen de los propios comportamientos y, ulteriormente, de nuestras acciones y de nuestra vida, teniendo como finalidad la superación de la raíz de la falta de carácter, esto es, la ausencia de *ethos*, en el sentido primero y más fuerte de la palabra. Sócrates llama a la ausencia de autoexamen, *akrasía*. La *akrasía* consiste exactamente en la *intemperancia*; en otras palabras, la impotencia (incapacidad) para gobernarse a sí mismo o para dominarse a sí mismo. La filosofía moderna y contemporánea traduciría el resultado del poder de gobernarse a sí mismo como "autonomía". Pero Sócrates, y en general los griegos antiguos tenían en mente algo aún más radical y con un peso ontológico totalmente desconocido para la tradición posterior a la Grecia antigua. Me refiero a la *autarkía*¹². Originariamente, la posesión

¹². En verdad, el concepto de "autonomía" es sumamente débil cuando se lo compara con el de "autarquía". La "autonomía" (y ello incluso independientemente de la comprensión etimológica de la palabra) implica, correlativamente, otro concepto, a partir del cual la autonomía adquiere sentido y se estatuye, a saber, el concepto de

de carácter corresponde por completo con la autarquía. Como quiera que sea, de acuerdo con Sócrates, una vida sin examen no merece la pena ser vivida. O también, inversamente, el sentido mismo de la vida consiste en el autoexamen, pero sólo en cuanto que del autoexamen se deriva la temperancia, el propio carácter que tenemos y, finalmente, la vida que *merece la pena* y *debe* ser vivida.

Es preciso, sin embargo, hacer una aclaración. Se trata de la precisión misma del autoexamen en el sentido de que una vida examinada -que es la exigencia misma de Sócrates, y con esta exigencia, la instauración de la ética como un campo específico de las preocupaciones filosóficas-, no implica, de suyo, necesariamente, una determinada teoría de la conciencia (una ontología, una metafísica, o una moral de la conciencia)¹⁵. De hecho, el énfasis no recae sobre el "medio", que sería después justamente la conciencia, sino sobre "las cosas mismas", y en este caso las cosas mismas son los actos humanos y, más precisamente, la vida humana.

"heteronomía". En su sentido primero, la autonomía, siendo fundamental, es y permanece siempre dependiente de la heteronomía. O bien, inversamente, es necesaria la heteronomía para que la autonomía se explique y se haga posible. Por el contrario, la autarquía no se explica a partir de ninguna exterioridad, ni la presupone. La autarquía coincidirá, ulteriormente, con el ideal de la filosofía o de la sabiduría como formas de vida.

¹⁵. De hecho, como es sabido, ni la palabra misma, ni el tema o el problema de la conciencia existen entre los griegos. La conciencia es, de un extremo al otro, una creación de la tradición judeo-cristiana. Análogamente a la conciencia, como es sabido, tampoco poseían los griegos la noción de "yo", en el sentido como lo entendemos hoy, o como se ha entendido después de la tradición judeo-cristiana.

Pues bien, hablamos de la vida humana, pero en el momento mismo en que nos pronunciamos sobre ella surge un interrogante: ¿hablar de la vida humana en términos tan genéricos, no implica hablar, de alguna manera, de una "naturaleza humana"?

¿Existe, entonces, una naturaleza humana, una esencia humana? La naturaleza humana, o mejor aún, la condición humana, consiste en que actuamos. Desde el punto de vista de la acción, no cabe decir, por tanto, que exista una naturaleza humana en el sentido de una esencia inmutable. De hecho, el sentimiento de que somos los autores de nuestros propios actos es una *creencia*, a saber, es la creencia fundamental constitutiva de todos los modelos antropocéntricos y/o antropológicos¹⁴. Como quiera que sea, los actos humanos o la sumatoria de los actos humanos constituyen (definen) a una vida humana. Pero si ello es así, es preciso considerar a las decisiones pues las acciones se fundan en decisiones. El autoexamen tiene, consiguientemente, como uno de sus temas fundamentales, y acaso el más importante de todos, el examen de las decisiones - que tomamos, o que podemos adoptar, con todo y las circunstancias mismas en que decidamos. Finalmente, el examen de las decisiones tiene como objetivo considerar de la mejor manera posible tanto los actos por realizar como los resultados que se deriven.

¹⁴. Como es de recordar, existen tan sólo, básicamente, tres modelos teóricos excéntricos: Galileo, Darwin y Freud. Todas las demás teorías, filosofías y modelos teóricos son, a pesar de evidentes diferencias entre sí, determinadamente antropocéntricos. El rasgo común a Galileo, Darwin y Freud es que no colocan al ser humano como el centro de la creación o del universo, sino, hacen del ser humano (o del planeta tierra) un elemento más dentro de toda la economía del universo.

Pues bien, la autorreflexión, el autoexamen, y demás, es la conciencia o la razón que se vuelve sobre la propia existencia y a fin de que ella se haga posible y cada vez más posible. Ahora, la pregunta que surge entonces es: ¿qué le agrega o qué le quita la reflexión a nuestros actos? ¿Qué diferencia existe entre un acto espontáneo carente de reflexión y un acto motivado por o cargado con una reflexión? En síntesis, ¿qué le agrega o qué le quita la reflexión a la economía de la existencia? Con esos interrogantes *entramos* en el corazón mismo de la ética (si bien es preciso decir, igualmente que nos encontramos, entonces, en el centro mismo de la teoría de la decisión racional y de la teoría de la acción, y ello en el sentido más amplio de la expresión).

En contra de posturas denominadas intelectualistas, o también, en contra de sobreacentuaciones provenientes de la(s) filosofía(s) de la reflexión, es posible reconocer sin ambages que el fundamento de la existencia humana no se encuentra en la razón, la conciencia o el entendimiento, pues la reflexión, etc., suceden siempre a la existencia. Esta afirmación no debe ser entendida, sin embargo, en el sentido de que la reflexión o el cogito no son necesarios para la existencia. De hecho la vida misma, mejor, la vida humana no es posible sin la reflexión y mucho menos de espaldas a la razón. Pero es igualmente cierto que la mayor parte de nuestra existencia transcurre irreflexiva o prerreflexivamente. El sueño de la filosofía consiste en hacer de la razón humana la guía de todas las acciones¹⁵. La historia de este sueño configura a la pedagogía, a la ética y, en general, a la cultura. Es la historia de la formación humana.

¹⁵. Hemos considerado un poco más ampliamente este idea en "Idea de la formación del filósofo", en *Pensar a Foucault*, Instituto Luis Carlos Galán/Universidad Nacional de Colombia, 1994, pp. 21-34.

Vivimos, pero para vivir lo mejor posible (= calidad de vida) es una condición el que nuestros actos sean esencialmente cumplidos y que en nuestra vida primen los actos cumplidos sobre los actos fallidos. Idealmente hablando, el error no debe ser posible, no puede ser posible. No solamente debido a que el error se traduce en lágrimas, sufrimiento, desgarramientos y en ocasiones incluso sangre, sino porque además hace del tiempo vivido un tiempo dilapidado -con todo y que podamos o sepamos aprender de los fracasos y de las caídas. Pero es que, y esta es la razón fundamental por la que el error debe ser limitado al máximo e idealmente suprimido o evitado, los sufrimientos que se derivan de o que acompañan al error son, adicionalmente, el sufrimiento de los seres más próximos a nosotros, de nuestros seres más queridos.

Por consiguiente, el sentido de la existencia se funda, prioritariamente, sobre y a partir de los actos cumplidos. Y entonces podemos afirmar que una vida humana vale la pena ser vivida, y ha valido la pena haberla vivido. Esta clase de vida, de facto, se convierte, entonces, en ejemplo para los demás, y ello incluso independientemente de toda otra consideración teórica. La moral en cuanto forma de vida se funda, pues, en la cotidianidad de la existencia.

Ahora bien, manifiestamente, si es bueno estar vivo, esta ventaja puede (y debe poder) ser atribuida a cada quien en cada punto de su vida. Esta es la verdadera piedra de toque de toda moralidad, de toda norma personal o social, en fin de toda *forma de vida*. El problema radica en el modo mismo como la ventaja de estar vivos ha de ser atribuida a cada uno en cada punto de

su vida. Pero antes de considerar este modo, es preciso, sin embargo, hacer una aclaración.

Manifiestamente es bueno estar vivo. La significación verdadera de esta afirmación no se encuentra, sin embargo, en el hecho ingenuo de que sólo quienes viven parecen ser los únicos facultados para afirmar algo semejante. (El suicidio queda de lado aquí, y no constituye, en manera alguna, una opción, en ningún sentido -por ejemplo, para los males, los sufrimientos o los sin-sentido de la existencia)¹⁶. No se trata de un postulado ni de un punto de partida para eventuales consideraciones ulteriores sino, antes bien, de facto, esto es, vivencial, existencialmente, es bueno estar vivos. El problema más bien consiste:

- a) en el modo mismo como ésto debe y puede ser atribuido a *cada quien*;
- b) y en cómo debe y puede ser atribuido a cada uno *en cada punto de su vida*.

Como se observa, el problema central es el de la universalidad de la vida misma, esto es, la universalidad de una forma de vida con relación a otras, pues no toda forma de vida es universalmente aceptable ni deseable. Más específicamente, no toda forma de vida es realizable para todos los individuos, y cada individuo no es, por el simple hecho de estar en el mundo, un ejemplo deseable para los demás. Tampoco una sociedad cualquiera es gratuitamente un ejemplo deseable para el

¹⁶. A nuestro modo de ver, si Camus dice en boca de Mersault que el único problema verdaderamente filosófico es el suicidio, ello se debe precisamente al hecho de que el suicidio *no* constituye, en absoluto, una alternativa a (los problemas de) la existencia.

desarrollo de otras. Este es, manifiestamente, el núcleo de todos los problemas éticos.

Desde este punto de vista, se hace claro, por lo tanto, que el problema fundamental en ética es el problema de la *objetividad*. Es decir, la tarea de la ética consiste en desarrollar y comparar concepciones acerca de *cómo vivir* que puedan ser comprendidas y consideradas desde ninguna perspectiva *particular*, y por tanto, desde *muchas* perspectivas en tanto que podamos hacer abstracción de su particularidad. En otras palabras, el problema central de la ética es: ¿cómo vidas, intereses y el bienestar de otros tienen exigencias sobre nosotros y cómo, de diversas formas, estas exigencias pueden reconciliarse con el objetivo de vivir nuestras propias vidas?¹⁷

En esto consiste exactamente la *moral*: es una de las herramientas mediante las cuales combinamos dos actitudes: una que busca una forma de vivir como individuos que afirman tener un valor igual, y otra que sea externamente aceptable. Por su parte, la *ética* consiste en el análisis y en los procesos mismos de fundamentación de la moral; esto es, la ética se ocupa de la legitimación y del estudio de los procesos de universalización (o relativización, según el caso) de una moral determinada. O también, como decíamos al comienzo, la ética es la fundamentación de la normas (sociales y personales), con las cuales, mediante la imposición de límites sobre nosotros mismos, buscamos, finalmente, llevar una vida racional, esto es, una vida que merece la pena ser vivida y que, *consiguientemente*,

17. "Al igual que el problema básico en *epistemología* no es si se puede decir que conocemos cosas, así también el problema *práctico* -filosofía de la voluntad, etc.[...] - consiste en la erosión de las actitudes interpersonales y del sentido de la autonomía", T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford, p. 112.

adquiere y puede adquirir un valor ejemplar. En una palabra, se trata de esa vida que para nosotros, para nuestros contemporáneos y nuestros descendientes es deseable (ser vivida -o compartida).

Consiguientemente, la ética no es un procedimiento de decisiones, sino una fuente esencial para tomar decisiones. A saber, se trata de las decisiones acerca de nuestra propia vida - que son, al fin y al cabo, las únicas decisiones que verdaderamente cuentan y las que, finamente nos interesan más. Pues bien, estas decisiones incumben dos niveles fundamentales: nuestro interés particular, y las múltiples y variadas perspectivas, posibles y reales, de los demás -esto es, tanto de nuestros contemporáneos, más próximos o más lejanos, como de nuestros predecesores en la historia pasada, o nuestros posibles descendientes, en la historia por venir.

Pero si la ética es, por tanto, una fuente esencial para tomar decisiones, hay dos posibilidades: o bien la ética forma parte de una teoría de mayor envergadura, la teoría de la decisión -que debe ser racional, o bien la ética, por decir lo menos, se encuentra directamente relacionada e implica necesariamente una teoría de las decisiones racionales. Ahora, puesto que las decisiones son fundamentales en cuanto que son propulsoras, por así decirlo, de actos, idealmente cumplidos y, ulteriormente, de horizontes de actos, entonces se hace clara una doble característica de los contenidos morales. En efecto, los contenidos morales, están determinados por dos clases de consideraciones:

- i) una consideración acerca de lo que sucederá -o puede llegar a suceder;
- ii) y una, acerca de lo que se está haciendo -o está sucediendo.

El resultado es que en el primer caso tenemos una moral de los resultados; y en el segundo, una moral de las acciones. Ambas no se encuentran en oposición recíproca. Pero, específicamente en el plano inmediatamente práctico (en la economía o en la política, en los conflictos militares o sociales, por ejemplo) es importante resaltar las dos modalizaciones que adquiere un contenido moral. Este reconocimiento es fundamental no solamente para el adecuado análisis y comprensión éticos de la realidad humana, sino, además y particularmente, para los propios procesos de fundamentación de la moral.

Resulta, de ese modo, la conexión entre tres órdenes de problemas: las decisiones posibilitan acciones, y tanto más cuanto que sean decisiones racionales. (En verdad, una decisión irracional tiende por principio a clausurar o eliminar toda posibilidad de acción). Y las acciones se traducen en resultados. El resultado puede ser positivo o negativo, y traducirse, por ejemplo, como un resultado que produce alegría o tristeza, placer o dolor, y demás. Como señalábamos anteriormente, de los resultados depende, efectivamente, lo que hemos hecho y cómo hemos hecho las cosas. En otras palabras, sólo sabemos lo que efectivamente hemos hecho (si ha sido afortunada o desafortunadamente) *al cabo*. Y el drama es que, ocasionalmente, al cabo ya es o puede ser demasiado tarde. La vida humana no tiene ninguna garantía (de éxito) asegurada de antemano. Y sin

embargo hay que vivirla, y vivirla “de la mejor manera posible”. La pasión de la existencia humana está, consiguientemente, en el vivir mismo. Pero si ello es así, existe el peligro enorme de que tanto esta comprensión como la vida misma se reduzcan a actitudes proclives a resaltar y rescatar el instante puro, el momento, sin importar nada más. Pero en contra precisamente de ello se define, medularmente, la pregunta y el problema de la ética: *¿cómo vivir? ¿Cómo debemos vivir?* La pregunta implica como tal un *problema (heuresis, heurístico)* -un problema para el cual no existe, sin embargo, fórmulas prescritas. La pasión de la historia humana es, por lo tanto, la propia pasión de la ética.

Pues bien, si el ser humano es ético o es objeto de juicios éticos o fundados en otros motivos o razones es debido a que puede ver el mundo desde diversas perspectivas, esto es, desde las perspectivas que aprendemos, de alguna manera, en el curso mismo de la vida, tanto como de aquellas que nos parecen significativas y de las que tomamos, por así decirlo, partes para incorporarlas a nuestras propias experiencias a fin de hacer posible nuestra vida. Nuestra comprensión del mundo, pues, implica varios, múltiples puntos de vista. Se trata, en rigor, de *puntos de vista* que puede ser y que de hecho (algunos) son *conflictivos*.

Ello no obstante, actuar éticamente es actuar autónomamente (para decirlo en términos contemporáneos; aunque preferiríamos decir “autárquicamente”), y no como resultado de presiones sociales, y ciertamente no como el resultado de las normas sociales. Surge aquí, consiguientemente, un doble conflicto: de un lado, se trata del conflicto entre la ética o la moral personal, y el mundo de las normas sociales. Este es el

conflicto, manifiestamente, entre la ética y el derecho, la ética y la política, la ética y la economía, o también entre los derechos humanos y el derecho positivo, o entre los derechos humanos y la política o la economía. (Si bien no es *necesario* que este conflicto surja). De otra parte, se trata del conflicto entre ética y tradición. O bien, para decirlo en otras palabras, entre libertad y autonomía y la pertenencia (=deuda con, etc.) a una determinada tradición.

Así, el punto de tratar de reducir, esto es, de traducir a otros lenguajes, nuestros conceptos éticos debe hallarse en un objetivo distinto de la teoría ética, a saber: no solamente describir cómo pensamos la ética, sino decirnos cómo debemos pensar la ética. El problema de la traducibilidad del lenguaje de la ética a otros lenguajes (positivos) es, justamente, el problema mismo del diálogo entre la ética y el derecho o la política, etc. Pues bien, el poder de la ética es, sin más, el poder de la razón¹⁸, y el gran problema es cómo convertir a la ética en una fuerza pública, en una fuerza con validez universal e incondicionada - que es, por lo demás, la pretensión de toda ética. Pero este es el problema de la política.

REFERENCIAS

- Arendt, H., *Between Past and Future*, Penguin Books, 1968.
 ———, *La condición humana*, Ed. Paidós, Barcelona, 1993.

¹⁸. Si podemos adentrarnos y comprometernos en argumentos racionales con alguien *ya* nos encontramos en una especie de *vida ética*. En efecto, es posible reconocer sin ambages que la gente puede tener discusiones racionales sin compartir necesariamente un mismo sistema ético. Así pues, nos comprometemos en una vida ética porque somos sujetos racionales. O al revés, es porque somos racionales que entonces la ética nos incumbe y nos interpela. - Al respecto, véase Maldonado, C.E., "El topos de la ética", *op. cit.*

De Beauvoir, S., *¿Para qué la acción?*, Ed. Siglo XX, Buenos Aires, 1965 (título original: *Phirrus et Cinéas* Ed. Gallimard).

Maldonado, C.E., "El topos de la ética", en *Memorias Cátedra Gerardo Molina*, Universidad Libre, Santafé de Bogotá, 1997.

Nagel, T., *The View from Nowhere*, Oxford, 1989.

Sartre, J.-P., *Saint Genet. Comédiant et Martyr*, Gallimard, 1952.

LA NOCION DE PROFESION, SU SER Y SU SENTIDO: REFERENTES ETICO-MORALES

Gustavo García Cardona

Universidad El Bosque, Santafé de Bogotá, Colombia

*El gran desafío es convertir la propia vida
en un servicio a la vida.*

1. INTRODUCCION

Como opción personal de vida, elegimos una profesión. En ello se define un modo activo y dinámico de nuestro ser en la historia, de nuestra auto-comprensión, en procura de ocupar el lugar que nos corresponde en la sociedad como seres dinámicos, solidarios y útiles. De allí la pertinencia de la pregunta por la razón de ser de la práctica profesional.

¿Cuál es el sello de distinción, o conjunto de cualidades de todas aquellas ocupaciones que son conocidas con el nombre de profesiones?

Los progresos que se consiguen en los campos del conocimiento normalmente se traducen en tecnología, cuyos productos aplicados a la comunidad inciden directamente en la organización social, en su destino y estilo de vida, tal es el caso de la civilización industrial, la sociedad de consumo, conocidos en términos concretos como un sistema de vida, calidad de vida, desde el punto de vista de la producción y utilización de bienes y servicios.

Sin embargo cabe la pregunta si estos progresos conducen necesariamente a una civilización mejor o más humana. Esta cuestión apunta necesariamente al planteamiento de una tesis humanizante con relación con la tecnología, tanto en su concepción como en su ejercicio y aplicación a la cultura en la perspectiva de la construcción social de la realidad y en su coherencia con la justicia, la dignidad humana, la solidaridad y la responsabilidad.

Estos ideales tienen en su base la idea de que la ciencia y la técnica no son neutrales ni axiológica ni ontológicamente sino que deben estar acompañadas, orientadas y normatizadas por nuevos valores, principios, criterios de carácter moral, los cuales no pueden ser simples agregados o apéndices culturales, sino constitutivos del mismo quehacer científico técnico y sus aplicaciones, ya que esta es una actividad humana.

Es indiscutible el enorme aporte de la ciencia y la técnica a la auto-comprensión del hombre, por el mismo hecho de constituir ambas, verdaderos sistemas de objetos y actos, símbolos e instrumentos humanos que buscan siempre responder a sus necesidades y, más aún, en su intencionalidad, han de crear nuevos ambientes y espacios axiológicos vinculantes de encuentro e interacción. La ciencia y la técnica, han de integrarse a la historia humana y su destino como finalidad.

Lo anterior significa que la ciencia y la técnica no son un fin en sí mismas sino un medio para la autocomprensión y facilitadoras de la autorealización de la humanidad.

Todo el marco de reflexión en torno a la dimensión moral del ejercicio profesional tiene en su base las anteriores consideraciones, ya que las profesiones son, aplicaciones sistemáticas y permanentes a la actividad del hombre y la comunidad de todo lo que la ciencia y la técnica van ofreciendo como fruto en un campo específico del saber. Es necesario asumir el desafío de identidad humana que implica la profesión al constituirse para cada ser humano en particular como una opción personal (intelectual y operativa), un modo de actuar deliberado y permanente en coherencia con su identidad (actitudinal y aptitudinalmente) que busca realizarse, según un proyecto de vida. Al encontrar el hombre en determinada actividad, su modo de entender y transformar el mundo, de entenderse a sí mismo, asumir su compromiso con los demás y con la historia, procura darle un sentido a su vida.

La definición, planeamiento, organización, son ineludibles al interior de toda profesión, pero sin su proyección y sentido, sin la idea de hombre, sociedad, historia y dignidad en perspectiva a realizar, las profesiones se convertirían en un sofisticado activismo (saber hacer-hacer cosas) por tecnificado y sistematizado que fuera, pero al fin y al cabo, extrínseco al ser genuino de quien lo está ejerciendo o de sus destinatarios (instrumentalización del hombre y de su saber): Es imprescindible la coherencia entre profesión y finalidad.

La profesión debe inscribirse en las finalidades de quien la ejerce y de sus destinatarios.

Cabe aquí la pregunta: ¿Cuál es la problemática de la profesión?, ¿puede deprimirse la riqueza de la acción humana, la calidad humana de los actos si se viesan determinados a ser solamente "roles", "status", ingreso económico, a expensas de los imperativos tecnocráticos, a las frías exigencias institucionales, a los modelos o teorías pragmático-utilitarias y sus consecuentes exigencias de lucro-eficiencia-usufructo; material-consumista de objetos?

Hoy, más que nunca, es imperativo buscar criterios que puedan proponerse como postulados razonables para el ejercicio de cualquier profesión, en su auténtica dimensión humana, que hagan posible entender la profesión como la tarea de la vida de cara a la propia realización personal y a la tan esperada promoción comunitaria.

No cabe la menor duda sobre la importancia que tiene el problema de establecer con alguna precisión el conjunto de

razones que autorizan a cualquier persona o conjunto de personas a denominarse miembros de una profesión en particular y sus responsabilidades inherentes, tanto en su ser como en su deber ser.

2. SEÑALES DISTINTIVAS DE UNA PROFESION

2.1 Algunos Antecedentes Problemáticos

Organización, sistematización y automatización

En primer término todos sabemos de la tendencia incontenible de la sociedad actual a organizarse cada vez más: sistematización y automatización de todos los procesos. Cuanto mayor es el nivel de organización alcanzada (estructuración de la complejidad), por la institución, el grupo o el modelo, tanto menor es la perspectiva de lo individual, que tiende a diluirse en la "organización" en lo general, o en el proceso mismo; en esta misma medida se nota la tendencia a disminuir, quizás a sacrificar la importancia y la responsabilidad particular del sujeto, su estilo, su personalidad, su creatividad.

En este orden de ideas cabe la pregunta por el sentido humano del trabajo, y si el nivel de organización de la empresa, o de la profesión, en qué medida promueve o no el desarrollo, la afirmación del sujeto.

El deontologismo profesional

Se nota un marcado énfasis en definir, comprometer en su normatividad y exigibilidad a las profesiones con base en un deontologismo, o mejor desde una pura determinación jurídica del ejercicio profesional centrada en lo lícito, lo permitido, lo punible, lo prohibido. Más aún, se nota un proceso que viene desde la confusión entre lo ético y lo jurídico, hasta reducir a lo jurídico la solvencia moral de un ejercicio profesional determinado.

Esta tendencia se concreta en el control ejercido por el Estado consistente en avalar todos los ejercicios profesionales, no solo en su identidad o autenticidad, sino en sus exigencias reglamentarias como límite, asunto que se traduce en la redacción de códigos de ética profesional, los cuales también serán aprobados por el Estado a manera de decretos o leyes de la República.

Es innegable la importancia de lo jurídico y su exigibilidad tanto prescriptiva como proscriptiva y punitiva, dada la condición transgresora del ser humano y la necesaria creación, defensa y exigibilidad de espacios mínimos de convivencia en la sociedad civil, aspectos de obligatorio ejercicio por parte del Estado.

Sin embargo, todos sabemos que la solvencia jurídica no es equivalente a la solvencia moral; más bien lo jurídico, sobre todo cuando pensamos en la virtud de la justicia como principio ético, trasciende y fundamenta lo jurídico, más aún tratándose de la plenitud humana cuya condición dinámica trasciende lo mínimo exigido por la ley.

Es bueno recordar que las leyes en el orden jurídico, siempre expresarán en su obligatoriedad, valores, pero a nadie se le antoja el legalismo como criterio moral, inclusive en algunas ocasiones se han visto promulgar leyes contrarias a la moral, por ejemplo la ley del aborto en algunos países.

*El ejercicio profesional en el sector público
o en el sector privado*

En el sector público:

Se plantea básicamente comprometer la responsabilidad profesional al servicio del Estado. Aquí se muestra una excelente perspectiva para la promoción social, sin embargo, la estructura interna del Estado está signada por la tendencia al burocratismo, la asunción de compromisos con el mismo poder y con los usufructantes del mismo, (cuotas burocráticas, clientelismo...) En otro sentido se muestra una tendencia frecuente hacia la indiferencia, la manipulación, la corrupción, la desidia, la transitoriedad en los cargos, la subordinación del ejercicio de la actividad, a la disciplina partidista, a los jefes de turno y sus intereses electorales o de permanencia en posiciones de privilegio, antes que el debido servicio a la sociedad y la autorealización personal del funcionario, quien termina por carecer de voluntad propia.

Hoy más que nunca se proclama la dignificación de la política y el ejercicio sano de la administración y los cargos oficiales, pero, antes que nada, la superación de la corrupción, la humanización del servicio público y el compromiso social del funcionario oficial.

En el sector privado:

Se muestra, el potencial humano por excelencia, la productividad, la eficiencia.

Lo importante, en este sentido, es la promoción de la calidad humana del trabajo, o mejor una concepción dignificante, solidaria y justa de la empresa como espacio concreto de la actividad profesional del ser humano y su cabal realización.

Resulta, por lo demás imperiosa, la necesidad de superar los actuales modelos desarrollistas de empresa, típicos de la concepción neoliberal, con marcado énfasis en la explotación económica del sector laboral, que pone el énfasis en el lucro dentro de la lógica del consumismo.

La empresa es un ámbito privilegiado para la promoción de la justicia social, de actitudes vinculantes y solidarias antes que de enriquecimiento.

La humanización de la empresa y del trabajo constituyen hoy una urgente necesidad en aspectos tan importantes como la racionalidad de las políticas laborales, la participación del trabajador, el respeto por su dignidad y sus derechos, salarios justos, la seguridad social, etc., estas constituyen exigencias morales básicas para los industriales, los empresarios, en general para los ejecutivos y clase dirigente.

El ejercicio profesional tanto en el sector público como en el privado, no constituye en sí mismo un factor clasificatorio de las profesiones sino unas exigencias comunes y diversas

en el orden normativo para la construcción de una sociedad más justa, más humana.

2.2. Caracterización de las profesiones: exigencias de allí derivadas

La profesión caracteriza en alto grado nuestra vida, no es solamente un estilo de vida, sino también un sistema de actos, permanentes, constantes (modo de ser-hacer), un sistema de objetos, de conceptos, un ambiente, un medio laboral, un desempeño particular, alternativa de auto-realización. No es tan solo una ocupación.

La profesión marca nuestro ser, nuestra presencia en la cultura y la sociedad, hasta el punto de convertirse en el modo de creer en uno mismo y en la sociedad, de ocupar el lugar correspondiente en ella (el que creo, me corresponde) y de servir a los demás.

La identidad profesional

Cada Profesión tiene unas características propias tanto en su aspecto teórico como en el práctico; estas características son signos de distinción y traen consigo unos requerimientos particulares de quienes la ejercen:

- *Dimensión teórica:* una profesión consiste en un conjunto sistemático, coherente de conocimientos específicos, con unas características académicas propias con objetos teóricos y metodologías consolidadas que han de ser plenamente diferenciadas de otras.

A raíz de esta primera categoría, la profesión presume la identidad académica y disciplinaria implica unas exigencias epistemológicas y éticas concretas como son: la búsqueda de la verdad, una posición permanente de conocimientos, reconocimiento de la realidad desde lo que le es pertinente a cada profesión en relación con los problemas reales de la sociedad a la que le sirve desde su competencia particular (oportunidad, contextualización, coherencia).

Otra exigencia moral en esta perspectiva es la vocación intelectual que postula la coherencia entre el ser, el saber y el quien del sujeto. La identidad teórica, disciplinaria de una profesión debe estar en correspondencia con el talante intelectual, la estructura cognoscitiva y los intereses del sujeto que la ejerce.

No debe haber una ruptura entre la profesión y el sujeto, aunque es bueno dejar claro que la profesión tampoco agota o cubre a plenitud la identidad del sujeto, sino que aquella debe subordinarse a ésta y a los consecuentes ideales del sujeto mismo.

Se postula también la identidad interdisciplinaria de la profesión en el sentido de conocer con relativa exactitud y pertinencia el papel, el aporte que le corresponde hacer en relación con la problemática global de la sociedad, en diálogo con otros saberes. Así la profesión no solo se inscribe en el contexto del conocimiento, sino también determina su lugar según las exigencias correspondientes de la comunidad a la que pretende servir.

En este contexto se puede plantear la interdisciplinariedad en términos de relaciones que se articulan en complementariedad, límites, interacciones en torno a problemas reales de la comunidad, las diferencias e identidades de las diferentes disciplinas. Desde esta perspectiva se clarifica su lectura particular de la realidad y se postulan sus aportes a la comprensión y transformación de la misma.

El profesional tiene aquí la exigencia moral de apertura dialógica de interrogación, de espíritu crítico, en cuanto es la problemática misma de la comunidad la que le otorga dinamismo, contexto, actualidad, vigencia, legitimidad y correlato a su ejercicio profesional, si se pretende un adecuado y oportuno servicio a la sociedad.

Se trata de la comprensión de la realidad desde lo propio y lo específico de la profesión, y desde el ejercicio de la misma, el desafío de la autocomprensión del sujeto, de su responsabilidad y autorealización práctica.

Lo anterior explicita la unidad inseparable entre lo teórico y lo práctico de la profesión, al interior de la tensión dinámica entre el sujeto y la comunidad.

-Dimensión práctica: la identidad teórica de una profesión trae consigo la exigencia de dominio práctico y la diferenciación de la ocupación o trabajo en determinados niveles de concreción laboral.

Se trata de la realización efectiva de actividades que implican determinados procedimientos y habilidades técnico-instrumentales, destrezas traducibles en eficiencia, resultados, producción concreta de aquello que responde a las necesidades que la calidad de vida del hombre que se va requiriendo.

Aquí la profesión es un “saber hacer” y por ello mismo su ejercicio, en este sentido, no puede constituir un fin en sí, sino tan solo, un medio adecuado, en lo relativo a crear mejores condiciones humanas de vida.

En el ámbito de las acciones del hombre, siempre ha existido el nivel instrumental o técnico (Techné), ello constituye la “táctica de la vida”. El ser humano deberá capacitarse siempre en el sentido de poder responder mejor cada día a la pregunta por el conjunto de actividades propias de su profesión (sus roles, su límite de competencia), entiendo, además, que esto debe humanizarse, debe incorporarse a un proyecto de vida, a intencionalidades propias humanas, a finalidades trascendentes a las mismas operaciones o haceres del profesional, para ofrecerles un significado, un sentido.

La identidad teórico-práctica de la profesiones, nos permite afirmar la profesión como la tarea de la vida, como el modo práctico, concreto y permanente de creer en uno mismo y en los demás. Así la profesión encarnada en cada sujeto es una forma deliberada, actuante, responsable de exteriorizar el propio ser de cada uno de revelarse a los demás, de comunicarse activamente, integralmente, creando

espacios vinculantes, de justicia, calidad de vida y convivencia fraterna.

-*Dimensiones selectivas*: una profesión tiene identidad en la medida que ejerce no solo el privilegio, sino también el deber de seleccionar en razón de sus fines y funciones, aquellas actividades juzgadas como inherentes a su servicio particular:

- a) **Importancia intrínseca**: (dimensión autotélica). En este sentido, con base en los ideales y objetivos de cada profesión se determinarán jerárquicamente las prioridades y desde allí las acciones consideradas más importantes como aquellas que le otorgan a dicha profesión su identidad desde dentro (intradisciplinariedad) distinguiéndola de otras profesiones o actividades sistemáticas. La solvencia profesional, tendrá así, unos criterios internos de control y exigencia moral para su cabal ejercicio y para la consideración de parámetros de excelencia (evaluativos) en función del ejercicio y reconocimiento social de los profesionales del área.
- b) **Importancia extrínseca**: (dimension heterotélica) La totalidad del conocimiento y habilidades que distinguen las acciones de una profesión, no la constituyen como un fin en si misma: su finalidad trasciende sus límites intrínsecos. En este sentido lo que pretendemos afirmar es el carácter heterotélico de la profesión, en el sentido trascendental del servicio al hombre, a la sociedad y a sus problemas. En este sentido es reconocible la condición interdisciplinaria de la función social de la profesión

asunto que no sacrifica su identidad, sino que le otorga su proyección interdisciplinaria universal.

Por otra parte este asunto pone en manifiesto el hecho de que no puede convertirse en criterio, la sola viabilidad técnica de un procedimiento, o la simple eficiencia del mismo, sino, en la medida que incida en la promoción de auténticos ideales humanos, por ejemplo en la construcción de la dignidad humana, o de una sociedad más justa o con mejor calidad de vida, que tenga en cuenta su impacto ecológico y en general su incidencia futura en el destino humano.

Además, esto hace posible el planteamiento de muy serios cuestionamientos acerca de la practicabilidad de los logros propuestos al interior de los procedimientos científicos y tecnológicos, por ejemplo la relación costo-beneficio, o resultados previstos como consecuencias con relación a cualquier caso dado y establecer, si es posible, aconsejable, exigible o permisible, tal o cual tecnología o procedimiento más allá de su viabilidad material.

Todo esto vislumbra, en su dimensión más profunda, el concepto de calidad humana de la profesión y particularmente la más profunda identidad profesional arraigada y comprometida con auténticos ideales humanos. Vislumbramos también un horizonte humanizante para cualquier ejercicio profesional.

*La profesión y la comprensión de la realidad
para su posterior transformación
responsable*

Ya hemos comprendido que la profesión como la realización de actividades que implican criterios conocimientos, procedimientos y habilidades técnicas.

Estos dominios cognoscitivos y prácticos implican que el cumplimiento y la realización de nuestras actividades profesionales han de fundarse necesariamente en un modo particular de comprensión (interpretación) de la naturaleza de la realidad y su posterior transformación (de la naturaleza, del hombre, de la sociedad, de la vida...) comprometida o involucrada en esas actividades.

Este asunto es transcendental. En el sentido del ejercicio responsable de la profesión, se impone la necesaria disposición de criterios y mecanismos de previsión, sobre todo en lo relativo a los resultados o consecuencias que traen consigo nuestras operaciones y habilidades profesionales.

Es una exigencia de fondo en el orden moral, el que puedan preverse los resultados de nuestras acciones, como también la estructuración de acciones esencialmente preventivas en relación con eventuales situaciones indeseables o nocivas, que inciden, por ejemplo en lo relativo a la sanidad o a la seguridad social de la protección de la biosfera, el derecho generacional, la dignidad humana.

De todos modos, la realidad siempre será transcendental al fruto de la verdad obtenida, mejor dicho la verdad es la

utopía de la razón. Siendo esto así, vale la pena pensar en el sentido crítico del conocimiento como la "Aventura del Pensamiento" ("El conocimiento es una aventura sin fin a bordo de la incertidumbre", en palabras de J. Bronowsky).

En este punto llamo la atención con relación a la exigencia de criticidad, la relativización del conocimiento, de la apasionante búsqueda y recreación de la realidad, de la superación del dogmatismo o de intolerancias. Más aún, para ver cualquier conocimiento y sus productos, no solo como un estadio transitorio en el proceso de la verdad, sino también como una toma de posición ante el mundo, un lugar de integración, convergencia y encuentro entre los hombres.

De este modo se producirá la conciencia de que hay una tensión dinámica entre conocimiento y virtud y que debe proclamarse siempre el ejercicio libre del conocimiento (libertad de pensamiento).

El asunto que aquí nos ocupa conduce, nuevamente, a la tesis de la responsabilidad: no solo es responsable quien piensa y actúa en libertad, en autonomía, sino también quien con base en lo que sabe, puede prever los posibles resultados de sus actividades y su incidencia en el destino del hombre y la naturaleza. En otro sentido quien inscribe sus múltiples actos en un proyecto, en un sentido de la vida individual y comunitaria. Por ello, la responsabilidad tampoco se agota en la idea de "hacer las cosas bien", sino de asumir en nuestras propias manos, según nuestra capacidad y vocación de servicio, la indigencia del otro.

En otra perspectiva, no es razonable en el orden del conocimiento y la acción profesional el ejercicio temerario. El ser humano debe emprender una aventura razonable, algo que no desborde el necesario control de las operaciones y los procesos, los resultados deben ser previsibles en alguna proporción para poder correr con criterio razonable los riesgos.

Una profesión debe estar marcada por una responsabilidad afirmada en la previsión basada en la teoría, dejando claro que no se trata de un determinismo ciego y mecánico.

Lo anterior también significa que toda profesión debe estar iluminada y fecundada por sus propios antecedentes cognoscitivos ya incorporados a las necesidades y habilidades técnicas y pragmáticas del hacer actual; en esta perspectiva, una profesión siempre exigirá el conocimiento y manejo de algún tipo de causalidad, que haga posible la previsión de los resultados .

Dimensión crítica de la profesión

La profesión como ocupación constituye un conjunto de actividades que deben estar sujetas a un permanente análisis teórico-crítico. Se debe exigir la clarificación de las implicaciones de tales actividades las modificaciones, que éstas causan en los entornos naturales y sociales, por ello, su ejercicio deberá estar siempre subordinado a los resultados de tales análisis, en adecuación a los problemas y objetivos que la comunidad espera ver satisfactoriamente respondidos por una determinada profesión.

En esto radica el carácter creativo y dinámico de las profesiones, pues deberán siempre actualizarse en coherencia con las transformaciones que se van presentando y asumiendo, en continuo cambio, los desafíos de la cultura.

Así las profesiones en adecuación a las circunstancias, más allá de todo coyunturalismo, accederán a los replanteamientos necesarios que la actualización reclama, no solo para adaptar sus habilidades a las circunstancias que se van presentando sino para crear las nuevas circunstancias, teniendo siempre en perspectiva, una mejor calidad de vida en la comunidad.

Las profesiones exigen, en consecuencia, un conocimiento muy crítico de la realidad a la que pretenden servir, de allí se deduce su propia autocrítica y pertinencia. Desde esta perspectiva se proyectarán en el constante replanteamiento de sus propósitos, de sus ocupaciones y su identidad teórico-práctica siempre cambiante y permanente proceso de construcción como el mismo destino humano.

Se reclamará como exigencia moral la constante actualización del profesional, de tal suerte que no caiga en anacronismos pero tampoco en ex-novismos acrílicos o conyunturales.

Todo planteamiento crítico de una profesión, estará orientado y normatizado siempre el referente teleológico: ¿Cuál es su finalidad? ¿Para qué se asumen y ejercen sus respectivos conocimientos o habilidades? ¿Qué relación existe entre la profesión, su ejercicio y el proyecto social? ¿Cómo articular la profesión a la historia de un país o

comunidad? ¿Qué ideales humanos están en la base de sus prácticas o conocimientos? ¿Cuál es el aporte que dicha profesión ha de estar haciendo a la cultura? ¿Cuáles son los valores que determinan los imperativos o exigencias morales propios de cada profesión? En fin, ¿cómo integrar con la mediación profesional, mi proyecto de vida al proyecto de país o de humanidad por construir y que siempre esperamos?

Señalamiento social de la profesión

Antes que nada la profesión es un concepto social.

Cada profesión es un modo particular de creer en la sociedad en la cual se encarna para servir.

Postulamos aquí a la profesión como un horizonte vinculante específico. En cuanto lugar de encuentro y convergencia social, todos apelamos a determinada profesión en la medida que a ésta le corresponde solucionar los problemas de todos y que son de su competencia particular, por ejemplo todos acudimos a los médicos buscando salud, a los maestros buscando educación, etc.

La pregunta básica sugerida en este orden de ideas es: ¿Cómo puedo yo ejercer mi profesión constituyéndolo un puente entre mi realización personal y la realización de la sociedad?

La profesión carece de toda significación separada de la sociedad.

Por ello, la profesión es una concreción activa de la persona, al determinar su condición de inserción, arraigo encarnación de su proyecto personal en la comunidad.

Este asunto entraña la categoría de compromiso profesional con la comunidad y distingue tanto a quien ejerce una profesión, como a quienes se benefician de ella como sujetos, como iguales en dignidad en términos de encuentro, de comunión de bienes.

Las obligaciones del profesional resultan de las necesidades sociales de su competencia. Igualmente el reconocimiento social de la profesión implica necesariamente ante quién voy o vamos a recurrir para satisfacer tal necesidad y con qué expectativas de respuesta.

Así la responsabilidad consiste como ya se observó en la disponibilidad, actitud, compromiso y competencia con la que tomo en mis manos la necesidad del otro para responderle adecuadamente.

En la perspectiva de "Ethos social", la actividad profesional se asocia a la estable vinculación y obligación del profesional con su comunidad, creando niveles de integración a través de los valores que agencia. La profesión constituye un auténtico "contrato social" que trae consigo la aplicación específica de los mejores esfuerzos del sujeto en un campo particular de acciones solidarias.

Otros hablan de "hipoteca social", en el sentido de compromiso retributivo que han de hacer los profesionales como contrapartida a la totalidad de los bienes recibidos de la

comunidad; así la profesión es un modo particular de donación total, de servicio.

La importancia o señalamiento social de una profesión, también le otorga la pertinencia a ésta en la solución de los problemas sociales correspondientes.

Dimensión situacional de la profesión

Se trata de los criterios de actualidad, vigencia, permanencia y crecimiento de la profesión.

Ninguna profesión tiene porqué convertirse en “aderezo cultural”, ni en la sistematización intelectual de las instancias del poder (saber - poder) y en este sentido perpetuadora del “statu quo” de la sociedad a expensas de una determinada ideología o clase dominante interesada en perpetuarse indefinidamente. Desafortunadamente evidenciamos incoherencia en el ejercicio de la autonomía de las profesiones, no solamente por los diversas condiciones reales de acceso a las mismas, sino por el manejo discriminatorio tanto de su ejercicio como en relación con el manejo discriminatorio de las personas que en realidad pueden acceder y beneficiarse de ellas.

En muchas ocasiones se ejercen las profesiones con el exclusivo interés de beneficio propio o de lucro económico o para escalar posiciones, afirmándose su ejercicio en un individualismo radical, generando problemas serios de competencias desleales, manipulación de usuarios, prácticas

indebidas en contratos o prestación de servicios, despilfarros, etc.

En otros casos, carencia de compromiso, venta de imagen, ejercicio y mantenimiento de incompetencias intelectuales y prácticas disociadas de la problemática nacional. No es raro, tampoco constatar la existencia de actividades profesionales que convierten al empobrecido y su problemática como un simple dato u objeto de conocimiento, sin que se proceda a la búsqueda de alternativas para mejorar su condición.

Son bastante problemáticas las situaciones de desempleo profesional y la explotación injusta del trabajo tanto del profesional, como de éste en relación con sus subalternos.

Carece totalmente de sentido el ejercicio de una profesión de espaldas a la realidad problemática del país; en concreto cuando se trata de afirmar los ejercicios profesionales con determinantes totalmente exógenos o cuando la profesión no constituye un espacio dinámico e idiosincrático de convergencia sino de discriminación.

Otro aspecto preocupante resulta del reduccionismo legalista en el desempeño de las diferentes profesiones, sacrificando el carácter trascendental del sentido humano y humanizante de su ejercicio en áreas del positivismo jurídico.

Preocupa, además, la creciente absorbencia institucional de los empleados, sustrayéndolos cada vez más de su convivencia familiar y social. El trabajo profesional se torna así enajenante, se va configurando como una adicción a niveles psico-patológicos.

*Tensión dinámica entre identidad individual
e identidad profesional*

La integración positiva de esta tensión, hace posible en su dinámica el concepto de vocación como exigencia moral. De otra manera, dar el salto de "padecer la profesión" a ejercerla, vivirla plenamente en términos de auto realización humana.

En otro sentido esta tensión está marcada por la dinámica existente entre lo específico de una profesión y la identidad de quién la ejerce. La necesaria articulación entre lo actitudinal, lo aptitudinal en los individuos y el estilo como forma personal de ejercerla.

Se precisa el ejercicio autónomo de una profesión plenificante y edificante inscrito en la totalidad del sujeto, en su proyecto de vida individual y socialmente considerado.

¿Cómo justificar el grado de confianza de la sociedad en una profesión cuyos miembros adolecieran de vocación?, ¿cómo lograr que en cada acción profesional pudiese el profesional poner en ejercicio lo mejor de su ser?

No se pueden disociar los actos profesionales de un proyecto de vida. Así estaríamos evidenciando actos sin actitud. Entendemos por actitud aquello que hemos interiorizado y asumido como lo más importante, y por ello acompaña, normatiza, orienta y hace razonable los diferentes actos de mi vida.

Entendemos la vocación profesional como un ejercicio en permanente libertad y autonomía por parte del sujeto. La

vocación es ante todo subordinación voluntaria a una actividad específica considerada como la mejor alternativa de vida en la práctica cotidiana del servicio a los demás. En consecuencia, la esencia dinámica de una profesión no se define por una simple yuxtaposición de actos disociados de la historia personal y social.

De acuerdo con lo anterior, se precisa proclamar una autonomía relativa del sujeto con respecto de su profesión, sobre todo en lo que compete al cumplimiento de sus funciones y actividades (autoridad, obediencia, delegación, confianza, permiso, suscitación, promoción, sugerencia, creación...).

El desarrollo de una profesión se da, si se da el cabal desarrollo del profesional. En consecuencia ha de procurarse el máximo de iniciativa, por encima de todo encasillamiento, dogmatismo, verticalidad o intolerancia .

Una profesión así planteada solo tendrá logros aparentes en términos activistas, pero ella, así mismo, se va volviendo anacrónica.

Los métodos, desde este punto de vista, para realizar las actividades profesionales no son reductibles a ordenes dictadas por la organización o institución de la que el individuo es miembro; todo lo contrario, con base en la originalidad creativa de los sujetos profesionales las instituciones se revitalizan siempre en transformación y crecimiento cualitativos.

Las instituciones crecen más por el recurso humano de que disponen, que éstos por la institución.

Ninguna profesión por sí misma es destructiva de los individuos, pues solo se construye y recrea gracias a ellos. No hay malas profesiones sino malos profesionales.

3. EL EJERCICIO PROFESIONAL Y LA PROMOCION DE LA JUSTICIA

Todo lo dicho anteriormente nos hace pensar en la idea de profesión como alternativa para construir una sociedad más digna, más humana, más justa.

Si consideramos la profesión como un conjunto de individuos voluntariamente subordinados por si mismos a un proyecto compartido de moralidad, dentro de un sistema de acciones, estamos admitiendo que en todo caso cualquier profesión procura el bien común.

La justicia es el Ethos profesional que debe articular al interior de cada profesión la armonía de todas las virtudes como el conjunto armónico y equitativo de los valores que desde su competencia se han de realizar.

Luego, se precisa dar el paso a la relación entre profesión y dignidad humana, profesión y promoción de los derechos humanos, de este modo se accederá a la justicia como imperativo moral del ejercicio profesional. El ejercicio

profesional, se constituye un derecho humano por excelencia (el trabajo)

Solo así, los diferentes ejercicios profesionales serán un aporte a la convivencia humana.

Los valores que a cada profesión le corresponde aportar a la comunidad se van convirtiendo en las distintas concreciones de la justicia, en los actos, métodos, objetos y sistemas de acción inherentes a cada profesión.

El acceso, la realización y el servicio de las profesiones deben ejercitarse sin ningún tipo de discriminación de género, ideológica, social, religiosa, racial. etc.

La actividad profesional necesariamente ha de traducirse en “acción comunicativa” en la misma forma que trate al ser humano como sujeto, como persona, como una finalidad en sí misma.

4. ACCION PROFESIONAL Y COMPROMISO VITAL

La profesión es la alternativa práctica para consolidar en la vida personal y comunitaria la integración entre la vida y la cultura.

Cada profesional comprometido con la vida, su calidad y sentido, como fuente de inspiración de la dinámica de su propia historia personal, encuentra en la profesión una

opción de vida cuyo ejercicio entenderá como su contribución particular en la construcción de la comunidad, pero además como su forma particular de realización, trascendencia sirviendo a la vida misma. Se trata del modo de asumir la propia vida como un servicio a la vida.

La profesión es una forma de realizar la cercanía al otro como legítimo otro en amor y solidaridad de reconocerlo en su necesidad, de acogerlo y encontrarlo como un tú, con quien se va construyendo la comunidad de vida en el amor.

En el sentido de lo humano, reconocemos al otro en fraternidad, al asumir que somos elementos interactuantes y corresponsables al interior de la misma comunidad biótica.

No se puede afirmar la fidelidad a la naturaleza si no es a partir de la fidelidad al hombre. El hombre siempre será sacramento de vida correlato del destino de la naturaleza de la cual es parte constitutiva.

Es más, el hombre no puede acceder a su autocomprensión desde la profesión ejercida sino mediante la plena vivencia histórica y concreta de sus relaciones con los demás hombres y con el mundo. Sin auto-comprensión, no se da auto-realización.

Sin embargo es importante aclarar, desde ya, que no podemos ser éticamente profesionales sin que antes seamos auténticamente humanos.

Por ello, es a partir del reconocimiento y promoción de la dignidad humana y de la protección de cuanto la haga

posible, desde donde podemos asumir nuestra condición cualitativa de profesionales a plenitud.

A lo largo de la propia historia personal realizamos nuestra condición de ciudadanos del mundo.

La profesión es la forma particular de contribuir cada hombre a la liberación, como respuesta constante a este llamado a la plenitud humana que vamos construyendo con la vivencia del compromiso histórico que la vida como llamado divino implica para cada uno.

El modo más sensato y auténtico de realizar la vocación humana es el del ejercicio solidario de la profesión al servicio de los más empobrecidos, de los más necesitados de nuestra presencia.

En consecuencia ninguna profesión ha de ser vivida como factor de discriminación, de opresión, explotación, injusticia, despotismo e intolerancia, en razón de nuestra mutua condición de humanos.

Toda comunidad implica y exige, poner el acento en el carácter positivo de las diferencias, o mejor, no sacrificar identidad y originalidad alguna, sino promoverlas a plenitud: se trata de la realización de la individualidad, como aporte total de lo mejor del ser de cada uno a la comunidad.

Cada uno como profesional tiene que ser sí-mismo, tiene que ser reconocido y potenciado para realizar en la comunidad su condición racional en su ser-saber-hacer y querer radicales.

En este sentido se puede postular la profesión como la oportunidad de que cada uno exprese sus mejores potencias, en la exigida coherencia entre su ser y la comunidad.

Debe haber una gran motivación interna que dinamice las mejores aptitudes y actitudes de cada sujeto. Cada sujeto en la perspectiva de plena realización en apertura y donación solidarias constituirá un pilar fundamental de la comunidad.

Todo lo anterior sugiere la realización personal y comunitaria de la vocación del compromiso y responsabilidad profesionales en la concreción de la justicia y en la promoción humanizante de los demás.

Finalmente, ¿Cómo colocar nuestro ser - hacer - saber y querer al servicio del ser humano, de la vida, de la justicia, la convivencia y el mismo hábitat que nos lo hace posible?

BIBLIOGRAFIA

- Cortina, A., *La Etica de la Sociedad Civil*. Alianza, Madrid. 1995
- Habermas J., *Teoría de la Acción Comunitaria*. Taurus, Madrid 1989
- Gadamer, H., *Elogio de la teoría*. Península, Barcelona 1998
- Aranguren, J. L., *Moralidades de Hoy y Mañana*. Taurus, Madrid 1973
- Quintanilla, M., *A Favor de la Razón*. Taurus, Madrid 1981
- Wellman, C., *Morales y Eticas*. Tecnos, Madrid, 1989
- Lain Entralgo, P. *Teoría y realidad del otro*. Alianza, Madrid, 1982.
- Lain Entralgo, P. *La espera y la esperanza*,. Alianza, Madrid, 1986.

IMPORTANCIA DE LA REFLEXION FILOSOFICA EN LA FORMACION MEDICA

Jaime Escobar Triana M.D.

Universidad El Bosque. Santafé de Bogotá, Colombia

"Podría ser aconsejable que nos desacostumbráramos a no oír siempre sino aquello que ya entendemos"¹. Heidegger, M.

INTRODUCCION

Las situaciones conflictivas que se viven en la práctica médica actual no son sino síntomas de la profunda enfermedad que aqueja al paradigma médico dualista, psicofísico, en que se basa su el ejercicio vigente.

¹. Heidegger M. *Das Wesen der Sprache*. Traducido y citado por Jaime Hoyos, S. J. en *Propedéutica a la Metafísica –cuatro textos inaugurales para el curso de la Metafísica*. Facultad de Filosofía, Universidad Javeriana. 1991.

La deshumanización de la medicina, el prepago de los servicios de salud como una mercancía, la pérdida del status social del médico, su degradación burocrática, las demandas ante los tribunales en busca de indemnizaciones o penalizaciones, son sólo manifestaciones superficiales, "cutáneas" de trastornos profundos que hunden sus raíces en el planteamiento médico positivista, de su construcción y desarrollo en la actitud natural, esquizofrénica, que separa la síntesis que constituye el ser humano como unidad mente-cuerpo.

Con el establecimiento de los fundamentos de los métodos científicos aplicados a las ciencias naturales, se inicia en el siglo XIX la fase de cambio científico y filosófico de la medicina. Descartes desarrolló una teoría que abarcaba todos los procesos del cuerpo humano, atribuyéndolos a principios físicos y mecánicos, basado sobre el antiguo atomismo de partículas y elementos²; y definió el modelo mecanicista del hombre que consta de un cuerpo físico (res extensa) y un alma racional e inmortal (res cogitans).

La yatroquímica explicaba todos los fenómenos vitales, químicamente determinados. La yatromecánica explicaba todas las manifestaciones de la salud y la enfermedad como fenómenos estrictamente mecánicos, explicables por leyes matemáticas y físicas.

La medicina auténticamente moderna se inició en la segunda mitad del siglo XIX. Las mismas leyes físicas y

² Eckart W. Müller-Johncke. *Crónica de la Medicina*. Edit. Plaza y Janes. Barcelona. 1993. P. 162-196.

químicas debían aplicarse a la interpretación de los fenómenos vitales en la salud y la enfermedad, pasando así la medicina a ser sólo ciencia de la naturaleza y suspendiéndose de sus estudios la filosofía; el enfermo se convierte en objeto medible en sus manifestaciones, y al médico se le valora más por su capacidad científica que por su entrega altruista y solidaria con el enfermo³.

El origen del conflicto debe, pues, buscarse por medio de una exploración filosófica hasta encontrar las raíces del paradigma médico que está en crisis.

Trataré de hacer esa exploración basándome especialmente en los planteamientos de la Fenomenología de Husserl, para algunos el mayor y más importante movimiento filosófico de este siglo.

Intentaré relacionar la crisis de la ciencia con la crisis de la medicinal cuando decidió ser ciencia natural de acuerdo con el planteamiento cartesiano y con el positivismo, dejando de lado las ciencias del espíritu y la filosofía.

En este largo conflicto que permitió el avance de la biomedicina y el poder médico, buscandó la relación con la evolución política y social de la humanidad, con la aparición de los derechos del hombre y los derechos humanos, y la salud como un derecho más, la aparición del sujeto moral en medicina, el paciente, y el cambio de una medicina paternalista por una con el derecho a la autonomía del

³. Becker J. La medicina como ciencia y la patología celular, en *La Medicina se ha vuelto objetiva, Crónica de la Medicina*. Edit. Plaza y Janés, Barcelona. 1993. P. 284.

paciente y la aparición del movimiento bioético en 1.970 en los E.E.U.U. con Van R. Potter⁴, con sus tres principios morales: beneficencia, justicia y autonomía, como puente hacia el futuro en la posible conciliación de las dos culturas paralelas que vivimos: la científica, de un lado y la humanística, del otro.

1. LA CRISIS DE LAS CIENCIAS

Desde el filosofar cartesiano, se determina el desarrollo moderno con la tendencia a un objetivismo fiscalista y el dualismo psicofísico como un dogmatismo que adormeció cómodamente el pensamiento de la modernidad⁵⁻⁶.

El intento de una filosofía omnicomprendiva, apodéctica, renovando la filosofía antigua que creciera hacia el infinito, englobante de todas las ciencias particuladas como ramas de la filosofía fracasó porque se perdió la fe en ella y se suplantó por las ciencias positivas; se desmoronó ante el éxito de éstas y los científicos se especializaron ajenos a la filosofía.

En estas circunstancias el desarrollo de una filosofía trascendental no podía transformarse en una *techné* y había que conducirla a su origen en un giro copernicano, en la

⁴. Potter Van R. *Bioethics: bridge to the future*. Printice-Hall, Englewood Cliffs. N. J. 1971.

⁵. Husserl E. Actitud científico natural y científico espiritual. Naturalismo, dualismo y psicología psicofísica. Textos complementarios tratados en: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Edit. Crítica. Barcelona. 1991. P. 305.

⁶. Descartes o la visión mecanicista del hombre. En: *Crónica de la Medicina*. Edit. Plaza y Janés. Barcelona. 1993.

subjetividad-intersubjetividad, inversión del modo de entender y fundamentar la filosofía trascendental, inversión que incomoda al hombre moderno puesto que se cambia la actitud natural objetivista en una actitud antinatural que es precisamente la filosofía.

"La exclusividad con la que, en la segunda mitad del siglo XIX toda la cosmovisión del hombre moderno se dejó determinar por las ciencias positivas y se dejó deslumbrar por la "prosperity" debida a ellas, significó un alejamiento indiferente de los problemas que son decisivos para un auténtico humanismo⁷.

Todo lo que era interés de la psicología, como la conciencia individual, la conciencia general, la intersubjetividad, la trascendencia de la conciencia, fue dejado de lado por el dualismo psicofísico ("este hechizo falseador-de-sentido") llevado por la modernidad por el camino de una ciencia objetivista. La filosofía objetivista impulsó el desarrollo de las ciencias positivas especializadas, pero perdieron luego ese impulso filosófico.

La dimensión de lo espiritual: creación, libertad, racionalidad, son parte de la realidad humana que el psicologismo quiere reducir a fisiología-, dice Husserl⁸. Así, la edad moderna, orgullosa de tantos éxitos teóricos y prácticos ha caído en una insatisfacción creciente que

7. Husserl E. La crisis de las ciencias como expresión de la radical crisis vital de la humanidad europea. En: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Folios Ediciones. México. 1984. P. 9 y ss.

8. Husserl E. La filosofía como ciencia estricta. *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. Edit. Nova. Buenos Aires. 1963. P. 135.

proviene de la ingenuidad en virtud de la cual la ciencia objetivista, en la que se ubica la medicina actual, toma lo que ella denomina el mundo objetivo por el universo de todo lo existente, sin tener en cuenta que la subjetividad, creadora de la ciencia, no puede ubicarse dentro de ninguna ciencia objetiva. Se da el espíritu como en contraposición con la realidad material. Pero es la ciencia universal del espíritu humano la que debe dar cuenta de la ciencia natural y no al contrario. Esta ciencia más general, universal, debe construirse -según Husserl- por el análisis de las vivencias, por la fenomenología.

El avance del conocimiento, según B. Lonergan, es ambivalente. Se esperaba que por medio del conocimiento se asegurara un desarrollo que siempre fuera progreso y nunca decadencia. Pero la ambivalencia de ese avance pone en las manos del hombre un enorme poder que no añade necesariamente la sabiduría y la virtud proporcionales, y ese avance científico o del poder no es garantía de verdad, pues el mito sigue siendo alternativa al misterio, misterio que arrogantemente la ciencia rechazó⁹.

La paradoja está en que la tarea en que esa ciencia moderna de las realidades psicofísicas, de hombres y animales como entes unitarios, los considera dispuestos en dos estratos reales. Todo el pensamiento teórico se mueve aquí en el mundo de la vida natural y el interés teórico se

⁹. Lonergan B. "The notion of judgement". *Insight, -XVII-1- A study of Human understanding*. CWL3, Toronto. Univ. Toronto Press. 1992.

orienta tan sólo a una de las partes, las almas, mientras que la otra, se orienta por las ciencias exactas de la naturaleza¹⁰.

Las cuestiones humanas no estaban proscritas de la ciencia. El positivismo las excluyó y perdió la ciencia esta conducción. El positivismo residual, abandonó todos los problemas metafísicos del conocimiento verdadero y se quedó en meros hechos. "Meras ciencias, de hechos hacen meros hombres de hechos". Así, se alejó de los problemas que son decisivos para un auténtico humanismo¹¹.

Todo el ser anímico y la espiritualidad objetiva, e igualmente la misma psicología, forman parte de problemas trascendentales. Aquí podrían considerarse problemas de salud. La crisis de la medicina se debe al haberse dejado plantear su tarea y método solamente desde la ciencia natural o desde la filosofía moderna, en tanto que ciencia universal objetivista, concreta. La realización de una tarea propia tiene que salir desde sí misma y necesariamente desde una ciencia omniabarcadora de todo lo que constituye el ser humano. La medicina es en sí misma el ejercicio de la sabiduría práctica. Se obra en circunstancias difíciles o sin certeza para obtener un fin específico que es el de beneficiar al individuo que está enfermo.

Para la filosofía fenomenológica el problema ontológico fundamental de hoy es el mundo (como el mayor problema lo fue el ser para los griegos, Dios para los medievales, la razón para la modernidad), y encontrarle fundamento a la ciencia es

¹⁰. Husserl E. Op. cit.,

¹¹. Husserl E. Op. cit.,

encontrarle fundamento al mundo. El dualismo psicofísico nos hace perder el mundo, al cometer el error de estudiar al hombre, el alma, como una cosa más entre las cosas; se incurre en la naturalización de la conciencia o cosificación del alma. Queda corta la psicología cuando trata de entender esa dualidad psicofísica al pretender mostrar los órdenes de ese dualismo en lo biológico y en lo psicológico. El problema real es la paradoja de la subjetividad humana: estamos en el mundo y constituimos el mundo; soy el resultado de mis vivencias psíquicas y, sin embargo, soy el que le da sentido a esas vivencias.

En otros términos, para la conciencia que vive en la actitud natural, ingenua, ingenuidad filosófica, percibimos lo que entendemos; para la conciencia que vive en actitud filosófica (epojé) entendemos lo que percibimos. La conciencia en actitud natural todo lo remite a lo que ella ya conoce y solamente ve lo que ya ha logrado entender¹².

Si para la fenomenología el principal problema de hoy es el mundo (la destrucción del medio ambiente, la contaminación, los desechos tóxicos, la deforestación, las armas atómicas, la superpoblación, etc.) nosotros estamos involucrados en el problema, somos parte de él, no solamente como yo, sino como comunidad de yoes.

Husserl elimina la esquizofrenia en que ha vivido la humanidad de oposición entre sujeto y objeto, yo y el otro, sujeto y mundo, y que al parecer es el origen de la

¹². Husserl E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Introducción a la fenomenología. La tesis de la actitud natural y la desconexión de la misma. F. C. E. México. 1986. P. 645.

contradicción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Lo supera por medio de la intencionalidad. La conciencia es la totalidad de la persona no importan las circunstancias en las que está el individuo. La conciencia obra en actos de síntesis, en unidades intencionales, o sea, que somete a un acto de reflexión lo que se me dona de manera imperfecta en la actitud natural, en los sentidos. La conciencia siempre es conciencia de ... algo, nunca está vacía, tiene contenidos y es un fluir constante.

Husserl plantea dos tipos de ciencias: de una parte, de actitud natural, y de otra, la filosofía. En la actitud natural hay a su vez dos actitudes: una pre-científica de aquel que no hace ciencia, y otra, científica propia del que trabaja una disciplina o profesión. Ambas están volcadas sobre las cosas por el primado de la percepción. Estas ciencias plantean una ontología regional pero no se plantean cómo conocemos, sino qué conocemos. La filosofía, de otra parte, tematiza, busca razones y si el científico se olvida de sí como sujeto, como sujeto trascendental, el filósofo quiere rescatarlo del anonimato¹⁹.

2. DIMENSIONES ONTOLOGICAS DEL CUERPO

Bajo la concepción cartesiana del cuerpo como una máquina gobernada por leyes físicas, tanto en su estructura como en su funcionamiento, se constituyó el paradigma aún reinante de la medicina, desconociéndose otras dimensiones

¹⁹. Husserl E. Op. cit.

que constituyen la corporeidad, gestándose así la crisis que actualmente afecta el ejercicio médico.

Sartre sostiene que nuestro cuerpo tiene una característica especial, ser lo conocido por el prójimo. Conocemos nuestro cuerpo por la manera como los otros lo ven y, de esta forma, nos remitimos a la existencia del prójimo y a “mi-ser-para-otro”.

Tres dimensiones ontológicas o modos de ser tiene el cuerpo: “existo mi cuerpo”, es la primera dimensión. El cuerpo como ser-para-sí, la facticidad. “Mi cuerpo es utilizado y conocido por el prójimo”, es su segunda dimensión y de la interacción de las dos anteriores, resulta la tercera dimensión ontológica: “existo para mi como conocido por otro a título de cuerpo”.

La existencia humana se lleva a cabo entre trascendencia y facticidad y la condición primera de la acción es la libertad; estamos arrojados a la libertad, no somos libres de dejar de ser libres; así, el ser humano asume unos proyectos pero existen condiciones que lo limitan. Lo que me constituye a mi ontológicamente es la facticidad; es la forma primigenia de la existencia, pero la facticidad es finitud que no es mía, pues el otro me constituye; las siguientes son las categorías o estructuras de esa facticidad, a partir de las cuales se hace la realización de mi libertad: mi cuerpo, que aparece en-medio-del mundo, al nacer tomo mi sitio, lugar que habito como exiliado; mi pasado, tengo un pasado y toda decisión nueva se toma a partir de él; mis entornos, cosas utensilios que me rodean, es la instrumentalidad de las cosas; mi prójimo, elección de mi finitud, existo en el mundo en medio de otros,

soy para otro, pero el límite en últimas es escogido por mí. Mi muerte: es la negación total de mi proyecto, nihilización total o proyecto fallido. Estar muerto es el triunfo del otro y ser presa de los vivos. Todo ello es lo dado que la libertad ha de ser.

Así, soy producto de muchas cosas y el resultado de mí mismo es el resultado de mi autonomía y la libertad es punto de partida. En el instante que actúo, hago posible la vida, la existencia misma. Si espero a que haya condiciones para actuar no estoy existiendo.

No conviene separar previamente los términos de una relación para tratar de reunirlos luego: la relación es síntesis. Se abstrae cuando se piensa como aislado aquello que no está hecho para existir separado, aisladamente (mente-cuerpo)¹⁴.

Convendría introducir la reflexión filosófica en la formación médica y vernos y ver al paciente en las dimensiones que Sartre sostiene y muy probablemente la relación médico-paciente adquiriría elevadas virtudes humanas.

Un enfoque objetivista, biológico, deshumaniza el acto médico; debe ir más allá de esa ilusión de realidad evidente de nuestro cuerpo. Como sostiene J.P. Vernant: "La ilusión de realidad evidente que nos da hoy en día el concepto de cuerpo proviene esencialmente de dos razones: primera, la oposición tajante que se ha establecido en nuestra tradición

¹⁴. Satre J. P. *El Ser y la nada*. III parte. Cap. II El cuerpo. Alianza universidad. Madrid. 1989. P. 330 y ss.

Occidental entre el alma y el cuerpo, lo espiritual y lo natural. Después, y correlativamente, el hecho de que el cuerpo, todo él volcado sobre la materia es signo de un estudio, esto es, que ha adquirido el estatuto de un objeto científico, definido en términos de anatomía y fisiología¹⁵. Pero, “una ética del cuerpo” sostiene M. Feher, “va más allá de una mera determinación de cuáles son los valores que mejor nos protegerán contra una epidemia causada por nuestros propios deseos carnales o contra el crecimiento de la confusión entre hombre y máquina o contra la disociación entre procreación y sexualidad¹⁶. Así, al pretender hacer extensiva al ejercicio médico el concepto de cuerpo sólo como un objeto científico, aflora la crisis de la medicina.

3. LA CRISIS DE LA RAZON MEDICA. EL MOVIMIENTO BIOETICO

Jose A. Mainetti¹⁷, el gran médico y filósofo argentino, analiza la aparición de la bioética en 1.970 en Norteamérica como un enlace sin precedentes entre la ciencia y la ética (filosofía) en la era tecnológica. Tiene como telón de fondo la confrontación ciencia-ética que caracteriza nuestra época. Su aparición rehabilita la filosofía practica; es una crisis bio-ética, la vida amenazada y la moral desfondada frente a las tecnologías.

¹⁵. Vernant. J. P. Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente. *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Introducción. Parte I. Taurus. Madrid. 1990.

¹⁶. Feher M. *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Introducción Parte I, Taurus. Madrid. 1990.

¹⁷. Mainetti J. A. *Bioética fundamental – crisis de la Bioética*. Edit. Quirón. La plata. 1990.

En las raíces de la bioética se encuentran tres hechos de gran importancia en el mundo actual: *la crisis ecológica, la era de la biología* (para algunos “el triunfo de la biología”) y la *medicalización de la humanidad*.

La crisis del paradigma positivista de la medicina, que venía gestándose decenios atrás, estalla en los años setentas con el movimiento de las humanidades médicas, (*Medical Humanities* de la filosofía anglosajona de la ciencia) y se hace necesario el replanteamiento del estatuto epistemológico de la medicina hacia un modelo “humanista, holístico, antropológico o bio-psico-sociocultural”.

Para Mainetti, las “humanidades médicas significan la crisis de la razón médica heredada en los órdenes de la patología, la clínica y la terapéutica, y se resumen en una teoría o filosofía de la medicina con tres ramas principales: antropología, epistemología y ética médicas”¹⁸.

En este sentido se centró el programa curricular de la Universidad El Bosque, que ha tomado el reto bio-psico-social como el fundamento de su proyecto educativo institucional, asumiendo las dificultades que la resistencia al cambio, el etnocentrismo epistemológico, ha opuesto a su desarrollo; pero la valiosa experiencia pedagógica es aporte importante para la nueva formación médica y para el futuro ejercicio profesional bajo nuevas circunstancias sociales¹⁹.

¹⁸. Mainetti J. A. Op. cit.

¹⁹. Escobar J. *La formación social y humana del médico*. Escuela Colombiana de Medicina. Colección educación médica. Vol. 6. Bogotá. 1991.

4. PAPEL DE LA FILOSOFIA EN LA FORMACION MEDICA

Llegados a este punto, podemos, a pesar de la apretada síntesis de esta presentación, tratar de analizar brevemente los tres elementos o principios filosófico-morales que constituyen el movimiento bioético: beneficencia (no maleficencia), autonomía y justicia.

El movimiento bioético es multidisciplinario y se relaciona no sólo con las ciencias biomédicas sino que está inmerso en la reflexión moral filosófica, religioso, jurídica y se extendió a todas las expresiones de la vida y de la naturaleza, en una ética de solidaridad planetaria. Está en armonía con el concepto de salud, que no se da sólo en lo biológico, sino que cubre todo lo concerniente al ser humano en lo psicológico, lo cultural, lo social, lo artístico, manifestaciones todas de su espíritu que lo diferencian claramente de los otros seres vivos y lo hacen responsable de sus actos, amén de compartir con esos seres y con la naturaleza el mundo de la vida.

Para crear ese mundo bueno, necesitamos aprender cómo hacerlo, propone N. Maxwell, con tradiciones e instituciones de enseñanza racionalmente dedicadas a ese fin. Califica como un desastre humano la búsqueda académica dedicada sólo a conseguir conocimiento y el "know-how" tecnológicos y propone una tarea que da prioridad intelectual a nuestros conflictos vitales y a facilitar la cooperación y la solución de ellos. Debe cambiarse la hasta hoy predominante tendencia a la "filosofía del conocimiento" por una "filosofía de la

sabiduría” entendida ésta como la capacidad para realizar lo que es valioso en la vida²⁰.

La Bioética, es participativa y actuante, fundamentadora del ejercicio médico presente y futuro y se extiende a dimensiones humanas soslayadas en el dualismo psico-físico naturalista.

4.1 Paternalismo médico y beneficencia

El principio de beneficencia aparece enfrentado al de autonomía del paciente, quien no siempre acepta el bien que el médico considera proporcionarle como tal. El paternalismo médico se desarrolla históricamente sobre la base del juramento hipocrático, como proceso de dominación y culmina en el principio de beneficencia, mezcla de paternalismo y poder. La confianza del paciente en el médico facilita la beneficencia.

El paternalismo médico es un proceso de dominación posibilitado en el señorío que es de carácter moral, donde existe una relación persuasiva o ética en los actos del dominador sobre el dominado. Para el paciente no hay otra salvación moral que la de obedecer; por eso al enfermo obediente y sumiso se le califica de “buen paciente”. La tradición paternalista se extiende con Galeno, quien pide al paciente que admire al médico como a un dios, unido esto a un rol sociológico “sacerdotal” y “carismático”²¹.

²⁰. Maxwell N. What kind of Inquiry can best help us create a good world? *Science, Technology and human values*. Vol. 17. No 2. Sage publications. London. 1992.

²¹. Gracia D. *Fundamentos de Bioética*. Edit. Eudema. Madrid. 1989.

Siguiendo el texto de Gracia, al iniciarse la modernidad las cosas comenzaron a cambiar y la autoridad médica empezó a ejercerse de un nuevo modo: el “*medicus politicus*”, el paternalismo burocrático, en donde la autoridad moral es sustituida por la autoridad legal a partir del siglo XVI.

Hay coincidencia entre el orden médico y el político, o un paralelo entre sociedad y gobierno o régimen del cuerpo; así, todos somos pacientes de la política.

La *Ética Médica*, (1.808) de Thomas Percival sigue dentro de esta tradición con tres principios fundamentales para el médico: vida honesta para consigo mismo, para con el enfermo y para con la sociedad. En tal código predomina un estricto principio de beneficencia, con criterio del antiguo paternalismo o con el principio de autonomía especialmente al tratar el tema de la comunicación de la verdad al paciente.

El paternalismo es una mezcla de beneficencia y poder, que pretende beneficiar a un ser humano, pero que en ciertos casos puede resultar incorrecto ya que se niega a aceptar los deseos, opciones y acciones de esa persona, pues no siempre las creencias sobre la salud que tiene un paciente coinciden con las del médico. Es importante definir el principio moral de beneficencia como el imperativo moral que busca siempre el mayor bien del paciente, y por tanto, a prestar toda la ayuda posible y a actuar bajo el criterio de no maleficencia.

4.2 El principio moral de la autonomía

En la modernidad se descubre al hombre como una realidad física o natural por antonomasia y como fuente de

orden moral. Del poder paternal se pasó al paternalismo, pero en el fondo de todo ello está el principio moral de autonomía que contrasta con el paternalista.

Se manifiesta el principio de autonomía en las revoluciones liberales y democráticas de los siglos XVII y XVIII, las cuales traen como consecuencia una nueva idea del individuo y de la familia que se afirman en los cambios fundamentales en cuanto a la intimidad individual y a la privacidad familiar. Se consagran así los Derechos Humanos individuales, civiles y políticos.

Según Hobbes, en el "estado de naturaleza" el hombre debe convivir con tres condiciones de conflicto: la desconfianza, la competencia y la gloria, lo cual genera un estado de guerra; contrapuesto a ese estado de naturaleza esta el Estado Civil o civilizado, resultado de un contrato que busca preservar específicamente la propia vida incluso a costa del cuerpo de los demás²².

John Locke medió entre la posición de Hobbes y la de quienes no estaban de acuerdo con él; así surge la moderna teoría de los Derechos Humanos en la ley natural: derecho a la vida, a la salud, y a la libertad, base de la autonomía. El surgimiento de estos derechos hirió mortalmente al paternalismo. El principio moral de la autonomía es principio de la ética liberal (Kant, Mill) que se contrapone a la ética patriarcal antigua o beneficentista. Muy posteriormente, en 1.970, pero dentro de esta moderna teoría, aparecen los derechos de los pacientes, principios fundamentales de su

²². Hobbes Th. *Leviatán*. Cap. XIII. De la condición del género humano en lo que concierne a su felicidad y a su miseria. F. C. E. México. 1987. P. 200 y ss.

autonomía, con el consentimiento informado en la práctica médica.

4.3 Principio de Justicia

Con el principio de la autonomía del enfermo se abre la imposición de la justicia sobre la medicina. El criterio de justicia es el más debatido de los tres principios de la bioética.

La concepción de la justicia, que propone el filósofo de Harvard John Rawls, constituye parte del gran debate actual sobre que se entiende por criterio de justicia²⁹.

Según Rawls, una teoría de la justicia debe superar las insuficiencias del utilitarismo; defiende una justicia no derivable de las apreciaciones empíricas del bienestar o de la utilidad.

Ha de ser una concepción pública de la justicia, aceptable por todos y guía de las instituciones básicas de la sociedad democrática. Rawls supone para ello tres principios básicos:

- 1- libertades básicas iguales,
- 2- igualdad de oportunidades y
- 3- principio de la diferencia.

Pretende llegar a una concepción universal de la justicia, válida para todos los tiempos y lugares, independientemente

²⁹. Rawls J. *Teoría de la Justicia*. F. C. E. México. 1987.

de las contingencias históricas, políticas económicas o culturales, se basa en la prioridad de la libertad: libertad de pensamiento y de conciencia, libertad política de asociación, libertad física e integridad de la persona y de los derechos y libertades que incluyen el principio de legalidad, partiendo de una "posición original"²⁴.

Según Diego Gracia²⁵, la justicia es una virtud compleja que ha de tener en cuenta muchos factores pero para cuyo análisis contamos con un orden, un método que nos permite llegar a la toma de decisión sin excesivos problemas.

En la relación médico-paciente, aparece un tercero que interpreta la justicia distributiva. Esto significa que sólo este tercero representado por el Estado, la seguridad social, la dirección del hospital el jefe del servicio, la compañía de medicina prepagada, etc., puede en realidad hacer presente el criterio de justicia distributiva. No la representa ni el médico ni el paciente.

El enfermo acude al médico porque tiene una necesidad y por tanto se halla tan ansioso por encontrar su "bien individual" que no puede exigírsele el que renuncie voluntariamente a él en favor del "bien común".

Así, la autonomía es el principio moral más propio del enfermo. El principio moral de beneficencia prima en el médico. Al médico no se le puede convertir en juez, en responsable de la justicia distributiva. Pero las responsa-

²⁴. Rawls J. *Sobre las libertades*. Paidós. Barcelona. 1990.

²⁵. Gracia D. Op. cit.

bilidades del acto médico en relación con el paciente pertenecen por completo al médico.

Las decisiones de tratamiento deben tomarse entre el médico y el paciente, ojalá sin interferencia de criterios socio-económicos, o burocráticos los cuales pertenecen a la esfera de la ética institucional más que a la ética médica.

Como podemos ver, surgen entonces las diversas teorías de la justicia que desde la antigüedad, y hasta nuestros días son motivo de la reflexión filosófico-política y a las cuales los médicos y la medicina no pueden ser ajenos.

En el naturalismo de Aristóteles, la distribución de bienes y riquezas debe considerarse justo siempre que sea proporcional a la dignidad de la persona: al señor lo que corresponde como señor y al esclavo, como esclavo.

En el *liberalismo*, según Locke, el título primario de propiedad de los bienes es el trabajo, si estos se adquieren justamente mediante él; o puede ser transmitido por alguien que era el legítimo dueño; de ambas maneras la posesión de esos bienes era justa.

En el *socialismo*, según Marx, “de cada cual según su capacidad, a cada cual, según sus necesidades”, justicia como sinónimo de igualdad. La seguridad social toma su fundamento en la justicia social.

En el *utilitarismo*, predominante en el mundo anglosajón, se afirma que la condición moral de un juicio o de una acción viene determinada por las consecuencias que produce. Si son

positivas, son justas. Debe hacerse ese balance entre consecuencias negativas y positivas o beneficios. Si no se guarda equilibrio en la proporción, el procedimiento debe considerarse injusto. Se debe tener en cuenta el costo beneficio y en esto la escala va desde conseguir un gran beneficio con poco costo, por ejemplo con una vacunación, hasta un gran costo para obtener poco beneficio; por ejemplo mantener la vida vegetativa de un paciente en una unidad de cuidado intensivo.

No nos extrañe pues, que ante el conflicto que pueda surgir entre el médico y el paciente, se acuda a los tribunales para dirimir el tan complejo principio moral de la justicia.

Estimados colegas: ruego a ustedes la benevolencia de entender al expresarme en lenguaje que puede resultar extraño al cotidiano que usamos en nuestro actuar médico. El movimiento bioético nos sorprendió a los médicos sin formación filosófica.

Por eso tal vez insista en el consejo que nos da Martin Heidegger: *"podría ser aconsejable que nos desacostumbráramos a no oír siempre sino aquello que ya entendemos"*.

Quizá, con ello podamos enfrentar los nuevos desafíos que se le plantean a la noble profesión médica.

RESUMEN

Las raíces de la crisis actual del ejercicio médico deben buscarse en sus paradigmas psico-físico aún vigente. Se acusa a la medicina de ser deshumanizada cuando en su intervención tecnocientífica no considera en su total integridad a la persona, desconociendo las dimensiones ontológicas que la constituyen. Con el método científico positivista se aceptó a la medicina desde mediados del siglo XIX como ciencia natural, suprimiéndose de la formación del médico la filosofía.

El mecanicismo, al considerar al cuerpo como una máquina en su estructura y su funcionamiento, permitió el avance del conocimiento objetivo en sus componentes celular y molecular logrando éxitos insospechados, pero parcializados en el intento de lograr la salud. Las nuevas concepciones de ésta y la evolución histórica de los derechos humanos y civiles, unida a otros cambios de la sociedad, exigen un replanteamiento del paradigma dualista cartesiano.

Es así, como surge el movimiento bioético que pretende conciliar el paralelismo cultural científico y humanístico o al menos tender un puente de reflexión entre ellos.

Los principios de beneficencia (no maleficencia), autonomía y justicia aplicados a la práctica de la medicina están inmersos en la reflexión moral filosófica, jurídica, religiosa y cultural y se extienden a todas las experiencias de la vida y la naturaleza en una ética de solidaridad planetaria. Se requiere por parte del discurso médico el estudio y

comprensión de esos principios para el ejercicio adecuado de su actividad.

EUTANASIA: MULTIDISCIPLINARIEDAD Y CRITICA

Alfonso Flórez F.
Claudia Escobar G.

Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, Colombia

INTRODUCCIÓN

En el presente ensayo queremos hacer una contribución a la discusión sobre el tema de la eutanasia que, además de su carácter intrínsecamente polémico, ha ganado una actualidad de titulares de periódico en razón del reciente pronunciamiento de la Corte Constitucional, cuyo fallo acaba de hacerse público en medio de acaloradas discusiones en todos los medios.

Nos proponemos específicamente mostrar que el tema de la eutanasia comprende numerosos aspectos problemáticos,

imposibles de reducir a términos simples, y que, cuando esto ocurre, se está argumentando desde los prejuicios del sentido común, desde la mera opinión sin mayor información, ni mayor determinación del problema, o desde posiciones ideológicas que buscan ocasiones de afirmación. En orden a la discusión, esto último es mucho más inconveniente que lo primero; veamos por qué. La posición afirmada desde el sentido común puede ser impermeable a la discusión en un primer momento; se trata de la mera opinión, con su tendencia a absolutizarse y a simplificar las posiciones, pero apta, en principio, para dejarse ilustrar. Por otra parte, la posición respaldada ideológicamente ha adoptado ya un punto de vista, ordinariamente valorativo, *antes* de la discusión, pero esconde este elemento de arbitrariedad con el recurso de aducir razones, participando en apariencia en el debate, pero estas razones están encauzadas a la defensa de su tesis y no al esclarecimiento de los participantes en la discusión, con todas las alternativas que ello pueda conllevar. Su aparente disponibilidad es, pues, mucho más letal para el diálogo que la terquedad de la simple opinión.

Esto último nos coloca en el terreno en el que habitualmente se debate el tema de la eutanasia. Como quizá sólo lo logra el tema del aborto, la eutanasia suscita una candente polarización de las opiniones, que no conoce posición intermedia entre el pro y el contra vehementes. Que ello sea así nos lleva a sospechar que estamos ante un tema primario, que no admite cualificación alguna, y en el que tanto el sí como el no se pueden justificar o condenar, según la posición de base de quien argumente. Así, cualquier discusión de este asunto parece concluir antes incluso de

haberse iniciado. Venciendo esta tentación facilista de reducir al campo de la mera subjetividad de las opiniones y de los sentimientos el debate sobre la eutanasia, queremos proceder a ilustrar el entendimiento de quienes se acercan a este tema, con la expectativa, no de que adopten nuestro punto de vista, sino de que al adoptar *su* propia opinión tengan presentes la dificultad del tema y las muchas variables allí presentes.

El discurso sobre la eutanasia comprende dimensiones semánticas, históricas, sociológicas, religiosas, jurídicas y políticas, médicas y psicológicas, y éticas. Es característico de nuestro tema su notable tenacidad a ser abordado, intento que exige el recurso a aspectos fundamentales de las diversas disciplinas, y ello no en una instancia estrictamente operativa, sino crítica la mayoría de las veces; es decir, que en su propósito de tomar posición ante el tema de la eutanasia, una disciplina no sólo tendrá que tener claridad sobre sus propios principios, sino que deberá estar dispuesta a hacer un replanteamiento básico de algunos de ellos y a llegar, así, a una nueva comprensión de su especificidad. Con esto estamos afirmando que el problema de la eutanasia es monumental y exige el concurso de muchas disciplinas. Darle piso a este enunciado, para que se empiece a vislumbrar la enorme complejidad del tema, es el propósito que anima la exposición subsiguiente.

Permítasenos, sin embargo, hacer primero un par de anotaciones, una moral y otra conceptual. En el orden moral queremos puntualizar que la pérdida de una vida humana es siempre un acontecimiento doloroso y trágico, y nunca se debería producir o ayudar a producirlo de no mediar

incoercibles razones con el fin de evitar un mayor mal. Propiamente, nadie sensato puede estar a favor de la eutanasia, lo que equivaldría a estar a favor de la pérdida de vidas humanas. Que alguien defienda la eutanasia debe entenderse de ordinario como que defiende *el derecho* de un individuo a apresurar voluntariamente su muerte, como un mal preferible a continuar en un estado de angustiosa agonía. Es lamentable que las discusiones que se suelen tener sobre la eutanasia partan más allá de este punto, con lo que la polarización de las posiciones se inicia con una simplificación inadmisibles. En efecto, los adversarios de esta práctica presentan a quienes la favorecen como si para éstos fuese algo positivo, agradable incluso; y sus favorecedores rara vez tienen claro que no se trata de amparar positivamente una práctica de suyo negativa, con lo que se hallan con frecuencia en la imposible y desagradable posición de quien pretende demostrar la cuadratura del círculo. Reiteramos: la eutanasia, en cuanto comprende la pérdida de una vida humana, es un evento siempre lamentable que, de justificarse, sólo podría serlo sobre la base de razones poderosas que buscaran evitar un mayor mal. Diferenciamos, pues, la eutanasia -como acto por el que se consuma la pérdida de una vida humana- del derecho que asiste a un individuo para apresurar su muerte con el fin de evitar un sufrimiento insoportable a su juicio.

En el orden conceptual, consideramos que es importante vincular la noción de eutanasia con la de ayuda al suicidio. Debe ser claro que la ayuda al suicidio la entendemos en forma cualificada, es decir, que las condiciones en las que se le presta colaboración a una persona para que acabe con su vida son las mismas que para la eutanasia: el sujeto quiere

adelantar su muerte, en este caso quiere producirla él mismo, con el fin de dar término a una agobiante, insoportable, muchas veces dolorosa, situación de salud. Aunque la eutanasia y la ayuda al suicidio, tal como se han descrito, son evidentemente dos nociones distintas, guardan suficientes semejanzas como para permitir una consideración común, al menos en parte. Es común a ambas prácticas su finalidad: poner término a una extrema situación de salud, apresurando la muerte del sujeto que la padece. La diferencia, sin embargo, no es irrelevante en absoluto, pues acusa la distancia entre matar a otro y que ese otro se mate a sí mismo, así sea con colaboración ajena. En este sentido, la discusión sobre la eutanasia parece más fuerte que la de la ayuda al suicidio, y podemos asumir que muchos de los problemas que se plantean en la situación de ayuda al suicidio quedan asumidos al tratar la eutanasia; la conversa es menos probable. Desde el punto de vista de la economía del pensamiento se justifica también, pues, marcar el énfasis en el tema de la eutanasia sobre la ayuda al suicidio, aunque, en definitiva, el núcleo problemático sea el mismo en los dos casos. El tema de base es el de la eutanasia, pero ello -además de las razones aludidas- es más por cuestión de actualidad de la discusión, de claridad de las ideas y de delimitación del asunto que por irrelevancia o distancia conceptual del tema de ayuda al suicidio. En la parte final de este ensayo propondremos una relación práctica entre ambas nociones.

Hechas estas precisiones previas, delimitemos el campo semántico del término *eutanasia* y enunciemos las primeras consecuencias que de allí derivan para nuestro planteamiento.

A. CONSIDERACIONES SEMANTICAS

Etimológicamente el término *eutanasia* significa *buena muerte*; sin embargo, esto no designa con precisión lo que actualmente se entiende con él. Hoy este vocablo hace referencia al acto por el cual una persona pone fin a la vida de otra, aquejada de intensos sufrimientos, por el bien de ésta. Existen dos clasificaciones relevantes respecto de la eutanasia, según se tome en cuenta la voluntad del sujeto que muere, y según la forma como se proceda a causar la muerte. En el primer caso se habla de eutanasia voluntaria, no-voluntaria e involuntaria; en el segundo, de pasiva y activa.

La eutanasia es *voluntaria* cuando se le practica a una persona que la ha pedido o solicitado, aunque en la parte final de su vida ya no sea competente para manifestar su consentimiento y lo haya hecho previamente; así, pues, la eutanasia voluntaria admite dos modalidades: aquella en la que se ha prestado el consentimiento con anterioridad al padecimiento y aquella en la cual se presta el consentimiento durante el padecimiento que da lugar a la eutanasia.

La eutanasia *no-voluntaria* se presenta cuando la persona en cuestión no puede elegir por sí misma entre la vida y la muerte, sin que se haya manifestado con anterioridad sobre si desearía o no la eutanasia en las condiciones en que se encuentra, o, si lo hizo, tal manifestación se desconoce.

La eutanasia es *involuntaria* cuando se le practica a una persona que, siendo capaz de otorgar el consentimiento respecto de su muerte, no lo da, ya sea porque no se le pidió o porque, habiéndosele pedido, no lo dio; se ha entendido que algunas prácticas médicas constituyen eutanasia involuntaria, como cuando se administran altas dosis de analgésicos que aceleran la muerte.

La eutanasia *pasiva* se presenta cuando la muerte es consecuencia de la interrupción de la terapia o del no suministro de las terapias necesarias para evitar la muerte. Se trata de eutanasia pasiva *por omisión* cuando se dejan de administrar las drogas o tratamientos necesarios que prolongan la vida; se trata de eutanasia pasiva *por acción* cuando se realiza una acción positiva que conduce a la muerte de la persona -por ejemplo, desconectar a la persona de la máquina que la mantiene con vida.

La eutanasia *activa* consiste en realizar acciones que aceleran la producción de la muerte. Se trata de eutanasia activa *indirecta* cuando se realizan acciones que en forma mediata conducen a la muerte, pero que tienen por objeto no la muerte misma, sino el control o eliminación del sufrimiento -por ejemplo, el suministro de altas dosis de morfina-; se trata de eutanasia activa *directa* cuando se realiza una acción que tiene por objeto acabar con la vida -por ejemplo, la aplicación de una inyección letal en un paciente que se encuentra en la fase terminal de su enfermedad.

Es necesario aclarar que diversos autores presentan clasificaciones igualmente diversas de la eutanasia; optamos

por la presente clasificación por ser la más comprensiva y la más rica en matices, pero no porque de ella se puedan derivar consecuencias relevantes a nivel normativo. Al contrario, el capítulo semántico lo consideramos como un antecedente indispensable a fin de ponernos de acuerdo en el modo de hablar sobre el tema; pero, por eso mismo, por tratarse de un convenio sobre el uso del lenguaje, de allí no se pueden deducir conclusiones que afecten los campos jurídico o ético. Esta observación, con su trivial apariencia, resultará decisiva cuando entremos a los análisis detallados en los respectivos capítulos.

Sea este el momento para precisar que en este ensayo nos limitamos en forma estricta a la eutanasia voluntaria. Quizá se pueda justificar esta delimitación del tema considerando cuán difícil es ya de suyo esta problemática, a pesar de la restricción anotada, como para complicar aún más la exposición abordando el tema en su generalidad. A esta razón metodológica se une una razón de oportunidad, pues la ocasión que suscitó este escrito fue el fallo de la Corte Constitucional, que versa directamente sobre la eutanasia voluntaria. En un próximo artículo abordaremos, de todos modos, los muy difíciles casos planteados por la eutanasia no voluntaria.

B. ASPECTOS CULTURALES

En el presente acápite haremos una referencia, general por necesidad, a las dimensiones histórica, social y religiosa de la eutanasia. Al planteamiento de estos aspectos subyace

la convicción de que, aunque importantes, ellos no son, sin embargo, determinantes para la evaluación de nuestro problema. Veamos por qué.

1. El testimonio de la historia

La mayoría de las exposiciones académicas sobre la eutanasia se inician con un recorrido histórico, más o menos detallado, de temas como el suicidio, la eugenesia, y la licitud de matar en ciertos casos. La gran tradición greco-latina consideraba, por ejemplo, que era más noble terminar la propia vida que proseguirla en condiciones indignas, fuese por la debilidad y el dolor físicos, o para escapar de una humillación sufrida o inminente. La posición en contrario de Aristóteles no parece haber sido muy influyente, aunque incluso él pudo justificar la práctica común de matar a los recién nacidos defectuosos o enfermos. El advenimiento del cristianismo marcó el rechazo de estas prácticas, en lo que se distanció también de su tradición de origen, el judaísmo, dentro del cual no había inconveniente en eliminar a toda la población de las ciudades conquistadas, incluidos las mujeres y los niños, y algunos de cuyos paladines murieron por su propia mano. Las urgencias militares y políticas de un cristianismo asociado al Imperio habrían de llevarlo a admitir, sin embargo, actitudes opuestas a las de su fundador, justificando las guerras santas y la muerte de infieles y herejes, pero manteniendo siempre una prohibición absoluta del suicidio. No nos vamos a extender aquí sobre las diferentes opiniones expresadas a partir del Renacimiento, la Reforma y la Ilustración, algunas a favor, otras en contra del

suicidio -la aceptabilidad de matar a otro en ciertas circunstancias nunca volvió a ser problema en Occidente-. Con los progresos de la medicina, lentos en el siglo XIX, acelerados en el XX, la profesión médica se va involucrando cada vez más en un asunto que hasta entonces había pertenecido a la esfera de lo privado, y no porque el médico de antaño estuviera ausente de este momento máximo, pero eran su compañía, su solidaridad, su consuelo, lo que el moribundo agradecía, y no la aplicación de recursos que no tenía. Así quedan delineados los elementos de nuestra tesis en esta parte: la eutanasia en sentido propio es un problema de muy reciente aparición en el escenario de lo humano, y va ligado a los avances biológicos y técnicos de la práctica médica y a la conciencia occidental de domeñar la Naturaleza, con el consiguiente corrimiento de las edades de la vida y el apartamiento de la muerte a un lejano final, cierto, pero distante y, por ello, ajeno.

La eutanasia ocupa uno de los últimos lugares en la historia de la muerte y el morir de la humanidad, y por eso pensamos que no procede buscarla *como tal* en el transcurrir mismo de dicha historia. Es cierto que en todos los tiempos hubo personas aquejadas de enormes sufrimientos, y prójimos compasivos que consideraron su deber de conciencia ayudarles a abreviar el tránsito final; por eso, se nos replicará, eutanasia siempre hubo. En este sentido amplio no lo podemos negar; pero, evidentemente, no es ese el terreno en el que se plantea la discusión hoy, ni como nosotros mismos la planteamos. Primero que todo, aunque el acto siga siendo privado, el tema mismo es público, tanto porque el estado moderno hace un seguimiento más cercano de sus

ciudadanos, como por la medicalización de la muerte misma, lo que la hace objeto de las regulaciones de una profesión y, por esa vía, concierne a la sociedad entera. Además, juzgamos indispensable trasladar la discusión del terreno del hecho al del derecho, con sus enormes ramificaciones en los campos de los derechos humanos, constitucionales, de las libertades civiles, de la justificación ética. En efecto, la eutanasia, en el sentido amplio señalado, se sucedía en situaciones muy constrictivas y urgentes, la mayoría de las cuales hoy podrían ser paliadas por la medicina, pero, aparte de que subsistirán casos en que la medicina será impotente del todo para aliviar una condición, ahora rescatamos el derecho de la persona gravemente enferma a optar por un acortamiento de sus días con independencia de cualquier tratamiento paliativo disponible. Con esta afirmación no hacemos más que vincularnos a la reciente tradición civilista que busca proteger al enfermo de los asaltos desmesurados de la biotecnología actual; es convicción nuestra que en ello también está en juego la eutanasia, pero mostrar eso desborda el objetivo de esta sección.

2. Las urgencias sociales

En las sociedades contemporáneas, la muerte ocupa un lugar por completo distinto del que se le había asignado en el conjunto de la historia social de la humanidad. Son demasiado conocidos los temas de la negación de la muerte, de su sustracción del entorno familiar, del crecimiento de generaciones enteras que nunca tuvieron un duelo cercano antes de estar bien entrados en la edad adulta, de la

profesionalización de los ritos funerarios, de la creciente soledad del que muere, etcétera, para tener que insistir en ellos ahora. La muerte le presenta al hombre de hoy un perfil huidizo, desconocido, y por ello inquietante. Queremos inmunizarnos contra ella amparados en los sucesivos y espectaculares avances tecnológicos, que ya no asombran a nadie, y, a pesar de la inevitabilidad del morir, solemos pensar que nunca será tarde para que el espíritu prometeico nos salve del próximo quebranto, y terminemos nuestros días en un instante, en un accidente quizás o, mejor aún, durante el sueño sin darnos cuenta. Tales expectativas son, para desconsuelo de todos, falsas en la mayor parte de los casos. Cada avance en higiene, en alimentación, en vacunación, en métodos diagnósticos, en medicamentos, en tratamientos no invasivos, con todos sus inmensos beneficios, nos acerca un pasito más a una muerte solos, en un ambiente extraño, rodeados de profesionales de cinco o seis disciplinas, sostenidos por costosas y complicadas máquinas, y con la perspectiva de que alguien tendrá que pagar una elevada cuenta de hospitalización. No transcribimos las anticipaciones de algún visionario de última hora; por el contrario, describimos las notas de una realidad conocida por todos, y que con el transcurso del tiempo, a medida que la sociedad envejezca, será más común y, esperamos, más acuciante también. Para decirlo en lenguaje menos descriptivo: las condiciones de desarrollo de nuestra sociedad son tales que lo normal es, y lo será más, pasar los últimos días en un entorno hospitalario o médico, y no es razonable esperar que todas las personas abocadas a este destino estén dispuestas a aceptarlo en forma serena y pasiva, sin querer tener algún control sobre los procesos al final de su vida, que

quizá no les representan sino cargas, ocasiones de descontento y angustia, y que pueden estar dispuestas a abreviar un poco sus días para librarse de dichas situaciones. Para nosotros es claro que las condiciones de desarrollo de nuestra sociedad hacen que, respecto del tema del morir, se plantee con particular relevancia la posibilidad de la eutanasia; todo apunta a que esta opción se hará con el tiempo más urgente. Eso significa que nuestro tema va a ir ganando en actualidad, y los estados que no lo hayan considerado o que lo hayan desestimado seguramente van a tener que adoptar políticas y legislaciones al respecto.

La sociedad que más ha avanzado en el tema de la eutanasia y que, por eso mismo, cuenta con la mayor experiencia es la holandesa. Sin entrar aquí en la cuestión de las cifras y de los porcentajes, difundidos con amplitud por la actualidad del asunto, mencionemos que la conclusión general es que los médicos holandeses se han mostrado bastante responsables a la hora de acceder a las solicitudes de sus pacientes para que les ayuden a morir, aunque se denuncian algunos casos de abusos, sea por no comunicar a las autoridades que el fallecimiento en cuestión fue debido a eutanasia, sea por no cumplir con todas las condiciones establecidas para su ejercicio -como la voluntad del paciente-, sea por empezar a transitar por la difícil zona gris de actuar en enfermos que no son terminales. Los datos se pueden interpretar como brindando apoyo tanto a las posiciones a favor, como a las posiciones en contra, lo que era de esperarse tratándose de un tema tan polémico. Por eso no queremos dejar la impresión, que no corresponde a nuestra posición de base, de que la situación social de final de siglo hace

necesaria la legalización de la eutanasia, así sea restringida. Lo que decimos es que esta situación social hace ineludible que se asuma, que se discuta, que se ventile el problema de la eutanasia; no creemos que pueda haber posiciones válidas que se hayan adoptado de una vez por todas sin considerar con mayor cuidado la dinámica y la misma práctica sociales.

3. La religión ante la eutanasia

Puede parecer que el final de la última sección era una alusión, no tan velada, a las posiciones dogmáticas de la iglesia católica acerca de la eutanasia. Tal impresión es cierta desde el punto de vista de la misma iglesia, pero resultará inexacta desde nuestra propia perspectiva. Explicitemos el asunto.

Corresponde señalar, primero que todo, una ambigüedad que atraviesa toda posición religiosa asumida ante un tema cualquiera, y ante la eutanasia, en particular. El carácter del argumento religioso es tal que, por principio, escapa a una confrontación racional detallada, desde el momento mismo en que aduce otras fuentes, diferentes de la razón, como fundamento de sus aseveraciones. El argumento religioso no tiene por ello que ser irracional, pero hay en él, en tanto en cuanto argumento religioso, al menos un aspecto que escapa al ejercicio de la razón, sin perjuicio de que se entrelace con argumentos estrictamente racionales. Ahora bien, esa dimensión del argumento religioso que cae por fuera del ámbito de la razón es, por necesidad, inmune a la crítica racional, que no se puede ejercer válidamente contra ella por

ser de categorías distintas. La conversa también vale: el argumento religioso, en tanto en cuanto religioso, no puede pretender ganar la aquiescencia de la razón. No nos referimos aquí al amplio campo de afirmaciones religiosas que pueden coincidir con deducciones de la razón; hablamos de lo religioso en sentido exclusivo. Hay, pues, al menos algunas tesis de la religión que no se pueden confrontar racionalmente; se aceptan o no se aceptan.

Desde esta perspectiva, lo que la religión, como religión, tiene que decir sobre la eutanasia no representa, como algunos lo han querido ver, las objeciones más profundas, sino las más superficiales a la posibilidad de dicha práctica; en sentido propio, valga decirlo, tales objeciones no son ni profundas, ni superficiales, sino de un orden distinto al de la razón. Eso no vale para la totalidad de los pronunciamientos de la iglesia sobre la eutanasia, ya que algunos de ellos tienen una pretensión universal, con independencia de credos particulares.

Ahora podemos matizar nuestro enunciado del principio, en el sentido de que los aspectos religiosos no son determinantes para la evaluación del problema que nos ocupa. En nuestro caso no son determinantes, pues nuestra exposición es estrictamente racional; para quien esté argumentando como creyente serán, por el contrario, determinantes del todo. Se explicita entonces la alusión que hacíamos arriba a la posición dogmática de la iglesia, asumida y mantenida sin tomar en cuenta la dinámica de los procesos sociales. En cuanto recurre a Dios, a un orden de lo real determinado por sus presupuestos metafísicos, a una

historia humana inmersa en una historia de la salvación gracias a Jesucristo, las aserciones eclesiales son tan irrefutables para el que está en la posición del creyente, como irrelevantes para el que está en la posición del no creyente. Las otras afirmaciones de la iglesia, es decir, aquellas que quieren alcanzar una validez universal, deben ser analizadas con cuidado y asumidas en lo que valen. Lamentablemente, estas manifestaciones adolecen de la precisión y profundidad que el asunto exige, en lo que no difieren de otras declaraciones que asociaciones de médicos, instituciones educativas, o gremios judiciales, dirigen al gran público. El lugar adecuado para desglosar estas fallas será cuando se traten los aspectos éticos.

C. ASPECTOS JURÍDICOS Y POLÍTICOS

Desde el punto de vista jurídico, la práctica de la eutanasia puede dar lugar a tres tipos de responsabilidades: responsabilidad penal, responsabilidad civil y, cuando el sujeto activo de la misma es un médico, responsabilidad ético-disciplinaria. En efecto, penalmente se podría configurar un delito de homicidio simple o agravado, o un homicidio por piedad; civilmente, podría dar lugar a una indemnización por perjuicios morales; por último, cuando el sujeto activo de la eutanasia es un médico, podría dar lugar a una sanción ético-disciplinaria. Ahora bien, la eventual responsabilidad derivada de la práctica de la eutanasia debe analizarse según los lineamientos y principios

constitucionales, sobre todo cuando no existe una regulación específica sobre el punto, como es el caso actual.

1. Responsabilidad penal

Frente a este problema, suele pensarse equivocadamente que, en primer lugar, eutanasia equivale a homicidio por piedad, y que, en segundo lugar, sólo se deriva responsabilidad penal de la eutanasia activa directa. Desvirtuando estas dos ideas, intentaremos aclarar el problema de la responsabilidad penal derivada de la eutanasia, mostrando sus dificultades fundamentales y sus posibles soluciones.

Primero que todo, hay que señalar que la distinción entre eutanasia activa y pasiva no tiene relevancia jurídica. Se piensa que esta distinción es jurídicamente relevante en cuanto en el primer caso no se interfiere con el curso causal de los acontecimientos, mientras que, en el segundo, la intervención humana es causa de la muerte del sujeto; por esta razón se identifica la eutanasia pasiva con dejar morir y la eutanasia activa con matar. Aunque más adelante explicaremos en más detalle la estructura causal de la eutanasia, digamos por lo pronto que en ambos casos la acción u omisión del agente es, en conjunto con la enfermedad, la causa de la muerte; por ejemplo, no sólo la administración de una inyección letal es, junto con la enfermedad, la causa de la muerte, sino que también el hecho de no administrar o suspender la administración de los tratamientos que prolongan la vida constituye una causa de

la muerte, prueba de ello es que de haberse proporcionado los tratamientos se habría prolongado la vida, así fuera por unos pocos días.

Así, el problema no es tanto determinar si se causa o no la muerte, sino establecer cuándo se tiene el deber jurídico de evitar el resultado, la muerte en este caso, y cuándo cesa este deber, al margen de que la acción que se pretenda llevar a cabo, sea eutanasia activa o eutanasia pasiva, pues cuando un sujeto tiene el deber jurídico de evitar un resultado, no evitarlo, pudiendo hacerlo, equivale a producirlo (art. 21 del *Código penal*, en adelante *CP*). El problema se debe plantear, entonces, no tanto en el campo de la causalidad, pues queda claro que para que se pueda hablar de eutanasia debe existir una relación causal entre la acción u omisión y la muerte, sino en el de la imputación, estableciendo cuándo se ha creado un riesgo jurídicamente desaprobado y cuándo se desconoce el deber de evitar el resultado muerte. Por ello, el asunto de la eutanasia debe ser analizado unitariamente, es decir, tomando los casos de la eutanasia activa y de la pasiva a la vez.

Ahora bien, se suele hacer una distinción adicional entre eutanasia activa indirecta y eutanasia activa directa, con el fin de aprobar la primera y derivar responsabilidad penal de la segunda. Se argumenta que en el primer caso la intención del agente no es producir la muerte, sino aliviar el dolor, mientras que en el segundo la intención es matar. Sin embargo, esta argumentación tiene varias deficiencias. En primer lugar, en ambos casos la intención es el alivio del dolor: en efecto, propiamente en la eutanasia activa directa el

agente tiene la intención de suprimir los sufrimientos del enfermo, pero entiende que el único modo de acabar con él es acabar también con la vida. En segundo lugar, aun cuando la intención del agente no fuese la supresión del dolor sino la muerte, la intención no puede ser tenida en cuenta por el derecho cuando en ambos casos el efecto de la conducta del agente es la muerte; sobre la base de la intención del agente, que, por lo demás, es prácticamente imposible de determinar, no se puede establecer la juridicidad o no de la práctica, puesto que se pretende proteger el sujeto pasivo del acto y para éste es irrelevante la intención del agente. El propio magistrado de la Corte Constitucional, Carlos Gaviria Díaz, se pronunció respecto de esta distinción en una entrevista: "Si a mí me preguntan qué diferencia hay entre las dos cosas, yo sé que desde el punto de vista religioso y moral y teológico se hacen muchas distinciones; yo pienso que esta distinción está más encaminada a favorecer una cierta idiosincrasia colombiana que consiste en hacer las cosas pero no decir las, o hacer las cosas y llamarlas de otra manera; me parece que es un tanto fomentar la hipocresía yo dejar que una persona se muera y no asistirle, o, facilitarle más bien ese proceso y hacerle la vida un poco más dulce". Los criterios para determinar la responsabilidad penal no son ni la intención del agente, ni el modo en que la acción se realice. Así, pues, ni la distinción entre eutanasia activa y pasiva, ni la distinción entre eutanasia activa directa e indirecta, son jurídicamente significativas.

Una vez establecido que la cuestión de la eutanasia debe tener un tratamiento jurídico unitario, se debe pasar a analizar a qué delito corresponde la conducta. Nos

encontramos entonces en el ámbito de la *tipicidad*, aclarándose que, en todo caso, el juicio de adecuación típica no agota el problema de la responsabilidad penal, puesto que, como se verá más adelante, se debe estudiar el asunto de la antijuridicidad y de la culpabilidad. La mayoría de las veces, la eutanasia puede adecuarse a la conducta descrita por el homicidio simple, el homicidio agravado o el homicidio por piedad. Para aclarar el punto debemos hacer entonces unas precisiones que nos permitan determinar cuándo se está en presencia del tipo penal de homicidio simple o agravado y cuándo se está en presencia de un homicidio por piedad.

Dentro de los delitos contra la vida humana independiente, se encuentra el delito de homicidio simple, que es el tipo penal genérico, que puede ser agravado por distintas circunstancias, dentro de las cuales nos interesa resaltar el parentesco y la creación o aprovechamiento de las condiciones de inferioridad o indefensión; el delito de homicidio por piedad es un tipo penal especial en relación con el tipo penal básico de homicidio simple. El tipo penal de homicidio simple se presenta cuando una persona mata a otra (art. 323, *CP*); el delito se agrava cuando la muerte se causa en determinadas circunstancias que se consideran especialmente graves, y dentro de las cuales se encuentra el parentesco (cuando se trata del ascendiente o descendiente en cualquier grado, cónyuge, hermano, adoptante o adoptivo, o pariente hasta el segundo grado de afinidad) y la creación o aprovechamiento de las circunstancias de inferioridad o indefensión.

Ahora bien, cuando se produce la muerte en las circunstancias exigidas por el artículo 326 del *CP*, se incurre entonces, no ya en el delito de homicidio simple o agravado, sino en el delito de homicidio por piedad, que tiene un tipo penal atenuado (téngase en cuenta que mientras los delitos mencionados tienen una pena de 25 a 40 años de prisión, para el homicidio simple, y de 40 a 60 años, para el agravado, el delito de homicidio por piedad tiene una pena de 6 meses a tres años de prisión). La especificidad de este tipo penal está dada por la cualificación del sujeto pasivo, la circunstancia modal de la conducta y el ingrediente subjetivo.

En cuanto al sujeto pasivo, éste debe “padecer intensos sufrimientos provenientes de lesión corporal o enfermedad grave e incurable”, y respecto del agente, éste debe actuar movido por la piedad y con la finalidad de poner fin a los intensos sufrimientos del lesionado o enfermo.

Las complicaciones de este tipo penal no son pocas. En cuanto a la cualificación del sujeto pasivo, se presentan varias dificultades interpretativas. En primer lugar, la extensión del vocablo “sufrimiento”: ¿se trata tan sólo de padecimientos físicos o corporales, o también de aflicciones de carácter moral? ¿Se puede interpretar válidamente que el sufrimiento debe ser corporal, en cuanto debe provenir de una dolencia corporal? A nuestro juicio no es así; teniendo en cuenta el principio de favorabilidad -según el cual la ley permisiva o favorable se aplicará de preferencia a la restrictiva o desfavorable- y la redacción del texto -en la cual lo que se exige es que el padecimiento sea corporal-, el sufrimiento puede ser físico o moral; la interpretación contraria del tipo

penal en este punto sería restrictiva e iría en contra del sindicado, puesto que si se trata de un sufrimiento moral se entendería que se configura, no el tipo penal de homicidio por piedad, sino el de homicidio simple o agravado; por lo tanto esta interpretación no se encuentra permitida. Una vez aclarado este punto, se presenta la dificultad de saber si la persona sufre a causa de la enfermedad. Cuando se encuentra consciente, por regla general no existen aprietos para saberlo; el problema se presenta básicamente cuando la persona se encuentra inconsciente; en estos casos propiamente no se siente dolor, y si se siente, no es posible conocerlo porque el sujeto no lo puede expresar. ¿Qué sucede en estos casos? Si no existe un margen de certeza respecto del sufrimiento, no se puede hablar de homicidio por piedad, sino de homicidio simple o agravado; lo anterior no significa que por necesidad el agente sea responsable penalmente, pues muchas veces el problema se resuelve en el campo de la antijuridicidad, como se verá más adelante. En segundo lugar, surge la dificultad de saber si la expresión "grave e incurable" se predica tan sólo de la enfermedad, o si también se predica de la lesión; en efecto, el artículo 326 establece que se debe tratar de una "lesión corporal o enfermedad grave e incurable". En principio, la gravedad e incurabilidad se refiere tan sólo a la enfermedad; pero, si se lleva a cabo una interpretación integral del artículo, la conclusión es que la lesión corporal también debe ser grave e incurable, ya que en caso contrario no se produciría un intenso sufrimiento en el sujeto pasivo ni el agente estaría movido por la piedad: la lesión sería tan sólo una excusa para llevar a cabo el homicidio. Pero una vez hemos establecido que tanto la enfermedad como la lesión corporal deben ser graves e

incurables, se presenta el problema de la determinación de la gravedad e incurabilidad; ¿cuándo se puede afirmar válidamente que se trata de una lesión o enfermedad grave e incurable? ¿Cómo se determina la gravedad e incurabilidad? Estas circunstancias se deben analizar en concreto, según el contexto en el que el hecho se produzca y según consideraciones objetivas y subjetivas; en otras palabras, la gravedad se debe estudiar investigando la condición física y psíquica del enfermo o lesionado, y el grado en el que el padecimiento afecta la vida de la persona en cuestión; la incurabilidad, por su parte, debe determinarse examinando "si de acuerdo con los avances en la técnica y la medicina en un momento histórico, geográfico y personal, (la enfermedad) no tiene remedio, tratamiento o cura reconocida o no aplicable al caso concreto". Si el agente se equivoca respecto de la gravedad o incurabilidad, el problema se resolverá en el campo de la culpabilidad, como se analizará posteriormente.

Respecto de la piedad que debe mover al agente y la finalidad que éste debe buscar con su conducta, se presenta la dificultad de establecer qué diferencia existe entre una y otra. En principio, se puede decir que mientras la piedad es el móvil de la conducta, la segunda, es decir, la finalidad, es el objetivo del agente. Sin embargo, es difícil imaginar un caso en el que se presente la piedad, pero no la finalidad de eliminar los intensos sufrimientos del sujeto pasivo; en otras palabras, cuando existe la finalidad de acabar con los sufrimientos de otra persona nos encontramos en el campo de la piedad, pues en esto consiste la piedad, y si hablamos de este sentimiento, suponemos que se tiene la finalidad de acabar con sufrimientos intensos. Creemos que se trata de un

problema de redacción del tipo penal, al no existir claridad en su presentación; hubiera podido eliminarse la referencia a la piedad, al ser un concepto vago y etéreo, sin que por ello se modificaran las conductas a las que hace referencia este delito.

Una vez hechas estas precisiones, resulta claro que la práctica de la eutanasia no siempre configura el delito de homicidio por piedad, puesto que en los casos en los que no se presentan los elementos específicos comentados, es decir, el intenso sufrimiento del sujeto pasivo proveniente de lesión corporal o enfermedad grave e incurable, el móvil y la finalidad de la conducta del agente, nos encontraremos frente a un homicidio simple o agravado.

Mencionemos algunos casos en los que, aunque se practique la eutanasia, no se configura el delito de homicidio por piedad, reiterando que, aunque la conducta se adecúe a la descripción típica, no necesariamente se configura el hecho punible, pues para ello se requiere también que la conducta sea antijurídica y culpable. En primer lugar, cuando no existe sufrimiento del sujeto pasivo, aunque haya una lesión corporal o enfermedad grave e incurable. Tal sería el caso de un menor de edad al que se le detecta una enfermedad que, según el pronóstico del médico, acabará con la vida del menor en menos de un mes y que comenzará a producir intensos dolores en pocos días, decidiendo sus padres terminar con su vida antes de que su hijo empiece a sentir los padecimientos; en este caso, por no existir los intensos sufrimientos, no se configura el delito de homicidio por piedad. Esta situación debería tener el mismo tratamiento

jurídico del homicidio por piedad, puesto que no se justifica una diferenciación en los efectos por el sólo hecho de que la finalidad no sea eliminar el sufrimiento, sino evitarlo; en este sentido, el artículo 326 debería decir, no que “el que matare a otro por piedad, para poner fin a intensos sufrimientos provenientes de lesión corporal o enfermedad grave e incurable”, sino “el que matare a otro por piedad, para evitar o poner fin a intensos sufrimientos”. Valga aclarar que, en todo caso, la lesión o enfermedad sí debe ser actual, tal como lo exige el homicidio por piedad, así el intenso sufrimiento no lo sea; de todos modos, el punto no es fácil, pues de aceptar que se configura el homicidio por piedad para evitar los intensos sufrimientos, tendríamos que aceptar también que se configura este delito, y no el homicidio simple o agravado, cuando, por ejemplo, una persona mata a otra que tiene el virus del SIDA, aunque la enfermedad no se haya desarrollado y el sujeto lleve hasta el momento una vida plena, acción que también sería cuestionable. En segundo lugar, podría darse un caso de eutanasia sin que se presente la finalidad o el móvil exigido por el homicidio por piedad, caso en el cual se configuraría el delito simple o agravado. Esto sucedería cuando la eutanasia se practique a un enfermo terminal, no con el objeto de eliminar su sufrimiento, sino por motivos económicos, para no tener que incurrir en los grandes gastos que implica una enfermedad de esta índole. Aquí cabe también la eutanasia eugenésica, cuyo objeto no es el alivio del dolor, sino el mejoramiento de la raza. En todos estos casos, al no presentarse el móvil de la piedad ni el ingrediente subjetivo, no se configura el homicidio por piedad, y se presenta, o bien un homicidio simple o bien un homicidio agravado.

Pasemos entonces al estudio del homicidio simple y del homicidio agravado. Como se mencionó anteriormente, el homicidio simple es el tipo penal básico de los delitos contra la vida y se presenta siempre que se mata a alguien dolosamente -ya que si se mata culposa o preterintencionalmente se configura un homicidio culposo o preterintencional- y no se presentan las circunstancias del homicidio agravado o por piedad. En el caso de la eutanasia, generalmente, de no configurarse el homicidio por piedad, se configuraría el homicidio agravado. La razón por la cual hacemos esta afirmación es que existen dos circunstancias de agravación que con gran probabilidad se presentan en la eutanasia: el parentesco (de consanguinidad en línea recta en cualquier grado y en línea colateral hasta el segundo grado, de afinidad hasta el segundo grado, civil entre adoptante y adoptivo, y entre cónyuges), puesto que muchas veces es el lazo afectivo el que induce a acabar con la vida de un ser cercano, y el aprovechamiento de las circunstancias de inferioridad o indefensión, puesto que por lo general la capacidad de reacción frente al acto del agente se encuentra disminuida o ausente. Ahora bien, si no se presenta ninguna de estas circunstancias y ninguna de las que aparecen en el artículo 324 del *CP*, se configura el tipo penal del homicidio simple (art. 323 del *CP*).

Ahora bien, la labor del juez no se reduce al juicio de adecuación típica, pues el juez debe examinar también si la conducta es antijurídica y si existe la culpabilidad en el agente, para que de este modo se pueda configurar el hecho punible. Y es sobre todo en el campo de la *antijuridicidad* donde la eutanasia debe ser discutida. Para ello debe hacerse

una interpretación integral del ordenamiento, y examinar tanto la vulneración del bien jurídico protegido por la ley, como las causales de justificación. ¿Se encuentra justificada la conducta por no vulnerar el bien jurídico protegido por la ley? ¿Se encuentra justificada por encontrarse dentro de una de las causales de justificación? ¿Bajo qué condiciones se puede justificar la eutanasia? ¿Cuáles son los criterios para determinar la juridicidad o antijuridicidad de la conducta?

Es en este punto donde la sentencia de la Corte Constitucional nos resulta útil. Esta sentencia se originó en la demanda de inconstitucionalidad en contra del artículo 326 del CP, que consagra el delito de homicidio por piedad, al cual ya hemos hecho referencia. El demandante solicitaba que se declarara inexecutable este tipo penal con el objeto de que la conducta descrita en él quedara cubierta por el tipo penal de homicidio simple o agravado, eliminándose así la atenuación punitiva consagrada por este delito. El fundamento de la solicitud se encuentra en la presunta violación de los principios constitucionales y de los derechos a la vida, la salud y la igualdad; a juicio del demandante, el hecho de atenuar la pena en el caso del homicidio por piedad constituye un desconocimiento del Estado Social y Democrático de Derecho, una de cuyas principales funciones es garantizar la vida de las personas, protegiéndolas en situaciones de peligro, previniendo atentados contra ellas y castigando a quienes vulneren sus derechos; además, según el demandante, la levedad de la pena prevista para el homicidio por piedad constituye una autorización para matar a quienes se encuentran en condiciones de indefensión, con lo cual se desconoce abiertamente el derecho a la vida que, según la

propia Constitución, es inviolable, y el derecho a la salud, que el Estado debe garantizar; por último, se argumenta que este tipo penal especial viola el derecho a la igualdad en cuanto se establece una discriminación en contra de quien se encuentra gravemente enfermo o con mucho dolor.

La Corte consideró que la consagración de este tipo penal no constituía un desconocimiento de las funciones del Estado Social y Democrático de Derecho ni un desconocimiento de los derechos fundamentales a la vida, la salud y la igualdad. La existencia de un tipo penal atenuado no constituye una autorización para matar, pues, por eso mismo, dicha conducta se encuentra sancionada penalmente y por esa vía se protege la vida y la salud de los ciudadanos. Las circunstancias especiales en que se encuentra el sujeto pasivo del delito -un intenso sufrimiento proveniente de lesión corporal o enfermedad grave e incurable- y el móvil y la finalidad del sujeto activo -la piedad y el propósito de poner fin a los intensos sufrimientos del sujeto pasivo- deben ser tenidos en cuenta al momento de graduar la pena, con el objeto de que ésta sea proporcional a la vulneración del bien jurídico protegido por la ley y al grado de culpabilidad del agente; de este modo, no sólo no se vulnera el derecho a la igualdad sino que se protege, al dar un tratamiento jurídico distinto a dos conductas que son distintas.

Después de establecer que la consagración del homicidio por piedad no desconoce los lineamientos de la Constitución, la Corte pasa a interpretar el artículo para llegar a la conclusión de que, en algunos casos, si bien se realiza la conducta descrita en el tipo penal de homicidio por piedad, la

conducta se justifica y, por tanto, no implica responsabilidad penal para su autor; se trata del caso de “los enfermos terminales en que concurra la voluntad libre del sujeto pasivo del acto” y cuyo agente sea un médico. El fundamento de esta interpretación es, en primer lugar, una consideración relativa de los derechos y, en segundo lugar, una concepción del derecho a la vida, no como un derecho a la mera subsistencia biológica, que no tiene en cuenta las condiciones en que se encuentra su titular ni sus deseos, sino el derecho a vivir adecuadamente en condiciones de dignidad.

En primer lugar, si bien el derecho a la vida es inviolable, también es cierto su carácter relativo, pues, como lo ha dicho la misma Corte en otras sentencias, una concepción de los derechos fundamentales como derechos absolutos haría imposible la convivencia social y la vida institucional. Y es que no podría ser de otro modo, pues si se entendiese el derecho a la vida como un derecho absoluto, tendríamos que llegar a conclusiones que desde todo punto de vista resultan inadmisibles: tendríamos que aceptar, por ejemplo, que existe el deber correlativo *absoluto*, a cargo del Estado, de proteger la vida; y de ser esto así, el Estado no podría considerar nunca justificado el hecho de acabar con una vida y, por tanto, para ninguna de las modalidades de homicidio cabrían las causales de justificación, ni siquiera la legítima defensa; y también, si existiese un deber absoluto e incondicional de protección de la vida, el Estado tendría que imponer un régimen de vida determinado que, de acuerdo con los estudios científicos, conservara la salud, y en el que se regularía el número de horas de sueño, la cantidad y las modalidades de ejercicio, y el régimen alimenticio, y se

penalizaría el consumo de alcohol, cigarrillos y droga. Aun más, si el deber del Estado de proteger la vida fuese absoluto, ninguna modalidad de eutanasia estaría permitida, ni la eutanasia pasiva, ni los cuidados paliativos, de modo que, por ejemplo, al enfermo terminal, que al final de su vida padece unos intensos sufrimientos, no se le podrían suministrar fármacos que, aunque aminoren el dolor, aceleren también la producción de la muerte. Aunque la controversia actual no se refiere a la viabilidad de la eutanasia pasiva o de la eutanasia activa indirecta, sino a la viabilidad de la eutanasia activa directa, queremos reiterar también que sobre la base de esta distinción, que es puramente semántica, no se pueden establecer efectos jurídicos. Así, pues, si aceptamos un deber absoluto a cargo del Estado de protección de la vida, tendremos que aceptar también el totalitarismo y la negación del Estado Social y Democrático de Derecho.

La conclusión necesaria, entonces, es que el derecho a la vida, aunque es presupuesto de los demás derechos, tiene un carácter relativo y, por tanto, debe ser interpretado a la luz de los demás principios y derechos fundamentales que consagra nuestra Carta Política. El derecho a la vida no se puede entender aisladamente sino en consonancia con la totalidad del ordenamiento jurídico: el principio del pluralismo, el principio de solidaridad, y los derechos fundamentales a la dignidad y la autonomía personal deben ser tenidos en cuenta al momento de determinar la antijuridicidad de la eutanasia. Y es cuando se reconocen estos otros derechos que la vida deja de concebirse como la mera subsistencia biológica; se entiende entonces que el reconocimiento de una esfera de autonomía en la que el

Estado no puede intervenir, aun a costa de la salud del individuo, es condición necesaria de la democracia; se entiende también que la prolongación inútil de la vida, en perjuicio de lo que el individuo en cuestión considera su dignidad, no tiene sentido; se entiende asimismo que el Estado no puede imponer, en nombre del derecho a la vida, una concepción específica de la moral; por último, se considera que en condiciones extremas de vida nadie más que el propio individuo tiene interés en definir el rumbo de su existencia y, por tanto, él puede decidir si continúa viviendo o no, puesto que el enfermo no decidirá ya "entre la muerte y muchos años de vida plena, sino entre morir en las condiciones que él escoge o morir poco tiempo después en circunstancias dolorosas y que juzga indignas". En este momento la eutanasia deja de ser un mero desconocimiento del derecho a la vida; pues no se trata ya de un homicidio sino del reconocimiento de la autonomía del individuo y de su libertad para disponer de su vida en condiciones extremas. Con esto queremos decir que no toda eutanasia estaría justificada, puesto que se parte, en primer lugar, de que el individuo se encuentra en condiciones extremas, y, en segundo lugar, de la voluntariedad del sujeto pasivo en la práctica de la eutanasia -nótese que la Corte se refiere al consentimiento de una persona competente, cuya manifestación ha sido clara, inequívoca, informada y libre. Es por esta razón que la Corporación a la que hemos venido haciendo referencia determina que únicamente cuando se trate de un enfermo terminal que exprese su asentimiento para acabar con su vida, se justifica la conducta; añade que el único agente que puede llevar a cabo la práctica es el médico, restringiendo un poco arbitrariamente el alcance de la

justificación -aunque la ponencia inicial presentada por el magistrado Carlos Gaviria Díaz entendía justificada la conducta no sólo cuando se tratara de enfermos terminales, ni únicamente cuando el agente fuese un médico; adicionalmente extendía esta justificación al tipo penal de ayuda al suicidio, entendiendo que la eutanasia y el suicidio deben tener un tratamiento jurídico unitario.

Pero entramos en un espinoso asunto. Como acabamos de decir, la sentencia de la Corte Constitucional declara justificada la eutanasia cuando le es practicada a un enfermo terminal, que expresa su voluntad para acabar con su vida, y que es llevada a cabo por un médico. Sin embargo, se trata de una interpretación del homicidio por piedad a la luz de los lineamientos constitucionales, no de una ley por virtud de la cual se cree una nueva causal de justificación añadida al estado de necesidad o a la legítima defensa. Se trata, o bien de entender que la eutanasia en las condiciones descritas no vulnera el bien jurídico protegido por la ley -parte positiva de la antijuridicidad-, o bien de encuadrarla dentro del estado de necesidad en favor de tercero -parte negativa de la antijuridicidad. Como podemos ver, se trata únicamente de una interpretación; por ello, aun antes de la sentencia que se viene estudiando, el juez penal habría podido justificar la conducta de un médico que hubiera practicado la eutanasia; en este sentido, el pronunciamiento de esta Corporación no añade nada nuevo al ordenamiento jurídico sino que simplemente aclara el sentido del tipo penal de homicidio por piedad a la luz de las disposiciones constitucionales. Si se tratase de una nueva norma jurídica de la Corte, usurpando la competencia del legislador, los jueces no hubieran podido

llegar a esa determinación sino en virtud de la decisión de la Corte, lo cual no es cierto.

Pero, como es sabido, la interpretación que del ordenamiento hacen las cortes superiores no obliga a los jueces inferiores; luego, ¿podría un juez en un caso dado hacer caso omiso de la interpretación de la Corte y determinar que la eutanasia voluntaria llevada a cabo por un médico a un enfermo terminal no se justifica? ¿O que se justifica no sólo cuando se trata de enfermos terminales, o cuando el agente no es un médico, o cuando no es voluntaria? En otras palabras, ¿podría el juez penal extender o restringir el alcance de la justificación determinado por la Corte Constitucional argumentando que se trata de una interpretación? Creemos que la determinación de la Corte, según la cual la eutanasia voluntaria practicada por un médico a un enfermo terminal se justifica, no puede ser desconocida por los jueces, en cuanto que lo que dice la sentencia es que no justificarla en estos casos, más que desconocer la jurisprudencia de la Corte, lo que desconoce es la misma Carta Política. Pero como la Corte no declara que *únicamente* en estos casos se encuentra constitucionalmente permitida la justificación, creemos que en los demás casos el juez tiene autonomía para entender justificada la conducta, de modo que podría extenderla a otras hipótesis. De todas formas, estimamos necesaria la regulación legal de la materia, en la que se determinen las condiciones en las cuales se considera lícita la práctica de la eutanasia.

Por último, después de haber analizado la tipicidad y la antijuridicidad, se debe estudiar el problema de la

culpabilidad. En primer lugar, la eutanasia sólo admite la modalidad dolosa, puesto que el agente siempre quiere la realización del resultado, o por lo menos lo acepta, previéndolo mínimo como posible; por esta razón, al estudiar la tipicidad, afirmamos que la práctica de la eutanasia sólo puede configurar un delito de homicidio simple (doloso), agravado (doloso) o por piedad (doloso). Respecto de la parte negativa de la culpabilidad, no sobra anotar que todas estas modalidades de homicidio admiten las causales de inculpabilidad: caso fortuito o fuerza mayor, insuperable coacción ajena, error sobre la antijuridicidad, y error en el tipo. Específicamente, en el caso de la eutanasia, queremos aclarar que cuando el agente la practica habiendo errado sobre la gravedad o incurabilidad de la enfermedad, se puede presentar una causal de inculpabilidad (error de tipo) respecto del homicidio simple o agravado, supuesto que se trate de un error invencible, configurándose el homicidio por piedad si se presentan sus demás elementos y quedando siempre la posibilidad de que la conducta se justifique y que, por tanto, impida la configuración del hecho punible.

Con esto creemos suficientemente explicado el hecho de que la eutanasia, sea pasiva o activa, directa o indirecta, puede configurar un delito de homicidio simple, agravado o por piedad, o bien puede no derivar ningún tipo de responsabilidad penal por justificarse la conducta.

2. Responsabilidad civil

Habiendo estudiado el problema de la responsabilidad penal en el caso de la eutanasia, es menester analizar el de la responsabilidad civil. Para ello se debe tener en cuenta la relación entre las dos responsabilidades: cuando la fuente de la responsabilidad civil es el delito, la acción civil se sujeta a lo criminal; por tanto, de configurarse el delito, por haberse realizado una conducta típica antijurídica y culpable, se podría solicitar ante el juez civil una indemnización por los daños sufridos, que generalmente serán únicamente los perjuicios morales. ¿Qué sucede cuando no se deriva responsabilidad penal para su agente? Creemos que en estos casos no se podría solicitar ningún tipo de indemnización, pues, si bien es cierto que la acción civil es distinta de la acción penal, también es cierto que uno de los requisitos de la responsabilidad civil es la antijuridicidad de la conducta, la cual, en la hipótesis que se viene estudiando, no se presenta. De modo que como el fundamento de la acción civil en este caso es la comisión de un delito, debe determinarse si éste se configura o no para efectos de establecer la responsabilidad civil, pues no podría el ordenamiento aprobar una conducta con fundamento en los principios y derechos constitucionales para exonerar de responsabilidad penal y al mismo tiempo sancionar a su autor obligándolo a resarcir los perjuicios.

3. Responsabilidad ético-disciplinaria

En cuanto muchas veces quienes practican la eutanasia son los médicos, debe estudiarse la eventual responsabilidad derivada de esta práctica. Creemos que ésta debe sujetarse a

lo establecido en el acápite de la responsabilidad civil: cuando la eutanasia se entiende justificada, no podrá derivarse responsabilidad disciplinaria para su autor, pues son el mismo ordenamiento y la propia Carta Política. -que prevalece sobre cualquier otro tipo de regulación- los que autorizan la conducta en los casos que se ha mencionado; por el contrario, cuando no se entiende justificada la conducta, se da vía libre para el establecimiento de la responsabilidad disciplinaria. El punto radica en establecer la juridicidad o antijuridicidad de la conducta.

4. Consideraciones políticas

Como ya lo hemos mostrado en el análisis precedente, consideramos que el reciente fallo de la Corte Constitucional es analítico respecto del artículo 326 del Código Penal, es decir, en él se hace una precisión interpretativa de la ley que cualquier juez podría haber hecho, ajustándose en todo a la Carta. El fallo de la Corte hace ahora más segura esa interpretación, pero no está constituyendo un nuevo derecho que no estuviese presente de antemano en la Constitución. Sucede sí que nuestro país no tiene una diversidad cultural tan amplia como la de otros países, y que la tutela de una única confesión religiosa hace ver como extraños y contrarios al orden jurídico los pasos encaminados a asegurar a las minorías derechos fundamentales, pero que contrarían usos tradicionalmente aceptados. En este sentido, el pronunciamiento de la Corte cumple una función posibilitadora de la democracia que no se puede dejar al puro albur legislativo, al asegurar a las minorías derechos

presentes en la Carta, pero que piden un reconocimiento explícito mediante su labor interpretativa.

La práctica de la eutanasia, aunque privada, no puede decirse que quede restringida al ámbito estricto de las decisiones individuales. Aceptada su viabilidad constitucional, la sociedad tiene un interés legítimo en regular su ejercicio y en tomar en consideración las consecuencias que previsiblemente puedan seguirse de tal ejercicio. Pasamos a explicitar algunas de las consecuencias que se han aducido, y a hacer una primera evaluación de ellas.

Uno de los principales argumentos de los adversarios de la eutanasia en Colombia es que en un país que registra los mayores índices de violencia en el mundo no se puede autorizar el ejercicio de una práctica atentatoria contra la vida humana; no somos Suiza, y nuestro contexto de violencia, de impunidad y de abuso de los derechos humanos imposibilita que, por el momento, se legalice esta práctica en el país. El argumento parece convincente, pero, por ser incompleto, es falaz. El argumento quedaría cerrado, y sería justo, si la premisa que no se menciona se pudiera sustentar. En efecto, de la existencia de altos índices de criminalidad común, guerrillera, paramilitar, del narcotráfico, *no se sigue* que un enfermo con enfisema, que le causa una sensación permanente de asfixia y una insuficiencia cardíaca, que se le refleja en un severo dolor de pierna, que tiene que permanecer conectado a un tanque de oxígeno, pero que es incapaz de calmar la reacción de pánico asociada a la sensación de asfixia, incluso con dosis regulares de morfina,

no se sigue, repetimos, que dicho enfermo no pueda tener el derecho a apresurar su muerte, y que otros no puedan ayudarle para que efectúe el tránsito final de un modo sereno, indoloro. Se seguiría, si en el argumento se contemplase que la legalización de la práctica va a ser utilizada en *todos* los casos por los actores de la violencia social, y aunque no se puede garantizar que en ciertas ocasiones no vaya a ser así, ése no podría ser motivo para no permitir el ejercicio de la práctica.

Podría aducirse -adoptando otra estrategia argumentativa- que la razón para que en el actual clima social sea imposible legalizar la práctica es que con ella se estaría contribuyendo a fortalecer el ambiente de irrespeto y de no valoración de la vida humana que reina en nuestro país. Esta línea argumentativa, tal como está expuesta, es incompleta, y, a los que la sustentan, les queda la tarea de mostrar que el ejercicio de la eutanasia irrespeta y desvaloriza la vida humana. Sobre esta dimensión específicamente ética de la discusión volveremos luego, pero insistamos, por lo pronto, en el aspecto propiamente político que acabamos de señalar: el ejercicio de la democracia no se asienta sobre el mero predominio de las mayorías; esa es una concepción primaria y burda de la democracia que, de no tener contrapeso alguno, conduciría con rapidez a la dictadura de las mayorías, a la confusión del estado con una organización particular, a la supresión del ámbito público, y a la corrupción generalizada. Por eso, y de una cierta forma paradójica, el ejercicio democrático de las mayorías debe *presuponer* la existencia de mecanismos que aseguren los derechos de las minorías, de los disidentes, de todos aquellos que, sin poner en peligro el

orden estatal y sin atentar flagrantemente contra sí mismos, opinen de modo distinto a la mayoría en asuntos como la religión, la educación, el sexo, y también el sentido general de la vida, que incluye el modo y el momento de la muerte, siempre que en ello se respete lo ya dicho. No creemos exagerar si llamamos la atención al hecho de que una de las causas importantes de la actual crisis nacional ha sido la incapacidad de nuestras instituciones para salvaguardar los derechos de las minorías; por eso, la vía de la recuperación de la convivencia pasa por el reconocimiento y respeto de las diferencias, y no por su allanamiento en nombre de una concepción burda de la democracia. Si la Constitución garantiza este derecho, con las matizaciones aludidas, le queda al legislativo regular su ejercicio, no sólo para evitar abusos, sino para que sea efectivo. En ese sentido, la Corte ha hecho con su pronunciamiento un importante aporte a la práctica de la democracia en nuestro país.

También se señala que el ejercicio abierto y público de la eutanasia minaría la confianza del paciente en su médico (si éste está a favor de la eutanasia), sobre todo en pacientes de limitados recursos económicos, a los que se les dejarían de brindar costosos tratamientos paliativos, pudiendo ser forzados por el equipo médico a decidirse por la opción más barata. Sin que pueda descartarse que casos así lleguen a suceder, nos parece conveniente ampliar los términos de la reflexión. Puede haber pacientes que se sientan más cómodos con un médico atento y compasivo, que en una situación extrema esté dispuesto a ayudarles con la difícil opción de abreviar su vida, que con otro médico, igual de atento y compasivo, pero que no les ofrece sino la opción de la

sedación para escapar de su sufrimiento. Igual puede haber pacientes que se sientan mejor con el segundo médico que con el primero, y aun otros a los que les es indistinto. La polémica no se puede plantear en ese terreno. Respecto del paciente que se podría sentir forzado por un cuerpo médico inescrupuloso, prácticamente no hay nada que decir; la objeción se destruye sola. Los médicos, en efecto, tienen tanto poder sobre sus pacientes y acceso a drogas tan diversas que los inescrupulosos pueden obrar en beneficio personal sin necesidad de forzar al paciente a nada. Dentro de este contexto, se aduce que con la posibilidad de la eutanasia se rebajaría el compromiso de la sociedad para brindar el mejor cuidado posible a los pacientes terminales. Anotamos que lo uno no depende de lo otro: si es resolución de la sociedad ofrecer el mejor cuidado a sus enfermos terminales, eso se debe mantener así independientemente de lo que ocurra en otras instancias sociales. Ahora, si la sociedad considera demasiado gravoso comprometerse a fondo con este cuidado, la mera posibilidad o no de la eutanasia no cambiará la situación.

Se dice también que la posibilidad de la eutanasia hará más difícil la situación de los pacientes graves, al ofrecerles una alternativa adicional. La anotación apenas tiene fuerza, pues no es *en el momento* de la enfermedad que el paciente viene a descubrir la existencia de la eutanasia; al contrario, a algunos pacientes, al menos, les ofrecerá una posibilidad adicional de elección, lo que suele ser más ventajoso que desventajoso.

Un grupo importante de objeciones tiene que ver con los cambios que la posibilidad de la eutanasia conllevaría para la profesión médica, escindiéndola a su interior, alterando su *ethos* propio, y haciéndola más dependiente de las decisiones judiciales. No entramos en el detalle de estas objeciones porque, aunque tales cosas pueden pasar, no nos parece que haya algo intrínsecamente malo en que así ocurran. La profesión médica tiene que estar dispuesta a sufrir considerables alteraciones en la autocomprensión que tiene de sí, como consecuencia de los acelerados cambios tecnológicos y sociales del mundo contemporáneo; en eso no difiere del resto de la sociedad.

Se señala, finalmente, que la legalización de la eutanasia será el primer paso de una pendiente resbaladiza: de la eutanasia voluntaria se pasará a la no-voluntaria y a la involuntaria, que comprende a los recién nacidos con graves defectos, a los ancianos sin capacidad de decisión, y a los enfermos mentales; de la eutanasia para enfermos terminales se pasará a los no terminales y a los enfermos crónicos. Para sustentar este cuadro de horrores no se da un solo argumento, quizá porque no puede darse, pues el futuro de las instituciones sociales no está escrito en ningún lado, y depende de nuestra voluntad y decisión el impedir que sucedan estos excesos, o cualesquiera otros. De todos modos, una evaluación más certera de los riesgos reales de precipitarse por esta pendiente no se puede dar sin considerar en detalle los "casos difíciles" de la eutanasia, y esto excede los límites del presente escrito.

D. ASPECTOS MÉDICOS

La complejidad del tema de la eutanasia se manifiesta en que, a pesar de la evidente dificultad para hacer una primera exposición de los aspectos culturales, jurídicos y políticos en ella implicados, con ello apenas se ha dado inicio a su examen. Es evidente que en la consideración de esta práctica hay implicados graves aspectos médicos, que pasamos ahora a reseñar. Anotemos, primero que todo, que la afirmación anterior puede ser discutida desde una determinada concepción de la práctica médica: la meta de la profesión médica es la vida, no la muerte; por ello, el tema de la eutanasia cae, ya de entrada, por fuera de cualquier asociación con el ejercicio de la medicina. Esta objeción nos muestra que la toma de posición de la medicina frente al tema de la eutanasia depende de una primera concepción de la naturaleza de la práctica médica. Si su naturaleza es tal que en ningún caso es posible que la eutanasia sea un acto médico, la exposición de este capítulo tendrá que detenerse allí. Si, por el contrario, resulta que de algún modo la eutanasia puede ser un acto médico, habrá que mostrar en qué sentido lo es, y qué implicaciones tiene ello para el ejercicio de la medicina, en general, y para la relación de la población con dicho ejercicio, en particular.

La objeción reseñada, con todo y lo obvia que parece, se basa en una autocomprensión histórica del ejercicio de la medicina que se remonta a la escuela hipocrática y que sigue presente, de algún modo, en el enfoque educativo de las escuelas modernas de medicina. En Colombia, en particular, el llamado *juramento médico* ha sido elevado por ley -la ley 23

de 1981, comúnmente conocida como Código de ética médica- a la categoría de fundamento ético obligatorio para el ejercicio de la profesión en nuestro país. Este juramento médico es una “versión actualizada” del venerable *juramento hipocrático*, lo cual no hace sino reafirmar la dependencia de nuestra práctica médica de la tradición hipocrática. Nos parece importante mencionar que el artículo del juramento hipocrático a que haremos relación no se halla literalmente en el juramento médico, lo que no impide que la orientación ética general de nuestra práctica médica sea aquélla que se asocia al juramento hipocrático. Antes de presentar el artículo de dicho juramento que es pertinente para nuestro tema, digamos que no deja de ser curioso, al menos, que este juramento multiseccular haya obtenido tal estatus dentro de nuestra jurisdicción. Por lo demás, el juramento en cuestión puede ser objeto de interpretaciones diversas, tanto favorables como desfavorables. Por no poder entrar en dicho tema ahora, mencionemos tan sólo que, como tantos otros escritos procedentes de la Antigüedad, su autoría es dudosa, remontándose posiblemente a un resumen del siglo V a.C. de varias partes del *Corpus Hippocraticum*, junto con algunas ideas de sectas paganas menores, como el pitagorismo y el orfismo. Esta tradición representa sólo una minoría de las escuelas médicas de la Antigüedad, y logró su primacía sólo cuando fue asumida por el cristianismo de la Antigüedad tardía. El pitagorismo patente en el juramento explica, entre otras cosas, la actitud paternalista que habría de imperar en el ejercicio de la medicina hasta nuestro propio siglo -es decir, la comprensión del médico como un padre sabio y bondadoso que aconseja e incluso impone a su hijo, es decir, a su paciente, inexperto e ignorante, lo que debe hacer-;

también ayuda a entender otros aspectos sociológicos de la medicina, pero hacemos mención explícita del paternalismo por estar en el núcleo de la relación médico-paciente, que deberá ocuparnos dentro de poco.

El artículo que suelen citar quienes recurren al mencionado juramento para justificar su oposición a la eutanasia dice lo siguiente: "nunca daré a nadie una droga mortal si me la pidiera, ni haré ninguna sugerencia en este sentido". Ahora bien, sólo de modo traslaticio puede aducirse este artículo como razón contra la eutanasia. Su significado originario debe buscarse en la práctica antigua del suicidio, admitido en general cuando su alternativa, seguir viviendo, era deshonrosa, indigna, o dolorosa, y podía ser sugerido por el mismo médico cuando consideraba que ya no había esperanzas en el tratamiento. La oposición radical del pitagorismo a disponer de cualquier clase de vida animal o humana le prohíbe a sus médicos suministrar a sus pacientes los medios, usualmente venenos, para efectuar la práctica del suicidio; pero ello es parte de un conjunto de ideas metafísicas y religiosas más comprensivas, que incidentalmente se manifiestan en el ejercicio de la medicina, pero que no tienen un carácter ni restrictivamente ético, ni restrictivamente médico. Como última matización de esta problemática, añadamos que el principio bioético que con cierta frecuencia se aduce también en contra de la eutanasia, y que se puede retrotraer asimismo a la tradición hipocrática, a saber, el principio de beneficencia, *ayudar o no causar daño*, es objeto de una mala interpretación histórica cuando sin más se equipara el bien con la vida y el mal con la muerte. Para Hipócrates, el enemigo con el cual hay que luchar, el

perturbador del bienestar de la persona, es la enfermedad; el arte que sirve para luchar contra ella es la medicina, y los agentes de esa lucha son el médico y su paciente. Con estas referencias históricas creemos haber mostrado la problematicidad de recurrir al juramento hipocrático y a la tradición hipocrática con el fin de declarar contraria a la naturaleza de la medicina cualquier tráfico que ésta pueda tener con la eutanasia. Recapitulando, los argumentos que hacen problemática esta referencia son: la tradición hipocrática acusa un sincretismo de racionalidad y religiosidad, despliega muchas variantes a lo largo de los siglos, y es sólo una escuela más dentro de otras tradiciones médicas de la Antigüedad; su asunción dentro de la tradición cristiana dejaría fuera de la tradición histórica otras escuelas médicas y filosóficas, con posiciones diferentes acerca de la muerte. Este deslinde de ideas nos ha servido también para introducir la discusión acerca de la naturaleza de la medicina, recurriendo nada menos que a su propio padre fundador.

Para limitarnos al tema que nos atañe, constatamos que la educación y la práctica médicas no están dirigidas sino a la vida y a su preservación, prácticamente que a toda costa. Esta actitud, rastreada ya en los elementos de la tradición mencionados, se vio fortalecida por los enormes e innegables avances de la medicina durante este siglo. Se pueden mencionar algunos cambios recientes en esta actitud en el sentido de asumir como tema y preocupación de la medicina el proceso del morir, pero los resultados de las investigaciones realizadas al respecto son desalentadores y suscitan muchos cuestionamientos sobre la excesiva injerencia de los médicos en este proceso. En lo que sigue

presentaremos algunos de estos resultados con la reflexión correspondiente, y algunas indicaciones a modo de conclusión sobre el papel de la medicina en el proceso del morir.

La mayor investigación hasta el momento de los problemas médicos suscitados por el proceso de morir es el Estudio para Entender las Prognosis y Preferencias por los Resultados y Riesgos de los Tratamientos (SUPPORT, por sus siglas en inglés), que abarcó más de 9000 enfermos críticos o terminales en cinco hospitales universitarios en la primera mitad de esta década. El estudio comprendía una fase de diagnóstico y una fase de atención al paciente, según los puntos críticos detectados en la fase de diagnóstico; cada fase tuvo una duración de dos años. Los resultados fueron sorprendidos, pues en las cinco categorías principales identificadas en la primera fase no se notaron cambios significativos. Así, no hubo mayor modificación en el momento y frecuencia de expedición de órdenes de no reanimación, en el acuerdo entre médico y paciente a propósito de tales órdenes, en el número de días que el paciente no quería pasar en la unidad de cuidados intensivos o en coma, en la persistencia del dolor, o en el costo del tratamiento. Los resultados están lejos de describir una muerte amable, tranquila, sino más bien un conjunto de intervenciones de alta tecnología en medio de una pobre comunicación, inadecuado alivio de los síntomas, y poco respeto por las preferencias del paciente. No sorprende que, enfrentados al abandono, a la pérdida de control en el proceso de su propia muerte, y a costos altos en exceso, muchos pacientes prefieran ser ayudados a obtener una

muerte sosegada, y si no controlada, al menos sí en sus términos. Esta situación hunde con profundidad sus raíces en la estructura ferozmente jerárquica de la práctica biomédica, orientada sobre todo a la producción y transmisión de conocimientos y, con mayor amplitud, del saber y de la toma de decisiones. El paternalismo bondadoso y místico de los médicos hipocráticos se viste hoy de la autoridad del médico que determina la relevancia de los datos y de la información, cuya voz debe ser atendida; los médicos, en realidad, no suelen tomar en serio los deseos de sus pacientes, y la única alternativa que de ordinario le queda al paciente si está en desacuerdo con el médico es buscarse otro, escaseando las ocasiones de diálogo abierto, amable, donde se llegue a una decisión compartida, como lo preconizan los manuales de ética médica. Lo que sucede es que en nuestros hospitales universitarios el paciente como tal es un objetivo de tercera línea, tras la enseñanza y la investigación; en el ambiente aséptico, eficiente, de alta tecnología, hay poco espacio para la intrusión de otros valores, del diálogo con el paciente o con la familia. Allí los valores primarios están referidos a la acción y al uso de la tecnología. Si a ello se le añaden los enormes costos de tratamiento y permanencia en un hospital, lo que pide mayor eficiencia y rapidez con el paciente, el cuidado del enfermo crítico y terminal tenderá a empeorar, no a mejorar. Esto nos indica que la profesión médica, en realidad, se encuentra muy mal preparada para afrontar la muerte. Ya hemos señalado algunas de las causas de esta mala preparación, y es urgente que la medicina asuma con seriedad y responsabilidad el cuidado del moribundo en aquellas dimensiones estrictamente médicas, como son la mitigación del dolor, la comunicación clara con el paciente, y

la toma conjunta de decisiones. Sin embargo, consideramos que un mero cambio en la práctica médica es sólo una pequeña parte de un cambio más abarcante de la sociedad frente a los que mueren. En este aspecto nos distanciamos tanto de exigencias de cambio en la especificidad de la medicina frente a la muerte –es decir, no creemos que una educación tanatológica constituya lo esencial del cambio que buscamos, incluso si pudiera ser asumida por la medicina como parte de su naturaleza, cosa que dudamos–, como de la medicalización a que ha sido sometida la muerte en nuestra sociedad. Sobre esto último nos acogemos al *dictum* ya clásico, *mutatis mutandis*, “la muerte es un asunto muy importante para dejárselo a los médicos”.

Consideramos, entonces, no sólo que la profesión médica no está lo suficientemente bien preparada para asumir como propios los temas de la muerte y el morir, sino que, en sentido más amplio, estimamos que estos temas, como otros asuntos cruciales en la vida de una persona, escapan de suyo y por necesidad a cualquier enfoque profesionalizante. Aclaramos que esto no quiere decir que los saberes particulares no puedan contribuir a la mejor comprensión de aspectos parciales de estos asuntos cruciales, pero los saberes particulares, como tales, no podrán pretender detentar las condiciones de validez de la toma de decisiones en estos asuntos que, por su propia naturaleza, son irreducibles a procedimientos de decisión de validez universal. Asuntos como la fe religiosa, las convicciones morales y políticas, el matrimonio y la procreación, y la muerte, se pueden beneficiar de saberes particulares, pero comprenden en su esencia decisiones profundamente personales, inseparables

del sentido de la vida humana misma; es convicción nuestra que tales decisiones, aunque discutidas e ilustradas, no pueden tomarse más que por el propio individuo, a partir de su conciencia, sus valores y sus convicciones. Por eso, sin negar los enormes avances que se han hecho en los últimos lustros en el campo del cuidado paliativo de los enfermos terminales, no juzgamos que de allí *se siga* que la eutanasia y la ayuda al suicidio han dejado de ser opciones válidas para las personas que quieran optar por ellas. Se sigue que, desde el punto de vista médico, quizá haya menos razones para esa elección, pero la posibilidad misma de la elección no se ve afectada, ni a favor, ni en contra, por dichos progresos, pues una cuestión atinente a la metafísica de la persona no se puede ver determinada por un avance estrictamente empírico.

Para evitar malentendidos producto de una interpretación apresurada, queremos enfatizar que el enfoque asumido en este ensayo en relación con la eutanasia y la ayuda al suicidio versa sobre los enfermos que atraviesan graves padecimientos, que están aquejados por enormes dolores o por serísimas lesiones o limitaciones corporales, como efecto de lo cual el término de su vida es previsible, o la vida misma les es insoportable o no tiene ningún sentido para ellos. Dejamos en claro que no se debe buscar aplicación de las presentes reflexiones a los casos, diferentes, en que no media un importante quebrantamiento de la salud, sino que la muerte se busca por otras razones, psicológicas, ideológicas, seudocientíficas. Este tema, ya de suyo complejo, se haría inabarcable si fuésemos a considerar estos otros casos. La situación de enfermedad muy grave, posiblemente terminal,

conlleva un índice metafísico en la medida en que la confrontación del hombre con su finitud inherente y con su libertad esencial se hace ineludible en estos casos; ello no significa, sin embargo, como ya hemos señalado, que nos hallemos en presencia de un tema primariamente médico: la primariedad corresponde aquí a una metafísica de la persona, cuyo correlato empírico puede ser médico.

Ahora bien, al ser el médico el profesional que por razones históricas, sociales y epistemológicas se encuentra más cerca de la persona cercana a la muerte, es su figura profesional la que debe soportar las mayores tensiones en el debate sobre la eutanasia. El malentendido a que arriba hicimos alusión, es decir, la incompetencia propia de la medicina frente a la muerte y la medicalización de la muerte en nuestra sociedad, halla aquí su expresión inadecuada, pero necesaria. Nuestro propio ordenamiento jurídico, como ya lo indicamos, determina al médico como el único profesional capaz de cumplir con los deseos del paciente de apresurar su muerte; pero, por otra parte, se suele señalar como una de las mayores objeciones prácticas para que el médico se vea involucrado en el acto de la eutanasia el que el ejercicio de la medicina se dirige a la vida y su conservación, nunca a la muerte, tanto por su naturaleza misma, como por la confianza que debe imperar entre el médico y su paciente, que se vería erosionada si el médico pudiese participar en tal actividad. Las dos ramas de esta alternativa pueden recibir una respuesta precisa a partir de lo que hemos dicho. En efecto, como lo enseña la lógica elemental, dos proposiciones contrarias no pueden ser ambas verdaderas, pero sí ambas falsas, que es lo que ocurre en este caso. En razón de sus

conocimientos y de su situación social, el médico se halla de ordinario en la mejor posición para colaborarle a un enfermo a apresurar su muerte, pero es, sin duda, excesivo limitar a él y sólo a él la posibilidad de prestar dicha ayuda -y en nuestro orden jurídico, de quedar exonerado por ello-; en directa relación con esto último se encuentra nuestra otra tesis: la medicina se ha determinado históricamente, y su naturaleza es contingente y variable en esa misma medida. Está por verse si la medicina se puede hacer cargo de los temas atinentes al morir; pero, suponiendo que así fuera, se requiere más que una mera afirmación para hacer plausible la tesis de que un médico, justo y ecuánime, por lo demás, que esté dispuesto a colaborarle a un enfermo que se halla en situación desesperada, pondría en entredicho la confianza que este mismo paciente deposita en él. Si de hacer afirmaciones taxativas se trata, se podría decir, con la misma lógica, que para un paciente en tales circunstancias un médico con esa disposición representaría un apoyo considerable, un cómplice en su situación, en fin, un hombre de confianza. El punto que queremos relevar es que los enunciados sobre las posibles consecuencias deseables o indeseables de una determinada práctica deben ser el término de llegada de un análisis, y no el punto de partida de una descalificación.

En relación con el ejercicio médico de la eutanasia, hay un asunto que corresponde al paciente y que es de muy difícil resolución. Para efectos de exposición de un problema muy arduo de plantear, limitamos el caso de la eutanasia a la solicitud apremiante que de ella haga una persona *competente*, dejando sólo insinuados los casos de las personas no competentes, por enfermedad mental, por coma permanente,

o por minoría de edad. Es claro que, aun con esta restricción, nos hallamos ante una de las grandes dificultades prácticas del ejercicio de la eutanasia. En su amplitud el problema se puede plantear así: es muy difícil evaluar apropiadamente la decisión de una persona que se encuentra en una situación extrema de salud. Como es apenas obvio, la manifestación del paciente en el sentido de ser ayudado a morir debe ser clara e inequívoca, reiterada, informada, libre, con testigos calificados; si su decisión de última hora concuerda con expresiones anteriores en el mismo sentido, ello le dará un apoyo adicional como nota de su carácter, de su visión del mundo y de la vida. En cualquier otro caso, es decir, cuando alguna sombra de duda se presenta sobre la competencia del paciente en relación con la decisión en cuestión, sobre todo si esta duda se añade a cambios sustantivos en la forma de pensar de la persona, el proceder correcto será el de abstenerse de cualquier intervención. Las manifestaciones de la persona sana no determinan necesariamente las decisiones de la persona enferma, pero proveen un marco interpretativo dentro del cual estas decisiones últimas pueden valorarse con mayor pertinencia y precisión.

Un tema adicional, complejo, que suele esgrimirse a la hora de pensar la participación médica en la práctica de la eutanasia es el carácter incierto de la prognosis en el caso de enfermos terminales. Se señala que un porcentaje, que alcanza a ser significativo, de personas a las que se les ha dado máximo un 50 por ciento de sobrevivir más de seis meses, viven bastante más de ese periodo. El punto es claro: de acceder al deseo de muchos pacientes de abreviar su vida, algunos de ellos estarán siendo privados de un tiempo de

vida que podrían haber disfrutado. Antes de abordar el argumento mismo, señalemos que este cuadro estadístico es bastante confiable como tal, pues lo que ese porcentaje indica es que, a partir de un momento dado, el 50 por ciento de los pacientes sobrevivirá seis meses; lo que la estadística no puede determinar es en particular qué personas vayan a sobrevivir. La estadística acusa, por supuesto, un cierto grado de inexactitud, pero el problema no radica propiamente en eso, sino en la incertidumbre de los casos particulares. En esto, sin embargo, esta aplicación estadística no difiere de ninguna otra, por ejemplo la que "anticipa" el número aproximado de muertos en accidentes de tránsito o por homicidio en un año dado, aunque, claro, no pueda determinar quiénes en concreto serán las víctimas de tales eventos. La diferencia en el caso de la eutanasia, podría aducirse, es que el efecto de la muerte aquí se busca, y, en cierto sentido, se busca a ciegas, pues no es seguro que este individuo en particular no esté en el grupo de los que van a sobrevivir más de lo previsto. Este argumento estadístico debe ser de los que ilustran, junto con los avances en cuidados paliativos, la capacidad de decisión de un enfermo terminal que esté ante la opción de la eutanasia. Nótese, sin embargo, que la estadística funciona tanto para el sí como para el no: no se sabe si este paciente en cuestión sea de los que van a sobrevivir a la prognosis, o sea de los que van a sucumbir. Corresponde a la persona misma evaluar su caso y tomar la decisión. Es posible que la probabilidad pequeña de que sobreviva más allá de lo previsto afecte su decisión o, por el contrario, le sea irrelevante, tanto por lo pequeño de la probabilidad, como por las condiciones concretas de su vida. Como ya lo indicamos en el caso de los cuidados paliativos, lo

que no se puede hacer es *deducir*, a partir de elementos puramente empíricos, pautas de comportamiento en asuntos cruciales de la existencia. Que las estadísticas de prognosis son irrelevantes en últimas para el tema de la eutanasia se puede ilustrar con el enfoque opuesto: quienes se oponen al ejercicio de la eutanasia no cambiarían fundamentalmente su posición aunque, a modo de hipótesis, la mortalidad de los pacientes, una vez se los diagnostica como terminales, fuese del 100 por ciento a seis meses. Debe quedar claro que no es en el terreno de lo empírico que nuestro tema halla su resolución.

Para concluir estas someras referencias a los asuntos médicos en relación con la eutanasia, quizá valga la pena citar la Declaración sobre la no administración o suspensión de tratamientos médicos que prolongan la vida del Consejo sobre temas éticos y jurídicos de la Asociación Médica Norteamericana:

El compromiso social del médico es mantener la vida y aliviar el sufrimiento. Allí donde el desempeño de un deber entra en conflicto con el otro, la elección recae en el paciente, o en su familia o representante legal si el paciente es incompetente para obrar por sí mismo. En ausencia de la elección del paciente o de un acudiente autorizado, el médico debe actuar tomando en cuenta los mejores intereses del paciente.

Por razones humanitarias, con consentimiento informado, un médico puede hacer aquello que médicamente sea necesario para aliviar un dolor intenso, o interrumpir u omitir el tratamiento para permitir que muera un paciente terminal cuya

muerte es inminente. Sin embargo, no deberá causar intencionalmente la muerte. Al decidir si la administración de un tratamiento médico que potencialmente puede prolongar la vida se adecúa a los mejores intereses de un paciente incompetente para obrar por sí mismo, el médico deberá determinar cuáles son las posibilidades para extender la vida en condiciones humanitarias y cómodas, y cuáles son los deseos previos expresados por el paciente y las actitudes de la familia o de aquellos que tienen la responsabilidad de la custodia del paciente. Incluso si la muerte no es inminente, pero el coma de un paciente es sin duda irreversible y se han tomado las precauciones necesarias para confirmar la exactitud del diagnóstico, y se cuenta con el concurso de aquellos que tienen la responsabilidad del cuidado del paciente, no es contrario a la ética interrumpir todos los medios de tratamiento médico que prolongan la vida.

El tratamiento médico que prolonga la vida comprende la medicación, y la respiración, nutrición o hidratación provistas artificial o tecnológicamente. Al tratar a un paciente terminalmente enfermo o en coma irreversible, el médico deberá determinar si los beneficios del tratamiento superan sus molestias. En todos los casos se deberá preservar la dignidad del paciente.

Las ideas contenidas en esta Declaración constituyen el punto de vista comúnmente aceptado por la profesión médica y por varias organizaciones religiosas, entre ellas la iglesia católica, sobre la relación que debe imperar entre el médico, el paciente moribundo, y el tratamiento administrado (o no administrado). Por eso, esta Declaración nos sirve como tema

de transición entre los aspectos médicos esbozados y el análisis ético, al que finalmente debemos dirigir nuestra atención.

E. ASPECTOS ETICOS

Siendo tan amplio el contenido del término *ética*, antes de abordar el examen ético de un problema se impone hacer una primera determinación de la noción subyacente de ética. En este caso no hemos optado por una ética deontológica, que determine lo ético a partir de uno o más principios que el agente ético está obligado a seguir; nos hemos inclinado por una ética del bien, de la vida buena, de la prudencia, es decir, nos movemos dentro de los lineamientos marcados por una comprensión aristotélica de la ética. Cabe anotar, antes de proceder a darle un contenido mínimo a esta idea de la ética, que éste es uno de los flancos más débiles de la gran mayoría de abordajes del problema de la eutanasia: no determinar en absoluto el marco de su reflexión ética, por lo que sus juicios penden del aire y sólo reflejan un conjunto de vagas ideas sobre el bien y el mal, sobre lo aceptable y lo inaceptable, que difícilmente pueden suscitar una discusión racional, al ser la simple expresión de unas opiniones, que pueden gustar o no, pero que no se sabe cómo confrontar.

Una ética del bien se funda en nuestra inclinación natural a buscar lo que para nosotros mismos es bueno, es decir, asume que deseamos vivir bien, llevar una vida buena, lograr la realización de nuestras potencialidades, ser felices mientras vivamos. Que este género de vida es lo que todos deseamos

es el primer principio de la moral; como tal, no se puede probar dentro del ámbito de la ética, pero su plausibilidad deriva de las consecuencias absurdas que se siguen de no aceptarlo. En este caso, se perdería toda razón para obrar bien, para ser ético; en una palabra, sería la catástrofe moral. *Felicidad -eudaimonia-* es el término que comprende el conjunto de una vida vivida bien, teniendo cuidado de no reducir la felicidad al mero placer, o al simple cumplimiento de los deseos, o a la idea que yo tengo de ella. La felicidad hace referencia, más bien, a aquello que verdaderamente es bueno para una persona y, en la medida en que la ética es de elecciones, también hace referencia a aquello que una persona racional buscaría en forma deliberada. Aclaramos que en el mundo griego donde surgieron estas nociones, la vida personal tenía un fuerte componente social, por lo que estas descripciones de la vida feliz no deben conducirnos a pensar en actitudes individualistas o egoístas; una vida humana está inextricablemente ligada a las demás, por lo que la felicidad personal es siempre la felicidad de un ser social. De allí que la ética encuentre su continuación natural en la política o, con mayor precisión, se subsuma en ésta. La felicidad es un término colectivo que designa el equilibrio y coordinación de todos los bienes de una persona; no es un bien adicional a los demás bienes. Son dos las fuentes de las cosas buenas en nuestra vida: la suerte y la elección, y se excluyen mutuamente, es decir, por la suerte recibimos cosas buenas que no hemos hecho ningún esfuerzo para obtener, ello comprende la salud, la época, la fortuna. Las cosas buenas que la suerte nos depara contribuyen a nuestra felicidad personal, pero no son decisivas para ella. La elección, como fuente de cosas buenas, es lo determinante para llevar una

vida feliz, supuestas unas condiciones mínimas que la hagan posible. Los sentimientos, hábitos y acciones que elegimos y que constituyen nuestra felicidad los llamamos *virtudes*; a los que atentan contra ella los llamamos *vicios*. Nuestra meta en la vida, ser felices, se logra viviendo de acuerdo con las virtudes. Ello puede a veces ser particularmente difícil, pues la elección de un bien moral puede entrar en conflicto con otro -por ejemplo, la justicia y la amistad-.

Nuestra felicidad siempre estará limitada por la suerte y por la propia condición humana, por lo que no se puede afirmar que el vivir éticamente garantice la felicidad. Nada la garantiza, pero el vivir éticamente ofrece las mayores posibilidades de realización personal, por ende, de ser felices. Hay situaciones, sin embargo, en que ninguna opción que la persona pueda elegir contribuirá a que lleve una vida buena, a que sea feliz. En tales circunstancias, trágicas por definición, no queda otra opción que evitar el mal mayor; no hacerlo es inmoral, al permitir más mal para una vida humana del que es necesario.

Decimos de la persona que ha desarrollado los hábitos, los sentimientos y el comportamiento para llevar una vida buena que es virtuosa, es decir, que tales actitudes se adecúan de una forma muy apropiada a la finalidad de la vida humana considerada en su totalidad, que es la felicidad. Se distinguen dos clases de virtudes, las morales y las intelectuales. Las primeras hacen referencia a nuestro carácter y a las acciones que elegimos hacer o no hacer; las segundas tienen que ver con el modo como pensamos y razonamos. No hay un listado definitivo de virtudes morales porque ellas no funcionan

como principios universales que se aplican a situaciones particulares; son, por el contrario, los modos de ser y de obrar constitutivos del vivir una vida buena. Aunque las virtudes no son innatas, tenemos una cierta aptitud natural para ellas, y es el cultivo de esta disposición lo que va constituyendo el carácter, que es propiamente moral cuando va más allá de la formación recibida y comienza a deliberar sobre lo que debe hacerse para vivir bien. Las acciones elegidas de justicia, valor, etc., van constituyendo el carácter moral, de modo tal que se llega a ser realmente justo, valiente, etc. Una moral de la felicidad es una moral de la virtud en la medida en que los sentimientos, los hábitos y el comportamiento virtuosos constituyen lo que es una vida feliz. De las virtudes intelectuales, aquella que tiene relevancia directa para la ética es la prudencia. La prudencia hace relación al razonamiento práctico, es decir, a aquel conocimiento que se necesita cuando obramos, se trate de alguna acción particular o de la vida, en general; este conocimiento práctico se requiere en aquellas situaciones en las que el resultado aún no existe, pero puede existir mediante el ejercicio de nuestra voluntad. Es muy importante no perder de vista que este conocimiento práctico no procede por deducción, pues de antemano no se puede determinar qué va a promover del mejor modo la vida buena de todas las personas, sino tan sólo, en los casos más seguros, de la mayor parte de ellas. La ética no se confunde con la ciencia, lo que no quiere decir que se reduzca a alguna forma de arbitrariedad o de gusto personal, pues los juicios de la prudencia deben apoyarse siempre en razones acerca de por qué el curso de acción elegido contribuye al bien de una vida. El ejercicio de la prudencia no es fácil, pero -como en el caso

de las demás virtudes- se va facilitando en la medida en que se va ejerciendo. Aspecto fundamental de este ejercicio es el reconocimiento de que, en general, el buen comportamiento queda socavado por el exceso y por el defecto; el razonamiento prudente debe, por consiguiente, determinar cómo situarse entre estos extremos, tomando en consideración lo que está en juego, las circunstancias, y las habilidades del agente.

Ahora estamos en capacidad de hacer una primera descripción de los aspectos éticos relevantes en el caso de la eutanasia. Por la forma como hemos planteado el problema, entendemos que la persona que padece a causa de una enfermedad terminal se encuentra en lo que arriba llamamos una situación de tragedia, es decir, para ella las posibilidades de elegir, de modo que la elección pueda contribuir a su felicidad, se hallan clausuradas; sus posibilidades de elección se limitan a evitar el mal mayor o, mejor, a procurar el mal menor. No por ello su elección ha de ser superficial o precipitada; como en los otros casos, deberá ponderar que los argumentos que se aducen a favor de las distintas alternativas lleven la mayor probabilidad de producir el resultado buscado: disminuir el mal. Los males que esta persona enfrenta son tres en principio: primero, seguir soportando los sufrimientos que le produce su serio estado de salud, con las limitaciones inherentes a él; segundo, buscar alivio al sufrimiento mediante terapias analgésicas que le inducen un estado de inconsciencia o que tienen otros efectos secundarios severos; tercero, apresurar la muerte. No siempre estas situaciones se dan puras, por así decirlo, más bien tiende a ser común una mezcla de las tres, sin que el

enfermo esté consciente de ellas. Para claridad de la discusión asumamos su distinción. La primera opción quizá pueda ser asumida en las primeras fases de la enfermedad terminal, pero si el agravamiento persiste, muy pocos estarán dispuestos a acogerse a ella hasta el final. A la segunda opción el enfermo va entrando de un modo insensible, sobre todo cuando le falta información sobre la verdadera naturaleza de su enfermedad, lo que puede hacer que acceda a tratamientos que él piensa que son curativos -remisión de la enfermedad-, pero que sólo tienen un carácter paliativo -remisión de los síntomas. Como la ética versa sobre las elecciones, admitamos que la persona tiene información completa sobre su enfermedad y sobre los efectos de la terapia paliativa. Puede suceder que acepte el alivio del sufrimiento que se le ofrece, con sus efectos secundarios, o puede suceder también que esta opción le parezca inaceptable, para el modo como él quiere terminar su vida, por las consecuencias anejas a dicho tratamiento. La tercera opción es apresurar la muerte, lo que sin duda es un mal, pero a los ojos del paciente puede ser un mal menor que simplemente soportar el sufrimiento, o que quedar enteramente reducido por los analgésicos en los últimos días de su vida. Desde el punto de vista del razonamiento prudente nos parece imposible que estas *tres* posibilidades no sean opciones realistas para un paciente al que no le queda otra perspectiva; así mismo, si las tres opciones son reales, nos parece imposible que alguna de ellas se pueda vetar de antemano y en forma absoluta. Estos juicios no pueden proceder de una ética de la prudencia, sino tan sólo de una ética de la obligación, que no es el modelo que aquí hemos adoptado (por supuesto que no pueden proceder de cualquier

ética de la obligación). Creemos con ello haber mostrado que la eutanasia no es condenable moralmente, sin más ni más, sino que ocupa un lugar determinado dentro de un sistema ético particular, y esto lo decimos no sólo con referencia a la tercera opción señalada, sino también a algunas situaciones que se pueden presentar en la segunda.

Antes de proseguir con el examen de aspectos éticos específicos de la eutanasia, consideremos una objeción que suele aducirse respecto del consentimiento del paciente y que ya tocamos en los aspectos médicos: el consentimiento de la persona sana no es relevante, porque desconoce qué vaya a sentir y a decidir cuando esté en situación de gravedad extrema; pero el consentimiento de quien se encuentra en esta situación no es admisible, porque la enfermedad misma obnubila el juicio y la capacidad de decisión. En el contexto de la ética, es decir, de las elecciones en asuntos prácticos que tienen como tema nuestra propia vida, lo que parece ser la fortaleza en dicha objeción es justamente su debilidad, pues el decurso mismo de la vida no permite que se planteen posiciones impecablemente lógicas a su interior. No negamos que el consentimiento de la persona sana difiera del ofrecido por el enfermo terminal, pero ello no quiere decir que estemos ante posiciones antagónicas e irreconciliables, pues entre una y otra discurre el hilo vital de la existencia personal, es decir, el consentimiento de la persona va siendo ilustrado por las diversas etapas de su vida y por las alternativas de salud y enfermedad que se le presentan.

También se acostumbra objetar que la opción de un paciente por la eutanasia no puede obligar al médico para que

se la practique, lo cual es cierto, pero -por decirlo de algún modo- es sólo la mitad de la verdad. Si la eutanasia, en efecto, tiene algún respaldo legal, será improcedente obligar a algún médico a que la efectúe, pero así mismo será improcedente impedirle a todos los médicos su ejercicio. No sobra anotar que, en asunto tan delicado, la opción del médico también se inscribe dentro del contexto de una ética de la prudencia: sólo él puede evaluar si la colaboración que le preste a un enfermo terminal para abreviar sus días, o la negación a prestar dicha colaboración, contribuirá a que su vida sea menos dolorosa o no -sería impertinente hablar en estos casos de un aumento en la felicidad del médico, la situación de tragedia lo cubre también a él.

Procede ahora hacer una determinación más precisa del acto de la eutanasia. Como tal, la eutanasia es una forma de dar muerte, una forma de matar. Consideramos que las discusiones que parten más acá de este punto están simplemente allanando el contenido del concepto con el fin de poderlo hacer pasar por debajo de más puertas. Ese no es nuestro interés. Más aún, creemos que todas las fintas conceptuales para presentar lo que es matar como si no lo fuera sólo han logrado enrarecer la atmósfera del debate y contribuido considerablemente a la polarización de las opiniones.

La eutanasia es, pues, una forma de matar, y de matar a alguien inocente. Detengámonos un momento en este punto. Por supuesto, no hay que insistir en que a lo largo de la historia y en todas las sociedades ha habido casos en que matar es aceptable o justo; incluso no es difícil imaginar

situaciones en que esto valga también para el acto de matar inocentes (un alienado mental que retiene como rehenes a varios niños). Se trata de casos extremos, sin duda, pero el avance de la biotecnología ha colocado al hombre de hoy en situaciones que también son extremas desde el punto de vista antropológico, independientemente de que sean más o menos numerosas. La embestida de las nuevas tecnologías ha sido de tal magnitud que, aturcidos, sentimos sus efectos sin habernos percatado aún plenamente de qué los causó. Los confines de la vida son particularmente sensibles a dicho impacto por la confluencia de una avanzada tecnología con valores personales en los que nos sentimos directamente involucrados, a fin de cuentas, todos nacimos y todos vamos a morir. Creemos que la eutanasia es la manifestación de uno de los primeros aspectos extremos a que la tecnología nos conduce cuando nos toca en nuestra propia esencia, y constatamos también que estamos muy mal preparados para asumir dicho encuentro. Nuestra tesis es, pues, que el desarrollo de la tecnología ha creado una situación nueva en la historia, en la que el acto de matar a una persona inocente puede justificarse.

Si la última afirmación parece demasiado fuerte, ello se debe a nuestro empeño para que haya una correspondencia entre los nombres y lo contenido bajo ellos. Nos explicamos. El campo de discusión de la eutanasia abunda en distinciones como muerte digna, eutanasia pasiva, dejar morir, cuya práctica es aceptable para las distintas asociaciones médicas, religiosas, bioéticas; a estas distinciones se contraponen la eutanasia activa, en general imposible de aceptar para los mismos grupos. Tales distinciones se basan, en nuestra

opinión, en un malentendido de la estructura del acto eutanásico y en un interés, posiblemente inconsciente, por quedar eximidos de responsabilidad en el evento de la muerte de un paciente en circunstancias extremas. Como lo consignamos cuando expusimos los aspectos semánticos, a estas diferencias de nombre no las acompaña una correspondiente diferencia en la valoración ética. Para entender por qué eso es así, presentemos la estructura del acto de la eutanasia.

Partimos de la situación de una persona enferma de gravedad, aquejada por ello de enormes sufrimientos, no sólo físicos, sino también morales y espirituales. Asumimos que, en un plazo limitado, esta persona morirá. Pero la persona no se encuentra aislada; en todo el discurso se supone un contexto médico, de tratamiento a esta persona, y que, por tanto, interactúa en forma compleja con el paciente y su enfermedad. En este momento, la persona elige una de tres posibilidades: primera, que se descontinúe un tratamiento que se viene administrando, que es indispensable para su vida, o que no se administre simplemente un tratamiento semejante; segunda, que se le induzca un estado de sedación, que ayudará a precipitar su muerte; tercera, que se le administre una inyección letal. Estos casos describen lo que hemos llamado eutanasia pasiva por acción o por omisión, eutanasia activa indirecta, y eutanasia activa directa. ¿Cuál es la estructura causal de estos casos? En los dos primeros, es claro que la enfermedad contribuye causalmente a la muerte; en el tercero es menos claro, pero la enfermedad *tiene* que estar prestando algún apoyo causal, de otro modo el paciente nunca se habría encontrado en la situación que lo llevó a

dicha elección. La enfermedad es, pues, causa de la muerte del paciente. Pero no es la única causa. Eso es claro para el tercer caso, en que la acción -una inyección- comporta una causalidad sobre el efecto final. Aunque mediatamente, sucede lo mismo en el segundo caso, en que la aplicación del analgésico ayuda a acelerar el proceso de la muerte. En el primer caso, no puede decirse que la no administración o que la suspensión de un tratamiento que contribuye a la prolongación de la vida no tenga un impacto causal en la muerte del paciente. Debe quedar claro, entonces, que la estructura causal de la eutanasia comprende tanto la enfermedad como la totalidad de acciones u omisiones cuyo efecto conjunto resultará en la muerte del enfermo. Y esto es válido para la eutanasia activa y también para la pasiva, en las distintas modalidades que revisten.

Es a partir del reconocimiento de una estructura causal concurrente en las diferentes clases de eutanasia que consideramos poco pertinentes o irrelevantes las distinciones de muerte digna, eutanasia pasiva, etc., cuando a partir de estas distinciones se quiere escamotear la relación causal anotada y, por ende, toda responsabilidad en la muerte del enfermo. Si bien la responsabilidad ética no está desligada de la relación causal, no se identifica simplemente con ésta; mi responsabilidad viene determinada por las *razones* que haya tenido para actuar como agente causal, tomando en cuenta la *situación*, mis *valores*, mi *conocimiento* y mi *pericia*. Así, a agenciamientos causales similares les pueden corresponder grados de responsabilidad muy diversos.

Nótese que en el análisis de la estructura del acto no hemos recurrido a la intención, no tanto por ser difícilmente evaluable, sino porque, con independencia de ella, estamos asumiendo que el resultado final es el mismo y, por eso, es indistinto con qué intención se haya llegado a él.

Queda claro, pues, que tomamos una distancia crítica de aquellas presentaciones que quieren reducir el alcance del término *eutanasia* a lo que hemos llamado eutanasia activa directa, otorgándole nombres diferentes a lo que nosotros llamamos eutanasia pasiva o eutanasia activa indirecta, como pueden ser muerte digna, dejar morir, etc. Nuestra insistencia no es en el problema de los nombres, sino en que, amparándose en ellos, se establezca una distinción moral que desconoce la comunidad estructural de estas acciones. En ese movimiento se puede distinguir el interés o, más bien, el deseo de eximir de responsabilidad moral a quienes participan de acciones como la eutanasia pasiva o la eutanasia activa indirecta. Lo moral, para desconuelo de quienes efectúan este movimiento, no se deja abarcar en distinciones tan sencillas. Con independencia de qué nombre se les dé, hay una concausalidad entre la enfermedad y el conjunto de acciones y omisiones del tratamiento que desemboca en la muerte del enfermo; la responsabilidad moral no se salva quebrando esta estructura causal, sino mostrando que la elección en cuestión es razonable, pues propende por un mal menor, dadas las circunstancias, y el conjunto de valores, conocimientos y habilidades de los agentes involucrados. Por eso, contra lo pretendido por quienes consideran que las distinciones semánticas son moralmente relevantes, habrá casos en que la eutanasia pasiva por omisión será criticable

desde una perspectiva ética, y habrá casos en que la eutanasia activa directa quedará justificada; lo contrario también se puede dar, pero lo que no puede ser es que se determine que unas acciones son siempre correctas y otras incorrectas, en abstracto, sin tomar en consideración las condiciones concretas del agente, sus circunstancias, sus valores y conocimientos, aspectos todos presentes intrínsecamente en la decisión y la responsabilidad morales.

CONCLUSIÓN

Tras esta larga presentación, sólo queremos puntualizar los ejes de nuestra reflexión. La eutanasia, como la hemos entendido aquí, es de reciente aparición en la historia de la humanidad y viene condicionada por los avances tecnológicos y su aplicación a dimensiones específicamente humanas. Esta novedad tiene consecuencias profundas para varias disciplinas. En el campo jurídico, impone el reto de interpretar los códigos de forma que quien la practica tenga un margen de acción dentro de la legalidad, y que quien la solicita esté respaldado constitucional y legalmente para ello. Desde la perspectiva política, el ejercicio de la eutanasia es inquietante por varias consecuencias indeseables que puede tener, y aunque ninguna de ellas es necesaria, sí son lo suficientemente serias como para exigir una reflexión detenida de sus efectos. A la medicina, la práctica de la eutanasia la pone ante la tarea de ajustar la comprensión que tiene de sí misma, en particular, en lo que respecta a sus fines, y a su relación con otros sectores de la sociedad y con dimensiones específicas del ser humano que hasta hoy ha

considerado como propias. El análisis ético mostró que es posible la justificación de esta práctica, y que yerran quienes niegan su admisibilidad con base en argumentos puramente semánticos y sin consideración de la estructura causal del acto y de la fuente de responsabilidad moral.

BIBLIOGRAFIA

Nos hemos servido ampliamente del excelente libro de Raymond J. Devettere, *Practical Decision Making in Health Care Ethics. Cases and Concepts*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 1995. Mencionamos, en particular, sus análisis sobre la naturaleza de la ética, sobre la práctica de la medicina y la toma de decisiones, sobre el aborto y la eutanasia, aunque no compartimos sus conclusiones en estos dos últimos temas.

Una presentación general del tema de la eutanasia se encuentra en la sección Death and Dying: Euthanasia and Sustaininig Life de la *Encyclopedia of Bioethics*, Warrren Thomas Reich, (Ed.), Ed. Simon&Schuster MacMillan, Nueva York, 1995, Vol. 1, pp. 554-588; contiene los siguientes contribuciones: Harold Y. Vanderpool, "Historical Aspects", pp. 554-563; Dan W. Brock, "Ethical Issues", pp. 563-572; Joanne Lynn, Joan M. Teno, "Advance Directives", pp. 572-577; Alexander Morgan Capron, "Professional and Public Policies", pp. 577-588.

La posición oficial de la iglesia católica se halla en: Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración sobre la eutanasia*, Ciudad del Vaticano, 1980. Otros artículos de religiosos son: Jorge Humberto Peláez, "Por la humanización de la muerte -Contribuciones al debate sobre la eutanasia-", *Universitas Canonica*, Vol. 13, No. 23, Bogotá, 1992, pp. 47-67; Carlos Novoa, "La vida por encima", *Lecturas Dominicales* del diario *El Tiempo*, Bogotá, 8 de junio de 1997, p. 2.

Sobre la estructura del delito, puede consultarse: Alfonso Reyes Ēchandía, *Derecho penal*, Ed. Temis, Bogotá, 1987; Fernando Velásquez, *Derecho penal*, Parte General, Ed. Temis, Santa Fe de Bogotá, 1995, pp. 272-296. Sobre el delito de homicidio simple, agravado y por piedad, puede consultarse: Carlos Mario Molina Arrubla, *Delitos contra la vida y la integridad personal*, Ed.

Biblioteca Jurídica Diké, Medellín, 1995; Alfonso Gómez Méndez, *Delitos contra la vida y la integridad personal*, Ed. Universidad Externado, Bogotá, 1982. El estudio de un penalista eximio sobre nuestro tema es: Luis Jiménez de Asúa, *Libertad de amar y derecho a morir. Ensayos de un criminalista sobre eugenesia y eutanasia*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1942.

De la Corte Constitucional se pueden consultar las siguientes sentencias: sobre la antijuridicidad de la eutanasia, la sentencia C-239/97; sobre la relatividad de los derechos fundamentales, las sentencias C-578/95, C-405/93, C-454/93, C-189/94, C-355/94, C-296/95, C-522/95, C-045/96 y C-093/95; sobre la relación entre el derecho a la vida y la dignidad y autonomía personal, las sentencias T-401/92, T-090/96 y C-221/94. Las palabras del magistrado de la Corte Constitucional Carlos Gaviria Díaz se toman de la entrevista emitida el día 22 de junio de 1997 a las nueve de la mañana en Radionet. Transcribimos, finalmente, el artículo 326 del CP: "El que matare a otro por piedad, para poner fin a intensos sufrimientos provenientes de lesión corporal o enfermedad grave e incurable, incurrirá en prisión de seis meses a tres años".

Una interpretación crítica del juramento hipocrático se halla en la obra programática de Jack Kevorkian, *La buena muerte. Los médicos y la eutanasia*, trad. M. Carol, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1993 (edición original: *Prescription: Medicine*, Prometheus Books, Nueva York, 1991). Una interpretación benigna se encontrará en el ensayo de Fernando Guzmán, Juan Mendoza, Néstor González, "¿Qué es ética médica?", en Fernando Guzmán *et al.*, *De la responsabilidad civil médica*, Ediciones Rosaristas y Biblioteca Jurídica Diké, Medellín, 1995. Sobre el juramento hipocrático es indispensable consultar: Ludwig Edelstein, *The Hippocratic Oath: Text, Translation and Interpretation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1943. Sobre la tradición hipocrática es útil: Pedro Laín Entralgo, *La medicina hipocrática*, Ed. Alianza, Madrid, 1982. La referencia de Hipócrates se halla en *Tratados hipocráticos*, vol. V: *Epidemias*, trad. A. Esteban, *et al.*, Ed. Gredos, Madrid, 1989, Libro I, Segunda Constitución, 11, p. 63. Sobre el suicidio en la Antigüedad, cf. Miriam Griffin, "Roman suicide", en *Medicine and Moral Reasoning*, K.W.M. Fulford, G. Gillett, J.M. Soslke (Eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 106-130.

El juramento médico es parte integral de la ley 23 de 1981. Cf. *Código de ética médica*, Título I, Capítulo II.

Para SUPPORT consultamos "Dying Well in the Hospital. The Lessons of SUPPORT", Special Supplement to the *Hastings Center Report*, 25, no. 6, November-December, 1995; de allí, en particular las contribuciones de Bernard Lo "End-of-Life Care after Termination of SUPPORT", S6-S8, de Patricia A. Marshall, "The SUPPORT Study: Who's Talking?", S9-S11, de George J. Annas, "How We Lie", S12-S14, y la recapitulación crítica del estudio de Daniel Callahan, "Once Again, Reality: Now Where Do We Go?", S33-S36. También es pertinente el artículo de John Horgan, "Seeking a Better Way to Die", *Scientific American*, May, 1997, pp. 74-79. La revista inglesa *The Economist* se vinculó al debate con su artículo "La eutanasia: ¿El último derecho?", cuya traducción apareció en *Semana*, Bogotá, 23 de junio de 1997, pp. 86-90.

Los diversos aspectos de los cuidados paliativos se pueden estudiar en el *Oxford Textbook of Palliative Medicine*, D. Doyle, G. Hanks, N. MacDonald (Eds.), Oxford University Press, Oxford, 1995. Allí hemos consultado el Statement on Withholding or Withdrawing Life-prolonging Medical Treatment, del Council on Ethical and Judicial Affairs, American Medical Association, p. 660.

La bibliografía que aborda la eutanasia desde el punto de vista ético es particularmente abundante. Nos hemos servido principalmente de los siguientes textos: Helga Kuhse, "La eutanasia", *Compendio de ética*, Peter Singer (Ed.), trad. J. Vigil, Ed. Alianza, Madrid, 1995, pp. 405-416; Alan G. Johnson, *Pathways in Medical Ethics*, Ed. Edward Arnold, Londres, 1990; Raanan Gillon, "Acts and omissions, killing and letting die", *British Medical Journal*, Vol. 292, 11 de enero de 1986, pp. 126-127; Raanan Gillon, "The principle of double effect and medical ethics", *British Medical Journal*, Vol. 292, 18 de enero de 1986, pp. 193-194; Jon Nuttall, *Moral Questions. An Introduction to Ethics*, Ed. Polity Press, Cambridge, 1993; John Wilkinson, "Ethical issues in palliative care", *Oxford Textbook of Palliative Medicine*, D. Doyle, G. Hanks, N. MacDonald (Eds.), Oxford University Press, Oxford, 1995, pp. 495-504.

Agradecemos al Dr. Iván Solarte, Director de la Unidad de Cuidados Intensivos del Hospital San Ignacio, Bogotá, que haya compartido con nosotros sus puntos de vista sobre este tema. No sobra advertir que nuestras opiniones en nada lo comprometen a él. Nuestras direcciones de correo electrónico son: Alfonso Flórez: alflorez@javercol.javeriana.edu.co o alflorez@hotmail.com; Claudia Escobar: cladesc@hotmail.com.

LA SORPRESA CIENTIFICA DE LA CLONACION*

Javier Gafo

Universidad de Comillas, Madrid, España

La noticia de la clonación de la ya famosa oveja Dolly ha conmovido a la opinión pública y, también hay que decirlo, a la propia comunidad científica. Dentro de las noticias, a las que ya estamos habituados, en torno a los grandes problemas suscitados por la reproducción asistida y por los importantísimos avances que se dan en el campo de la Genética, ha estallado esa información que ha conmovido extraordinariamente al mundo y que, con mucha frecuencia, ha sido relacionada con ese "mundo feliz" de *Aldous Huxley*, que muchos consideran, con razón, como una sociedad muy poco feliz y deshumanizada. La revista *Time* llegaba a afirmar que es el más portentoso logro científico desde la primera explosión atómica¹.

* Publicado en *Razón y Fe* 235 (1997) 363-376.

¹. *Time* 10 Marzo 1997, 36.

LOS DIVERSOS TIPOS DE CLONACION

Ante todo, nos parece importante subrayar, que dentro del aluvión de noticias que se han dado, con frecuencia no ha habido claridad con los distintos tipos de clonación. Este término que quizá no es el más propio -algunos pensamos que debería sustituirse por el de "clonado"- deriva del griego *klon*, esqueje. Cuando se hace esta práctica de jardinería surge una planta que es genéticamente idéntica de aquella de la que se tomó el esqueje. El término clonación se utiliza también en genética: significa sacar copias exactas, dentro de las técnicas de ADN-recombinante, de un determinado gen que interesa replicar. Ya en ese campo, la palabra clonación adquiere el sentido de hacer copias idénticas, que es el significado que hoy se está utilizando de forma predominante.

Dejando de lado su aplicación a la Genética, el término clonación tiene una triple significación en la procreación asistida, que es importante subrayar:

1) En 1993 dos científicos de la Universidad George Washington, *J. Hall* y *R. Stillman*, ya conmovieron a la opinión pública con el anuncio de que habían logrado la clonación de embriones humanos². En este primer tipo lo que se hace es tomar un embrión de pocas células, todavía indiferenciadas y totipotentes -es decir, capaces de dar cada una origen a un individuo completo- y dividirlo en dos. Se trataba de tres embriones humanos "no-viables" -se informó

². Cf. "Human Embryo Cloning Reported", en *Science*, 262, 29 Octubre 1993, 652-653.

de que eran dispérmicos, penetrados por dos espermatozoides- a los que se dividió, continuando su ulterior proceso de segmentación hasta que fueron destruidos. Como se subrayó entonces, este "logro" no significaba ningún verdadero avance científico, ya que estaba consolidado en el reino animal con vistas a la mejora ganadera, logrando copias de embriones procedentes de animales de gran valor. Esta técnica lo que hace en realidad es inducir artificialmente el mismo proceso que acontece, de forma natural y excepcional, cuando surgen los gemelos idénticos.

2) El segundo tipo de clonación es el que ya se anunció en 1995 y que fue realizado por el mismo equipo escocés del Instituto Roslin de Edimburgo, protagonista ahora con el nacimiento de Dolly⁸. En este caso, tomaron un óvulo -en realidad un ovocito- de una oveja hembra, cuyo núcleo es haploide, es decir lleva la mitad de cromosomas de la especie citada; la otra mitad, lógicamente, la aporta el espermatozoide. El paso siguiente consistió en tomar un embrión de oveja, igualmente de pocas células -por tanto indiferenciadas y totipotentes- e introducir su núcleo en el óvulo previamente enucleado. De esta forma consiguieron que ese ovocito, ya diploide, se desarrollase, dando origen a una serie de ovejas que, desde el punto de vista genético, eran idénticas entre sí. Realizar esta técnica en mamíferos indica que se podría realizar en humanos y que se podrían conseguir también individuos idénticos -procedentes, por ejemplo de parejas famosas. Es importante subrayar que, según las

⁸ CAMPBELL, K.H.S., McWHIR, J., RITCHIE, W.A. y WILMUT, Y., "Sheep cloned by nuclear transfer from a cultured cell line", en *Nature* 380, 7 Marzo 1996, 64-66; cf. SOLTER, D., "Lambing by nuclear transfer", *Ibid.* 24-25.

informaciones recibidas, varias de las ovejas tenían importantes anomalías, lo que desató las críticas de algunas asociaciones que defienden los derechos de los animales. Con posterioridad a la noticia de la oveja Dolly, se ha anunciado que se ha conseguido igualmente en dos ejemplares de macacos, cuyas fotografías han recorrido también el mundo.

3) El tercer tipo es el caso Dolly. La gran novedad ha consistido en que, al revés que en el caso anterior, no se tomó como punto de partida células embrionarias de oveja, sino células somáticas diploides procedentes de las glándulas mamarias. Los núcleos de estas células se transfirieron a ovocitos de oveja a los que previamente se les había extraído el núcleo. La experiencia se realizó en más de 200 ovocitos, consiguiéndose el éxito únicamente en el caso de Dolly⁴.

Este logro tenía ya un precedente al inicio de los años 70. *Gurdon* consiguió aplicar la técnica explicada en el párrafo precedente a la rana africana, *Xenopus laevis*, naciendo una serie de renacuajos idénticos⁵. Pero la experiencia no se había conseguido realizar en mamíferos, a pesar de haberse intentado en ratones. La gran dificultad estriba en que, aunque es verdad que todas las células somáticas, llevan todos los cromosomas característicos de una especie, sin

⁴. WILMUT, I., SCHNIEKE, A.E., McWHIR, J., KIND, A.J. y CAMPBELL, K.H.S., "Viable offspring derived from fetal and adult mammalian cells", en *Nature* 385, 27 Febrero 1997, 810-813; cf. STEWART, C., "An udder way of making lambs", en *Ibid.* 769-771.

⁵. GURDON, J.B., LASKEY, R.A. y REEVES, O.R., "The developmental capacity of nuclei transplanted from keratinized skin cells of adult frogs", en *J. Embryol. Exp. Morph.* 34 (1975) 93-112; GURDON, J.B., *The control of gene expression in animal development*, Oxford University Press, Oxford, 1974.

embargo ha tenido lugar el proceso de diferenciación, lo cual conlleva el *imprinting*, la activación de unos genes y la desactivación de otros. Este proceso de diferenciación es el responsable de que las células embrionarias pierdan su totipotencia y se conviertan en células hepáticas, cardíacas, musculares... o de las glándulas mamarias.

LA IMPORTANCIA DE LA CLONACION DE CELULAS SOMATICAS

Este ha sido el éxito, verdaderamente espectacular e inesperado, en el caso de Dolly. Los que seguimos esta temática desde hace 20 años, podemos recordar cómo entonces se profetizaba que podría conseguirse hacia el año 2000, pero este optimismo había desaparecido y el éxito conseguido ha constituido una verdadera sorpresa para los hombres de ciencia y un auténtico éxito científico. Los intentos que se habían hecho fracasaban, por lo que se ha sabido ahora, porque no se conseguía sincronizar el citoplasma del ovocito con el núcleo diploide de la célula somática trasferida. Esta sincronización se ha logrado poniendo en un estado "quiescente" o latente, G₀, mediante "privación" (*starvation*), a la célula somática que se iba a trasferir. Es verdad que únicamente se ha logrado en el caso de Dolly, pero estamos ya ante un mamífero y la técnica, lógicamente, puede trasladarse a otras especies, entre ellas a los humanos. Ahí radica, básicamente, la gran conmoción suscitadas por las fotografías de la famosa oveja.

Se ha dicho que Dolly es totalmente idéntica a la oveja de la que se tomaron las células de las glándulas mamarias -su "madre genética"- y diferente de otro ejemplar hembra que fue únicamente su "madre gestante". La absoluta identidad genética es discutible. Hay autores que insisten en que la información genética de la que arranca el desarrollo embrionario no es "cerrada" sino que está aún abierta a una serie de interacciones con el ADN y otras proteínas presentes en el ovocito. Pero, sobre todo, entra en interacción con el organismo materno durante el desarrollo embrionario que tiene importantes consecuencias para el recién nacido. Todas las interacciones madre-hijo durante la preñez no son, de ninguna manera, irrelevantes. Dicho en concreto, Dolly sería muy parecida a su madre genética cuando ésta nació, pero en ese momento ambos ejemplares no serían idénticos. A ello hay que añadir todo el ambiente que encontrarán durante su desarrollo posterior. Los genes son, sin duda, muy importantes, pero no se puede olvidar la gran importancia del ambiente en el troquelado de cada ser vivo. En este punto hay que encontrar un equilibrio entre la importancia de la naturaleza y el ambiente -nature versus nurture- en la configuración de todo ser viviente.

La aplicación de este tercer tipo de clonado en el mundo vegetal y animal puede tener consecuencias, que se han valorado de forma positiva. Su combinación con las técnicas, ya más consolidadas, de manipulación genética, puede llevar, en una hipotética utilización masiva, a conseguir más fácilmente plantas de mayor productividad o dotadas de genes que hagan innecesaria la utilización de insecticidas y pesticidas, con un significativo ahorro económico... y

medioambiental. En el caso de ciertos animales de la cabaña ganadera podría facilitarse la consecución de ejemplares en cuya leche estuviesen presentes fármacos u otros productos de interés humano. Notemos que en el tema de los trasplantes muchos piensan que los donantes del futuro van a ser animales, especialmente los "xenotrasplantes" procedentes de cerdos, pudiéndose conseguir ejemplares en que se evite el grave problema del rechazo inmunológico por parte del receptor humano. También la creación de clones idénticos de animales facilitaría el estudio de la acción de determinados gérmenes patógenos y el tratamiento de las consiguientes enfermedades, a través del modelo animal, como paso previo para el estudio en humanos.

Esta utilización constituye igualmente un motivo de preocupación. En efecto, puede existir el peligro -ya muy acentuado hoy en día por las técnicas habituales de mejora ganadera- de una exagerada homogeneización de algunas especies y de pérdida de biodiversidad, de desaparición de genes que, hoy en día, parecen no ser importantes, pero que pueden tenerla en el futuro, por ejemplo de resistencia a agentes patógenos. No es todo orégano en el monte de la mejora ganadera, de la manipulación genética... ni de la clonación. Si, como uno puede prever, muchas de las vacas lecheras de Cantabria proceden de aquel semental, que también se hizo famoso en su día, Sultán, ese proceso de homogeneización puede llevar a la pérdida de genes de posible interés futuro. Notemos también que la clonación de Dolly hubiera abierto la puerta a la obtención de clones de aquel Sultán... En el Informe de la Comisión Mundial de Medioambiente y Desarrollo, el llamado *Informe Brundtland*,

se cita una gran peste, causada por un hongo, que asoló el maíz en USA en 1970 y que se pudo abordar a través del cruzamiento con una variedad silvestre de la misma planta, que tenía genes resistentes para la enfermedad... y que ya sólo se encontró en una zona de cuatro hectáreas de México meridional⁶. Las especies y variedades en vías de extinción llevan genes de posibles beneficios futuros, hoy desconocidos.

EL "DESENCANTAMIENTO" DEL PROCESO REPRODUCTOR

La obtención de la clonación significa un gran incremento de la capacidad de la ciencia para estar presente en el inicio del desarrollo de la vida. Si lo referimos a los seres humanos, puede hablarse de los siguientes pasos:

a) *La inseminación artificial*: es verdad que esta técnica ya se intentó a finales del siglo XVIII, pero su gran difusión se ha dado mucho más tarde, con la congelación de los espermatozoides y la creación de los primeros "bancos" de semen. La inseminación intenta resolver el problema de las parejas estériles -sobre todo, por causa masculina- y se limita a introducir el semen, previamente obtenido, en el interior de las vías reproductoras de la mujer.

b) *La fecundación in vitro*: Podemos decir que ese proceso de "desencantamiento" se acentúa; ya no sólo se introducen los espermatozoides en el aparato reproductor de la mujer,

⁶. COMISIÓN MUNDIAL DEL MEDIOAMBIENTE Y DESARROLLO, *Nuestro futuro común*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, 191.

sino que una vez obtenidos también los ovocitos, el proceso de fecundación se realiza en el laboratorio: se puede filmar y estudiar directamente la fecundación, las primeras segmentaciones... y el hecho reproductor humano aparece controlado por la misma ciencia.

c) *La selección de sexo:* con anterioridad al desarrollo de esta técnica, no se podía hacer nada para conseguir un niño o una niña; ahora la ciencia puede intervenir, "desencanta", el misterio de la división de géneros -que, anteriormente, sólo se desvelaba en el momento del nacimiento. En una primera fase se pudo conocer el sexo del nuevo ser, mediante las técnicas de diagnóstico prenatal, durante el desarrollo embrionario. Más tarde se hace ya una selección de sexo por la división del semen en dos fracciones -ricas en espermatozoides X o Y- sin que consiguiese un 100% de seguridad. Finalmente, se ha realizado con embriones de pocas células, de los que se estudia una -y se congela el resto- para así conseguir la certeza de tener un niño del sexo deseado. Por tanto, la intervención de la ciencia en el proceso reproductor humano incide ya en la determinación del género de la descendencia.

d) *Las incipientes aplicaciones del proyecto genoma humano:* con los primeros resultados de ese gran proyecto de la comunidad científica, se han comenzado a desarrollar los primeros marcadores o sondas genéticas, que permiten estudiar los embriones de pocas células, con el fin de evitar que nazcan niños con anomalías genéticas debidas a un único gen, como la enfermedad de Tay-Sachs, la fibrosis quística... Surge así una forma nueva de eugenesia negativa, que hace

juicios de calidad de vida y que, con el avance del proyecto genoma, desarrollará nuevos marcadores genéticos que pueden buscar la presencia de genes valorados positivamente en una verdadera eugenesia positiva.

e) *La ICSI (Intra-cytoplasm-sperm-injection)*: es una nueva técnica que está consiguiendo grandes logros en la reproducción humana asistida. Se utiliza especialmente en el caso de varones oligospermicos, cuyo semen tiene un número bajo de espermatozoides. La ICSI introduce un único espermatozoide en el interior del citoplasma del ovocito y da un paso más en el "desencantamiento" del proceso reproductor humano. Ya no es sólo, como acontecía en la fecundación in vitro, que se pongan espermatozoides en un cultivo donde está presente el ovocito; ahora es el mismo investigador el que selecciona el espermatozoide y lo microinyecta en el interior del óvulo. De esta forma el poder de la ciencia en el surgimiento del nuevo ser da un paso más en su poder de manipulación.

f) *La clonación*: los tres tipos de clonación, descritos con anterioridad, significan pasos crecientes en el dominio del hombre de ciencia sobre el proceso de reproducción. Pero es especialmente en el caso de Dolly, con la posibilidad técnica de aplicar esa técnica a humanos, cuando se hace patente el proceso de "desencantamiento" que estamos subrayando. En efecto, en el caso de la ICSI sigue siendo un misterio el material genético del único espermatozoide que se microinyecta y que se encuentra comprimido en el interior de la cabeza de aquél; por el contrario, si el tercer tipo de clonado se aplicase a la especie humana, se sabría mucho del

material genético de la célula somática que se introduce en el ovocito. No sólo se realizaría una eugenesia negativa o positiva, sino que se lograrían copias de personas cuya base genética parece más apropiada. De esta forma, el proceso de "desencantamiento", de creciente dominio de la ciencia sobre los orígenes del nuevo ser, llega a un verdadero climax. Es mucho más que seleccionar el sexo; más aún que evitar los caracteres genéticos negativos o potenciar los positivos; es reproducir, de forma prácticamente exacta, la base genética de determinados seres humanos. Ahí radica la gran novedad de la clonación de Dolly y el importantísimo avance en el dominio de la ciencia sobre la reproducción humana.

LA APLICACION AL SER HUMANO

Si hace años *Monod* afirmaba que, dada la similitud de los procesos biológicos de los seres vivos, lo que es aplicable a una bacteria, también lo es a un elefante, el salto desde los mamíferos a la especie humana es mucho más sencillo. Evidentemente, la técnica a la que nos estamos refiriendo, deberá mejorarse mucho: Dolly ha sido una excepción que se ha desarrollado, mientras que la mayoría de los experimentos del equipo de *Ian Wilmut* han fracasado. Pero es lógico esperar que la técnica mejorará sus resultados, se aplicará a otros mamíferos y, en alguna manera y como acontece con la clonación por división de embriones totipotentes, se pueda convertir en una rutina. De acuerdo con todas las técnicas experimentales en su aplicación al ser humano, sería el

momento en que, desde el punto de vista científico, se podría plantear su aplicación a humanos.

En toda la polémica suscitada durante las últimas semanas, prácticamente todos los especialistas y las instancias políticas, religiosas, éticas y sociales, han mostrado su rechazo más rotundo a la utilización del clonado en nuestra especie. En alguna forma se ha expresado en esa reacción la formulación de los judíos ashkenazis: "Genug ist genug", "¡Basta ya!", que refleja la reacción cuando algo que se considera legítimo dentro de ciertos niveles, se extrapola hasta extremos inaceptables. En el apartado anterior he ido delineando los pasos que se han ido dando en relación con el dominio de la ciencia sobre el hecho reproductor, pasos que cuentan hoy con un importante apoyo social que, sin embargo, se quiebra al llegar la clonación.

Uno tiene que preguntarse sobre el porqué de una reacción tan negativa. Considero que se puede aludir a dos hechos: en primer lugar, los avances en los campos de la reproducción asistida y en la manipulación genética producen en muchas personas una sensación de vértigo, de penetración en mundos misteriosos y desconocidos, que sobrepasan las capacidades humanas. No es infrecuente, además, en personas religiosas la afirmación de que se están sobrepasando barreras éticamente infranqueables y que se violan misterios que sólo deben estar bajo el dominio de Dios. Es curioso subrayar que, incluso entre especialistas, se han usado expresiones bíblicas para levantar fronteras en este desarrollo: la nueva ciencia es como el árbol del bien y del mal de cuyas frutas está prohibido comer; se ha repetido con

frecuencia la vieja tentación de la serpiente de "seréis como dioses" o se ha hablado de un nuevo diluvio que pudiese destruir la tierra.

Creemos que existe, igualmente y sin pretender ser exhaustivos, un segundo factor que explica la fuerte reacción emocional contra la clonación. Probablemente en pocas épocas históricas ha existido una conciencia más intensa sobre la singularidad de cada ser humano y sobre el valor de su libertad -a la que se convierte frecuentemente en el único valor ético. No sólo el neoliberalismo económico está de moda, sino que ese mismo liberalismo penetra las raíces más profundas de los seres humanos. En ese sentido, existe una profunda repugnancia hacia una posible sociedad, cimentada en los avances científicos, que pudiese homogeneizar a los individuos humanos y creara distintos tipos de castas basados en la genética y, en este caso, en la clonación humana. Es el fantasma de "el mundo feliz" de *Huxley*, que remueve miedos y angustias ancestrales muy marcados en la mente del hombre y que lleva a gritar: "Genug ist genug" - "¡basta ya!".

Los que nos dedicamos a la reflexión ética debemos evitar el peligro de que se considere a esta disciplina, así lo decía el bioeticista estadounidense *R. A. McCormick*, como ese cartel que se coloca a la puerta de muchos chalets con la frase: "Cuidado con el perro". Nos negamos a convertir a la ética en una instancia, desagradable y molesta, empeñada en poner objeciones y cortapisas al progreso humano. En ese sentido, la ética debe saludar todo progreso que signifique un mayor conocimiento de la naturaleza y de los misterios más

profundos de la vida -y si es un ético creyente debe ver en ese progreso el cumplimiento del mandato y bendición bíblicos de "dominad la tierra"- que, ciertamente y como lo subrayaba la *Evangelium Vitae*, debe ir acompañado por el amor y el respeto hacia la creación que es reflejo de su hacedor. Sin embargo también es verdad que, ante los avances de la ciencia y la inherente ambigüedad de sus logros, es necesario un discernimiento para su utilización al verdadero servicio del hombre, como escribía también *Juan Pablo II* en el Centenario de *G. Mendel*. Esa es una misión irrenunciable de una ética verdadera, especialmente urgente porque hoy existe una profunda conciencia de que en nuestro tiempo ningún avance es "wertfrei", neutro, sino que está empujado por grandes intereses económicos y sociales. También es verdad que, desde los años 70, ha surgido una intensa conciencia sobre los límites y ambigüedades del progreso científico y técnico, lo que no es óbice para que el avance se haya acelerado y surjan inquietantes dilemas éticos.

Al abordar la aplicación de la clonación a los humanos, debe huirse de planteamientos reduccionistas y simplificadores. No es verdad que se puedan lograr "los hijos del Brasil", centenares de copias de *A. Hitler*, a pesar de los esfuerzos del siniestro *Mengele* y las brutales experiencias de los campos de concentración nazis. Hace 20 años, cuando se hablaba de la clonación, solían citarse con frecuencia, como individuos a clonar, a dos personalidades tan distintas como *Marilyn Monroe* o *A. Einstein* -hoy se han puesto otros ejemplos y se han hecho referencias jocosas a la actual clase

7. JUAN PABLO II, "Discurso en el Centenario de G. Mendel", en *Ecclesia*, n° 2168, 31 Marzo 1984, 397.

política. Todo ello es puro reduccionismo, ya que debe repetirse cuanto antes dijimos sobre su aplicación a plantas y animales y la gran importancia del desarrollo embrionario y postnatal. Si se llegase a clonar a los individuos que se han citado estos días como prototipos, ni siquiera serían iguales en su etapa de recién nacidos.

La clonación humana sería aún mucho más compleja e imprecisa cuando se refiere a las cualidades que asociamos con el psiquismo. Sin duda que los genes condicionan ese desarrollo y que contienen ciertas predisposiciones, pero hay que afirmarlo con rotundidad: el "producto" humano no se mide por la cantidad de leche o de grasa que pueda poseer, sino que depende de forma fundamental de su interacción con el ambiente y, más en concreto, de los procesos de socialización y de educación que, de ninguna forma, pueden repetirse. Por así decirlo, el "producto" *Einstein* estaba relacionado con su herencia genética pero, mucho más, con el ambiente que le rodeó y troqueló su inteligencia. La misma base genética del padre de la teoría de la relatividad hubiera llevado a individuos muy distintos si se hubiese desarrollado en ámbitos distintos. Los genes son mucho más condicionantes cuando se trata de rasgos físicos que si se relacionan con los psicológicos. Si se me permite la comparación, es menos difícil clonar a *Ronaldo* o a *Raúl*, que a la madre *Teresa de Calcuta* o al hombre más rico del mundo, *Bill Gates*.

Hechas estas afirmaciones, es importante subrayar que la ley española, así como la británica o la alemana, consideran jurídicamente inaceptable la clonación. Así la ley española de

reproducción asistida de 1989 califica como infracciones muy graves "crear seres humanos idénticos, por clonación u otros procedimientos dirigidos a la selección de la raza" y "la creación de seres humanos por clonación en cualquiera de las variantes o cualquier otro procedimiento capaz de originar seres humanos idénticos" (art. 20, B, k) y l)). El recientemente aprobado Código Penal de nuestro país castiga con la pena de prisión de 1-5 años e inhabilitación especial para empleo, cargo público, profesión u oficio de 6-10 años... "la creación de seres humanos idénticos por clonación u otros procedimientos dirigidos a la selección de la raza" (art. 161, 1 y 2).

El tema de la clonación no está tratado directamente por las tomas de postura eclesiales. Pero, dados los principios planteados por la Declaración *Donum Vitae*, que han sido repetidos por el *Catecismo* y por la Encíclica *Evangelium Vitae*- que exigen que la llamada a la vida de un nuevo ser tenga lugar en el contexto de un acto de amor sexual y que rechazan que el nuevo ser pueda ser producto de "eficiencia técnica mensurable según parámetros de control y dominio"- llevaría a un claro rechazo de la clonación⁸. A ello deberían añadirse los varios discursos de *Juan Pablo II* que descalifican la utilización de las técnicas genéticas o de procreación asistida, que pudiesen crear seres humanos de distinta calidad genética y tuvieran un significado eugénico⁹.

⁸. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Donum Vitae*, II, B) 4.

⁹. Cf. GAFO, J., *Diez Palabras claves en Bioética*, Verbo Divino, Estella, 1993, 216-220.

A ello debería añadirse, desde nuestro punto de vista, dos objeciones muy importantes contra la clonación. En primer lugar, deben subrayarse las posibles anomalías que esta técnica podría inducir en el nuevo ser. Para activar el ADN de las células somáticas que van a transferirse a los ovocitos previamente enucleados, deben preceder unas manipulaciones cuyas consecuencias pueden ser imprevisibles. Si se realizase esta clonación en humanos, habría un seguimiento especial del desarrollo embrionario, que conduciría a un inaceptable aborto en el caso de que se constataste alguna anomalía. Pero el problema no acaba aquí, ya que podrían manifestarse de forma más tardía, con posterioridad al nacimiento. Experimentar sobre un individuo humano, que es siempre un "en sí", un sujeto, es éticamente inaceptable. ¿Cómo se puede aceptar la asunción de ese riesgo, cuando lo que está en juego es un ser con destino humano? Nuestra respuesta es tajantemente negativa.

En segundo lugar, debe afirmarse rotundamente el derecho de cada ser humano a ser él mismo y a no venir al mundo programado y diseñado, en su intimidad genética, por deseos o expectativas ajenas. La novela escrita por *David Rorvik* en su libro *A su imagen*¹⁰ -la historia de un multimillonario estadounidense empeñado, mediante la ayuda de un científico y, lógicamente, de una madre de alquiler, de tener un hijo genéticamente idéntico a sí mismo- es reveladora de las verdaderas aberraciones que están presentes en ese deseo de autocopiarse y de la violación que conlleva del derecho que tiene todo individuo de ser él

¹⁰ RORVIK, D., *A su imagen*, Argos-Vergara, Barcelona, 1978.

mismo, de irse descubriendo y realizando en su propia historia personal, sin venir condicionado por deseos ajenos. Un moralista alemán, *J. Reiter*, formula un decálogo de la manipulación genética, de su *Gen-Ethik* o "ética del gen", cuyo último precepto se formula como "el derecho a ser producto de una casualidad", a venir al mundo como consecuencia de la ruleta genética y no de las expectativas ajenas¹¹.

Es lo que expresaba *F. Savater* hace poco y en otro contexto -la afirmación de la Ministra holandesa de Sanidad, *Els Bort*, de aceptar el sexo femenino del feto como motivo justificado para el aborto- afirmando en un artículo, *Vuelve la predestinación*¹²: "Desear tener un hijo... poco tiene que ver con pretender *diseñar* uno a gusto del consumidor. La mentalidad que confunde asumir la precreación con ir de compras a la charcutería reitera de modo *heavy* el viejo ñoñismo que decía encargar los niños a París... Ser padres no es ser propietarios de los hijos ni éstos son un objeto más que se ofrece en el mostrador. Volvamos a los viejos planteamientos kantianos: lo que deben querer los padres es al hijo como fin en sí mismo (como fin que él buscará para sí mismo), no como instrumento de unos objetivos de supuesta perfección que ellos determinan por él de antemano... como si los humanos naciésemos para lo que los otros gusten mandar. Es lícito planear tener un hijo, pero resulta repugnante planear el hijo que se va a tener: esta igualdad rompería la igualdad

11. REITER, J., "Ethische Aspekte der Genforschung und Gentechnologie", en REITER, J. y THIELE, U., (Eds.), *Genetik und Moral*, M. Grinewald Verlag, Maguncia, 1985.

12. Cf. *El País*, 16 Febrero 1997, 13.

fundamental entre los humanos, cuya base es el azar genético y genésico del que provenimos todos por igual. Porque la tiranía determinista no es la del azar, que nadie controla, sino la que impondrían seres iguales a nosotros configurándonos a su capricho. Incluso puede que el azar llegue a tener que ser reivindicado como el primero de los derechos humanos, tal como se hizo en un congreso celebrado en Asís en 1989 (*Il diritto al caso*, ed. Sellerio)".

La cita de *Savater* ha sido larga, pero es muy significativa. Refleja, por una parte, el fuerte clima liberal o neoliberal dominante en nuestra sociedad -y que también expresa *J. Testart*, el padre científico de los primeros niños-probeta franceses, cuando se comenzó a hablar de la selección del sexo, rechazando "el niño a la carta" y una medicina que deje de ser curativa para convertirse en predictiva¹⁹. Y no puede olvidarse que el científico francés tiene una biografía fuertemente marcada por el anarquismo. Pero, por otra parte, insiste en algo que debe ser repensado: el rechazo de toda predestinación en los humanos, que hoy puede volver a través del desarrollo científico, y subraya con fuerza "el derecho al azar", el derecho de todo ser humano a no venir diseñado y condicionado, en su más profunda intimidad biológica, por deseos ajenos que pueden ser una forma nueva de tiranía.

¹⁹. TESTART, J., *El embrión transparente*, Granica, Barcelona, 1988, 23.

REFLEXIONES FINALES

Al finalizar estas líneas me ha venido al recuerdo algo que escribía hace años en relación con el proyecto genoma humano y que puede aplicarse también a la clonación y otros avances en la reproducción asistida^{1*}. Para no pocas personas, la revolución biológica ha significado el amanecer de una nueva era de omnipotencia del hombre. Se ha considerado a la Genética como "la solución, largamente esperada, para los perennes problemas y aspiraciones humanas", y el biólogo *James Danielli* llegó a afirmar que "desde el punto de vista de la Genética, el hombre es un bárbaro" y únicamente mediante radicales modificaciones genéticas nuestra civilización podrá "avanzar a un estado modestamente estable". Ahí se inscribe la propuesta de *Lederberg* y *Fletcher*, que podría realizarse con la clonación, de estrategias que permitan escapar del azar de la "ruleta genética".

Todos estos planteamientos, de forma más o menos marcada, tienen una ingenua esperanza en los remedios genéticos instantáneos que sin embargo son, en sí mismos, problemáticos. El troquelado de la personalidad humana es mucho más complejo aún que la interacción de los factores genéticos que pudieran descubrirse un día. Y, sobre todo, ¿quién decidiría qué rasgos deben ser potenciados? ¿Quién decide qué es lo que hace a una persona más humana y cómo se articulan la armonía y el bienestar humanos? ¿Cuáles

^{1*} GAFO, J., "Problemas éticos del Proyecto Genoma Humano", en GAFO, J., (Ed.), *Ética y Biotecnología*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1993, 225-226.

serían los criterios para optar por ciertas alternativas, que a algunos les parecen constituir una gran ventaja social, mientras que, para otros, no son sino una grave forma de deshumanización?

Depositar en la Genética o en la clonación toda nuestra confianza sobre el futuro del hombre significa la histórica y humillante confesión de que no hemos sido capaces de resolver los problemas de las relaciones sociales, basándonos en la inteligencia y en el carácter humanos. Cualesquiera que sean los problemas para definir lo que es "humano", el recurso a estos cortocircuitos tecnológicos señalaría el repudio de nuestras habilidades humanas corrientes para configurar la sociedad.

Acabamos estas líneas refiriéndonos una vez más al texto bíblico. La frase del Creador al hombre Adán "¿Quién te ha dicho que estabas desnudo?" es un espléndido símbolo de la nueva situación que se está abriendo. La ciencia está a punto de descubrir la más íntima constitución biológica del ser humano; está llegando, a través del proyecto genoma, al desnudo "hombre de cristal"; ha "desencantado" al máximo el proceso de reproducción del hombre. Éste ya no es aquel ser humano, ingenuo y plácido, que inmortalizara el genio de *Buonarotti* en la *Capella Sixtina*; es un hombre que no ha reencontrado un paraíso perdido y que quizá pone exageradas expectativas en la Genética o en la clonación, como la nueva ciencia del bien y del mal. El "con sudor de tu frente comerás tu pan" (Gen 3, 19) mantiene su fuerza; porque la Genética podrá ayudar, pero nunca podrá sustituir al esfuerzo humano y a la exigencia ética de utilizar los

nuevos conocimientos al servicio del hombre. Quizá, con todos estos avances, hemos suprimido aquel ángel con "la espada llameante que oscilaba, para cerrar el camino del árbol de la vida" (Gen 3, 24). Pero siempre debe quedar ese inimitable diálogo de las manos que magistralmente plasmó *Miguel Angel*: el dedo del hombre Adán que apunta hacia una utopía, hacia un paraíso por el que siempre intenta luchar, y el dedo del Creador -o el dedo amigo de la sabiduría humana y de la reflexión ética- que señala y apunta continuamente hacia el hombre, cuya dignidad y su intrínseco valor deben ser siempre proclamados y defendidos.

EL UTILITARISMO DE PETER SINGER Y LA PREGUNTA POR LOS ANIMALES

Fabio A. Garzón D.

Universidad El Bosque, Santafé de Bogotá, Colombia

INTRODUCCIÓN

Hoy es muy frecuente escuchar en los ambientes académicos y políticos frases como: “La declaración universal de los derechos humanos de las generaciones futuras”, “ecología humana”, “ecoética”, “desarrollo sostenible y/o sustentable”, “protocolos de investigación con animales”, “derechos de los animales”, etc. ¿Qué está pasando? ¿Por qué de un momento a otro es tan importante nuestro entorno? ¿No es suficiente el antropocentrismo?

centrismo que ha reinado durante 20 siglos, *el hombre está hecho a semejanza de Dios y él mismo habría otorgado al hombre el poder absoluto sobre las criaturas, para solucionar esta crisis?*

La respuesta a estas preguntas es muy sencilla: la crisis ecológica que vive actualmente el mundo esta influyendo directamente en la vida y su calidad. El ser humano se ha dado cuenta de que su relación con la Naturaleza (oikos) es más importante y estrecha de lo que pensaba. "...Toda actuación que afecte el mundo animal, por la concatenación de los ciclos ecológicos, no puede dejar de ser a la larga una actuación sobre los mismos hombres. Según esto habría que respetar el mundo animal para salvaguardar los intereses de los seres humanos presente o futuros"¹.

Como apunta el Dr. Miguel Sánchez, se ha comenzado a hablar de los derechos de las generaciones futuras que pueden resultar menoscabados por nuestras acciones presentes. El reconocimiento de estos derechos nos obligaría a realizar una primera ampliación de nuestros sistemas ético-legales, que hasta ahora sólo se habrían ocupado de regular las relaciones entre los seres humanos².

El objetivo de la presenta reflexión es examinar precisamente una propuesta de ampliación de un sistema ético, el utilitarismo, al caso particular de los animales. Su defensor es el filósofo australiano, Peter Singer. El trabajo está dividido en 4 partes: la primera examina la teoría

¹. Sánchez Miguel A., La ética del uso de animales con fines científicos. En: *Cuadernos de Programa Regional de Bioética*, Número 3, Nov. de 1996. O.P.S./O.M.S. Santiago de Chile. Cf. *Temas de Bioética Ambiental*, Edit. CEJA, Santafé de Bogotá, 1996).

². Cf. Sánchez, *op cit.* Pag. 78.

utilitarista de la ética; la segunda parte se refiere a la opción de Singer por el utilitarismo; la tercera analizar la extensión del utilitarismo a la cuestión de los animales y la última parte examino la solidez de la propuesta de Singer y luego saco algunas recomendaciones.

El análisis de la propuesta de Peter Singer está tomado de la obra *Ética práctica*, Segunda Edición, Traducción de Rafael Herrera, Edit. Cambridge University Press, Gran Bretaña, 1995. Para comodidad del lector utilizaremos la abreviatura E. P. para referirnos a esta obra.

1. EL NACIMIENTO DEL UTILITARISMO

Teoría Utilitarista de la ética:

Jeremias Bentham (1748-1832)

John Stuart Mill (1806-1873)

El utilitarismo, como teoría moral y política constituye la proclamación y exaltación de las verdades más obvias del sentido común, en esto radica su mérito principal. Sin embargo, lo cierto es que si bien consideramos a Bentham como el padre del Utilitarismo, hay que reconocer que su doctrina de la utilidad aparece en los anales de la filosofía más antigua, desde Epicuro para acá, e incluso anteriormente.

1. *El nacimiento del utilitarismo: Bentham*

En un folleto aparecido en Oxford en 1768, titulado "*Essay on Government*", aparece la expresión que ha de convertirse en célebre "la mayor felicidad del mayor número" y que marcó desde entonces la línea de pensamiento ético, político y jurídico. El autor de este panfleto fue Jeremías Bentham³, famoso jurista, reformador y filósofo, y considerado por muchos padre del utilitarismo clásico. No podemos desconocer que fue David Hume⁴ quien aportó en gran medida lo que habían de constituir las argumentaciones principales del utilitarismo, pero fue Bentham quien redactó y articuló el primer borrador de la teoría utilitarista de la moral y de la política, que más tarde fue retomada, para ser perfeccionada, matizada y en algunas partes corregida por John Stuart Mill. Hoy día conocemos dos grandes pensadores que han retomado estos pensamientos: el prescriptivismo de Richard Hare y el utilitarismo de Peter Singer.

El Utilitarismo además de ser una teoría teleológica de la ética, hace énfasis en los fines a perseguir, y de constituir una de las múltiples variantes del consecuencialismo, que pone el énfasis en las consecuencias de las acciones más que en las motivaciones que las llevaron a cabo, presenta en su formulación clásica de Bentham y Mill un intento, una verdadera voluntad transformadora de la sociedad.

³. Cf. Bentham Jeremías, *Introducción a los principios de la moral y de la legislación*, Editora Nacional, Buenos Aires, 1972.

⁴. Hume David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Edit. Tecnos, Madrid 1982.

Bentham constituye el primer momento en la formulación del utilitarismo clásico por haber establecido los cánones y directrices principales de ésta teoría ético-política que ha permeado todo el pensamiento anglosajón.

La filosofía de Bentham, que da la impresión de ser muy ingenua, en realidad goza de una profundidad, con un gran estilo directo y valiente a la hora de enfrentarse con los dogmas. Cuando en 1789 afirma que la naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos, el placer y el dolor, puede parecer una formulación del hedonismo psicológico excesivamente tosca y falta de matices; sin embargo, más adelante afirma, ellos (placer y dolor) solos han de señalar lo que debemos hacer, así como determinar lo que haremos. Por una parte el criterio de lo correcto (right) y lo incorrecto (wrong), por otra parte la cadena de causas y efectos. Una lectura cuidadosa de Bentham sugeriría que el hedonismo psicológico (si no podemos actuar a no ser movidos por los resortes del deseo de placer o el miedo al dolor, se sigue inevitablemente, que siempre habremos de actuar conforme a los dictados del placer y del dolor) propuesto no ha de entenderse como algo mecánico. Los hombres cuando piensan libremente no pueden menos que desear el placer y evitar el dolor, propio o ajeno. Pero esta búsqueda del placer y este alejamiento del dolor son bastante complejos.

El hedonismo psicológico no compromete a Bentham, pues no se puede asegurar que uno no pueda hacer nada contrario a los intereses inmediatos de su felicidad (un caso típico estudiado por Bentham lo constituyen los ascetas),

sino que afirma simplemente que, en última instancia, todo lo que el hombre hace lo hace con miras a su felicidad.

Pero, ¿cómo puede afirmar Bentham taxativamente que todo individuo debe realizar por sí mismo todo acto que prometa ser benéfico para la comunidad como un todo, incluido su propio beneficio? Parecería una afirmación incongruente pedirle a la leyes y a los individuos que se ejerciten en la búsqueda de la felicidad de todos, cuando a cada uno le interesa únicamente la felicidad personal. Bentham intenta dar una respuesta al preguntarse ¿qué motivo puede tener un hombre para tomar en cuenta la felicidad de los demás? Si bien los únicos intereses que en todo lugar y tiempo el hombre encuentra adecuado consultar son los suyos propios, no obstante, existen otros motivos como el puramente social de la simpatía o benevolencia, o los semisociales de la amistad o reputación, que pueden llevarle a la consideración de los intereses ajenos. El paso de un hedonismo psicológico egoísta a un hedonismo ético universal no es fácil, lo que parece plausible es el paso de que los intereses ajenos puedan llegar a convertirse en intereses propios de una forma casi natural, mediante el proceso de socialización en general y de educación moral en particular.

El hedonismo ético de Bentham fue realmente universal en el sentido pleno del término, atendiendo por igual a los intereses de todos los seres sensibles y sintientes. Para Bentham los sujetos a quienes se dirigen nuestras acciones no tienen que ser necesariamente seres "racionales" o por lo menos poseer el grado de racionalidad de un miembro adulto de la raza desarrollado. La pregunta no es, a la hora de interesarme por el bienestar de alguien ¿piensa?, ¿posee

capacidad de raciocinio?, sino ¿siente?, ¿tiene capacidad de gozar y sufrir?

Cuando a Bentham se le objetó que de acuerdo con sus directrices, especialmente en la educación con la juventud, los hombres eran considerados más bien como cosas que como personas, su respuesta fue muy dura, pero comprensible: "llamadles soldados, llamadles monjes, llamadles máquinas; en la medida en que sean felices no me preocupa". El problema radica en la complejidad y vaguedad del término "felicidad".

Por el momento examinemos más en detalle en qué medida es Bentham utilitarista y qué sentido tiene el utilitarismo como unidad.

Si por utilitarismo entendemos la doctrina que considera como correcto lo que proporciona la mayor felicidad general e incorrecto lo que va en detrimento de ella, Bentham es el primero en haber identificado el "principio de utilidad" con el "principio de la mayor felicidad", es decir, el principio que postula que la mayor felicidad de todos aquellos cuyos intereses están en cuestión es el fin correcto y adecuado, y por añadidura el único correcto, adecuado y universalmente deseable de toda acción humana. Es una formulación un tanto ambigua y ha producido algunas confusiones. "Por principio de utilidad —escribe Bentham— se entiende aquel principio que aprueba o desaprueba las acciones de cualquier tipo que sean, conforme a la tendencia que parezcan poseer de aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés

está en cuestión”⁵, si la parte esta constituida por la comunidad en general se tratará de perseguir la felicidad de la comunidad, mientras que si la parte la constituye un individuo particular, entonces se tratará de proporcionar la felicidad de ese individuo.

De acuerdo con algunos pensadores, la teoría de Bentham dejaría de ser una teoría universalista de la ética, para bifurcarse en dos ramificaciones, a saber: una teoría ética de base egoísta que quedaría englobada en lo que se entiende como “ética privada”, y una teoría de la legislación que tendería a satisfacer los intereses generales de la comunidad en cuestión.

Parece indudable que Bentham habría marcado dos claros objetivos: asegurar la máxima felicidad da cada individuo y garantizar, al mismo tiempo, la máxima felicidad colectiva; por lo que cabría preguntarse si se trata de dos objetivos contrapuestos y distintos, o simplemente complementarios.

En *Principios sobre Legislación*, Bentham lleva a cabo una labor de aclaración al reducir a sus justos términos el sentido y significado de los “intereses generales” o “interés de la comunidad”. Los intereses de la comunidad es una de las expresiones más generales que pueden darse en el vocabulario moral, por lo cual no es de extrañarse que en ocasiones pierda su sentido. Cuando posee sentido es éste: la comunidad es un cuerpo ficticio, compuesto por las persona individuales que se consideran como miembros suyos.

⁵. Bentham, *op cit.* Cap. 5 sección 1, pag. 45.

Entonces, ¿qué es el interés de la comunidad?, la suma de los intereses de los diversos individuos que la componen.

Resulta claro el interés por parte de Bentham de preservar al individuo libre de las exigencias derivadas de entidades superpuestas y ficticias, distintas a las personas particulares y reales. Hasta tal punto llega Bentham a estimar los derechos inalienables de todo individuo a perseguir sus propios fines y buscar la felicidad por sus propios medios, que hace de ello una de las metas inexcusable de la ética. Esto quiere decir que lo importante es conseguir la mayor felicidad del mayor número, y teniendo en cuenta que la persona en particular sabe asegurar mejor que ninguna otra su felicidad individual, es deseable que cada uno se esfuerce en la medida de lo posible en promover su máximo bienestar personal. La deontología o la ética es aquella rama del arte y de la ciencia que tiene por objeto mostrar y facilitar información a cada individuo acerca de por qué medios puede lograrse que la suma neta de su felicidad sea tan elevada como posible ...

Existen algunas cosas que no quedan claras en la teoría de Bentham y que serán fuente de crítica y de reelaboración por parte de su alumno Stuart Mill. En primer lugar, con relación a la aplicación en la práctica del principio de utilidad, Bentham parece un tanto ajeno a las complejidades que ello entraña, de modo que pretende ingenuamente buscar directamente la felicidad general mediante un cálculo felicítico, que suma y resta placeres de forma casi mecánica. Bentham pretende catalogar todo tipo de placer y dolor: existen exactamente 14 tipos de placer y 12 tipos de dolor que son los que hay que tener en cuenta a la hora de

considerar las diversas fuentes de satisfacción o insatisfacción del ser humano, medibles, a su vez mediante los peculiares criterios de intensidad, duración, certidumbre o incertidumbre, proximidad o lejanía, en el caso de que se trate de los placeres individuales; hay que añadir los de fecundidad, pureza y extensión, cuando se trata de su aplicación a la sociedad en su conjunto.

En segundo lugar, el criterio de felicidad no puede aplicarse siempre directamente, sino que se hace preciso establecer criterios intermedios en los que exista consenso, con el fin de intentar obtener el fin perseguido. Para Mill sólo cuando dos o más principios secundarios entran en conflicto se hace necesario el recurso a algún principio primero. Con lo que se plantea la cuestión de si Mill es un utilitarista de acto, es decir alguien que decide directamente la bondad o la maldad de una acción aplicando el principio de la "máxima felicidad", o un utilitarista de la regla, es decir alguien que decide la bondad o la maldad de una acción considerando las consecuencias que se derivan generalmente de tal tipo de acciones más que de la acción individual.

En tercer lugar, la crítica más profunda por parte de Mill a Bentham es la que se refiere a su falta de comprensión de la naturaleza humana y su consiguiente concepción restringida de lo que constituye placer o felicidad para el hombre. Bentham no reconoce al hombre como un ser en búsqueda gratificante de su propio despliegue, como un ser que se autorrespeta y autoestima y que posee un sentido del honor y de la dignidad personal. Poco puede hacer esta doctrina – para Mill – por el ser humano como individuo capaz de afectos múltiples y de sentimientos complejos, y muy poco

puede hacer asimismo por la sociedad en su conjunto en lo que se refiere a su crecimiento y desarrollo espiritual. Solamente los intereses materiales, y ni siquiera totalmente, parecen estar a bien recaudo.

2. *El Utilitarismo de J. S: Mill*

De las obras de John Stuart Mill, *El Utilitarismo*⁶ (1863), a la que sólo menciona de pasada en su *Autobiografía* (1873) dedicándole apenas unas líneas sin concederle excesiva importancia; constituye con toda seguridad su obra más importante desde el punto de vista de la filosofía de la moral, junto con la *Lógica de la moral*, además seguida por *Sobre la Libertad* (1859)

Pasemos rápidamente a la doctrina de Mill, comenzando con su teoría de la felicidad como "felicidad moral".

Comencemos aclarando desde el comienzo de qué tipo de felicidad está hablando Mill cuando propone como criterio último a tener en cuenta para ser juzgadas las acciones. En el capítulo II de *El Utilitarismo* nos da una pista ... el credo que acepta como fundamento la utilidad, o principio de la mayor felicidad, mantiene que las acciones son correctas (right) en la medida en que tiendan a promover la felicidad, incorrectas (wrong) en cuanto tiendan a producir lo contrario a la felicidad ... Mill habla de la felicidad de los seres humanos ... Resulta desagradable la comparación de la vida epicúrea con la de las bestias precisamente porque los

⁶. Mill J.S., *El utilitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1984

placeres de las bestias no satisfacen la concepción de felicidad de un ser humano ... Para Mill los seres humanos poseen un sentido de la dignidad en mayor o menor grado, que constituye una parte tan esencial de la felicidad de aquellos en los que este sentimiento es fuerte; que nada que se les oponga podría constituir más que un objeto momentáneo de deseo para ellos.

Esto nos indica que Mill piensa que la felicidad del hombre es una felicidad peculiar, propia de su autodesarrollo, ilustrado, libre, en pleno ejercicio de sus facultades intelectuales, con sentido de su dignidad, como de afirmar que esos ingredientes precisamente: autodesarrollo, autorrespeto, etc. constituye la parte más importante de la felicidad, es decir, no se derivan de la felicidad, son la felicidad.

Son significativos en este sentido dos aspectos de la doctrina del utilitarismo: a) en primer lugar la distinción entre felicidad y contenido y en segunda lugar; b) su introducción en la noción de calidad de los placeres, en este punto se diferencia de la teoría de Bentham.

a. La felicidad supone el goce solidario experimentado por personas autodesarrolladas y autónomas, mientras que el contenido no exige sino la mera conformidad, la aceptación de cualquier estado de cosas, en alguna manera "gratificante", por degradante o humillante que resulte para el ser humano en particular de que se trate, o para sus semejantes. El contenido sería algo semejante al goce experimentado por las personas que no hubieran alcanzado el grado de autonomía,

de libertad. Vendría a resultar el contrapunto no moral de la felicidad, algo opuesto y contrario a ella.

b. En cuanto a la distinción de la calidad de los diferentes placeres Mill nos dice que es del todo compatible con el principio de utilidad el reconocer el hecho de que algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros. Por lo tanto, no es el placer sumado indiscriminadamente el objetivo a perseguir por el utilitarismo de Mill, sino un placer cualificado que produzca individuos autosatisfechos. Para Mill la felicidad no constituye ninguna entidad abstracta, sino un conjunto de condiciones, requisitos, que no son sólo simples medios para obtener la felicidad sino que constituyen cabalmente la felicidad -los ingredientes de la felicidad son variados y cada uno de ellos es deseable en sí mismo y no simplemente cuando se le considera como parte de una agregado, son deseados y deseables en y por sí mismos. Además de ser medios son parte del fin. Esto quiere decir que existen múltiples maneras de entender la felicidad y el placer ... en relación con la cuestión de cual de dos placeres es el más valioso, o cuál de los dos modos de existencia es el más gratificante para nuestros sentimientos, al margen de sus cualidades morales o sus consecuencias, el juicio de los que están cualificados por el conocimiento de ambos o en el caso de que difieran, el de la mayoría de ello, debe ser admitido como definitivo ...

Así es como Mill indicará que el egoísmo y la falta de cultura intelectual constituyen las causas principales de una vida insatisfactoria, mientras que, por el contrario, la búsqueda de la virtud, en la que parece incluirse tanto el autodesarrollo como la excelencia, como la imparcialidad y la

benevolencia constituyen el factor más importante y decisivo para el logro de la felicidad, de tal suerte que, el criterio utilitarista mientras que tolera y aprueba todos aquellos otros deseos adquiridos, en tanto en cuanto no sean más perjudiciales para la felicidad general que aliados a ella, recomienda y requiere el cultivo del amor a la virtud en la mayor medida posible, por ser por encima de todas las cosas, importante para la felicidad.

Conforme con la concepción de la naturaleza humana por parte de Mill, ciertas cosas son integrantes necesarios de la felicidad, otras son esencialmente opuestas. De este modo, no sólo la propia concepción de la felicidad que Mill mantiene puede justificar el rechazo de ciertos deseos, como por ejemplo el deseo de dominar a los demás, sino que implica que ciertas necesidades, deseos, etc conllevan un peso especial, en especial en el caso de los valores como la autonomía y la libertad. De donde se concluye que los hombres que se acercan a lo mejor que pueden ser son los hombres libres y autónomos, que son al tiempo los hombres felices por autonomasia.

El reto final de Mill fue el de conciliar el desarrollo de la autonomía individual con la solidaridad en el disfrute de los bienes producidos por todos. A lo que Mill afirma en *El Utilitarismo* ... solo aquellos que carecen de toda idea de moralidad podrían soportar una vida en la que se planteasen no tomar en consideración a los demás, a no ser en la medida en que viniese exigido por los propios intereses privados ... Para Mill no solamente la mayor felicidad de cada persona radica en la mayor felicidad de todo el mundo, sino que la felicidad de todo el conjunto sólo es posible si cada persona

en particular es tratada como un ser libre, autónomo e irrepetible.

La tensión minorías-mayorías, individuo-sociedad, libertad-solidaridad, constituye el tema recurrente de la filosofía moral de Mill. Intentó hacer justicia a la demandas de ambas partes, sin sacrificar ni los intereses individuales a los del conjunto, ni los del conjunto a los caprichos o intereses puramente individuales. Mill ofreció al mundo una teoría sugerente y equilibrada que postula la defensa de los derechos de todos los seres humanos relativos a tener una opinión propia, que pudieran difundir y defender, a ser dueños de sus vidas, sus sueños y sus mentes, sin que ningún Estado o institución social pueda arrogarse la función paternalista de velar por la felicidad particular de los individuos, al tiempo que postula una propuesta original en favor de lo que ha venido llamando *goce solidario* o *libertad solidaria*, consistente en afianzar las relaciones de solidaridad de tal suerte que, mediante un proceso de educación de los pueblos, logremos de ellos que desarrollen libremente los movimientos espontáneos de cooperación, que generan a la larga una sociedad solidaria y libre.

2. EL UTILITARISMO DE PETER SINGER

Antes de pasar a analizar el tema que nos proponemos “la pregunta por los animales”, tenemos que examinar los presupuestos éticos que maneja Singer. Como él mismo lo dice ...“para tener una discusión útil en el marco de la ética, es necesario hablar un poco sobre la ética para que tengamos

una visión clara de lo que hacemos al discutir cuestiones éticas... este capítulo servirá para mostrar los supuestos sobre los que se apoya el resto del libro⁷...

El tratamiento que utiliza Singer para esta fundamentación ética es especial, emplea el método analítico. Es decir, primero se va a dedicar a analizar lo que él considera que no es ética, para dentro de un segundo momento dedicarse a sentar sus cimientos, que le ayudaran para los casos específicos (casuística), dentro de los cuales encontramos preguntas como: ¿cuáles son nuestras responsabilidades personales con respecto a los pobres?; ¿tenemos justificación al tratar a los animales como meras máquinas productoras de carne para alimento o para la investigación?; ¿es ético investigar con tejido fetal?; ¿qué pasa con el viejo dilema del aborto o de la eutanasia?

Singer nos llama la atención sobre 4 concepciones erróneas del concepto de ética que es preciso examinar:

1. Algunas personas consideran la moralidad como un sistema de molestas prohibiciones puritanas fundamentalmente diseñadas para evitar que las personas se diviertan. Por ejemplo, prohibiciones sobre la sexualidad ... hay que decir que la ética no se trata de un conjunto de prohibiciones particularmente relacionadas con el sexo⁸...

2. La ética no es un sistema ideal noble en teoría, pero sin ninguna validez en la práctica ... más bien sería lo contrario:

⁷ E. P., pág. 1

⁸ E. P., pág. 2

un juicio ético que no sea válido en la práctica debe padecer a la vez de un defecto teórico, ya que la razón principal de todo juicio ético es servir de guía a la práctica⁹...

3. La ética es algo que es inteligible sólo en el contexto de la religión ... Yo considero la ética totalmente independiente de la religión¹⁰... Estas personas consideran que el vínculo más importante entre la religión y la ética es que la primera daba un motivo para hacer lo que estaba bien: el motivo era que aquellos que fuesen virtuosos serían recompensados con la dicha eterna, mientras que el resto se quemarían en el infierno ... Basta decir, que la observación cotidiana de nuestros semejantes muestra con toda claridad que una conducta ética no precisa que se crea en el cielo y en el infierno¹¹...

4. La ética es relativa o subjetiva. Algunas concepciones filosóficas piensan que la ética es relativa a la sociedad en que a uno le ha tocado vivir. Por ejemplo, el consecuencialismo afirma que las acciones que están bien en una situación por sus buenas consecuencias pueden estar mal en otra situación por las malas consecuencias que tienen. Singer nos ilustra con un ejemplo ... una relación sexual casual puede estar mal si conduce a la existencia de hijos que no pueden ser atendidos adecuadamente, y bien cuando, debido a la existencia de un método anticonceptivo eficaz, no conduce a la reproducción. Mientras que sugiere que la aplicabilidad de un principio específico como "el sexo casual es malo" puede

⁹. E. P., pág. 2

¹⁰. E. P., pág. 3

¹¹. E. P., pág. 5

ser relativo al tiempo y al lugar, no dice nada en contra de que tal principio sea objetivamente válido en situaciones específicas¹²...

La afirmación de que la ética es siempre relativa a una sociedad determinada tiene consecuencias problemáticas. Si nuestra sociedad rechaza la esclavitud, mientras que otra la aprueba, no tenemos ninguna base para aprobar entre estas dos posturas contradictorias. De hecho para esta posición no existe ninguna contradicción: cuando digo que la esclavitud es mala sólo digo que mi sociedad no aprueba la esclavitud, y cuando los poseedores de esclavos de la otra sociedad dicen que la esclavitud es buena, sólo dicen que su sociedad la aprueba, ¿por qué discutir, ambos podrían estar diciendo la verdad? Llegamos a un vacío que nadie puede superar ...

Por otro lado, tenemos los que mantienen que la ética es subjetiva, por ejemplo, los que mantienen que la crueldad a los animales es mala, en realidad estoy diciendo sólo que yo desapruedo la crueldad a los animales, se enfrenta, en realidad, con otra forma de relativismo: incapacidad para dar respuesta al desacuerdo ético ... Yo mantengo que la crueldad a los animales está mal: otra persona dice que no lo está. Si esto significa que no estoy de acuerdo con la crueldad de los animales y otra persona lo está, ambas afirmaciones pueden estar ciertas y entonces no hay nada por lo que discutir¹³ ...

¹². E. P., pág. 5-6

¹³. E. P., pág. 8

Hasta aquí lo que Singer considera como prejuicios de la ética. Pasemos a la parte más importante de esta monografía: la concepción de ética que maneja Peter Singer.

... Lo que viene a continuación es un esbozo de una visión de la ética que concede a la razón un papel importante a la hora de tomar decisiones éticas^{1*}... Singer se pregunta por qué la decisión que toma una mujer, por ejemplo, de abortar plantea una cuestión ética, y no ocurre lo mismo con una decisión como la de cambiar de trabajo; ¿qué es realmente hacer un juicio moral, o discutir sobre una cuestión ética, o vivir de acuerdo con unos valores éticos?

Singer nos coloca un ejemplo, pensemos en que por unos instantes somos capaces de “abstraernos” de nuestro mundo citadino, e intentar entrar a estudiar la vida de una cultura diferente (un cierto número de personas diferentes), descubrimos sus creencias, sus formas de vida, etc., entonces, ¿gestaremos en condiciones de decir en este caso cuáles viven de acuerdo con unos valores éticos y cuáles no? De acuerdo con nuestra cultura podríamos buscar en estas personas algunas que creen que matar, mentir, robar, etc. es malo y que no hacen ninguna de estas cosas; y las que no tienen este tipo de creencias y no les importa su forma de actuar. Según este ejemplo, el primer grupo viviría de acuerdo con unos valores éticos, mientras que el segundo no. Sin embargo, Singer nos advierte que este procedimiento hace unas distinciones equivocadas: la primera es la distinción que hay entre vivir de acuerdo con lo que creemos son unos valores éticos correctos y vivir de acuerdo con lo que consideramos

^{1*} E. P., pág. 10

son valores éticos incorrectos; la segunda es la distinción entre vivir de acuerdo con algunos valores éticos, y vivir sin tener en cuenta ningún valor ético del tipo que sea. Hay algunos que creen que al mentir, robar, engañar, etc están procediendo bien. No viven de acuerdo con los valores éticos convencionales, pero puede ser que vivan de acuerdo con otros valores éticos. Singer nos dice que por este método fallamos a la hora de distinguir lo ético de lo no ético.

Más adelante Singer nos da una pista ... descubrimos que tenemos que reconocer que los que mantienen creencias éticas poco convencionales aún así viven de acuerdo con unos valores éticos, si creen, por la razón que sea, que esta bien hacer lo que hacen¹⁵... La noción de vivir de acuerdo con unos valores éticos esta vinculada a la noción de defender el modo de vida de cada uno, darle una razón, es decir, justificarlo. Cuando una persona no puede justificar (argumentar racionalmente) lo que hace, podemos rechazar su pretensión de que viven de acuerdo con unos valores éticos, incluso en el caso de que su forma de vivir esté de acuerdo con los principios morales convencionales.

Obviamente, la justificación que tiene que dar una persona de sus acciones de acuerdo con unos valores éticos, no puede ser cualquiera. Por ejemplo, no es aceptable una justificación basada únicamente en el interés propio ... Para que sea defendible éticamente, los actos en interés propio, deben demostrar que son compatibles con principios éticos más amplios, ya que la noción de ética lleva consigo la idea de algo más amplio que el individuo. Si voy a defender mi

¹⁵ E. P., pág. 12

conducta basándome en principios éticos, no puedo referirme a los beneficios que me proporciona personalmente, debo dirigirme a una audiencia mayor¹⁶ ...

De lo que están de acuerdo muchos filósofos desde Kant hasta Habermas es que un principio ético no se puede justificar en relación con un grupo particular o parcial dado: la ética requiere un punto de vista universal, lo cual no quiere decir que un juicio ético particular deba ser universalmente aplicable. Las causas se ven modificadas por la circunstancias, lo que Singer quiere decir es que al hacer juicios éticos vamos más allá de lo que nos gusta o disgusta personalmente ... la ética requiere que vayamos más allá del "yo" y del "tú" en favor de la ley universal, el juicio universalizable, la postura del espectador imparcial o del observador ideal (recurriendo a expresiones de A. Smith y D. Hume)¹⁷ ... Entonces, ¿es posible usar este aspecto universal de la ética para llegar a una teoría ética que nos pueda orientar acerca de lo que está bien o mal?

Muchos filósofos lo han intentado, sin embargo existen problemas. Si los aspectos universalizables de la ética son descritos en términos formales, se encuentra con una amplia variedad de teorías éticas, algunas irreconciliables, que son compatibles con esta noción de universalidad. Por otra parte, si construimos nuestra propia descripción de los aspectos universalizables de la ética, que nos conduzca a una teoría particular, se nos acusaría de involucrar en esta teoría nuestras propias creencias dentro de nuestra definición de lo

¹⁶. E. P., pág. 13

¹⁷. E. P., pág. 14

ético, cuando se suponía que esta teoría iba a ser lo suficientemente neutral y amplia como para incluir a todas las candidatas serias al status de "teoría ética". A pesar de este obstáculo Singer arriesga al proponer el utilitarismo como teoría ética ... sugiero que el aspecto universal de la ética sí proporciona una razón convincente, aunque no concluyente, para adoptar una postura utilitarista amplia¹⁸ ...

Continúa Singer ... mi razón a la hora de sugerir lo anterior es lo siguiente: al aceptar que los juicios éticos deben ser realizados desde un punto de vista universal, acepto que mis propios intereses no pueden, simplemente porque son mis intereses, contar más que con los intereses de cualquier otro. De este modo cuando pienso de un modo ético, la preocupación natural de que mis propios intereses sean tenidos en cuenta debe ser ampliada para incluir los intereses de los demás¹⁹... En lugar de mis propios intereses, tengo que tener en cuenta los intereses de todas aquellas personas afectadas por aquella decisión, lo que me exige sopesar todos estos intereses y adoptar la forma de actuar que con mayor probabilidad maximice lo intereses de los más afectados. La manera de pensar Singer es lo que él llama una forma de utilitarismo ... se diferencia del utilitarismo clásico en que se entiende por la "mejores consecuencias" lo que, en general, favorece los intereses de los afectados, y no solamente como lo que aumenta el placer y reduce el dolor (Sin embargo, se ha sugerido que los utilitaristas clásicos como J. Bentham y J. S. Mill usaban "placer" y "dolor" en un sentido amplio que les permita incluir como placer el conseguir lo que uno deseaba

¹⁸. E. P., pág. 15.

¹⁹. E. P., pág. 15

y lo contario como dolor. Si esta interpretación es correcta, desaparece la diferencia entre el utilitarismo clásico y el utilitarismo basado en los intereses)²⁰ ...

Singer piensa que el utilitarismo es una postura mínima, una primera etapa que alcanzaremos al universalizar la toma de decisiones interesada... Si vamos a pensar de forma ética no podemos negarnos a dar este paso. Si nos hemos de persuadir de que debemos ir más allá del utilitarismo y aceptar normas e ideales no utilitaristas, necesitamos contar con buenas razones para dar este paso hacia adelante. Hasta que no nos sean ofrecidas esta razones, tenemos motivos para seguir siendo utilitaristas²¹...

Quisiera aprovechar este apartado para dar un paso más en el planteamiento de Singer. Hoy día se habla de igualdad de los seres humanos –igualdad de participación, igualdad de razas, igualdad de sexos, etc- pero, ¿qué estamos diciendo cuando afirmamos que todos los seres humanos son iguales?

Tanto los racistas como los que discriminan por el sexo o cualquier otro grupo que se oponga a la igualdad han afirmado a menudo que, cualquiera que sea el criterio elegido, sencillamente no es cierto que todos los seres humanos sean iguales (por ejemplo, hay altos, bajos, feos, buenos y malos en filosofía, los hay emocionales o racionales, etc). Y podríamos continuar colocando ejemplos, sin embargo, lo que es evidente es que los seres humanos difieren los unos de los otros, y que sus diferencias se

²⁰. E. P., pág. 17.

²¹. E. P., pág. 18.

aprecian en tantas características que la búsqueda de una base fáctica sobre la cual levantar el principio de igualdad parece imposible.

Singer presenta la propuesta de J. Rawls en su teoría de la justicia acerca del principio de igualdad:

a. Para Rawls la igualdad se puede fundamentar en las características naturales de los seres humanos, con tal de que seleccionemos lo que él llama “propiedad gama”.

b. Al trazar una circunferencia en un papel, todos los puntos que quedan dentro del círculo establecido —es decir, la gama— tienen la propiedad de estar dentro de la circunferencia y comparten por igual esta propiedad.

c. Para Rawls, la propiedad de la “personalidad moral” es una propiedad que comparten prácticamente todos los seres humanos, y todos los seres humanos que poseen esta propiedad la poseen por igual. Entiéndase por “personalidad moral”, una persona que utiliza “moral” en contraste con “amoral”. Una persona moral, según Rawls, debe poseer sentido de la justicia (una persona moral es un individuo al cual se le pueden hacer llamadas morales con la esperanza de que sean atendidas).

d. Rawls mantiene que la personalidad moral es la base de la igualdad humana, fundamentado en la idea contractual de la justicia. La tradición contractual percibe a la ética como un tipo de acuerdo mutuamente beneficioso (“no me fastidies, yo no te fastidiaré”). Por lo tanto, sólo aquellos capaces de

apreciar que no se les está fastidiando y de frenarse a su vez para no fastidiar, están bajo la esfera de la ética.

Singer nos hace caer en la cuenta de que existen por lo menos dos inconvenientes a la hora de tomar la "personalidad moral" como base de la igualdad: por un lado, poseer una "personalidad moral" es una cuestión de grado, lo que indica que algunas personas son muy sensibles a temas de justicia y de ética en general, mientras otros poseen una conciencia limitada ante tales temas. Para Rawls ser una persona moral es el mínimo necesario para quedar dentro del ámbito del principio de igualdad, no aclara dónde hay que trazar esta línea mínima. Por otro lado, no es cierto que todos los seres humanos sean personas morales. Los niños pequeños, junto con algunos seres humanos intelectualmente discapacitados, carecen del necesario sentido de la justicia. Si este principio implica que podemos desatender los intereses de los muy jóvenes o los intelectualmente discapacitados de manera que estarían mal si fuesen mayores o más inteligentes, necesitaríamos argumentos mucho más convincentes para inducir a aceptarlo. Singer concluye que poseer una "personalidad moral" no constituye una base satisfactoria para el principio de que todos los seres humanos son iguales. Dudo que cualquier característica natural, ya sea o no una "propiedad de gama" pueda cumplir con esta función, porque dudo que exista una propiedad moralmente significativa que todos los seres humanos posean por igual.

Singer insiste en que debe haber una manera posible de defender la creencia de que hay una base fáctica para un principio de igualdad que prohíba el racismo, la discriminación, etc. que no se encuentra en la posesión de la

inteligencia, en la personalidad moral, en la racionalidad, u otras equivalentes. La igualdad es un principio ético básico, y no una afirmación de hecho.

La respuesta de Singer es muy sencilla, el principio básico de la igualdad: el principio de la igual consideración de intereses ... La esencia del principio de igual consideración de intereses es que en nuestras deliberaciones morales damos la misma importancia a los intereses parecidos de todos aquellos a quienes afectan nuestras acciones²² ... Y Singer nos ilustra esto con un ejemplo, el interés que tenemos en aliviar el dolor. El principio dice que la razón moral definitiva para aliviar el dolor es sencillamente la indeseabilidad del dolor como tal, y no la indeseabilidad del dolor de A, aunque pudiera ser diferente de la indeseabilidad del dolor de B. Naturalmente el dolor de A puede ser menos indeseable que el dolor de B porque es más doloroso, y por lo tanto, el principio de igual consideración daría mayor peso al alivio del dolor de A ... El principio de igualdad actúa como una balanza, sopesando los intereses de una forma imparcial. Las verdaderas balanzas favorecen el lado en el que el interés es más fuerte o donde se combinan varios intereses para igualar el peso de un número menor de intereses similares. Pero lo que no toman en consideración es de quién son los intereses que pesan²³ ...

El principio de igual consideración de intereses prohíbe hacer que nuestra disposición a tomar en cuenta los intereses de los demás dependa de las aptitudes o de otras

²². E. P., pág. 25.

²³. E. P., pág. 26.

características de éstos, aparte de la característica de poseer intereses. Este principio elimina entre otros, la discriminación por discapacidad, tanto física como psíquica, siempre que la discapacidad no sea pertinente para los intereses en cuestión (por ejemplo, el caso de la discapacidad psíquica aguda a la hora del voto en unas elecciones). Para Singer, el principio de igual consideración de intereses puede ser la forma defendible del principio de que todos los seres humanos son iguales, forma que podemos tratar para asuntos más polémicos sobre la igualdad.

Pero, hay más sobre este principio. Consideremos el siguiente ejemplo: imaginémonos que después de un terremoto nos encontramos con dos víctimas, una más grave que otra, A, ha perdido una pierna y corre el peligro de perder un dedo de la pierna que le queda. La que esta menos grave, B, tiene una herida en la pierna pero se le puede salvar. Contamos con recursos médicos sólo para una persona, de manera que si los utilizamos con los de la persona más grave, lo máximo que conseguiríamos es salvarle el dedo, mientras que si lo usamos con la menos grave podríamos salvarle la pierna. Ahora bien, la situación es la siguiente:

Sin tratamiento médico:

- a. A perderá una pierna y un dedo,
- b. B sólo perderá una pierna,

Si administramos el tratamiento a A:

- a. A perderá la pierna,
- b. B también,

Si administramos el tratamiento a B:

- a. A perderá una pierna y un dedo,
- b. B no perderá nada.

Teniendo en cuenta que es peor perder una pierna que un dedo, el principio de utilidad marginal decreciente no es suficiente para ofrecernos la opción correcta para esta situación ... Haremos más para favorecer los intereses, considerados de forma imparcial, de aquellos a los que afectan nuestras acciones si utilizamos nuestros recursos limitados con al persona menos grave que con la grave. Y por lo tanto, esto es a lo que nos lleva el principio de igual consideración de intereses²⁴...

Como acabamos de ver, el principio de igual consideración de intereses en algunos casos puede aumentar, más que disminuir la diferencia existente entre dos personas, entre dos niveles diferentes de bienestar. Por este motivo el principio es un principio mínimo de igualdad y no un principio igualitario completo... Una forma más completa de utilitarismo sería, sin embargo, difícil de justificar tanto en términos generales como en su aplicación a casos especiales²⁵...

Demos un paso más en el pensamiento de Singer, ... a continuación, postularé que mientras que este principio proporciona efectivamente una base adecuada para la igualdad humana, ésta no puede limitarse a los humanos. En otras palabras, sugeriré que, habiendo aceptado el principio de utilidad como base moral sólida para las relaciones con otros miembros de nuestra propia especie, igualmente nos comprometemos a aceptarlo como base moral sólida para las

²⁴. E. P., pág. 28

²⁵. E. P., pág. 31

relaciones con los que no pertenecen a nuestra propia especie: los animales no humanos²⁶ ...Pero este tema será tratado en el próximo apartado.

3. ¿IGUALDAD PARA CON LOS ANIMALES?

... ¿Cómo es posible que alguien desperdicie su tiempo en el tema de la igualdad para los animales cuando se les niega una verdadera igualdad a tanto seres humanos?²⁷... Para Singer este prejuicio de no tomar en serio los intereses de los animales esta en el mismo orden que el prejuicio de los propietarios de los esclavos blancos a la hora de tomar en serio el interés de sus esclavos africanos.

Lo que Singer reclama, ahora, es una buena voluntad de encontrar y seguir los argumentos hasta donde sea posible, sin la suposición previa de que este tema no merece la atención.

El argumento empleado por Singer para extender el principio de igualdad más allá de nuestra propia especie es algo simple, considera que hay que tener una comprensión clara de la naturaleza del principio de igual consideración de intereses. Este principio implica que nuestra preocupación por los demás no debería depender de cómo son, de las capacidades que poseen, etc. Tomando como base este principio, podemos decir que el hecho de que las personas no

²⁶. E. P., pág. 69.

²⁷. E. P., pág. 70.

sean miembros de nuestra raza, no nos da derecho a explotarlos, al igual que el hecho de que existan personas más inteligentes que otras no significa que podamos hacer caso omiso de sus intereses²⁸.

Singer se apoya en un fragmento de la obra *Introducción a los principios de la moral y de la legislación*, del padre del utilitarismo Jeremias Bentham, para argumentar que el principio de igualdad de intereses va más allá de nuestra propia especie. Me voy a tomar la libertad de citar el fragmento:

...es probable que llegue el día en el que el resto de la creación animal adquiera aquellos derechos que nunca, sino por la manos de la tiranía, podrían haberle sido negados. Los franceses ya han descubierto que el color negro de la piel no es una razón por la que un ser humano debe verse abandonado sin remisión al capricho de un torturador. Llegará el día en el que se reconozca que el número de piernas, la velloidad de la piel, o la terminación en os sacrum, sea razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino: ¿qué más ha de ser lo que trace la línea insuperable? ¿Es la facultad de razonar, o quizás la facultad del discurso? Sin embargo, un caballo o un perro adulto es, más allá de toda comparación, un animal más racional y más comunicativo que un niño de un día, o de una semana, o incluso de un mes. Pero incluso suponiendo que fuese de otra forma, ¿qué importaría? La cuestión no es:

²⁸. Cf. E. P., pág. 70.

¿pueden razonar?, ni tampoco: ¿pueden hablar? Sino ¿pueden sentir el sufrimiento?²⁹ ...

Este pasaje es muy importante para Singer, en él encuentra que Bentham (maestro de su propuesta) señala que la capacidad de sufrir es la característica vital que otorga a un ser el derecho a la igualdad de consideración ... La capacidad de sufrir —o más concretamente, para en sufrimiento y/o para el goce o la felicidad— no es sólo otra característica más como la capacidad para el lenguaje, o para las matemática de nivel superior ... La capacidad para sufrir y gozar de las cosas es un requisito previo para tener intereses de cualquier tipo, una condición que debe ser cumplida antes de que podamos hablar de intereses de forma significativa³⁰... Si un ser sufre, no puede existir ningún tipo de justificación moral para rechazar que ese sentimiento sea tenido en cuenta. Cualquiera que sea la naturaleza del ser, el principio de igualdad requiere que el sufrimiento sea considerado de igual manera que igual sufrimiento de cualquier otro ser (siempre y cuando se puedan establecer comparaciones de esta índole).

...Si un ser no es capaz de sufrir, o de experimentar goce o felicidad, no existe nada para tener en cuenta. Ésta es la razón por la que el límite de la sensibilidad (usando el término como forma conveniente, aunque no de forma exacta, para referirnos a la capacidad para sufrir, o para experimentar placer o felicidad) es el único límite defendible

²⁹. Bentham Jeremias, *Introducción a los principios de la moral y de la legislación*, Cap. 18 Secc. 1. Editora Nacional, Buenos Aires, 1972.

³⁰. E. P., pág. 72.

de preocupación por los intereses de los demás. Señalar este límite mediante alguna característica como la inteligencia o la racionalidad, sería restringirlo de forma arbitraria³¹... Este es todo el argumento elaborado por Singer en favor de los animales no humanos.

Sin embargo, hay algunas aclaraciones que hay que hacer, por ejemplo cuando Singer cita ...no puede ser que el dolor sentido por un ratón sea tan malo como el sentido por un humano. Los humanos son mucho más conscientes de lo que les está ocurriendo y esto hace que su sufrimiento sea mayor. No se puede equiparar el sufrimiento de, digamos, una persona que se está muriendo lentamente de cáncer con el de un ratón de laboratorio que esté sufriendo el mismo destino³² ... Singer reconoce que la persona que padece de cáncer sufrirá más que el ratón, pero que de ninguna manera este ejemplo debilita el principio. Más bien esto quiere decir que debemos ser muy cuidadosos a la hora de comparar los intereses de especies diferentes. En ciertas circunstancias, un miembro de una especie sufrirá más que el miembro de otra especie. Pero en estos casos, aún deberíamos aplicar el principio de la igualdad de intereses, pero el resultado de hacerlo será, por supuesto el dar prioridad a aliviar el sufrimiento mayor.

Pero existen otras dificultades que tiene que resolver Singer. Los seres humanos adultos normales poseen una capacidad mental que, en determinadas circunstancias, les hace sufrir más que a los animales en las mismas

³¹. E. P., pág. 72-73.

³². E. P., pág. 73.

circunstancias. Por ejemplo, vamos a realizar un experimento con repercusiones letales y dolorosas con adultos humanos normales, escogidos en las universidades al azar; los adultos que entrasen en las universidades sentirían miedo al ser escogidos. El terror resultante sería una forma de sufrimiento adicional al dolor causado por el experimento. Con lo cual que podría hacer el mismo experimento con animales no humanos puesto que en ellos se provocaría menos sufrimiento dado que ellos no tendrían el temor anticipado al ser escogidos y a que experimenten con ellos. Esto quiere decir, que no significa que sea correcto experimentar con animales, sino solamente que existe una razón, para preferir usar a los animales en lugar que a los seres adultos normales. Sin embargo, este no es un verdadero argumento.

Singer contesta de una forma contundente ... no obstante, debemos hacer notar que este mismo argumento nos da una razón para preferir utilizar a niños —quizás huérfanos— o humanos con graves discapacidades a nivel intelectual en los experimentos, en lugar de adultos, ya que los niños o los adultos con graves discapacidades intelectuales no tendrían idea de lo que iba a ocurrir³³ ...

Los poderes mentales superiores de los humanos adultos normales suponen una diferencia en muchos terrenos: entre ellos, la capacidad de anticipación, la memoria más detallada, mayor conocimiento de lo que ocurre, etc Estas diferencias pueden explicar el porque es probable que un ser humano que se muere de cáncer sufra más que un ratón. La angustia

³³ E. P., pág. 75.

mental es lo que hace que la posición mental sea más difícil de soportar, sin embargo, los animales pueden sufrir más debido a su conocimiento limitado, cuando capturamos a un animal salvaje no podremos explicarle que su vida no está amenazada, puesto que los animales no pueden distinguir entre estar capturados y la intención de acabar con su vida; tanto la una como la otra provocan el mismo terror.

Esto nos plantea otro problema, ¿cómo comparar el sufrimiento de diferentes especies?, parece que cuando los intereses de los animales y de los humanos entran en conflicto, el principio de utilidad no sirve de guía. Ni siquiera se puede comparar con exactitud el sufrimiento entre seres humanos diferentes³⁴. Pero para Singer la exactitud no es esencial. Aunque fuéramos a impedir que se inflija sufrimiento a los animales solamente en aquellos casos en los que los intereses de los humanos se vieran afectados en mucha menor medida en los de los animales, nos veríamos obligados a realizar cambios radicales en el trato que damos a los animales, cambios como métodos de cría, como métodos de experimentación en algunos campos de la ciencia, replanteamientos con respecto a la fauna y la caza, uso de trampas y de prendas de piel, etc., como resultado, se reduciría de forma considerable la cantidad total de sufrimiento provocado.

En síntesis, la aplicación del principio de igualdad cuando hablamos de infligir sufrimiento, resulta en teoría, sencilla: el

³⁴. Cf. "Crítica de L. Wittgenstein al problema de los lenguajes privados" En: *Universitas Philosophica*, No 25, 1995. En este artículo expongo la imposibilidad de expresar verbalmente algunos lenguajes que Wittgenstein llama privados, como el "dolor", el "placer", el "sufrimiento", etc.

dolor y el sufrimiento son malos y deben ser evitados o minimizados, independientemente de la raza, el sexo, o la especie del ser que sufra. La gravedad del dolor, para Singer, depende de su intensidad y de su duración (Tomado del tratado de las pasiones de D. Hume), sin embargo, un dolor de igual intensidad y duración es igual de perjudicial ya lo sufran los humanos o los animales.

El extender el principio de igual consideración de intereses más allá de nuestra propia especie hace que de él se deriven conclusiones importantes que examinaremos en seguida.

1. Los animales como alimento.

El uso de los animales como alimento es con toda probabilidad la forma más antigua y más generalizada de utilización de los animales. Si los animales fueran dignos de consideración por derecho propio, la utilización de los animales como alimentos llegaría a ser cuestionable, *sobre todo cuando la carne de los animales constituye un lujo más que una necesidad.*

Singer declara que se puede justificar a los esquimales que viven en un medio en el que deben matar a los animales para conseguir comida o morir de hambre, argumentando que su interés por sobrevivir prevalece sobre el interés de los animales que matan. Pero, la mayoría de nosotros no podemos justificar nuestras razones. Las investigaciones médicas indican abrumadoramente que la carne de los animales no es necesaria para tener una buena salud o

aumentar la longevidad. La carne es un lujo y se consume porque a la gente le gusta su sabor.

... "Al considerar la ética de la utilización de la carne animal como alimento humano en la sociedades industrializadas, tenemos en cuenta una situación en la que hay que sopesar un interés humano relativamente secundario con respecto a la vida y el bienestar de los animales afectados. *El principio de igual consideración de intereses no permite que los intereses principales sean sacrificados en aras de intereses secundarios...*" (La cursiva es mía, E. P. pág. 79)

Además de quitarles la vida, hay otras cosas por las que tienen que padecer los animales antes de que nos los comamos, la castración, la separación de la madre y sus crías, la ruptura de los rebaños, la marca, el transporte y finalmente la muerte. Para Singer hay que tener en cuenta no sólo si la carne de los animales podría producirse sin sufrimiento (animales criados de forma intensiva, en hacinamientos, etc), sino si la carne que pensamos comprar ha sido producida sin sufrimiento.

2. La experimentación con animales

La utilización de animales con motivos experimentales constituye un campo claro de discriminación por vía de especie. En este caso el tema aparece claramente, cuando los investigadores a menudo intentan justificar sus experimentos con animales afirmando que éstos conducen a hallazgos sobre los humanos. Esto, para Singer, nos lleva a considerar que los animales humanos y no humanos son similares en

aspectos cruciales (este aspecto es reforzado por la genética, al estudiar el A.D.N los humanos con el de los monos se encontró que existe una similitud del 90% en su estructura genética; y entre el hombre y el ratón de un 70%). Por ejemplo, al obligar a un ratón entre morir de hambre o cruzar una barrera electrificada para conseguir alimento nos proporciona información sobre las reacciones de los humanos ante el estrés, entonces debemos dar por sentado que la rata siente estrés en este tipo de situación.

A veces se cree que todos los experimentos con animales son útiles para ciertos objetivos médicos vitales y se pueden justificar basándose en que alivian más sufrimiento que el que provocan. Esto es erróneo, por sólo citar un ejemplo, en muchos países las fuerzas armadas realizan experimentos atroces con animales que rara vez salen a la luz pública. El instituto de radiología de las fuerzas armadas gringas en Bethesda (Maryland), se ha encargado de entrenar monos *rhusus* para que corran dentro de una gran rueda; si se detienen demasiado, la rueda gira más lenta también, y los monos reciben una descarga eléctrica. Una vez que se han entrenado a los monos para que corran durante largos períodos de tiempo, se les somete a dosis de radiación letales. Más tarde mientras sienten náuseas y vomitan se les obliga a seguir corriendo hasta que no pueden más y caen. Se supone que esto proporciona información sobre la capacidad de los soldados para seguir luchando después de un ataque nuclear.

En estos y en muchos casos, los beneficios para los humanos o no existen o son inciertos, mientras que las pérdidas para los miembros de otras especies son ciertas y reales, por lo tanto los experimentos indican un fracaso a la

hora de dar igual consideración a los intereses de otros seres, independientemente de la especie.

Sin embargo, los investigadores siguen presionando, ¿estarían los detractores de los experimentos dispuestos a dejar que miles de personas muriesen de una terrible enfermedad que podría curarse experimentando con un animal? Para Singer la respuesta a esta pregunta hipotética es clara, si un animal o incluso una docena tuviera que sufrir experimentos para salvar a miles, esta bien y de acuerdo con la igual consideración de intereses que sea así. ... Tal debe ser en todo caso la respuesta de un utilitarista. Los que creen en los derechos absolutos pueden argumentar que sacrificar a un ser, ya sea animal o humano, para el beneficio de otro esta siempre mal. En este caso el experimento nunca se debería llevar a cabo cualquiera que fuera sus consecuencias⁸⁵ ...”

Singer le da la vuelta al argumento de los investigadores y pregunta ¿estarían dispuestos a llevar a cabo sus experimentos con humanos huérfanos con daño cerebral irreversible muy grave si esta fuese la única manera de salvar a miles? Si los que realizan los experimentos no están dispuestos a usar humanos huérfanos con daño cerebral irreversible muy grave, su disposición para utilizar animales no humanos parece ser *discriminatoria* basándose sólo en la especie. Los perros, los gatos, etc son más inteligentes, más conscientes de lo que les sucede e incluso más sensibles al dolor que muchos de los humanos con daños cerebrales graves que sobreviven a duras penas en los hospitales.

⁸⁵. E. P., pág. 84.

... "No parece existir ninguna característica moralmente relevante que estos humanos tengan y de la que carezcan los animales. Los partidarios de la experimentación, muestran su parcialidad a favor de su propia especie siempre que lleven a cabo experimentos con animales no humanos con propósitos que no encontrarían justificados a la hora de usar seres humanos de un nivel igual o inferior de sentimiento, conciencia, sensibilidad, etc³⁶..."

3. Objeciones a la propuesta de Peter Singer

a. ¿Cómo sabemos que los animales pueden sentir dolor?

... "El dolor de otro ser, ya sea humano o no, no puede experimentarse directamente. Cuando veo que mi hija se cae y se araña la rodilla, sé que siente dolor por la forma que se comporta. Llora, me dice que le duele la rodilla, se frota donde le duele, etc. Yo mismo me comporto de forma parecida cuando algo me duele y por lo tanto acepto que mi hija sienta algo parecido a lo que yo siento cuando me arañó la rodilla³⁷ ..."

El fundamento de Peter Singer en la creencia de que los animales pueden sentir dolor es similar al fundamento del ejemplo anterior en que su hija se cae y siente dolor por la forma en que se comporta. Los animales que sienten dolor se comportan de forma muy parecida a los humanos, y su

³⁶. E. P., pág. 85.

³⁷. E. P., Pag. 87. Cf. "Crítica de L. Wittgenstein al problema de los lenguajes privados"
En: *Universitas Philosophica*, No 25, 1995.

conducta es suficiente para creer que sienten dolor. Singer apela a la anatomía para afirmar el paralelismo en el sistema nervioso humano y animal, lo que hace probable que la capacidad de sentir de los animales sea similar a la nuestra.

... “Es significativo que ninguno de los fundamentos que tenemos para creer que los animales sienten el dolor se puede mantener en el caso de las plantas. No podemos observar ningún comportamiento de dolor... y las plantas no poseen un sistema nervioso de organización central como el nuestro³⁸...”

b. Si los animales se comen entre ellos, ¿por qué no debemos comérmolos nosotros?

Singer argumenta de la siguiente manera: la mayoría de los animales que matan para comer no podrían sobrevivir si no lo hiciesen así, mientras que para el ser humano comer carne no es una necesidad. Los animales no humanos no son capaces de considerar las alternativas disponibles o de reflexionar sobre “el plato que van a ordenar”, es decir, los animales no son responsables de lo que hacen, de lo que no se puede deducir que si ellos matan, “se merecen ser tratados de la misma manera”.

Existe otro argumento desde la Biología evolutiva que tenemos que analizar: existe una ley natural según la cual el más fuerte se come al más débil, un tipo de ley darwiniana,

³⁸. E. P. pág. 88.

supervivencia de los más fuertes, según la cual al comer animales, meramente desempeñamos nuestro papel.

Este argumento, según Singer, comete dos errores básicos: uno de hecho y otro de razonamiento. El error de hecho consiste en la presunción de que nuestro consumo de animales es parte del proceso de evolución natural; sin embargo, esto puede ser cierto en unas cuantas culturas primitivas que todavía cazan para alimentarse, pero esto no le da derecho a argumentar que por necesidad estamos sometidas a esta ley natural.

Y si aceptáramos que cazamos para comer como un proceso de evolución natural, aún así podríamos objetar: es "natural" para una mujer tener un niño cada año o dos desde la pubertad hasta la menopausia, pero esto no significa que este mal interferir en este proceso, es necesario conocer las leyes naturales que nos afectan para evaluar sus consecuencias.

4. Conclusión: ética de la reciprocidad

La visión que tenía la humanidad desde hace 2.000 años era la historia de la creación divina, el hombre esta hecho a imagen y semejanza de Dios con alma inmortal. Esto crea una gran distancia entre los humanos y los animales, y entre estos y la naturaleza³⁹.

³⁹. Hoy día se esta acusando que esta visión antropocéntrica heredada del génesis "Entonces dijo: 'Ahora hagamos al hombre. Se parecerá a nosotros, y tendrá poder sobre los peces, las aves, los animales domésticos y los salvajes, y sobre los que se arrastran por el suelo'" Gn. 1, 26, es causante de la crisis ecológica que hoy estamos viviendo. Para mayor ampliación ver mi artículo "Ecología de la mente. Aproximaciones a la obra de Gregory Bateson, En: Temas de *Bioética ambiental*, de. CEJA, 1996).

Sin embargo, la tesis que plantea Singer es que las diferencias entre los seres humanos y los animales son diferencias de grado más que de especie. Existen quienes se interesan en ampliar estas diferencias argumentando de diversas maneras: primero diciendo que sólo los humanos utilizaban herramientas. Entonces se descubrió que los pájaros carpinteros de las Galápagos usaban espigas de cactus para extraer insectos de las grietas de los árboles. Después, se siguió diciendo que los humanos eran los únicos que las fabricaban, entonces se descubrió que los chimpancés de las selvas de Tanzania masticaban hojas para hacer una esponja que absorbiera el agua. Los argumentos entonces se trasladaron al uso de lenguaje, pero tampoco esto es un buen argumento, existen pruebas que las ballenas y los delfines probablemente tengan un completo lenguaje propio.

Hay otro argumento más fuerte en contra de los animales que ha sido propuesto por los filósofos. Han afirmado que los animales no pueden pensar, ni razonar y por consiguiente no tiene una concepción de sí mismos, no tienen conciencia propia. "Viven el instante presente y no se ven como entidades diferenciadas con un pasado y un futuro. Tampoco tienen autonomía, capacidad para elegir su modo de vivir su propia vida"⁴⁰. En cambio nosotros los humanos somos seres autónomos, con conciencia propia, más valiosos, más importantes moralmente que los que viven en el momento. De acuerdo con esta visión, terminan de argumentar, los intereses de los seres autónomos, con conciencia propia, deberían tener prioridad sobre los intereses de otros seres.

⁴⁰. E. P., pág. 91.

La cuestión importante se reduce a: ¿le da derecho a algún tipo de prioridad de consideración a un ser el hecho de tener conciencia propia?

Hay que tener mayor consideración con las criaturas con conciencia propia, pues son más conscientes de lo que sucede, pueden situar el acontecimiento dentro del marco general de un periodo de tiempo más largo, tiene deseos, sentimientos, etc. Para Singer la objeción hay que desplazarla un poco, aunque un ser con conciencia propia no sufriese más que un ser meramente sensible, *el sufrimiento de ser con conciencia propia es más importante porque se trata de un tipo de ser de más valor*. Pero, por qué se debería considerar a los seres con conciencia propia más valiosos y, en particular, por qué el supuesto mayor valor de un ser con conciencia propia debería tener como resultado dar preferencia a los intereses secundarios de un ser consciente de sí mismo sobre los intereses principales de un ser meramente sensible.

En este caso donde la vida de los seres con conciencia propia no se encuentra en peligro, donde seguirá viviendo con sus facultades intactas, con independencia a lo que decidamos. En este caso, comenta Singer, que introducir la conciencia propia en el debate no es más válido que introducir la especie, la raza o el sexo en debates similares. "Los intereses son los intereses y deberían recibir la misma consideración ya se trate de los intereses de los animales humanos o no humanos, o de animales con conciencia propia o sin conciencia propia"⁴¹.

⁴¹. E. P., pág. 92.

Si este argumento no es convincente, Singer apela a otro que no tiene vuelta, nos recuerda que existen humanos discapacitados intelectualmente que tienen menos derecho a que se les considere conscientes de sí mismo o autónomos que muchos animales no humanos. Si consideramos este argumento abrimos una vez más el abismo entre los humanos y otros animales, situando a estos seres humanos discapacitados más hacia los animales que hacia los humanos.

Detengámonos un poco en este argumento. Examinemos tres sugerencias: los humanos discapacitados intelectualmente que no poseen las capacidades que distinguen al ser humano normal de otros animales deberían ser tratados como si poseyeran esta capacidades, ya que pertenecen a una especie cuyos miembros normalmente las poseen. "En otras palabras, la sugerencia quiere decir que los individuos sean tratados no de acuerdo con sus cualidades reales, sino de acuerdo con las cualidades normales propias de su especie"⁴².

Si aceptamos lo anterior, no podemos aceptar la sugerencia de que al tratar con humanos gravemente discapacitados intelectualmente deberíamos garantizarles el status o derechos normales para su especie. En esta ocasión la línea de separación no se coloca alrededor de la raza o del sexo, sino de la especie. No se puede exigir en que en un caso se trate a los seres como individuos, y en otro como a miembros de un grupo. La pertenencia a una especie no es más importante en estas circunstancias que la pertenencia a una raza o a un sexo.

⁴². E. P., pág. 94.

La segunda sugerencia reza así, aunque los humanos gravemente discapacitados pueden no poseer capacidades superiores a otros animales, ellos son a pesar de ello, seres humanos, y como tal tenemos que mantener relaciones especiales con ellos. Este argumento vincula estrechamente la moralidad con el afecto (es notorio que algunos seres humanos tienen una relación más estrecha con un gato que con sus vecinos). Sentir afecto por los humanos es normal y no es ni bueno ni malo, la cuestión es si nuestras obligaciones morales con un ser deberían hacerse depender de nuestro sentimientos. "La ética no exige que eliminemos las relaciones personales y los afectos parciales, pero sí exige que, cuando actuemos, evaluemos las pretensiones morales de los que se ven afectados por nuestros actos con un cierto grado de independencia de nuestros sentimientos hacia ellos"⁴⁸.

El tercer argumento se titula "la pendiente resbaladiza". Una vez que admitimos que un ser humano discapacitado intelectualmente no tiene una categoría moral superior a un animal, hemos comenzado el descenso por la pendiente hasta el siguiente nivel, que es negar el derecho a los marginados sociales, hasta llegar al final de la pendiente, que sería un gobierno totalitario que exterminara todo grupo que le resultase incomodo.

Singer termina diciendo que es importante recordar que el propósito de su argumento es elevar la posición de los animales y no bajar la de los humanos.

⁴⁸. E. P., pág. 96.

Toda esta argumentación por parte de Singer va encaminada hacia un solo punto, el ataque a entender la sociedad de forma contractualista, es decir, tomar como base para la construcción de la sociedad una ética basada en la capacidad de llegar a acuerdos entre los seres humanos. Esta visión de la ética se basa en un contrato tácito entre personas en beneficio mutuo, en este sentido el funcionamiento de la ética es que uno se abstenga de perjudicar a los demás en tanto ellos se abstengan de perjudicarlo a uno, no hay razones en contra de perjudicar aquéllos que son incapaces de apreciar mi abstención y de acuerdo con esto, de controlar su conducta con respecto a mí. Los animales se encuentran dentro de esta categoría. Como ellos no pueden responder se encuentran, según esta visión, fuera de los límites del contrato ético. También hay que tener en cuenta la argumentación unos párrafos arriba, "los humanos gravemente discapacitados intelectualmente también deben ser excluidos ya que tampoco tiene capacidad para responder".

Termina Singer sugeriéndonos: "estos ejemplos deberían ser suficientes para demostrar que la ética que tenemos actualmente, cualquiera que sea su origen, va más allá de un entendimiento tácito entre seres capaces de reciprocidad... Deberíamos rechazar esta visión de la ética ya que ninguna explicación del origen de la moralidad nos obliga a basar nuestra moralidad en la reciprocidad, y no se ha ofrecido ningún argumento adicional en favor de esta conclusión⁴⁴...

⁴⁴. E. P., pág. 102.

3. EXAMEN DE LA PROPUESTA DE SINGER

En esta sección vamos a analizar el núcleo fundamental de la propuesta de Singer, miraremos la solidez de la concepción utilitarista como entidad rectora de la ética, además analizaremos la relación utilitarismo y sufrimiento animal y, utilitarismo y el perjuicio de matar.

A. El utilitarismo y su entidad rectora

Para el utilitarismo la moral consistiría en el conjunto de decisiones que tomaría un observador imparcial, es decir un observador que fuera consciente de *todos los intereses* conflictivos que se plantean en una situación determinada, así como de las *consecuencias* que tendrían para esos intereses las diferentes decisiones que se tomaran, y que comprendieran por igual la situación de todas las partes en el conflicto.

En esta situación lo que el observador imparcial siempre elegiría es la opción que produjera la mayor felicidad, o la más plana realización de un deseo, o el mayor placer. Entonces, el principio fundamental de utilitarismo es que deberíamos producir con nuestros actos la mayor utilidad general posible. Sólo un observador realmente imparcial hará el bien sin mirar a quién y siendo justo procurará hacer el mayor bien posible. Esta propuesta del utilitarismo posee un presupuesto importante: la idea de que los seres humanos sienten un impulso natural de compasión en relación con la infelicidad, los deseos frustrados o el sufrimiento de su prójimo (por ejemplo, cuando se ve a alguien llorar ante el

cuerpo sin vida de un ser querido o gemir de dolor al fracturarse una pierna).

El siguiente paso propuesto por el utilitarismo en general y por Singer en particular, es que este impulso natural de benevolencia y justicia se racionaliza —se desarrolla y extiende mediante la reflexión racional— hasta el punto de admitir que no hay diferencias racionales entre el sufrimiento que presenciamos y el que no presenciamos, ni entre el sufrimiento de un ser querido y el de un desconocido. Cada uno de estos sufrimientos es igualmente real y puede tener la misma intensidad, la razón exige reacciones equivalentes. Así surge la imagen del observador imparcial: deberíamos sentir la misma compasión por quienes sufren en igual medida.

a. Problemas del utilitarismo⁴⁵

La principal virtud del utilitarismo reside en su concepción rectora, pero su principal defecto radica en su principio fundamental: el precepto de que los actos reditúan la mayor utilidad posible.

Este principio tiene algunos problemas al enfrentar la toma de decisiones en cuestiones de justicia distributiva, al sustentar que lo único importante es la utilidad total, entonces el beneficio mínimo de muchos podría justificar, en principio, el sufrimiento intenso de unos pocos.

Miremos el siguiente ejemplo: supongamos que contamos con un medicamento limitado de costo muy elevado.

⁴⁵ Cf. Curruthers Peter, *La cuestión de los animales. Teoría de la moral aplicada*, Cambridge University Press, Gran Bretaña, 1995.

Curiosamente este medicamento tiene dos aplicaciones: en cantidades pequeñas puede curar definitivamente el acné, mientras que en cantidades grandes es capaz de curar un cáncer mortal. ¿Qué debemos hacer? ¿Eliminamos una importante fuente de infelicidad para millones de adolescentes o salvamos la vida de una sola persona? El más simple de los cálculos del utilitarismo demostraría que deberíamos emplear el medicamento para curar el acné dejando morir a la persona enferma.

Algunos utilitarista han tratado de subsanar estas dificultades replegándose del utilitarismo de los actos –al que nos hemos referido hasta ahora– al utilitarismo de las normas. Según esta teoría, en lugar de juzgar las acciones directamente de acuerdo con la utilidad de sus consecuencias, habría de juzgarla en función de su conformidad con un conjunto de normas, y juzgarlas estas últimas apelando a su utilidad general. Estos utilitaristas dicen que por ejemplo, las normas que proscriben la esclavitud y prohíben la condena de un inocente son buenas en general, pues en la mayoría de los casos su cumplimiento reditúa la mayor utilidad. Por lo tanto, instituir un sistema esclavista o condenar al inocente son malas acciones porque contravienen normas justificadas apelando a su utilidad, aunque en el caso particular las acciones en cuestión pueden redituvar más utilidad que cualquier otra acción posible.

Sin embargo esta posición contiene algunos problemas: a la hora de seleccionar las normas correctas, porque no en lugar de la norma que prohíbe condenar al inocente, ¿podríamos adoptar una norma que prohibiera ese castigo excepto cuando la utilidad que redituara imponerlo fuera

muy grande y excepto cuando se supiera que el respeto a la ley no saldría menoscabado? Sería probable que esta norma a la larga produjera una mayor utilidad, lo cual nos devolvería al problema original.

Además, el utilitarismo de normas como principio normativo básico, no parece guardar coherencia con la concepción rectora del utilitarismo, pues en primer lugar, ¿por qué nos habría de impulsar la compasión racional a justificar un sistema de normas? ¿no es el sufrimiento de los individuos lo que importa?

b. El utilitarismo y el sufrimiento animal

Examinaremos en este apartado la cuestión de la existencia de la entidad moral (en particular el dolor y el placer) en los animales.

El argumento de Singer parte de un principio de igual consideración de intereses: *en toda situación habría que considerar de igual manera los intereses de todos los afectados*. Para Singer, tanto el racismo como la discriminación por el sexo, son inmorales por se oponen al principio de igual consideración de intereses.

El punto principal es el siguiente: la discriminación por motivos de especie, de raza o de sexo es condenable porque se funda en distinciones que no revisten importancia moral. Una política, argumenta Singer, que menospreciara los intereses de los animales se opondría al principio de igual consideración, pues se basaría en las diferencias entre los

animales y los humanos en cuanto a la especie, la apariencia o la inteligencia, características que carecen de importancia moral para Singer.

Analices más detenidamente esto. Traigamos a cuento el ejemplo de Singer de los chimpancés de Tanzania, supongamos los experimentos avanzan en la enseñanza del lenguaje humano, adquieren un suficiente dominio como para ir a la escuela y luego a la universidad. En estas circunstancias imaginarias, sería claramente absurdo que los Chimpancés carecen de entidad moral o que su importancia moral es menor que la nuestra. *Es así que podemos concluir que el sólo hecho de pertenecer a una u otra especie no puede ser una característica moralmente importante que permita justificar la discriminación contra los animales.*

Miremos otro ejemplo para analizar si la apariencia entre los animales y los humanos se puede convertir en criterio moral para diferenciar. Recordemos el caso en que una serie de madres embarazadas habían consumido una droga llamada talidomina en sus primeros meses de embarazo. La apariencia de esos bebés es muy distinta a la de los bebés normales: algunos carecen de dedos o incluso de piernas. *Sin embargo no por ello, por la apariencia, hemos de considerar que sus intereses son inferiores a los de los nuestros.*

Un ejemplo más destinado a probar que las diferencias de inteligencia entre animales y humanos tampoco es verdadero argumento para discriminar moralmente. Supongamos que hubiera una cantidad limitada de máquinas de diálisis, o mejor de hecho en nuestros hospitales hay un número reducido de máquinas, y que los médicos para seleccionar los

candidatos se pusieran a hacer test de inteligencia, ¿sería justo? Evidentemente, el hecho de que se adopten decisiones de vida o muerte en función de la inteligencia es moralmente repugnante.

Estos tres ejemplo nos confirman que Singer tiene razón al afirmar: excluir a los animales del principio de consideración igualitaria de intereses no tiene justificación moral. Las diversas características que nos diferencian de los animales —especie, apariencia e inteligencia— no tiene importancia moral, los intereses de los animales deberán contar tanto como los nuestros. *El dolor es dolor independientemente de quien lo sienta, y reviste la misma importancia moral en todos los casos.*

Sin embargo, analicemos más detenidamente el concepto de igual importancia moral. De hecho la importancia es siempre relativa a un punto de vista determinado. El un partido de ajedrez los espectadores tienen diferentes intereses, unos tendrán únicamente interés por ver una buena partida; otros tendrán un interés por alguno de los participantes pues han aportado una suma de plata; y existen algunos que su interés es educativo, miran la partida para aprender nuevas técnicas y jugadas. Lo que tiene importancia para cada uno no lo tiene para el otro, en virtud de las diferentes perspectivas que han adoptado ante el partido —los diferentes intereses que han puesto en él.

Así, cuando se afirma que la especie a la que pertenece una criatura es un aspecto que no reviste importancia moral, debemos conocer el punto de vista adoptado antes de evaluar la afirmación, es decir, la forma en que ha caracterizado el

punto de vista moral. En este caso podemos decir que el argumento de Singer sólo tiene valor desde el punto de vista de la moral utilitarista.

El Utilitarismo se identifica, como hemos visto, con el punto de vista de un observador imparcial y justo, que comprende por igual los intereses de todos los afectados por una acción o situación determinada. Y de hecho, no hay razón para que el observador imparcial considere que los intereses de los animales son menos importantes que los nuestros. *Además, desde este punto de vista, las únicas características importantes son la capacidad de experimentar dolor y placer y la capacidad de desear.* Para el utilitarista los límites de las consideraciones morales coinciden con los límites de la capacidad de sentir. Por consiguiente, si los animales son capaces de sufrir les interesa evitar el sufrimiento. El principio de igualdad de intereses nos exigirá que respetemos por igual los sentimientos y las frustraciones de todas las criaturas capaces de sentir.

Hay un supuesto delicado en la argumentación de Singer, el supuesto que los animales tienen experiencias y al menos alguno deseos. Para algunos científicos los animales son autómatas biológicos, que carecen de vida mental y que sus comportamientos corresponden a un hábito adquirido, es decir, a una secuencia de acciones determinada en forma innata, y no corresponde en absoluto a una cognición auténtica. ¿Cuáles son los límites de la capacidad de sentir? ¿Qué tipo de criaturas son capaces realmente de tener sensaciones y otras experiencias? Estas preguntas son muy complejas y jamás llegaremos a colocarnos de acuerdo, por el momento no podemos negar que por lo menos los mamíferos

son capaces de sentir dolor, por lo que verdaderamente tienen intereses que hemos de considerar.

Surge la siguiente pregunta ¿cómo hemos de aplicar el principio de igual consideración de intereses cuando los intereses que hay que considerar son de especies diferentes? De hecho, la propia consideración entre intereses humanos es ya complicado, pues cabe dudar acerca de la posibilidad de saber si otras personas sufren, y de ser así hasta qué punto (este un problema de la epistemología de la mente).

Sin embargo, en el estado mental de los humanos tenemos una fuente adicional de información: la descripción que haga la persona de la calidad y intensidad de su experiencia. Esto nos desplaza la pregunta hacia la sinceridad del hablante y la relación entre la sensación experimentada y el lenguaje emitido.

En el caso de los animales, podemos fundar nuestros juicios sobre la intensidad del sufrimiento en dos puntos. En primer lugar, podemos juzgar la intensidad del sufrimiento a partir de la observación directa del comportamiento del animal, es decir la intensidad de su reacción (sus chillidos o aullidos) y del grado de desesperación con que intenta evitar la fuente del dolor. En segundo lugar, podemos juzgar la intensidad del sufrimiento haciendo hipótesis razonables, basándonos en la observación de casos similares, acerca de lo que el animal estaría dispuesto a hacer para evitar el sufrimiento en cuestión (¿sería capaz de soportar ese estímulo de dolor con tal de conseguir comida?).

Las diferencias fisiológicas entre las especies descartan la posibilidad de hacer comparaciones sencillas de sufrimiento, es diferente que una palmada firme cause el mismo dolor a un caballo que a un bebé, argumenta Singer. Así mismo, dice Singer, debe haber algún grado de estímulo que cause tanto dolor al caballo como al bebé. Parece que a la hora de comparar el sufrimiento, el nivel de inteligencia cobra realmente valor. En particular la inteligencia superior de la mayoría de los humano ofrece oportunidades inmensamente superiores (por ejemplo, imaginemos los diversos tipos de sufrimientos que causaría la captura al azar de estudiantes para utilizarlos en experimentos dolorosos).

Por esta razón Singer concede que si estos experimentos son realmente necesarios, es mejor hacerlos con animales que con humano, pues sufrirán menos. Esta concesión de Singer es realmente interesante pues demuestra lo coherente de su pensamiento, con el principio de consideración igualitaria de intereses, pues sólo se debe considerar de igual manera el sufrimiento equivalente.

Esto nos lleva a profundizar en el uso de animales en dolorosos experimentos científicos, en particular los relacionados con la elaboración y pruebas de nuevos medicamentos. En este caso, los beneficios considerables que podrían obtenerse de esos experimentos, que permitiría reducir o evitar la incidencia de dolorosas enfermedades tanto en humano como en animales, ¿no sería más importante esos beneficios que el sufrimiento de los animales utilizados en los experimentos? Sin embargo, para justificar cualquier serie de experimentos, hay que analizar la probabilidad de beneficios en contraste con los riesgos.

Singer propone que empleemos como regla práctica que las pruebas serían aceptables desde el punto de vista moral sólo si fuera igualmente aceptable practicarlas con humanos discapacitados huérfanos. De lo contrario realizar pruebas con animales de inteligencia similar sería un caso inadmisibles de discriminación por especie.

De hecho el punto más discutible de los utilitaristas al estilo Singer, es que otorgue al sufrimiento de un animal la misma identidad moral que el sufrimiento igualmente intenso de un ser humano. Recreemoslo con un ejemplo, supongamos que estamos ante un sádico que tiene secuestrado a varias de sus víctimas en una guardilla de una casa vieja. Entre sus víctimas se encuentran varias criaturas y entre ellos un ser humano. Tenemos la posibilidad de entrar a la guardilla y rescatar sólo a una criatura, ¿a quién rescataríamos?

Un utilitarista partidario de extender a los animales el principio de igual consideración de intereses, prescribe que, en circunstancias normales, no hay nada que elegir: moralmente hablando tenemos la misma libertad de salvar a cualquiera de las criaturas secuestradas. La argumentación puede radicalizarse: si examinamos la expectativa de vida de la criaturas es claro que algunos animales, como el elefante por ejemplo, tienen más esperanza de vida que los humanos, es así como un buen utilitarista tendría la obligación moral de salvar es este animal. A pesar de todo, seguiremos intuyendo que no rescatar al ser humano sería imperdonable; hay algo, lo que los eticistas llaman "sentido moral", es una creencia profunda que se encuentra en todo ser humano que

nos obliga a rechazar cualquier teoría que nos exigiera abandonarla.

c. El Utilitarismo y el matar

La muerte es algo perjudicial porque priva a la persona de una existencia futura productiva. El temor a la muerte es porque nos corta todas las experiencias indispensables para cumplir nuestros deseos. Singer cree que esto mismo pasa con los animales: la muerte de un animal lo priva de placeres futuros y de seguir viviendo en una condición necesaria para que realicen los deseos futuros de la criatura.

El argumento principal, pero muy controvertido, es que no hay razón para considerar que la vida de un animal es menos valiosa que la de un agente racional.

Este tema ha comido demasiadas resma de papel, se ha llegado a un consenso que los animales tiene creencias y deseos, sin embargo, ningún animal posee las cualidades necesarias para ser considerado como un agente racional. Es decir, ningún animal es capaz de hacer planes a largo plazo, o de imaginar distintos futuros posibles, o como algunos argumentan, sólo los humanos son capaces de dar múltiples soluciones a un mismo problema. Además, ningún animal es capaz de conceptualizar normas generales concertadas en sociedad y menos aún seguirlas.

De todo esto se puede concluir que ningún animal puede ser considerado agente racional. Lo cual nos haría pensar que los animales no son sujeto de Derechos, pero esta discusión nos daría para otra monografía.

4. RECOMENDACIONES

Si aceptamos el enfoque utilitarista de Singer debemos aceptar que sus argumentaciones son de gran coherencia, sin embargo al llevarlo a las últimas consecuencias hay algo que nos reclama que no puede ser así (lo que algunos bioeticistas llaman "el sentido moral"). En realidad lo que más choca de Singer es que da la misma importancia a la vida y al sufrimiento de los animales que a los humanos. Queda por resolver si es correcto asignarle a los animales la misma entidad moral que la de los humanos.

Como conclusión podemos sacar que la teoría de Singer nos abre un nuevo horizonte de reflexión: los animales (al igual que toda la naturaleza) tienen un derecho a existir, con independencia de los actos de nosotros, los humanos. Y como dice M. Sánchez "al hombre, en un estado de ignorancia fundamental sobre la naturaleza y consecuencias últimas sobre sus actos, la única actitud sabia que le cabe adoptar es: *"El Respeto"* ... El respeto hacia los animales no es incompatible con el respeto hacia los seres humanos. Ambos respetos forman parte de un único y más amplio sentimiento de *respecto hacia todo y hacia todos*"...

BIBLIOGRAFIA

Singer Peter, *Ética práctica*, Segunda Edición, Traducción de Rafael Herrera, Edit. Cambridge University Press, Gran Bretaña, 1995.

*6. Sánchez Miguel A., La ética del uso de animales con fines científicos. En: *Cuadernos de Programa Regional de Bioética*, Número 3, Nov. de 1996. O.P.S./O.M.S. Santiago de Chile.

Singer Peter (Edt.) *Compendio de ética*, Alianza Universidad, Madrid, 1993.

Ferrater Mora F., *Ética aplicada. De aborto a la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1984

Regan T., *All that Dwell therein: essays on Animal rights and environment ethics*. Berkeley, University of California press, 1982.

Sánchez Miguel A., La ética del uso de animales con fines científicos. En: *Cuadernos de Programa Regional de Bioética*, Número 3, Nov. de 1996. O.P.S./O.M.S. Santiago de Chile.

Bentham Jeremias, *Introducción a los principios de la moral y de la legislación*, Editora Nacional, Buenos Aires, 1972.

Hume David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Edit. Tecnos, Madrid 1982.

Mill J.S., *El utilitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1984

Curruthers Peter, *La cuestión de los animales. Teoría de la moral aplicada*, Cambridge University Press, Gran Bretaña, 1995.